



UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
INTERDISCIPLINARNI DOKTORSKI STUDIJ
ODSJEK: POLITOLOGIJA

GLOBALNA POLITIKA – ETIČKI ASPEKTI GLOBALIZACIJE
- doktorski rad -

Kandidat
Mr. Dritan Abazović

Mentor
Prof. dr. Esad Zgodić

Sarajevo, novembar 2018.



UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
INTERDISCIPLINARNI DOKTORSKI STUDIJ
ODSJEK: POLITOLOGIJA

GLOBALNA POLITIKA – ETIČKI ASPEKTI GLOBALIZACIJE -
doktorski rad -

Kandidat
Mr. Dritan Abazović

Mentor
Prof. dr. Esad Zgodić

Sarajevo, novembar 2018.

SADRŽAJ:

I. UVOD I METODOLOŠKI PRISTUP ISTRAŽIVANJU.....	5
1. Problem i predmet istraživanja.....	6
2. Cilj istraživanja.....	7
3. Hipoteze.....	8
3.1 Generalne hipoteze.....	9
3.2 Posebne hipoteze.....	9
3.3 Indikatori.....	9
4. Pristup – paradigma i metode istraživanja.....	9
5. Opravdanost istraživanja.....	10
6. Kategorijalno–pojmovni sistem.....	11
II. GLOBALIZACIJA: POJAM, KARAKTER, ETIKA.....	15
1. Uvod u globalizam i globalizaciju.....	16
2. Pozitivni i negativni aspekti globalizacije.....	25
3. Karakter globalizacije.....	33
4. Etika globalizacije.....	41
III. SAVREMENA POLITIKA I ETIKA.....	52
1. Odnos etike i politike.....	53
2. Realpolitika i etika.....	63
3. Problemi demokratije i etike u savremenim politikama.....	74
4. Globalna ekonomija i etika.....	84
5. Etika i međunarodni odnosi.....	95
IV. GLOBALNA ETIKA I POSTMODERNA.....	105
1. Anatomija savremenog morala.....	106
2. Društvene vrijednosti i bioetika.....	115
3. Uvod u globalnu etiku.....	126
4. Moralni pluralizam i etički monizam.....	136
5. Etički konsenzus.....	146

V. CILJEVI, PRINCIPI I SREDSTVA GLOBALNE POLITIKE.....	155
1. Solidarnost.....	156
2. Dijalog.....	166
3. Tolerancija.....	178
4. Interkulturalizam.....	188
5. Pacifizam.....	198
6. Zelena filozofija.....	208
VI. ODGOVORNOST I GLOBALNA POLITIKA.....	218
1. Pojam i vrste odgovornosti.....	219
2. Individualna odgovornost.....	229
3. Kolektivna odgovornost.....	236
4. Odgovornost u eri globalizacije.....	244
VII. PERSPEKTIVE GLOBALNE POLITIKE.....	251
1. Dostojanstvo i novo pronalaženje čovjeka.....	252
2. Nova paradigma ekonomije.....	262
3. Nova paradigma politike.....	272
4. Svjetski etos.....	282
5. Teorije i modeli etiziranja globalizacije.....	292
6. Izazovi deglobalizacije.....	302
XIII. ZAVRŠNA RAZMATRANJA.....	308
IZVOD IZ TEZE.....	312
SUMMARY.....	313
POPIS LITERATURE.....	314

I

UVOD I METODOLOŠKI PRISTUP ISTRAŽIVANJU

1. PROBLEMI I PREDMET ISTRAŽIVANJA

Raspravu o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije treba započeti pitanjem da li je ona važna u vremenu u kojem o njoj govorimo. Odgovori mogu biti jednostavni kada se tiču aktuelnosti teme, ali su umnogome komplikovani kada je riječ o kvalitetnom situiranju njene problematike. Naučna analiza globalne politike i etike globalizacije uvijek je aktuelna. Svijet u kojem živimo konstantno i neprestano se globalizuje, integriše, dezintegriše, oformljava, raslojava i mijenja oblike, predstavlja veliki izazov za sve postojeće, odnosno sve poznate etičke sisteme.

Politička filozofija, pa samim tim i etička teorija, jedna je od onih disciplina koje tretiraju *relativizam*, dominantnu pojavu u eri u kojoj živimo. Formiranje bilo kog društva, od praistorije do današnjih dana, praćeno je pravilima ponašanja, ali i razvojem duhovnih i materijalnih komponenti zajednice. U cilju stvaranja što funkcionalnijih zajednica, vrijednosti su tokom vremena bile mijenjane, unapređivane, ali i degradirane, iako nikada do kraja nije razjašnjeno njihovo suštinsko porijeklo. Upravo nemogućnost te spoznaje, koja je duboko filozofski i teološki utemeljena, uslovlila je da su vrijednosti potpale pod relativizam. To je naročito vidljivo u savremenom svijetu koji napušta neke ustaljene obrasce ponašanja, ali i definiše neke nove osnove za opšti razvoj. Narativ o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije nije nova, nego već istraživana ideja koja, kao svaka velika tema, izaziva različita tumačenja i kontroverze. Važno je naglasiti da odgovornost u globalnoj politici polazi od nedostatka ili nedovoljne involviranosti etike u globalno društvo ili u neke niže forme. Primjer je erozija morala koja je posljedica globalizacije. To govori da je ova tema zapravo i rasprava i kritika etike globalizacije.

S obzirom na to da je pitanje morala prevashodno lični stav i lična prercepcija, teško je uopšte govoriti o onome što bi trebalo da bude njegova globalna verzija. Kroz disertaciju ćemo upravo pokušati da prikazemo osnove njene utemeljenosti i teorijski prikaz njenih najznačajnijih elemenata. Slojevitost ukupne teme odnosi se i na teško definisanje etike, pa se etički aspekti globalizacije preplicu sa metaetičkim konceptom, ali to ne znači da joj se tako umanjuje značaj, naprotiv. Etički aspekt globalizacije svoje naučno utemeljenje pronalazi u tendenciji formiranja globalne zajednice. To nije samo globalizacija rješenja, koja se proklamuje kroz razne oblike međunarodnog udruživanja, već se može podvesti i pod ono što podrazumijeva globalizacija problema.

Brojni negativni fenomeni koje sve teže možemo kontrolisati kao pojedinačni subjekti, bez obzira na to što u njih ubrajamo i države, postaju naša svakodnevica. Čovječanstvo je došlo u takvu situaciju da, i pored brojnih mogućnosti koje se nude kroz razna tehnološka dostignuća, pred njim ipak stoji neizvjesna budućnost. Postaje jasno da sveopšte materijalno dostignuće čovjeka, kroz njegov ukupni razvoj u civilizacijskom smislu, nije adekvatno praćeno etičkim uzdignućem ili etičkim progresom. Do ovog zaključka dolazimo analitičkim promišljanjem, današnji čovjek nije znatno bolji od onoga koji je živio prije trista ili petsto godina. Određena evolucija, prije svega vezana za zakonsku regulativu i ukupnu jurisdikciju, postavila je jasne norme koje su omogućile veću zaštitu i unaprijedile su život u organizovanim društvima. To, po svemu sudeći, nije dovoljno, jer brojni problemi prevazilaze sadašnje zakonodavstvo ili je to zakonodavstvo nedovoljno da odgovori zahtjevima vremena.

Rasprava o globalnoj politici, kao i o etičkim aspektima globalizacije, upravo polazi od činjenice da je na globalnom nivou potrebno inkorporirati odgovornost, za koju možemo da pretpostavimo kako je dovoljno snažna da pomogne u pravilnom razvoju globalnog društva. Znamo da nije lako postići bilo kakav konsenzus na globalnom nivou, jer je takvu vrstu dogovora teško postići i u mnogo manjim zajednicama, ali cilj rada je da prikaže teorijsku utemeljenost ove problematike. Treba istaći da teorijsko situiranje etičkih aspekata globalizacije nije isto što i uspostavljanje *univerzalne etike*, upravo zbog činjenice da se ne pretenduje na gotova rješenja, već na nešto što se može definisati kao *globalni dogovor*, barem o minimumu određenih standarda. U nastavku rada moći će da se pronađe objašnjenje o tome zašto je važno etički preispitati globalizaciju kroz svu njenu kompleksnost. To će nas sa aspekta političke filozofije, uvesti u samu suštinu problema. U cilju rasvetljavanja ključnih pitanja, razmotrićemo i mogućnosti uspostavljanja etičkog konsenzusa i dati presjek savremenih teorija o moralu. Osim toga u radu, će biti aktuelizovano stanje ljudskih vrijednosti, makar onih koji u načelima podrazumjevaju da su prihvatljive za većinu naroda, etničkih i kulturnih zajednica. Tema globalna politika i etički aspekti globalizacije ne može biti situirana bez pravilnog pristupa politici i razmatranja njenih učinaka na globalnom nivou. Realpolitika je posebno važna za dalju diskusiju, naročito zato što se njeni najznačajniji učinci mogu smatrati negativnim. To govorimo iz razloga što je determinanta u savremenom svijetu politike pogrešno postavljena, a to znači da politika sve više determiniše etiku, iako bi trebalo da bude suprotno. Ovo se odnosi i na ekonomiju, čiji je sistem glavni motorni pogon svih promjena, pa i onih vezanih za duhovnu stranu čovjeka. Sistem *turbo-kapitalizma* i *kazino-kapitalizma*, koji propagiraju određene struje unutar neoliberalnog koncepta, sve više se nameće kao neodrživo

rješenje koje naročito ide na štetu onih koji su najisključeniji iz globalne zajednice, a pogrdno se nazivaju „treći svijet“. Radi lakšeg razumijevanja ukupnog sistema, posvetićemo se analizi etike globalizacije, odnosno njenim učincima. Da bismo uopšte govorili o bilo kakvoj odgovornosti, mora se analizirati značaj samih vrijednosti, kao i njihovo temeljno argumentovanje. Te vrijednosti imenuju se kao principi, sredstva i ciljevi globalne politike, a u njih ubrajamo *dijalog, toleranciju, solidarnost, odgovornost, interkulturalizam, pacifizam i zelenu filozofiju*. Iako bi lista trebalo da bude mnogo duža, smatramo da će ovo biti dovoljno za razumijevanje problema, ako ne i za određena rješenja, prije svega zbog činjenice da su svi principi i sve vrijednosti koje su globalnog karaktera zavisni jedni od drugih i ne mogu egzistirati odvojeno i pojedinačno.

Rad se, naravno, osvrće na relevantne teorije koje se odnose na mogućnosti uspostavljanja bolje globalne zajednice, i to na raznim osnovama. Može se reći da je savremenom svijetu potreban novi koncept politike, novi koncept ekonomije, a naročito je važno ponovno „pronalaženje“ čovjeka kao subjekta koji je nosilac vrijednosti u društvu. Na samom kraju, daje se mogućnost upoznavanja sa perspektivom globalne politike, onim što bi trebalo da bude dovoljna motivacija svima da o njoj makar razmisle, ako već konkretno ne djeluju. Učinci globalizacije su zabrinjavajući i da se ne bi nastavio ovakav trend, potrebno je promisliti o globalnoj odgovornosti i njenom etičkom aspektu. Svaka tendencija za uspostavljanje globalne zajednice ili globalnog građanstva, osuđena je na propast, ako se prije toga ne definiše njen etički okvir. Stoga je ovaj rad samo pokušaj da se etičko preispitivanje globalizacije nametne kao predmet opšteg interesovanja društvenih nauka, i to kao vrlo relevantna i izazovna tematika. Jedini način da se relevantno pristupi ovoj problematici jeste multidisciplinarnost, pa ćemo se u istraživanju često susretati sa konceptima politologije, filozofije i sociologije koji se prepliću i dopunjavaju u pojašnjenjima.

2. Ciljevi istraživanja

2.1. Naučni cilj

Osnovni cilj istraživanja je aktuelizovanje i afirmisanje ideje etičke dimenzije u globalnoj politici i mogućnosti njenog koncipiranja, uz prikaz konkretnih dokaza koji govore u prilog potrebi njenog uspostavljanja. Disertacija mora, kao svoju osnovu, postaviti naučni pregled

teorijskih argumentacija, istorijskog konteksta, aktuelnih fenomena i održivih modela o mogućnostima uspostavljanja odgovornosti u globalnoj politici, i pružiti dokaze koji govore u prilog mogućnosti globalnog etičkog konsenzusa. Polazeći od već postojećih teorijskih koncepata vezanih za etiku u doba globalizacije, odgovornost u globalnoj politici će se tretirati kritički i sa naznakom da ona nije indikativna, već normativna forma. Krajnji cilj je dokazavanje ili odbacivanje hipoteza koje su postavljene u metodološkom prikazu istraživanja i na osnovu dobijenih rezultata formiranje mišljenja o etičkim aspektima globalizacije, te njene refleksije na globalnu politiku. Na ovom putu treba se služiti analiziranjem globalne politike, uzroka i posljedica koje je ona proizvela, kao i perspektivom za marginalizaciju postojećih devijacija u budućnosti. Sve to zahtijeva detaljan etički i moralni pristup globalizaciji i drugim globalnim procesima koji karakterišu savremeni svijet.

2.2. Društveni cilj

S obzirom na to da se globalizacija reflektuje na sve pore ljudskog života i da postaje dio njih, posebnu društvenu važnost ima prezentacija etičkih teorija i dilema koje ona nosi, sa posebnim osvrtima na razvijanje odgovornosti u globalnoj politici koja na nju utiče i koja je oblikuje. Stoga ova tema ima poseban značaj za svako društvo i nije vremenski ograničena, a njena vrijednost biće sve značajnija u budućnosti, kako se proces globalizacije bude širio i nailazio na dodatne izazove.

3. Hipoteze i indikatori

3.1. Generalne hipoteze:

H1: Ne možemo imati funkcionalno globalno društvo ukoliko ne postoji etički sistem koji bi takvo društvo uobličio.

H2: Odgovorna politika na globalnom planu mora biti oslonjena na etiku i moralna načela.

H3: Aktuelna globalizacija je proces u kome se mogućnost za etičnost sužava, a moral marginalizuje i zanemaruje.

3.2. Posebne hipoteze:

H1: Odgovornost globalne politike proizilazi iz odnosa etike i politike, odnosno efekata koje politika proizvodi.

H2: Moguće je imati minimum saglasnosti o globalnim etičkim načelima.

H3: Afirmisanje etičkih načela u globalnoj politici vodi stvaranju funkcionalnog globalnog društva.

H4: Aktuelna globalizacija je proces u kome se etika ne globalizuje, već sužava.

H5: Politika i etika ne bi trebalo da su odvojene.

H6: Politika i etika treba da se prepliću u praktičnom životu savremenih društava.

H7: Globalna politika je bezuspješna usljed zanemarivanja etike i moralnih načela.

H8: Nemoguće je kreirati funkcionalno globalno društvo bez odgovornosti.

H9: Organizovano društvo počiva na prihvatanju istih ili sličnih vrijednosti.

3.3. Indikatori

Važni indikatori za provjeru generalne i posebnih hipoteza su verifikovanje i provjeravanje naučnih iskaza političkih, filozofskih i etičkih teorija i drugih oblikovanih naučnih saznanja, naučnih istina i stavova u relevantnoj naučnoj literaturi (teorijskoj i empirijskoj građi), te činjenični pokazatelji poput efekata globalizacije kroz prikaz stanja i učinaka u globalnoj politici i ekonomiji (jaza između bogatih i siromašnih, indeksa siromaštva u svijetu, broja ratnih sukoba i konflikata poslije Drugog svjetskog rata), zatim pregleda i kritike relevantnih etičkih teorija, metoda, ciljeva i sredstava, koji služe za uspostavljanje odgovornosti u globalnoj politici.

4. Pristup – paradigma i metode istraživanja

Pristup istraživanju predmetne problematike je multidisciplinaran, sa dominantno politološko-filozofskim, a djelimično i sociološkim karakterom. Istraživanje će biti pretežno teorijsko, te će se implementirati u okviru svih metodoloških pravaca.

Prilikom izrade doktorske disertacije korišćene su sljedeće metode istraživanja:

- za potrebe teorijskih istraživanja:
 - a) analiza sadržaja dokumenata;
 - b) komparativna metoda;
 - c) analitičko-deduktivna opštenaučna metoda;
 - d) aksiomatska metoda;
 - e) delfi metoda (metoda naučnog predviđanja);
 - f) deskripciona metoda.

5. Opravdanost istraživanja

- a) Naučna opravdanost

Naučna opravdanost temelji se na naučnom značaju vezanom za uticaj globalizacije na savremena društva, kao i na izučavanju pojava koje su nastale kao posljedica tog procesa. Sagledavanjem učinaka globalizacije i njenim etičkim preispitivanjem postaće jasno na kom stepenu je odgovornost i kako se u budućnosti globalna politika treba kreirati. Kako je učinak globalizacije opšti i kako se taj proces ubrzano širi kroz sve pore društva, jasno je da ova tema zavređuje sveobuhvatnu naučnu analizu. Ujedno cilj istraživanja je da se prikaže i lepeza teorija koje omogućavaju kvalitetnije etičko oblikovanje samog procesa globalizacije.

b) Društvena opravdanost

Rezultati do kojih će se doći provođenjem teorijskih prikaza učinaka i fenomena globalne politike i njenog etičkog sagledavanja od posebne su važnosti za svako društvo. Ako se prihvati činjenica da se proces globalizacije odnosi na sve građane i da njeni učinci opterećuju ili olakšavaju svakodnevicu, jasno je da teme koje afirmišu etička načela, kada je globalna politika u pitanju, imaju nedvojbenu društvenu opravdanost, jer se tiču svakog društva, bez obzira na njegovu rasprostranjenost ili brojnost.

6. Kategorijalno–pojmovni sistem

Osnov kategorijalno-pojmovnog sistema u doktorskoj disertaciji će biti izveden iz naslova disertacije. Stoga, kategorijalno-pojmovni sistem čine sljedeći pojmovi:

- a) *Politika* – (polis = grad, država) umijeće vladanja, djelatnost koja se odnosi na državu. Ona je i vještina posredovanja u borbi između pojedinačnih, posebnih i opštih. Politika kao vještina bavi se organizovanjem i upravljanjem ljudskih djelatnosti.
- b) *Država* – Teritorija na kojoj je osnovana i na kojoj funkcioniše suverena vlast. Ona je pravni okvir u kome se obavljaju sve privredne aktivnosti i obezbjeđuju različita javna dobra. Država nudi dobra za kolektivnu upotrebu (javna dobra), a ne dobra za privatnu upotrebu (privatna dobra).
- c) *Globalizacija* – Pojam koji se koristi za opisivanje promjena u društvima, kulturi i svjetskoj ekonomiji, koje dovode do dramatičnog porasta međunarodne razmjene (u trgovini, kulturi, ljudima, idejama i slično). Globalizacija se često posmatra isključivo sa gledišta ekonomije i tada se u prvi plan stavlja njen učinak na liberalizaciju trgovine, odnosno razvoj slobodne trgovine. Međutim, globalizacija obuhvata mnogo šire aspekte društva.
- d) *Etika* – Nauka o moralu (filozofija morala), koja istražuje smisao i ciljeve moralnih normi, osnovne kriterijume za moralno vrednovanje, kao i uopšte zasnovanost i izvor morala. Etika, prije svega, pripada filozofiji koja proučava ljudsko ponašanje prihvaćeno pod određenim

moralnim aspektom. Ona je normativna nauka, a norme odlučuju o specifičnom karakteru etike i tako je razlikuju od drugih nauka.

- e) *Odgovornost* – Pojam koji se odnosi na svjestan odnos prema društvenim vrijednostima koje posjeduje svako društvo i bez kojeg ono ne može postojati. Odnosi se na postupke i dužnosti pri postupanju i temelji se na pretpostavci sposobnosti čovjeka da razlikuje dobro od lošeg ili korisno od štetnog. Postoji više vrsta odgovornosti, neke od njih su individualna, kolektivna, moralna, politička...
- f) *Globalna etika* – Nova filozofska disciplina koja se bavi izučavanjem etike u globalnom društvu i moralnim preispitivanjem globalizacije.
- g) *Vrlina*, (lat. *virtus*) - Moralna izvrsnost ličnosti. To je sposobnost umnog djelovanja u skladu sa najvišim ljudskim i božanskim normama.
- h) *Moral* - Skup nepisanih pravila i običaja koji uređuju međuljudske odnose i prosuđuju što je dobro, a što loše. Moral je u nekoj sredini objektivna i nalazi se u obliku društvene svijesti, sistema običaja, navika, normi.
- i) *Interkulturalizam* – Naziv za oblike naučnog istraživanja javnih politika među pripadnicima različitih kultura, nacija i vjera, prema useljenicima, te poslovnih odnosa i komunikacija, kojima se omogućuje razumijevanje i saradnja među ljudima različite etničke i druge pripadnosti.
- j) *Solidarnost* – Dobrovoljna socijalna kohezija, spremnost da se pomogne i pruži međusobna podrška unutar grupe.
- k) *Moralna odgovornost* - Najznačajniji vid lične i takozvane vanpravne odgovornosti. To je odgovornost pojedinca prema sebi i prema drugima. Ona se razvija pod uticajem kulturnih činilaca i povezana je sa tradicijom, običajima i pravom u jednom društvu i jednoj zajednici. Moralna odgovornost se razvija socijalizacijom, koja se kod pojedinca usađuje kao osjećaj odgovornosti za akcije, koje vrši i postupke koje čini.

- l) *Metafizička odgovornost* - Ona je možda od najvećeg značaja za globalnu politiku. Govori o potrebi postojanja solidarnost među ljudima kao pripadnicima ljudskog roda, koja svakoga čini suodgovornim za svaku krivicu i nepravdu u svijetu, a posebno za zločine počinjene u njegovom prisustvu ili s njegovim znanjem.
- m) *Dijalog* (od starog grčkog "Dialogos" što znači razgovor) - Predstavlja vođenje pisanog ili usmenog razgovora između dvije ili više osoba. U politici predstavlja vođenje otvorene debate između dva ili više politička subjekta, države ili organizacije.
- n) *Tolerancija* - Pojam iz oblasti društva, kulture ili religije koji se odnosi na kolektivnu i pojedinačnu praksu prihvatanja i saradnje sa osobama koje nisu iste vjere, ne misle na isti način, imaju drugačiji politički stav ili se razlikuju po nekom drugom osnovu. Tolerancija uključuje svjesnu odluku da se postupi nenasilno ili uzdržano.
- o) *Zelena filozofija* - Društveni pravac koji nastoji da uspostavi opšti globalni princip baziran na argumentu da je čovjek sastavni dio prirode, te da stoga ne smije da bude samo njen puki eksploator, što nameće na promišljanje u cilju jačanja ekološke svijesti pojedinaca i grupa.
- p) *Dostojanstvo*, (latinski "Dignitas") - Izraz koji se koristi u oblasti morala, etike i političkih rasprava i označava pravo na poštovanje i etički odnos od rođenja. Jedno je od temeljnih pitanja filozofske antropologije, te kako ovaj koncept ima značajan utjecaj na ishode pojedinih etičkih rasprava.
- q) *Teorija* - U filozofiji, predstavlja apstraktno, uopšteno znanje o nekom problemu koje je rezultat traganja za istinom. U empirijskim naukama, sistem međusobno povezanih i usklađenih tvrdnji koji nastaje sažimanjem i regeneracijom izvora parcijalnih empirijskih nalaza, kao i smisaonom interakcijom većeg broja provedenih činjenica, hipoteza i zakona koji se odnose na jednu oblast stvarnosti.

- r) *Globalizam* - Pojam koji se koristi za označavanje različitih oblika ideologija globalizacije. Globalizam na samu globalizaciju gleda kao na ideologiju.
- s) *Pacifizam* - Doktrina ili filozofija prevashodno vezana za mir. Mir kao društvena kategorija podrazumijeva odsustvo bilo kakvog ratnog dešavanja ili opasnosti po život. To je prvi uslov koji se mora ispuniti da bi se moglo računati na razvoj društva.

II

GLOBALIZACIJA: POJAM, KARAKTER, ETIKA

UVOD U GLOBALIZAM I GLOBALIZACIJU

Govoriti o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije, u suštini, podrazumijeva elaboriranje globalizacije u cjelini. To je proces koji generalno omogućava i ostvaruje sam koncept globalnog društva. Svaki oblik društva podrazumijeva i forme etičkog uobličavanja, a globalno društvo kao takvo, zapravo, mora graditi sopstvenu etiku. Znajući da je to krajnje složen i komplikovan proces, potrebno je na početku napraviti pregled samih pojmova i njihovu detaljniju analizu iz koje će razumijevanje čitavog koncepta etičkog preispitivanja globalizacije postati jasnije.

Govoriti o ideologijama u 20. vijeku, samo po sebi predstavlja široko područje za istraživanje. Gledano u današnjem kontekstu, ideologija je na neki način prevaziđena, pa se su sve opravdanije tvrdnje da je nastupilo *postideološko doba*, odnosno vrijeme kada nastaje opšta isprepletanost različitih ideja i načina na koje se one ostvaruju. Čini se da je globalizacija jedini zajednički imenitelj svih ideologija, bile one lijevo, centralno ili desno orijentisane. Globalizacija, uobličena u niz procesa, počiva na *utemeljenoj imaginaciji*, ideologiji, koja oblikuje igru svjetske ekonomske i političke moći. Cilj ovoga rada nije da utvrdi da li je *globalizam* „prava“ i „istinska“ ideologija, već je akcenat na tome od čega je ona satkana, kakve ga ideje prožimaju, koje su ga ideologije nadahnule i kako se može preoblikovati, odnosno u čemu se sastoji i na šta se svodi ideologija globalizacije. U tom smislu možemo reći da je globalizam čvrsto vezan uz globalizaciju, nezavisno od toga da li predstavlja ideologiju u punom smislu ili ima tendenciju da to tek postane. Iako je o globalizmu pisano toliko puno i dalje ostaje dilema da li ovaj pojam treba svoditi na ideologiju ili mu ne treba pridodati takva svojstva? Upuštanje u rasprave o ideologijama pomalo obeshrabruje, jer uvijek postoji opasnost da se zbog toga donesu neki manje relevantni zaključci. Objava kraja ideologija idealno se uklapa u *postmoderni endizam*, koji možemo definisati kao kraj svega konvencionalnog. Prije definisanja najvažnijih pojmova vezanih za globalizam i globalizaciju, potrebno je imati na umu „Manheim-ov paradoks“, kao i Bourdieu-ov „postulat naučnog aktivizma pred zavodljivim izazovima ideologije“, koji glasi: „Misliti ideologiju, a da se ne misli ideološki“ (Kalanj, 2000:147).

Pojam ideologije vezujemo za Destutt de Tracy-ja koji je imao na umu stvaranje sveobuhvatne nauke o čovjeku, smatrajući da je nivo prosvjetljenja ljudi došla do te tačke da može oblikovati takvu nauku. Ova nauka je, zapravo, u pojednostavljenom rječniku oblikovana kao „*sociologija*“

znanja“. Konekcija između etike i ideologije ogleda se u sljedećoj definiciji: „Ideologija se odnosi na bilo koji niz uvjerenja, u rasponu od naučnog znanja, preko religije, do svakodnevnog poimanja primjerenog ponašanja, bez obzira na to jesu li ta uvjerenja tačna ili pogrešna“ (Abercrombie, 2008:56). Iz ovoga proizilazi da ideologije nijesu samo političke prirode, već da mogu biti uže definisane i kao ideologije drugih društvenih disciplina, prije svega ekonomije i religije. Teun A. van Dijk ovako govori o novim shvatanjima ideologije: „Ideologije se mogu definisati kao osnova društvenih predstava koje dijele pripadnici neke grupe. To znači da ideologije omogućavaju ljudima, kao pripadnicima skupine, organizovanje i mnoštvo društvenih uvjerenja oko onoga što je za njih dobro ili loše, ispravno ili pogrešno i u skladu sa tim djelovati“ (van Dijk, 2006:21). Ipak, nije sasvim jasno da li je došlo do stvaranja nove ideologije ili je riječ o nekom obliku pregrupisanja postojećih snaga.

Globalizam možemo uzeti kao novu, odnosno ideologiju sadašnjeg i budućeg vremena. On predstavlja savremenu ideologiju, utkanu u političke, ekonomske i kulturne pore globalnog društva, sa naglaskom na institucionalistička i klasna poimanja međunarodnih odnosa. Stvaranju globalizma svakako su doprinijeli politički sistemi koji i danas egzistiraju, ali u prilično izmijenjenom obliku. Naime, radi se o liberalizmu i konzervativizmu, odnosno neoliberalizmu i neokonzervativizmu. Potrebno je pomenuti još i socijalizam, ali tek u smislu važnog činioca za bržu preobrazbu liberalizma u neoliberalizam. Važno je pomenuti ove ideologije i kratko ih pojasniti, prije svega zbog činjenice da one proizvode etičke sisteme, oblike ponašanja koje ljudi usvajaju i izgrađuju vrijednosti u društvu u kojem djeluju.

Liberalizam, na primjer, predstavlja ideologiju za čije je buđenje zaslužan R. A. Hayek koji je u svojoj knjizi „*The Constitution of Liberty*“, objavljenoj 1960. godine, naglasio važnost slobodnog tržišta, vladavine zakona i ograničene uloge države. Na njegove ideje nadovezao se i Milton Friedman, promovišući ideje individualizma, laissez-fairea, slobodnog tržišta i minimalne države, istovremeno kritikujući socijalnu državu, njen birokratizam i intervencionizam. Neoliberalizam, sa druge strane, pronalazi plodno tlo u bivšim komunističkim državama srednje i istočne Evrope. Ovo je i razlog zbog kojeg se često u literaturi može pronaći da su počeci 90-ih godina proglašeni kao period konačne pobjede liberalizma nad komunizmom. Konceptualno jezgro liberalizma kao modela je Sloboda - lična, politička i ekonomska. Na ovo jezgro nadovezuju se ideje o privatnom vlasništvu, koje je po logici nerazdvojivo od pojma sloboda. Kada su zadovoljena ova dva osnovna uslova, pretpostavljamo da napokon možemo kontrolisati sopstvenu sudbinu. Ipak, ne treba zaboraviti ni ideju o samoregulisanju tržišta, koje se prikazuje kao „moderni bog“ savremenog društva.

Ovakvo tumačenje dovodi do određene etičke koncepcije, jer se vrijednosti uobličavaju u odnosu na ideologiju i ideje koja ona promoviše. To se ogleda iz navoda koji iznosi Ravlić: „Ideja samoregulišućeg tržišta dovodi neoliberalizam do izjednačavanja sa ekonomskim liberalizmom, a još se naziva ideologijom divljeg, antisocijalnog kapitalizma“ (Ravlić, 2003:43). Međutim, moćna ideologija kapitalizma nije bespomoćni sistem ideja, pa je stoga buduću egzistenciju pronasla u novim oblicima socijalnog liberalizma, najčešće nazvanim „politika trećeg puta“. Dok su temeljni elementi liberalizma sloboda, tolerancija, jednakost, vlasništvo, individualizam, država i konstitucionalizam, konzervativna ideologija, sa druge strane, kao svoje temelje predstavlja poredak, autoritet, ljudsku nesavršenost, tradiciju, organicizam, religiju, patriotizam i vlasništvo. Da bismo lakše definisali konzervativizam treba iskoristiti riječi Samuela Hantingtona koji je 1975. godine konstatovao sljedeće: „Konzervativizam je sistem ideja koje služe za odbranu uspostavljenih institucija kad su one izvrgnute temeljitom napadanjem“ (Ravlić, 2003:96). Dodaje i da se pomenuta ideologija pojavljuje u istoriji isključivo kada se radi o velikim političkim previranjima.

Ove ideologije moguće je i povezati, što govori o modelima preklapanja, pa tako krajem 20. vijeka imamo naglasak na ideologiji koja povezuje tržište, jaku državu, sveopštu brigu i sigurnost u jednu sintagmu nazvanu *liberalni konzervativizam*. Ovo govori da je ideološki moguće povezivati vrijednosti i kombinovati elementarne postulate u neki zajednički model. Socijalizam, kao ideologija se oblikovala u 19. vijeku, kao oponent individualizma i liberalizma, zalažući se za pridruživanje, bratstvo, jednakost i slobodu. Socijalizam i socijaldemokratija predstavljaju svojevrsnu alternativu neokonzervativnim i neoliberalnim idejama, iako bismo mogli reći da više ne postoji jasna crta razgraničenja među navedenim ideologijama. Naglasak ove ideologije je na reformi i regulaciji kapitalizma, što se istovremeno poistovjećuje sa demokratijom, pluralizmom i ljudskim pravima. Još se može pronaći pod nazivom „reformistički“ ili „evolucijski socijalizam“, jer nametanje vlastite ideologije i načina upravljanja vidi kao rezultat mirnih postupnih reformi kapitalističkog sistema i institucija. Ovakva ideologija je iskoristila svoju moć u promovisanju takozvanih „javnih politika“ kao neophodnih mehanizama za funkcionisanje savremenog društva. Treba istaći da i socijaldemokrate vide kapitalizam kao snažan pokretač društvene dobrobiti, i to sve više u globalnom nego u nacionalnom karakteru.

Sada, kada je djelimično objašnjena osnovna distinkcija između ideologija i pojmova koji se za njih vezuju, prelazimo na uži krug termina bitnih za dalju raspravu. Konkretno treba pojasniti globalizaciju kao krucijalni proces koji je ponajviše obilježio 20. vijek, a obilježava i vijek u

kojem živimo. Prije svega, treba istaći jednu od osnovnih teza ovog poglavlja, a to je da je globalizam svojevrsna ideologija postmodernog svijeta, čije ideje svakako utiču na događanja posljednjih nekoliko decenija, na društvenom, ekonomskom, političkom i kulturnom području. Naša pažnja će prvenstveno biti usmjerena na ekonomski i politički aspekt zato što smatramo da je uticaj globalizma u ovim sferama najizraženiji. Treba ići u pravcu prikazivanja globalnog svijeta u kojem posebne interesne skupine, pomoću globalizacije kao procesa, pa prema tome i svojevrsne ideologije utkane u njih, zadržavaju postojeći ili unapređuju svoj status, na uštrb slabijih i manje razvijenih djelova svijeta. Kako bismo to bolje razumjeli treba se poslužiti tezom Ulriha Beck-a o napredovanju globalizacije u kojoj naglašava da „paradoksalnim bratimljenjem svojih protivnika globalizacija raste“ (Beck, 2004:366). Drugim riječima, globalizacija je, čini se, nezaustavljiv proces koji koristi i jedne i druge, dakle i počinitelje i protivnike.

U definisanju globalizacije počecemo od Antony Giddens-a koji piše: „Intenzifikacija društvenih odnosa na nivou svijeta koji povezuje udaljena mjesta na takav način da ono što se lokalno dešava biva omeđeno udaljenim događajima i obratno, udaljeni događaji određeni su lokalnim zbivanjima. To je proces koji vodi redukciji geografskih, prostornih i vremenskih faktora kao ograničenja društva. Rezultat je povećana percepcija svijeta kao cjeline, te prilagođavanje društvenih razmišljanja i akcija preko nivoa nacionalnih i prema nivoima internacionalnih globalnih sfera“ (Giddens, 2005:102). Ulrich Back, kada definiše globalizaciju govori o dva pristupa. Prema jednome, globalizacija predstavlja isprepletenost, međuzavisnost tokova, identiteta i socijalnih mreža koje prekoračuju granice. Drugi ukazuje na ukidanje prostora i vremena koje omogućavaju novi komunikacijski mediji.

Ono što je naročito važno istaći, a proizilazi iz Beck-ovih promišljanja i značajno je za globalnu politiku jeste to da se „politički idetit i lojalnost više ne pokoravaju nacionalnoj monogamiji lojalnosti“ (Beck, 2004:9). On govori i da je globalizaciju potrebno shvatiti kao „istorijsku transformaciju“ stavljajući naglasak na moć svjetske unutrašnje politike. Beck konstatuje kako se ukida razlika između nacionalnog i međunarodnog koja je bila bitna za dosadašnje gledanje na svijet. Jozef Stiglitz, kao najveću promjenu, negativnog predznaka, koju globalizacija donosi vidi upravo gubljenje važnosti nacionalnih država, te jačanje međunarodnih institucija kao korporacija, pa konstatuje sljedeće: „Imamo nesavršen sistem upravljanja, bez svjetske vlade“ (Stiglitz, 2009:306). Na ovaj način skreće se pažnja na potrebu stvaranja adekvatnih institucija kako bi se postigla ravnoteža između oslabljene nacionalne države i jakog privrednog tržišta. Ivan Prpić ovako govori o globalizaciji: „Proces kojim se uspostavlja istorijski novi tip i sklop

mnogostrukih veza i prožimanja između i unutar država i društava koja stvaraju povezivanje, pa i prožimanje različitih privreda, društava i država. Međutim, u ovakvom procesu dolazi do deficita demokratskog legitimisanja“ (Prpić, 2004:19). Slično tome, i Manfred B. Steger označava globalizaciju koja za njega znači sljedeće: Pojam globalizacije omeđen je sistemom kompleksnih, ponekad kontradiktornih socijalnih procesa koji mijenjaju naše trenutne i aktuelne socijalne uslove, bazirane na modernom sistemu nezavisnih i samostalnih nacija-država“ (Steger, 2005:13). Isti autor kao i većina teoretičara, smješta svoju definiciju navedenog pojma unutar pomenutih granica, odnosno kao multidimenzionalni sklop socijalnih procesa, koji stvaraju, umnožavaju, povlače i pojačavaju svjetske društvene međuzavisnosti i razmjene, dok u isto vrijeme podstiču rastuću svijest među ljudima o zavisnosti između lokalnog i onoga udaljenog, tačnije globalnog. Za pretpostaviti je kako globalizacija predstavlja „kompresiju vremena i prostora bez presedana, kao rezultat političkih, ekonomskih i kulturnih promjena, ali i vrlo moćnih tehnoloških inovacija“ (Ibid, 2005:13). Iz ovoga se može zaključiti, da kada se govori o globalizaciji, zapravo se misli na niz procesa koji su skriveni iza ove sintagme, te da o njima postoje razna i često kontroverzna pojašnjenja.

Uz pojam globalizacije razlikujemo i nekoliko pojmova koji su slični, ali ne sasvim identični samom terminu globalizacije. Ivan Cifrić, koji se umnogome poziva na Beck-a, piše sljedeće: „Globaliziranje je proces, a globalitet empirijsko stanje današnjeg modernog čovječanstva. Globalizam (ideologija) je shvatanje da svjetsko tržište u nekim aspektima nadomješta političku vlast nacionalne države“ (Cifrić, 2009:261). Neki autori, poput Steger-a ipak prave razliku između globalnosti kao društvenog stanja međuzavisnosti i povezanosti, od pojma globalizacije koji predstavlja niz društvenih procesa koji transformišu naše trenutno društveno stanje u stanje globalnosti. Globalizacija kao takva postaje sporna i kontroverzna i zbog činjenice što i dalje ne postoji naučna saglasnost oko procesa koji predstavlja njenu suštinu. S obzirom na to da je cilj objasniti ideološku dimenziju same globalizacije dotaknućemo se ekonomske sfere koja će nas voditi upravo ka ideologiji. Ekonomski odnosi u svijetu postaju diktirani od strane nekolicine velikih uticajnih korporacija, međunarodnih ekonomskih institucija ili regionalnih trgovačkih udruženja. Zbog jasnijeg razumijevanja o čemu je zapravo riječ važno je pomenuti i Vašingtonski konsenzus čiji su temeljni stubovi svakako stabilizacija, privatizacija i liberalizacija tržišta. Ovim putem došlo se do neoliberalnog ekonomskog poretka, do oslobađanja ekonomija širom svijeta, a na vidjelo izlaze i negativne posljedice privatizacije i liberalizacije. Radi se, prije svega, o korupciji, koja se ispostavila kao naličje privatizacije i liberalizacije, a uz to naravno idu i pojave kao što su nezaposlenost i veliki broj upropaštenih

radnih mjesta. „Liberalizacija je potpuno ukidanje vladinih intervencija na finansijskom tržištu i tržištu kapitala“ (Stiglitz, 2004:79). Najnovija ekonomska kriza koja je nastala 2008. godine, dokaz je da ekonomska dimenzija, i te kako, određuje i ideološku. Razvojem globalizacije dolazi i do razvoja političkih oblika izvan okvira nacionalnih država, a nevladine organizacije i civilno društvo dobijaju sve više na značaju. Postmoderni oblici globalnog rukovođenja postaju dominantni, sistemi nacionalnih država postaju teret globalnom rukovođenju. Sa ovim bi se tvrdnjama sigurno složio i Ulrich Beck koji smatra kako je potrebno dobro promisliti o ulozi civilnog društva danas, kao i o potrebi stvaranja političkog tijela koje bi kontrolisalo tokove kapitala na globalnom nivou. Ova je ideja vrlo slična onoj koju afirmiše Stiglitz kritikujući vodeće svjetske institucije, a koja izražava potrebu za stvaranjem novih ili poboljšanjem postojećih vodećih međunarodnih institucija koje raspolažu novčanim sredstvima.

Globalizam kao ideologija karakteriše se pridavanjem neoliberalnih vrijednosti i značenja konceptu globalizacije, to bi ujedno bila i njegova najjednostavnija definicija ove ideologije. Iako Stiglitz smatra kako se vrijednosti gube pred korporacijskim interesima, te interesima posebnih skupina. Drugim riječima, ne postoje više vrijednosti kao takve, već interesi koji upravljaju globalizacijom. Beck pod globalizmom podrazumijeva prevlast svjetskog tržišta nad političkim djelovanjem, odnosno smatra da globalizam predstavlja ideologiju vladavine svjetskog tržišta, koja pak naglašava ekonomsku dimenziju globalizacije, dok ostale dimenzije predstavljaju manje bitne spojnice ovog procesa. Slabljenje države i jačanje svjetskog tržišta te gubljenje vrijednosti koje su do sada predstavljale podlogu u političkom i ekonomskom djelovanju, uz istovremeno, jačanje posebnih interesnih skupina i snaženje elite koja crpi svjetske resurse. Steger se naime, usredsređuje na šest osnovnih ideoloških tvrdnji, kojima nastoji prikazati globalizam kao punopravnu ideologiju koja „suvereno vlada“ današnjicom. Pojam dekontestacije (decontestation) smatra vrlo važnim, a preuzet je od Freedena-a, koristi i njegova tri kriterijuma, po kojima Freedom utvrđuje status pojedinog političkog uvjerenja. „Radi se o stepenu originalnosti i morfološke sofisticiranosti, povezanosti i preuzimanju odgovornosti za širok raspon političkih problema, te mogućnosti proizvodnje učinkovitih konceptualnih kontestacijskih karika“ (Steger, 2005:15). Steger tvrdi kako globalizam posjeduje morfološku jedinstvenost i sofisticiranost, političku odgovornost i jaku dekontestacijsku sposobnost te tako ne ostavlja mjesto za sumnju u zrelost svojeg ideološkog statusa. Zato treba navesti glavne vodilje ideologije globalizma.

Osnovna tvrdnja koja će se izlagati u nastavku jeste vrijednosnog karaktera, pa je zbog toga i ona važna za globalnu politiku. Naime, riječ je o prelasku tržišnog u imperijalni globalizam.

Takođe, radi se i o onome što smo pomenuli, odnosno o ideološki nabijenom posmatranju ideologije. Naglasak je na važnosti bavljenja ideologijama koje su aktuelne i koje mogu služiti za komparaciju i uviđanje eventualnih grešaka. Na osnovu ovoga potrebno je tretirati globalizam kao ideologiju našeg vremena. Ideje i kritike koje iznosi Joseph Stiglitz sasvim će se uklopiti u ono o čemu polemise Steger dok piše o ideološkim tvrdnjama, odnosno o političkoj eliti SAD-a kao nosioca globalizacijskog procesa i kao glavnog aktera u širenju nove ideologije globalizma. Naravno da su za tretiranje i ove tematike kao i za tematiku politike važne i druge države, ali će većinski osvrt ići u odnosu na američki model. Na globalizam se treba osvrnuti kritički i zato što je on postao snažan proces koji umnogome determiniše naše živote, tako da je važno sagledati paralelna iskustva i što više opservacija raznih autora.

Globalizacija je, prije svega, usmjerena na tržište sa kojim zajedno čini jedan nerazdvojni koncept. Ova tvrdnja može se tumačiti i kao puko svođenje globalizacije na ekonomsku dimenziju. Povezujući takav stav sa neoliberalizmom i neokonzervativizmom, Steger ističe kako upravo sposobnost da apsorbira i prilagodi ideje iz konvencionalnih ideologija predstavlja jedinstvenost i morfološku sofisticiranost globalizma. Globalizam pomjera „tržište“ sa periferne lokacije, na kojoj se nalazi u navedene dvije ideologije, te ga stavlja u globalno konceptualno jezgro. Mnogi autori misle da je globalizacija konačni trijumf tržišta nad vladama suverenih država. Ipak, Steger postavlja jedno logično pitanje koje glasi: „Kako toliki ideološki napor, koji insistira na jednoj ekonomskoj strategiji za sve zemlje, može biti kompatibilan sa procesom koji nastoji da doprinese širenju slobode, izbora i otvorenosti u svijetu“? (Ibid, 2005:18). Američki unilateralizam na neki način potvrđuje to, jer je očito nametanje volje drugima, dok se sa druge strane jasno zalaže za širenje demokratije i ideje ljudskih prava i sloboda.

Beck u definiciji globalizma govori o svjetskom tržištu koje zamjenjuje političko djelovanje. Prema tome, ideologija ima uporište u svojoj ekonomskoj snazi, a ona premašuje državne i regionalne granice. Ova tvrdnja, zapravo, predstavlja samu suštinu onoga što nazivamo „*soft power*“, koji oblikuje globalne prednosti, a da ne upotrebljava čak ni verbalnu prijetnju. Ideologija koja je konstituisana u prvoj tvrdnji sastoji se u sljedećem: „Vitalna funkcija slobodnog tržišta, njegova je racionalnost i efikasnost, kao i njegova navodna mogućnost da pridonese većoj socijalnoj integraciji i materijalnom napretku - sve je ovo jedino moguće u liberalnom društvu koje vrednuje i štiti individualne slobode, ujedno gajeći konzumerističke kulturne identitete milijardama ljudi širom svijeta“ (Ibid, 2005:33). Ovakvi procesi, po Stiglitz-u stvaraju profit za neke nauštrb drugih, što je etički sporno i diskutabilno. Iz ovoga se očitava

da je globalizam ideologija koja ide u prilog interesnim grupama koje luče korist iz globalizacije, ovakve kakva danas jeste.

Globalizam ima nevjerovatnu sposobnost kombinovanja različitih elemenata, često suprotnih, ukoliko se posmatra sa ideološkog aspekta. Na primjer, iako se ne slažu sa marksistima oko konačnog cilja historijskog razvoja, globalisti ipak dijele sa njima naklonost prema terminima kao što su neodoljivost, neizbježnost, nepovratnost, a sve to kako bi ponudili deskripciju puta globalizacije. Rezimirajući, mogli bismo reći kako je ovom tvrdnjom globalizacija predstavljena poput neke prirodne sile. Kao takva, ona olakšava globalistima uvjerenje u neophodnost prilagođavanja uslovima tržišta. Kvalitativan osvrt ima Steger koji govori: „Javne politike temeljene na globalističkim ideologijama, čine se kao iznad ličnih interesa ostalih političkih principa; vođe jednostavno iznose ono što je odredila priroda“ (Ibid, 2005:20). Robert Hormats kaže kako je ljepota globalizacije upravo u tome što niko nije glavni, ne kontroliše je pojedinac, bilo koja vlada ili međunarodna institucija. Thomas Friedman sa druge strane konstatuje kako svi mi želimo da vjerujemo da je neko glavni i odgovorni, ali globalno tržište današnjice zapravo je elektronska gomila često anonimnih dioničara i multinacionalnih investitora koji su povezani tek ekranima i internetom. Na ovo nikako ne treba gledati kao na ideološku slabost globalizma, već kao na fleksibilnost i rastuću sposobnost da odgovori na novi skup političkih problema. Steger ide dalje pa kaže da globalizam kao ideologija sadrži dovoljno širine koja podrazumijeva i ekonomske varijante i militarističke elemente.

Četvrta teza odnosi se upravo na vrijednosnu osnovu globalizma koja je za nas i najinteresantnija, a proizilazi iz pitanja „Predstavlja li globalizacija fenomen dobra”? U ovoj tvrdnji o dobrobiti za sve sadržan je na liberalistički način narativ o ekonomskom rastu koji omogućava sveukupni napredak. Ova nazovimo dobrobit zapravo je povezivanje inkompatibilnih ideologija pod glavnim konceptom globalizacije. Ovakve tvrdnje zanemaruju podjele i jaz između bogatih i siromašnih o kojem će biti riječi u nastavku, kao i o distribuciji bogatstva. Thomas Burnett je ovaj koncept sveo na svoju teoriju koju čine regije, gdje dominira globalizacija, od kojih je prva visoko uvezana, a druge dvije mnogo slabije pa ih je tek potrebno uvezati ili poklopiti globalizacijom. „Globalizacija koristi svima“ nije ništa drugo do dobar slogan za amortizaciju kritika i narastućeg nezadovoljstva učincima ovog procesa. Stiglitz, na primjer, primjećuje da se na primjer uticaj SAD-a na svjetsku politiku sve manje oslanja na ekonomsku i vojnu moć, već se sve svodi na moralnu superiornost u smislu da one imaju monopol nad onim što je ispravno i pravedno (Stiglitz, 2009:296). Prema tome, i demokratija kakvu promovišu vodeće svjetske sile uistinu predstavlja još jednu kariku u ideološkom

konceptu savremene demokratije. Još jedna ideološka teza kojom se afirmiše globalizam jeste da globalizacija doprinosi širenju demokratije u svijetu. Ovdje dolazi do povezivanja i uvezivanja liberalizacije tržišta, slobodne trgovine i privatizacije sa dodatnim, za njih korisnim, pojmom demokratije. Shvatajući je kao poliarhiju, globalisti koriste demokratiju kako bi promovisali svoj projekat ekonomske rekonstrukcije širom svijeta. William Robinson konstatuje kako je fokus na činu glasanja u kojem jednakost preovladava samo formalno, a zapravo je samo sredstvo prikrivanja nejednakosti koje se reflektuju u postojećim društvenim odnosima moći. Posljednji aspekt koji govori o globalizmu kao ideologiji jeste takozvani „*četvrti svijet*“. To su oni djelovi svijeta koji i dalje odolijevaju globalizacijskim procesima svih vrsta i oblika. Taj svijet ostaje kao rezervat bioraznolikosti i izvora tradicionalnih znanja, koja mogu biti i te kako korisna u modernoj industriji i farmaciji. Prema Castells-u „*četvrti svijet*“ predstavlja one djelove koji su isključeni iz globalnih dešavanja ili im je globalizacija donijela više štete nego koristi.

Da zaključimo, globalizam se kao ideologija u principu veže za zapadnu civilizaciju, pa su shodno tome njegovi glavni promoteri najrazvijenije zemlje. Svoju snagu, na taj način demonstrira naznakama koje imaju imperijalističku formu. Sagledavajući učinke, o kojima će još biti riječi, dolazi se do zaključka da su na društvenom planu nastale velike promjene u ekonomskom, političkom, i kulturnom smislu. Globalizam koji je utkan u pore globalizacije zadovoljava elemente da postane moćna ideologija savremenog svijeta, prvenstveno zbog društvenih grupa kojima je stalo do promovisanja i održavanja sadašnjeg poretka. Globalizam se od ostalih ideologija, razlikuje po tome što kombinuje različite segmente postojećih ideologija prerastajući tako u svojevrsnu novu ideologiju koja je primjenjiva gotovo na čitavi svijet. Takve posljedice treba analizirati i iz njih izvući pouke, kao i pokušati uobličiti koncept odgovornosti u kojem bi njihova šteta po globalno društvo bila minimalna. U nastavku ćemo detaljnije pristupiti globalizaciji, u cilju pojašnjenja njene suštine i iskazivanja njenih mogućnosti i potencijala za stvaranje odgovorne globalne politike utemeljene na etičkim načelima.

POZITIVNI I NEGATIVNI ASPEKTI GLOBALIZACIJE

Globalizacija je proces koji se neminovno integrisao u naše živote, mijenjajući i transformišući društvo i reflektujući se sve snažnije na našu svakodnevicu. Kao proces koji je neminovno prisutan, uvidjeli smo da nije ni monolitan ni jednosmjernan, naprotiv njegova kompleksnost ogleda se u činjenici da proizvodi potpuno različite učinke. Dok ga jedni hvale jer im je omogućio napredak, drugi ga kritikuju jer ih je udaljio od njega. Društveni procesi koji su ovakvih razmjera u principu nikada nemaju samo jednu stranu, već se javljaju sa pozitivnim i negativnim karakteristikama. Radi kvalitetnog razumijevanja globalizacije, kao uslova za razmišljanje o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije, treba upravo imati uvid u te dobre i loše aspekte samog procesa. Globalizacija je definitivno proces koja obilježava novi milenijum i praktično nikoga ne ostavlja ravnodušnim. Na jednom polu promišljanja su oni koji vide novu zoru za cijelo čovječanstvo, a na drugom je sve više onih kod kojih samo pominjanje globalizacije izaziva veliki animozitet i u njoj vide veliki problem za cijeli svijet. Globalizacija je uspjela da podijeli naučnike i istraživače. Nije puno onih koji su pokušali da proniknu u njene protivurječne procese, da ponude koherentne teorijske odgovore na fenomene koja ona stvara. Istina o globalizaciji, kako to uvijek i biva, leži negdje u sredini. U suštini nije, apriori, ni dobra, ni loša. Bitno je izmijenila sliku savremene države, pojedinaca, kompanija, regija... „Iako je uslovljena objektivnim zakonitostima, ona će biti ono što ljudi, tačnije organizovane društveno-političke snage naprave. U 21. vijeku globalizacija je izrazito ambivalentna: istovremeno sa otvaranjem novih horizonata slobode, demokratije i progresa u svijetu, ona je osnažila i procese dominacije, hijerarhije i autoritarizma i mogućnosti pada u novo varvarstvo“ (Vuletić, 2006:51).

Danas se više kao sudbinsko ne javlja pitanje da li se uključiti u globalizaciju, da li se pridružiti, nego kako to učiniti, kako joj se na najbolji način prilagoditi, a pri tome izbjeći njene najnepovoljnije efekte. Samim tim, cilj je ostvariti u maksimalnoj mogućoj mjeri napredak vlastitog, a logično, i samog globalnog društva. Upravo pitanje kako se adaptirati na globalizaciju, predstavlja suštinu rasprave o mogućnostima zasnivanja odgovorne globalne politike. Racionalni zahtjev građana je da se živi u funkcionalnom globalnom društvu, koje je, prije svega, pravedno i omogućava da imamo prilično jednake šanse za uspjeh. Nije sporno da se treba adaptirati na globalizaciju, ali ne na način da nam ona bude nametnuta kao „amerikanizacija“, „vesternizacija“ ili nešto treće. Pitanje je samo može li se i na koji način uspostaviti globalni sistem koji je sa etičkog aspekta prihvatljiv za sve. U tom kontekstu,

posebno je protivrječan položaj zemalja u tranziciji koje su se na vjetrometini globalizacije našle pred velikom dilemom kojim putem dalje. Pod dejstvom raznih novih oblika dominacije i modela zavisnosti jako je teško razvijati mogućnosti autonomnog demokratskog razvitka zemalja u tranziciji. Posljedice globalizacije po nacionalne države već smo pominjali. One se odnose na ubrzanu modernizaciju, liberalizaciju ekonomskog i političkog života, formalno uvođenje pluralizma, parlamentarizma, pravne države i ljudskih prava, oslobađanje civilnog društva itd. Ali to nije sve jer, sa druge strane, kao posljedice se javljaju ograničavanje suvereniteta, strukturalna zavisnost i stvarna podređivanja nacionalnih država, represivna međunarodna podjela rada, tehnološko i ekološko ropstvo, eksploatacija radne snage i prirodnih resursa, deformisani privredni razvoj...

Zbog toga su i sve učestaliji protesti antiglobalista širom svijeta. Suprotno od očekivanja, umjesto mira i demokratizacije globalnog poretka nastupila je trka za globalnom preraspodjelom moći, praćena novim težnjama za dominacijom i ekspanzijom. Stoga globalizacija postavlja još jednu od važnih dilema, koja dovodi do pitanja da li će njeni krajnji rezultati biti emancipacija i demokratizacija društva ili trijumf dominacije i totalitarizma. Upravo zbog toga, kao racionalni zahtjev pred istraživačima stoji razmišljanje o mogućnostima instaliranja vrijednosnog sistema koji bi onemogućio ovo drugo i afirmisao emancipaciju i demokratizaciju ovog procesa.

Vratimo se sada učincima globalizacije, ali ne sa etičkog aspekta jer će oni biti prikazani u posebnim poglavljima. Prije svega, treba se generalno osvrnuti na negativnu i pozitivnu stranu procesa. Počecemo od onog lošijeg ili negativnijeg učinka globalizacije, a kao reper za ovaj prikaz poslužićemo se analizom Mladana Kovačevića.

Globalizacija dovodi do ukidanja klasičnog pojma ekonomskog i političkog suvereniteta zato što često promovise silu i moć. U međunarodnim odnosima dominiraju pojedine države koje bez većih problema uspijevaju da nametnu sopstvena rješenja svima i na taj način umanjuju mogućnost za demokratsko rukovođenje na globalnom nivou, u smislu međunarodnih organizacija i institucija. Vrlo često se dešava da moćne države ne poštuju međunarodne konvencije ili ne poštuju sporazume koji se odnose na zaštitu životne sredine ili umanj enje naoružanja. Globalizacija je prouzrokovala porast svake vrste moći, naročito moći velikih korporacija. Transnacionalne kompanije bukvalno dobijaju sve veći značaj i potpuno dominiraju finansijskim tržištem. One raspolazu velikim materijalnim dobrima i na taj način često imaju mogućnost da ucjenjuju tržište i oblikuju ga onako kako njima najviše odgovara.

Logika kapitala pobijedila je sve ostale logike, one koje se odnose na očuvanje neobnovljivih resursa i one koje se odnose na specifične običaje, tradicije i identitete. Isto tako, kapital preovladava i u oblasti nauke, što umnogome dovodi istraživače u poziciju ropstva. Turbo-kapitalizam usmjerava bogatstvo ka malim grupama pojedinaca, dok sa druge strane mase ostaju isključene iz sistema u kojem se može očekivati visok stepen blagostanja. Ta vrsta kapitalizma, koji je na određeni način rukavac proizišao iz neoliberalne škole, u malo izopačenom obliku ukida planove ekonomskog razvoja, ukida nerentabilna preduzeća i tako vrši nemilosrdno „oslobađanje“ viška radne snage, čime se stvaraju ogromni socijalni problemi, uz svođenje zemalja u razvoju na puko tržište jeftine radne snage, bez izgleda da iz te pozicije mogu samostalno da izađu.

Posljedice ovakve ekonomske logike već se uveliko osjećaju kroz ekonomsku krizu, a postoji velika bojazan da će se u drastičnijoj mjeri osjetiti u narednom periodu. Disciplinovanje učlanjenih zemalja, kada je u pitanju sprovođenje odluka donijetih u međunarodnim centrima ekonomske i političke moći, predstavlja još jedan problem izazvan globalizacijom. Rješavanje konflikta unutar država ustaljeno je kao nenasilno i u skladu sa pravnim normama, što treba da važi u međunarodnim odnosima. No, malo je nade u to danas, jer je na sceni prilično nefunkcionalan sistem koji predvode Ujedinjene nacije. Ovakve organizacije i donose odluke u korist velikih sila ili često i ne reaguju, upravo zbog očuvanja uspostavljenog poretka. Na taj način čitav sistem karakteriše prilična tromost, koju prate i nepravedni standardi sa ekskluzivnim pravom veta. Umjesto da se globalizacijom širi pluralizam i uzajamno uvažavanje različitih civilizacija, sve se više šire rasplamsavaju kulturni i vjerski sukobi. U suštini, od strane najrazvijenijih zemalja vrši se nametanje kulturnih obrazaca i načina života uz poništavanje kulturnog identiteta i specifičnosti manje razvijenih zemalja i naroda. Sadašnje učvršćivanje osjetljive mreže koja nas povezuje nudi nadu, ali i probleme koji su sve izraženiji. Jedan od njih je i pokušaj da se raskrsti sa suverenitetom pojedinačnih država i da se on zamijeni međunarodnim institucijama, što neki teoretičari smatraju utopijom. Ipak, mora se pronaći način da se zajednički interesi na neki način pomire sa principom suvereniteta. „Države bi morale prevazići uski nacionalizam i anahrono poimanje suvereniteta, i da se Ujedinjene nacije preobrate u istinsku svjetsku zajednicu koja će do kraja stajati na poštovanju Povelje o ljudskim pravima“ (Kovačević, 2006:22). To je, prije svega, važno zato što živimo u svijetu u kome je međuzavisnost mnogo veća nego ranije, što je krajnji učinak globalizacije.

Modele društvenog razvoja koji se odnose na kulturne obrasce i način života poprilično nameću najrazvijenije zemalje. Društvene nauke imaju veliki zadatak da otkriju u kom smjeru se kreće

točak istorije, da bi se sagledala snaga i granice globalizacijskog trenda i zasnovala ispravna strategija razvoja. Tumačenja učinka globalizacije, polazeći od podjela tipa „materijalistički Zapad“ i „duhovni Istok“, u samom temelju su pogrešna i aludiraju na podjele. Ova, nazovimo je *moralistička dihotomija* ide mimo suštine samih stvari. Naime, nema homogene podjele na dobro i loše, već naprotiv, ne može biti generalisanja. Stoga, bilo koje određenje koje govori da je nešto potpuno negativno ili potpuno pozitivno treba biti odbačeno kao netačno ili u najmanjoj mjeri mora mu se pristupiti uz određenu sumnju. Ono što jeste problem je to što moćne države koriste uticaj za promovisanje svoje kulturne specifičnosti koja se na suptilan način „prihvata“ kao neminovnost. Stoga je teško konstatovati da svijet postaje homogeno mjesto bez konflikata. Naprotiv, nametanja, pa makar ona bila i suptilna, dovode do povećanja animoziteta, a na mnogim mjestima i do konflikata. „Globalizacija kao svjetski proces ukazuje da budući razvoj na racionalnim osnovama nije moguć nasuprot „zapadnom vjetru“ i mimo progresivne linije razvoja zapadnih društva. Ali, treba reći da, on nije moguć ni kao puko podražavanje tih društava, kao nova *satelitzacija*, u odnosu na Zapad, niti je moguć unutar modela neoliberalnog kapitalizma koji dovodi kako se to kod pojedinih autora navodi do „*ekonomskog Černobilja*“ ili do velikih socijalnih problema“ (Ibid, 2006:27). Činjenica je da tranzicione zemlje i zemlje Trećeg svijeta nijesu uopšte u mogućnosti da svojim kapacitetima prate ekonomske trendove, te se stoga globalizacija doživljava još više hegemonističkom, nego li što zapravo jeste. To nameće potrebu traženja novih rješenja u vidu modela prevazilaženja ovih problema. Problem nametanja kulturnih osobenosti i očuvanje, sa druge strane, sopstvenog identiteta ostaju veliki izazov pred globalizacijom i krajnje je diskutabilno u kojem pravcu će se sve odvijati ukoliko se na neki način ne interveniše na posljedice koje je već izazvala.

Negativan aspekt je i sve veći uticaj velikih korporacija na ekonomski sistem svake nacionalne države. Multinacionalne kompanije postaju uticajnije od bilo kojeg drugog subjekta i na taj način povećavaju mogućnost da utiču direktno ili indirektno na život svakog pojedinca. Sljedeći aspekt kojim se globalizacija nikako ne može pohvaliti jeste širenje negativnih fenomena na cijeli svijet, a odnose se, prije svega, na socijalno devijantne pojave kao što su organizovani kriminal, korupcija i terorizam. Moramo priznati da su one postojale oduvijek, ali su u procesu globalizacije dodatno afirmisane i umrežene tako da ih je sve teže identifikovati. Zaključujemo da se najveći nedostatak ipak sastoji u divergenciji, jazu između bogatog i siromašnog svijeta. Umjesto da globalizacija služi konvergenciji - smanjenju razlika, jaz se permanentno produbljuje. Za države u tranziciji globalizacija je dodatni izazov. Skoro da ne postoji dilema da li se treba uključiti u taj proces, s obzirom na kompleksnost njenog situiranja, pitanje je samo

na koji način to učiniti. Pravilno prepoznavanje uzroka, efekata i procesa globalizacije omogućava zemljama u tranziciji uspješnije sprovođenje tranzicije. Ali postoje različita iskustva. Moramo istaći da je globalizacija posebno ubrzala hod poslije kolapsa socijalističkih planskih ekonomija, što je dovelo do dominacije liberalnog koncepta društva i zavisnosti postsocijalističkih zemalja od svjetskih centara ekonomske i političke moći. Taj proces pluralizacije svijeta odvija se po normama i pravilima igre koje su zasnovane na interesima kapitala i političke moći. Prvi put u historiji političke vođe i narodi nedovoljno razvijenih zemalja susrijeću se sa situacijom u kojoj im je budućnost zadana, a ta budućnost je zapravo tranzicija po pravilima koja su odredile zapadne sile. U cjelini gledano, globalizacija sa sobom, nosi brojne pozitivne, ali i veoma značajne negativne posljedice, koje izazivaju znatan otpor, prije svega, u nerazvijenim zemljama. „Proces globalizacije je neumoljiv i teško zaustavljiv i zbog toga, na margini, ostavlja sve one zemlje koji mu se suprotstavljaju. Zbog toga se procesu globalizacije, više silom ekonomskih nužnosti nego dobrovoljno, prepuštaju i zemlje koje su njegovi najveći i najbučniji javni kritičari. Zato se u veoma delikatnoj situaciji nalaze nerazvijene zemlje i zemlje u tranziciji, koje se nalaze pred izborom da i dalje ostanu izvan međunarodnog tržišta, a to znači i bez razvojne perspektive, ili da prihvate globalizaciju i tako sudbinu prepuste međunarodnim centrima moći, što im može donijeti ekonomske prednosti, ali ih može dovesti i do gubitka ekonomske i političke samostalnosti. U svakom slučaju, izbor nije nimalo lak, a rezultat je u startu neizvjestan, jer je odabran put bez povratka“ (Vuletić, 2006:302).

Međutim, kao što smo naveli, iako globalizacija realno izaziva sve veću skepsu kod ljudi, istina je da ona otvara i jedan novi horizont mišljenja, stvaranja i mogućnosti. Ona nudi šansu, kakva definitivno nikada ranije nije postojala, za stvaranje globalne zajednice na dobrim i pravednim osnovama, koju bi pratila bolja raspodjela resursa i koja bi u suštini mogla svijet učiniti ljepšim mjestom za življenje. U nastavku ćemo napraviti kratak pregled pozitivnih aspekata koje je globalizacija omogućila i koji su, ako ništa drugo, dobra osnova za stvaranje jedne funkcionalnije globalne zajednice. Počecemo od toga da je ona usloвила veću slobodu kretanja robe i kapitala.

Proces globalizacije svjetske privrede neizostavno i snažno utiče na kreiranje ekonomskih politika savremenih država, a naročito onih manjih i onih koje su u razvoju ili tranziciji. Time su tehnološki procesi i konkurencija snizili međunarodne tokove robe i usluga, što je dovelo do nagle ekspanzije ekonomskih transakcija svih vrsta. Omogućena je i veća šansa za zapošljavanje koja je uslovljena razvojem zemalja u razvoju i modernijom infrastrukturom koja

omogućava otvaranje novih privrednih kapaciteta. Globalizovana i modernizovana privreda zahtijeva viši stepen i nivo obrazovanja i kvalifikovanosti radne snage. U savremenim uslovima globalizacije ljudski resursi i znanje predstavljaju još značajniji privredni resurs i imaju presudan značaj za ostvarivanje efikasnog privrednog i društvenog razvoja. Znanje ima veliki uticaj na efikasno ostvarivanje informaciono zasnovane saradnje pojedinih zemalja i pojedinačnih kompanija u okviru širih regija, koje nije moguće ostvariti bez dobrih stručnjaka, jer se bez te stručnosti ne mogu kvalitetno koristiti ni drugi faktori razvoja. Ulaganje u razvoj infrastrukture omogućava razvojne trendove. Oni se odnose na putne mreže, luke, aerodrome, skladišne prostore, kompjuterizaciju, modernu opremu, tehnologiju u proizvodnim pogonima itd. Ovakvi infrastrukturalni projekti olakšavaju mogućnost protoka ljudi i robe, što samim tim pospješuje saradnju, upoznavanje i kulturnu razmjenu u svakom društvu. Jačanje intenziteta međunarodne konkurencije još je jedna bitna karakteristika ere globalnog poslovanja. To omogućava kompanijama kombinovanje domaćih i inostranih marketing aktivnosti na način koji zajednički i sinergetski doprinosi ostvarivanju ciljeva pojedinih kompanija.

Nasuprot karakteristikama autoritarne globalizacije koja širi hegemonu politiku, danas se odvijaju i pozitivni procesi demokratizacije globalnog poretka, iako su ti procesi veoma spori i praćeni raznovrsnim otporima pojedinih država i nacija. Stvaralački odgovor na razlike između hegemonističke globalizacije koja želi da svima i svugdje nameće svoje ideje, ne bi trebalo da bude u radikalnom antiglobalističkom fundamentalizmu. Otvaranje prema stvaralačkoj strani globalizacije i stvaranje pretpostavki da ona dođe do izražaja, podrazumijeva i zahtijeva utvrđivanje jasnih tranziciono-reformskih projekata koji bi obuhvatali sve sfere globalizacije. Na ovaj način u svijetu bi se mogla dodatno podizati svijest o *alterglobalističkom razmišljanju*, koja bi vodila ka jednom pravednijem i odgovornijem globalnom društvu. To se odnosi na razumijevanje potrebe za očuvanjem prirode i prirodnih resursa, kao nečega što je opšte dobro i bogatstvo koje pripada svima. Novi odnos na relaciji *priroda - društvo* mora da dođe do izražaja, prije svega, pri utvrđivanju ciljeva proizvodnje, obrazaca potrošnje i tipova tehnologija u skladu sa ekološkim kriterijumima. Takođe, šansa je u preduzimanju onih mjera u ekonomskoj sferi, koje bi, prije svega, bile usmjerene na smanjenje siromaštva i povećanje blagostanja širom svijeta. U tom kontekstu, posebno je bitno naglasiti jeste obnova morala i humanističkih vrijednosti koje se prevashodno odnose na socijalnu brigu, zdravstvenu zaštitu, školovanje itd.

Globalizacija je, kako smo to već ranije pomenuli, omogućila i širenje demokratije. Važnost toga procesa leži u edukaciji građana vezanoj za njihova prava i slobode, kao i mogućnost da

se institucionalno bore za svoju slobodu i progres. Takvom trendu pomogle su i međunarodne institucije koje se često javljaju kao korektori nacionalnih država. To je, na primjer, slučaj sa EU ili međunarodnim sudovima pravde. Pluralizam je vjerovatno najveća vrijednost koju je globalizacija proizvela. Ona se odnosi na sve veće i intenzivnije civilizacijsko jedinstvo i umrežavanje kultura. Tačno je da je globalizacija proizvela i podjele, odnosno animozitete i ugoženost ali je, sa druge strane i kao nikad do tada ponudila mogućnost upoznavanja različitih kultura, identiteta i tradicija. Čini se da se na ovom planu učinilo i najviše i to svakako mora da se prepozna kao važan pozitivni dio procesa globalizacije.

Ovo su samo neki od opštih ili strateških pravaca tranziciono-reformske orijentacije u uslovima globalizacije, koji se stalno moraju imati u vidu, prije svega na globalnom nivou. Iz takve orijentacije proizilaze konkretni i veoma teški zadaci koji stoje pred svim subjektima i činiocima globalizacije. Ukoliko se brže ne nalaze odgovarajuća rješenja, globalizacija može da dovede veliki broj zemalja u položaj gubitnika, sa teškim posljedicama po budućnost čovječanstva. „Po mišljenju brojnih relevantnih teoretičara, danas nedostaje nešto poput *„svjetske vlade“*, koja bi bila odgovorna za efikasnije i pravednije rješavanje globalnih problema koje na površinu izbacuje proces globalizacije, budući da UN, sa Savjetom bezbjednosti, nije pogodna za to“ (Ibid, 2006:307). Umjesto toga, sada postoji sistem koji bi se mogao oslikat kao *„globalno upravljanje, koje se odvija stihijski, dakle bez globalne vlade,* odnosno sistem sa relativno malo institucija za globalno upravljanje, tako da najveći broj nerazvijenih država nema skoro nikakav uticaj na globalnu politiku odlučivanja koja ih se tiče. Vrijeme je da se izvrše promjene, prije svega u sferi međunarodnih ekonomskih odnosa, kako bi se zaustavio takav nepravedan proces, koji vodi u globalnu nestabilnost.

Vratimo se još jednom na globalizaciju i njene učinke. Iz prethodnog dijela postalo je jasno da je globalizacija neminovna. Ona odavno ne postavlja pitanje da li želi da dominira svijetom, već samo u kojoj mjeri to želi da učini, kojim sredstvima i na koji način. Uticaj pojedinaca, država i međunarodnih institucija na nju je nemjerljiv, sagledavajući suptilnost njenog širenja i na vrlo česta prihvatanja od strane svih subjekata na podsvjestan način. Kao i svaki društveni proces nju karakterišu i pozitivne i negativne strane, te stoga kod autora koji se bave njenom analizom izaziva oprečna i kontroverzna mišljenja. Ono što je sigurno jeste da bi argumenti koji govore u prilog globalizaciji kao pozitivnom procesu i oni koji govore o suprotnim učincima iste, mogli da budu jako široko elaborirani, mada bez nekog krajnjeg i definitivnog zaključka. Stoga treba reći kakva je njena perspektiva u odnosu na odgovornu globalnu politiku.

Globalizacija kao nijedan društveni proces do sada nudi veliku šansu. Reklo bi se da je čovječanstvo na raskrsnici, ili će uspjeti da stvori homogeno društvo pluralnog karaktera i funkcionalne ekonomije, ili mu prijeti da bude razoreno u velikim podjelama, fundamentalizmu i svemu onome što može čak i da dovede u opasnost i sam opstanak ljudske vrste. Učinci koje je globalizacija ostvarila, u dubljem tumačenju i pored svega negativnog, nude šansu. Naime, ona je prvi put ponudila *multipolarni svijet* koji se više ne kontroliše samo iz jednog centra. Tačno je da i dalje postoji mogućnost širenja veće hegemonije sa pojedinih adresa, međutim ni ostali akteri nijesu više zanemarljivi. Ljudi počinju da shvataju da niko ne nudi konačna i idealna rješenja, a samim tim se otvara prostor za svakoga, kako za participaciju tako i za afirmaciju sopstvenog kulturnog identiteta. Mogućnost brze razmjene informacija, mobilnost u obrazovanju, otvaranje brojnih radnih mjesta u nerazvijenim zemljama, širenje globalne svijesti o očuvanju prirode, otvaranje svijeta za individualne udobnosti, samo su neki od trendova koji moraju biti iskorišćeni kao šansa za stvaranje globalnog društva na pravednijim osnovama. Ovo govorimo iz razloga što je u ovom trenutku jasno da je globalizacija proizvela i lose trendove poput širenja siromaštva, povećanja jaza između bogatih i siromašnih, pojave fenomena gdje politički i ekonomski interesi idu iznad humanih, kao i jačanje individualističke svijesti na štetu zajedničke... Kada se sve ovo sagleda onda je jasno da je teško zaključiti da li je globalizacija dobra ili loša. Bilo koji odgovor ima smila, ali za našu analizu najbitnije je saznanje da globalizacija nije zaokružena, nije konačna, već će njen dalji razvoj zavisi od toga kako se mi kao akteri ovog procesa budemo postavili u odnosu na nju.

Svijet u kome danas živimo nudi toliko mogućnosti i teško se može prihvatiti argument da nedostatak informacija uslovljava neznanje o nekoj pojavi, bila ona političke, kulturne, ekonomske ili ekološke prirode. To govori o odgovornosti koju je najbitnije promovisati kao neophodnu vrijednost globalnog društva i globalne politike. Ono što radimo u svom gradu ima implikacije na indirektan način i na neki grad koji je stotinama kilometara daleko. Takve činjenice moraju biti sigurnosni okidač u razmišljanju da globalizacija pripada svima, te da stoga svi dijele odgovornost za njen razvoj. Zato narativ o mogućnostima uspostavljanja odgovorne globalne politike i globalizacije zasnovane na etici mora biti što više afirmisan. Uspostavljanje nekog načelnog globalnog vrijednosnog sistema u krajnjem slučaju može promijeniti tok globalizacije na način da se njeni negativni učinci umanje, a pozitivni uvećaju. U nastavku ćemo, pored ostalog, govoriti i o etici globalizacije iz čega će se ponovno ustanoviti koliki je obim njenog učinka i djelovanja na svijet. Nakon toga će biti jasnije zašto je u

akademske rasprave sve zastupljenija teza o potrebi etičkog preispitivanja cjelog procesa globalizacije.

KARAKTER GLOBALIZACIJE

Osvrnuli smo se na dominantne dimenzije globalizacije kao procesa, zanemarujući pritom teoriju koja leži u njenoj osnovi, a vrlo je važna za pravilno razumijevanje same priče vezane za njene etičke aspekte. Teorijski pristup važan je zato što ne želimo da se stvori pogrešan utisak da je globalizacija jednolinijski fenomen, monolitan i jednoznačan, kao i da ostavlja malo prostora za varijacije na njene učinke. Kada se globalizacija posmatra iz druge perspektive, ono što se “maskira” ili “skriva”, toliko je važno da transparentnost i jednostavnost ideje o globalizaciji ne samo što nije bezazlena već se mora smatrati ideološkim i političkim sredstvom koje ima specifične ciljeve. Iako je broj tih ciljeva prilično veliki, posebno ćemo se osvrnuti na one koje analizira Boaventura de Soza Santos, a koji opisuju sam karakter globalizacije. Najznačajniji od njih je stvaranje takozvane *determinističke zablude*. Ona se javlja kao shvatanje da je ideja globalizacije spontana, automatska, neizbježna i nepovratna, odnosno da je to proces koji napreduje u skladu sa nekom unutrašnjom logikom i dinamikom čija je snaga tolika da se može oduprijeti svakom spoljašnjem miješanju.

Jedan od autora koji se dugo bavio ovom problematikom svakako je Manuel Castels, koji globalizaciju vidi kao neizbježnu posljedicu razvoja u informacione tehnologije. Po njegovom mišljenju, ekonomija je zapravo informacijska, jer kako kaže: „produktivnost i konkurentnost djelova ili agenasa te ekonomije temeljno zavise od njihove sposobnosti da stvaraju, procesuiraju i efikasno primjenjuju znanje zasnovano na informacijama. Ona je globalna jer su njene glavne aktivnosti proizvodnja, potrošnja i promet, organizovane na globalnoj osnovi“ (Castels, 1998:66). Zabluda ovdje leži u činjenici da se uzroci globalizacije preobraćaju u njene posljedice. Ona je zapravo rezultat niza političkih odluka koje su države selektivno prihvatale, tražeći pritom zadržavanje manje ili veće autonomije. Ne smijemo zanemariti činjenicu da je hegemonistička globalizacija stvarana i proisticana iz odluka koje su donosile nacionalne države. Ukidanje ekonomske regulative nesumnjivo je politički čin, a to najbolje ilustruje iz čega globalizacija proizilazi. Međutim, treba pomenuti još jedan aspekt koji je važan u vrijednosnom tumačenju samog karaktera globalizacije. Činjenice da su te političke odluke, uopšteno posmatrano, konvergentne, da su donešene u kratkom periodu, govori da mnoge države nijesu ni bile u mogućnosti da odluče drugačije bez obzira na njihov politički kapacitet. Politički karakter samim tim ima i razmišljanje o novim oblicima države koji proističu iz

globalizacije i govore o stavovima javnosti prema složenim problemima u vezi sa društvom, životnom sredinom ili redistribucijom bogatstva.

Politički cilj koji se krije iza tvrdnje da globalizacija nema politički karakter jeste stvaranje zablude da je ona izazvala podjelu na siromašni jug i bogati sjever. Međutim, današnji svijet je prilično integrisan u globalnu ekonomiju. To znači da što je globalizacija uspješnija, takve razlike postaju sve besmislenije i suprotno. Tamo gdje su efekti negativni razlike su sve evidentnije, a društvene tenzije sve izraženije. Tvrdnja da globalizacija ima efekat u svim regionima svijeta i uticaj u svim mogućim sektorima kroz transformaciju nove globalne ekonomije, zapravo predstavlja veliku šansu za cijeli svijet o kojem ćemo kasnije i opširnije govoriti. „Najnovija podjela rada ne odvija se između zemalja, nego između ekonomskih agenasa i različitih pozicija u globalnoj ekonomiji koji se nadmeću na globalnom nivou, koristeći tehnološku infrastrukturu informacijske ekonomije i organizacionu strukturu mreža i tokova“ (Castells, 1998:147). Iz ovoga proizilazi zaključak da nema više smisla praviti razliku između centralnih, perifernih i poluperifernih djelova svjetskog sistema. Globalna ekonomija u stanju je da funkcioniše kao mehanizam u stvarnom vremenu i na planetarnom nivou. Ipak, ne treba biti radikalni u tvrdnji koju zastupaju brojni autori, a prema kojoj je to globalizacija praktično kao valjak koji nesmetano prelazi preko svega i kome niko ne može stati na put. U toj tezi leži i osnova za naučnu raspravu o globalnoj politici i mogućnostima uspostavljanja globalnog etičkog Sistema. On bi imao zadatak da umanjí potencijalno negativan uticaj, koji po nekim mišljenjima može bez otpora da se proširi gdje god želi. Ovo je zapravo na nivou različitih promišljanja o samom karakteru globalizacije koji za jedne predstavlja veliku pobjedu racionalnosti, inovacije i slobode koja se sve više i više širi, dok je drugi doživljavaju kao prokletstvo jer su posljedice patnja, marginalizacija i isključenost većine svjetskog stanovništva.

Retorika progresa i obilja u tom slučaju samo je manipulativna forma koja se koristi kao sredstvo za širenje globalizacije u pogrešnom smjeru. Imajući u vidu upravo ovakva oprečna mišljenja o karakteru same globalizacije, Ronald Robertson je iznio tezu o četiri različita diskursa kada je globalizacija u pitanju, koji su svakako vrijedni pomena za bolje razumijevanje ove tematike. To su *regionalni diskurs*, *diskurs discipline*, *ideološki diskurs* i *feministički diskurs*. *Regionalni diskurs* ima civilizacijski ton i govori o sukobu između globalizacije i regionalnih posebnosti. Tu, na primjer, spadaju veliki geopolitički regioní kao što su Azija, Zapadna Evropa, Latinska Amerika itd. Unutar samih regiona po Robertsonu, mogu postojati i takozvani *pod-diskursi*. Recimo u Francuskoj se globalizacija doživljava kao „anglo-američka“

prijetnja francuskom društvu i kulturi, ali i društvima drugih evropskih zemalja. Ipak, antiglobalizacijska orijentacija nije potpuna, već se naglasak stavlja na težnju da se globalizacija preobrazi u projekat koji ne ugrožava određeni identitet. *Diskurs discipline* koriste različite društvene nauke da bi objasnile svoje shvatanje globalizacije. *Ideološki diskurs* može se ukrštati sa nekim od ta dva diskursa i odnosi se na političko vrednovanje same globalizacije. Tu podrazumijevamo i *antiglobalistički koncept* i *alterglobalistički* kao i *proglobalistički koncept*. *Feministički diskurs* se u početku javio kao antiglobalistički jer je prednost davao lokalnom u odnosu na globalni nivo. Danas je posve drugačije jer je globalizacija postala proces koji se tiče zajednice, nezavisno za njeno određenje. Raznovrsnost naučnih diskursa o globalizaciji pokazuje da je nužno kritičko i teorijsko razmišljanje o globalizaciji i da ono treba da obuhvati svu složenost fenomena i različite interese sa kojima se on suočava.

Teorija koja je svoje analize bazirala na karakteru globalizacije utvrdila je da nju prate brojne protivurječnosti. Prva protivurječnost koju uočava Boaventura, jeste protivurječnost između globalizacije i lokalizacije. „Današnjim vremenom dominira dijalektika čiju suštinu čine paralelni procesi globalizacije i lokalizacije. U stvari, što su međusobna zavisnost i globalne akcije intenzivnije, to društveni odnosi, uopšteno gledano, postaju manje lokalni; tako se otvara put ka novim pravima na izbor koja prelaze granice čiji je čuvar donedavno bila tradicija, nacionalizam, jezik ili ideologija, a često i kombinacija svih tih činilaca zajedno. Ipak, kao protivurječnost toj težnji, javljaju se novi regionalni, nacionalni i lokalni identiteti koji nastaju zahvaljujući ponovnom isticanju prava na korijene. Iako se isto toliko odnose na stvarne ili imaginarne teritorije koliko i na način života i društvene odnose, ti lokalni činioci utemeljeni su na neposrednim odnosima, bliskosti i direktnim interakcijama“ (Boaventura, 2002). Dobar primjer za ovu tezu su, na primjer, entiteti koji sada traže pravo na državu ili veću autonomiju, a koji su do sada bili potčinjavani ili se nalaze pod većom presijom određene države. Druga protivurječnost se odnosi na relaciju između nacionalne države i transnacionalne „nad-države“.

Već smo naveli da brojni autori smatraju da je država gotovo prevaziđena, više nije suverena i da više nije u mogućnosti da autonomno donosi odluke. Neki idu toliko daleko da govore da je bukvalno zastarjela i na dobrom putu da potpuno izumre. Ipak, ima i suprotnih mišljenja koja govore da država jeste promijenila svoju ulogu, ali i dalje predstavlja glavni politički entitet, ne samo zato što je narušavanje suvereniteta veoma selektivno, već prije svega zato što glavnu okosnicu međunarodnih organizacija i agencija čine nacionalne države. Treća protivurječnost koju apostrofira Boaventura jeste političke i ideološke prirode. To je suprotstavljenost između shvatanja da je globalizacija oličenje nesumnjive i nepobjedive energije kapitalizma i shvatanja

da ona daje novu šansu za proširenje obima i poboljšanje kvaliteta transnacionalne solidarnosti i antikapitalističke borbe. Prvo stanovište brane kako oni koji predvode globalizaciju i imaju koristi od nje, a drugo oni koji smatraju da je globalizacija najnoviji i najgori oblik spoljne agresije na njihovu dobrobit i način života. Ono što obično zovemo globalizacijom u stvari su različiti skupovi društvenih odnosa, a iz različitih skupova nastaju različiti fenomeni globalizacije. Ovo jasno ukazuje da ne postoji samo jedna forma koja odlikuje globalizaciju, već postoji, uslovno rečeno, niz „globalizacija“ (množina). Ovo govori da se termin treba koristiti u množini, jer jedino tako može da se razumije i njen karakter koji je umnogome protivurječan. Često u društvenim naukama preovladava diskurs o globalizaciji koji se svodi na istoriju pobjednika. U stvari, pobjeda je naizgled tako apsolutna da podređeni potpuno nestaju sa scene. Stoga je pogrešno misliti da se novim i intenzivnim oblicima transnacionalnih interakcija proisteklih iz procesa globalizacije, ukida hijerarhija u svjetskom sistemu. Ovakve teze su teško naučno dokazive.

Empirijski dokazi govore da hijerarhičnost sve više jača i da je nejednakost izraženija iz dana u dan. „Teorijska analiza mora, dakle, sagledati pluralnost i protivurječnosti procesa globalizacije, što znači da se ti procesi ne smiju objašnjavati redukcionističkim apstrakcijama“ (Ibid, 2002:61). Važno je ovdje istaći da se svjetski sistem nalazi u tranziciji. Njega karakteriše stalan proces transformacije i takav proces nosi svoju pozitivnu i negativnu komponentu. Iako ovakvi trendovi u principu nose velike društvene turbulencije i narušavaju uspostavljenu ravnotežu, oni omogućavaju da se u vrijednosnom smislu ponude novi vidovi organizovanja čija će osnova biti rješavanje problema koji su odavno prevazišli lokalni ili nacionalni karakter. Međutim, ne treba zaboraviti da put ka rješenju može izazvati poteškoće i dodatno usložiti situaciju na globalnom nivou. To je izazov sa kojim se suočava svaki otvoreni sistem.

Svjetski sistem po pomenutom autoru, kada je riječ o tranziciji, u ovom trenutku čine tri vrste kolektivne prakse: *međudržavna praksa*, *globalna kapitalistička praksa* i *transnacionalna društvena i kulturna praksa*. Međudržavna praksa sadržana je u ulozi koju one imaju u modernom svjetskom sistemu kao protagonisti međunarodne podjele rada čije središte čini hijerarhija ustanovljena u jezgru, na periferiji i poluperiferiji. Globalna kapitalistička praksa vezana je za aktivnosti ekonomskih agenasa čija je prostorna i vremenska sfera stvarnog i mogućeg djelovanja sama planeta. Transnacionalna društvena i kulturna praksa ogleda se u međugraničnom protoku ljudi i kultura, informacija i komunikacije. Sve tri grupe podrazumijevaju institucije koje obezbjeđuju njihovu reprodukciju i kompatibilnost, kao i stabilnost nejednakosti proisteklih iz takve prakse. Proces globalizacije proističu iz interakcije

svih vrsta. Dubina i intenzitet međudržavnih, globalnih i transnacionalnih interakcija pokazuju da se oblici moći sprovode u vidu nejednake razmjene. U domenu transnacionalne društvene i kulturne prakse nejednaka razmjena vezana je za nekomercijalne resurse, čija je transnacionalnost utemeljena na lokalnim razlikama kao što su etnicitet, identitet, kultura, tradicija, osjećaj pripadnosti, simbolika, ritual i pisana ili usmena književnost. U toj nejednakoj razmjeni učestvuju bezbrojne društvene grupe koje se bore za priznavanje netržišnog prisvajanja ili vrednovanja tih resursa, to jest za jednakost različitosti.

Globalizacija po svome karakteru nije mogla izbjeći ni sukobe, kao komponentu većine društvenih odnosa. Po Boaventurinom mišljenju, značaj te činjenice ogleda se u fenomenu koji se naziva *transkonfliktnost*. „Riječ je o nastojanju da jedan tip sukoba asimiluje drugi tip i da se jedna vrsta sukoba doživljava kao neka druga vrsta sukoba. Tako, na primjer, konflikt unutar globalne kapitalističke prakse može biti asimilovan u međudržavni konflikt, pa se onda kao takav i doživljava“ (Ibid, 2002:31). Ovaj autor u detaljnoj analizi razotkriva još neke fenomene koji su od velikog značaja za koncept globalne politike. Prije svega, riječ je o tezi da potpuna globalizacija ne postoji. Ono što nazivamo globalizacijom uvijek je uspješna globalizacija nekog posebnog lokalizma. Simplificirano, ne postoje *globalna stanja* koja su potpuno lišena stvarnih ili zamišljenih lokalnih korijena kao specifičnog kulturnog obilježja. Još je važnije istaći da globalizacija predstavlja i lokalizaciju. Isti proces koji stvara globalno kao dominantnu poziciju u nejednakoj razmjeni stvari, kreira i lokalno, kao potčinjenu kategoriju, pa prema tome i hijerarhijski inferiornu poziciju. To znači da mi zapravo živimo isto toliko u lokalnom koliko i u globalnom svijetu ili obrnuto.

Dakle, analitički posmatrano, bilo bi podjednako ispravno sadašnju situaciju i predmet naših istraživanja definisati u odnosu na lokalizaciju, a ne na globalizaciju. Ako prihvatimo ove posljednje navedene teze onda shvatamo da moć lokalnih identiteta ili vrednovanja može postati opšteprihvaćena i obratno, samo ako se plasman ideja izvede na društveno prihvatljiv način. Ovo možemo potvrditi primjerom upotrebe engleskog jezika, koji je potpuno prihvaćen u većini zemalja i počinje čak da guši maternje (matične) jezike u pojedinim državama. Njegovo širenje klasičan je primjer lokalizovanja drugih, potencijalno globalnih jezika, prije svih francuskog, arapskog ili španskog. Jedna od transformacija koje se najčešće povezuju sa procesima globalizacije jeste već pominjano zbijanje vremena i prostora, to jest društveni procesi kojima se pojave ubrzavaju i šire po svijetu. Iako naizgled monolitan, taj proces kombinuje veoma različite situacije i okolnosti i stoga se ne može analizirati nezavisno od odnosa moći koji karakteriše kretanje kroz vrijeme i prostor. Sa jedne strane postoji globalna kapitalistička klasa

koja kontroliše ili može kontrolisati zbijanje vremena i prostora i sposobna je da ih mijenja po svojoj volji. Takođe, postoje klase i potčinjene grupe, kao što su radnici, migranti, izbjeglice, koje čine veliki dio međunarodnog saobraćaja, ali nijesu u mogućnosti da kontrolišu taj proces. Mnogi pojedinci umnogome doprinose globalizaciji, a da pritom ostaju prilično zarobljeni u svom lokalizmu. Primjeri za to su brojni, a pomenućemo samo nekoliko prilično banalnih, od proizvođača droge u Afganistanu ili Kolumbiji, do vjerskih fundamentalista iz raznih država. Svi oni su “zarobljenici” svojih relativno malih zajednica, iako se njihov „proizvod“ uveliko konzumira širom svijeta. To je još jedna zanimljiva karakteristika globalizacije - da afirmiše ljude koji zapravo uopšte ne vole taj proces ili uopšte nijesu zainteresovani za njega. Iz ovoga slijedi logičan i paradoksalan zaključak koji izvodi Boaventura. „Proizvodnja globalizacije podrazumijeva proizvodnju lokalizacije“. Da bismo shvatili značaj diskusije o karakeru globalizacije kao fenomena za koji je sudbinski vezana i globalna politika, treba istaći i da postoje dva moguća načina integrisanja lokalnog u globalno. To obuhvata isključivanje ili uključivanje koje podrazumijeva potčinjen položaj. Iako u običnom govoru i političkom diskursu termin globalizacija sadrži ideju uključivanja, ono može biti krajnje ograničeno, naročito na ekonomskom planu. Veliki djelovi svjetske populacije, prije svega ovdje mislimo na afrički kontinent, globalizovani su upravo na način što su potčinjeni i što ih je hegemonistička globalizacija isključila. Globalizacija podjednako utiče i na ono što isključuje i na ono što uključuje. Odlučujući činilac u proizvedenoj hijerarhiji nije samo kontekst uključivanja, već i njen karakter. To stvara problem u održavanju onog lokalnog, jer globalno često potčini ili marginalizuje lokalnu komponentu. Lokalno koje prethodi procesima globalizacije ili uspijeva da opstane na njihovoj margini nema mnogo veze sa lokalnim koje je proisteklo iz globalne produkcije lokalizacije.

Karakter globalizacije podrazumijeva nekoliko oblika kroz koje se ona javlja, a posebno su važni u razumijevanju same konekcije između globalizacije i njene mogućnosti da proizvodi bolje odnose u društvu. Prije svega mislimo na *kosmopolitizam*. On bi, pored ostalog, trebalo da podrazumijeva i transnacionalni organizovani otpor nacionalnih država, regiona, klasa i društvenih grupa, kao žrtava nejednake razmjene koja podstiče globalizovane lokalizme.

Otpor se ogleda u transformisanju nejednake razmjene u razmjenu obostranog autoriteta i prerasta u borbu protiv isključivanja, potčinjenog uključivanja, zavisnosti, dezintegracije i izgnanstva. Pored mnogih drugih aktivnosti, kosmopolitizam karakterišu i razni pokreti i organizacije koje se u principu nalaze na periferiji svjetskog sistema i nemaju veliki uticaj na planetarnom nivou. Drugi oblik u kome se proizvodi globalizacija, odnosno način na koji se

organizuje njen otpor označen je terminom zajednička baština čovječanstva. Ovaj termin je preuzet iz terminologije međunarodnog prava. Riječ je o transnacionalnoj borbi za zaštitu resursa, artefakata i okoline koji se smatraju bitnim za dostojanstven opstanak čovječanstva i čije se održanje može garantovati samo na planetarnom nivou. To je zapravo borba protiv korišćenja ljudskih resursa kao robe. Uopšteno gledano u ovu kategoriju spadaju i borba za očuvanje životne sredine i svih resursa koji su zajednički čovječanstvu. Posljednjih godina možemo da uvidimo jačanje ovakvih pokreta, koji sve više pokušavaju da imaju politički uticaj na samu globalizaciju. Čak možemo reći da se glas ovakvih grupa sve jače čuje, pa i da su neke vlade prilično saglasne sa njihovim zahtjevima. To potvrđuje tezu da se neke promjene zaista mogu desiti ako se energija nezadovoljstva pravilno kanališe i usmjerava ka jasnom cilju. Ovo je u direktnoj konekciji sa već pomenutim stavovima o formiranju snažnog civilnog društva. Ipak, i pored optimističkih najava moramo reći da obje forme koje se javljaju kao kosmopolizam i borba za očuvanje resursa nailaze na snažan otpor hegemonističke globalizacije. Mnogima takvi zahtjevi ne odgovaraju, a u tom redu prednjače moćne države, kao i snažne multinacionalne kompanije čija logika kapitala dominira nad svakom drugom logikom.

Privodeći kraju samu raspravu o karakteru globalizacije treba naglasiti još nekoliko činjenica. Iz teksta je bilo očigledno da se globalizacija kao takva javlja u priličnom broju različitih formi, kontradikcija i paradoksa. Međutim, ono što možemo sa sigurnošću da utvrdimo, a što je naročito važno istaći, jeste činjenica da je globalizacija izazvala takve društvene promjene da je svjesno ili nesvjesno omogućila razmišljanje o globalnom vrijednosnom sistemu koji bi mogao ponuditi rješenje za negativnu stranu tog svjetskog procesa.

Globalizacija je prepoznatljiva po mnogim trendovima i fenomenima, od kojih je većina razvijena nakon Drugog svjetskog rata. Neki od najopštijih koje tretira savremena politologija su uvećavanje protoka dobara, novca, informacija i ljudi, razvoj tehnologija, organizacija, pravnih sistema i infrastrukture kao glavnog nosioca pokreta. Prije svega, globalizaciju karakterišu ekonomske promjene koje su ogledaju u sljedećem: „Veća stopa rasta međunarodne trgovine u odnosu na stopu rasta svjetske ekonomije; porast međunarodnog protoka kapitala, porast direktnih stranih investicija; erozija nacionalnih suvereniteta i nacionalnih granica izazvana kao posljedica brojnih međunarodnih ugovora; razvoj globalnih finansijskih sistema; porast učešća međunarodnih korporacija u svjetskoj ekonomiji; uvećana uloga međunarodnih organizacija, poput Svjetske banke, Svjetske trgovinske organizacije, Međunarodnog monetarnog fonda i drugih“ (Kenichi,2007:56). Iako pretežno vezana za ekonomiju, ekonomija

nije jedina grana u kojoj je globalizacija izvršila uticaj, mada se ona kao i uvijek može smatrati pokretačkom snagom cijelog talasa društvenih promjena. Za izučavanje odgovornosti globalne politike jako je značajan karakter kulturnih promjena koje su se desile usljed naleta globalizacije. Te kulturne promjene podrazumijevaju sljedeće karakteristike: „Veća međunarodna razmjena u kulturi; širenje multikulturalizma i lakši pristup kulturnim raznolikostima, na primjer kroz izvoz filmova holivudske i bolivudske produkcije. Međutim, uvoz kulture može i da potisne lokalnu kulturu, da izazove umanjenje kulturne raznolikosti putem hibridizacije ili asimilacije. Najuočljiviji je oblik amerikanizacije ili, opšte gledano, vesternizacije, a prisutna je i sinosizacija; rast međunarodnih putovanja i turizma; veća imigracija, uključujući i ilegalnu imigraciju“ (Ibid,:63). Implikacije koje je globalizacija izazvala trenutno su predmet intenzivnog istraživanja i žestokih debata u globalnoj politici. Posljednjih tridesetak godina intenziviranje ekonomskih, političkih i kulturnih transnacionalnih interakcija dobilo je takve razmjere da je potpuno opravdano zapitati se da li je to uvod u novo razdoblje i novi model društvenog razvoja. Utvrđivanje karaktera tog procesa i tog modela nalazi se u centru pažnje rasprava o tekućim transformacijama u kapitalističkim društvima i svjetskom kapitalističkom sistemu kao cjelini. Globalizacija je učinila postojanim stanje u kome ništa više nije izvjesno, i najavila period u kojem transformacije praktično nije moguće predvidjeti. Ovo se prije svega dešava jer je nemoguće tačno definisati njen karakter i karakter svjetskog sistema koji je u tranziciji.

Bez obzira na to što se radi o očiglednoj konfuziji i paradoksalnosti koje svjetski sistem nosi sa sobom, a koji je relevantno analizirao Imanuel Wallerstein, ovakav sistem sve više otvara nadu da se može transformisati u nešto pozitivno. Ipak, sam karakter globalizacije govori o tome da i o ovom pitanju postoje suprotna stanovišta. Dok jedni vjeruju da su turbulencije neminovne i da se mogu kontrolisati, drugi misle da one najavljuju radikalne prelome i da ne postoji način na koji se one mogu držati pod kontrolom. I pored činjenica o karakteru samog procesa globalizacije, savremena nauka treba da preuzme aktivnu ulogu u pokušaju kreiranja održive teorijske podloge za uspostavljanje vrijednosnog sistema unutar globalizacije. Jasno je da se ona kao proces odnosi na sve građane, stoga je odgovornost još izraženija u cilju njenog poboljšanja. Perspektivu globalne politike zasnovane na jasnoj etičkoj vertikali, prije svega treba tražiti u kvalitativnoj identifikaciji problema, jer je ona uvijek prvi korak ka njegovom prevazilaženju i naučnom uobličavanju.

ETIKA GLOBALIZACIJE

Odgovorna i na određenim vrijednostima zasnovana globalna politika trebalo bi da se tumači kao etički odgovor na globalizaciju. To navodi na razmišljanje da i globalizacija ima neki „uspostavljeni sistem“ vrijednosti, koji se ogleda u njenim učincima kao i u kontinuitetu kojim ih ostvaruje. Ovoj problematici možemo pristupiti sa nekoliko aspekata, ali prevashodno je bitno odrediti učinke globalizacije, kako bismo iz navedenog zaključili koje su to vrijednosti podsticane ovim procesom. Čovječanstvo je, po nekim tvrdnjama, od samog nastanka osuđeno na globalizaciju, tačnije na povezivanje. Tehnologija mijenja sve, tvrdio je još Karl Marks, a sada znamo da je upravo ona omogućila da povezivanje skoro više nije ni stvar izbora, već neminovnost. Povezivanje ljudi uvijek je bilo sprečavano prevashodno geografskim karakteristikama, jer su različite grupe odvajala mora, planine, pustinje itd. Čim je omogućeno da se te prepreke prelaze bez većih poteškoća, nastupilo je vrijeme pogodno za globalizaciju. Kao i svaki društveni proces, ona je proizvela svoje pozitivne i negativne učinke, a cilj svake ozbiljne akademske rasprave morao bi ići ka tome da se ti negativni trendovi prevazilaze i premošćavaju. Kao što smo već naveli, globalizacije se može pristupiti sa više aspekata, od političkog, ekonomskog, ekološkog, kulturnog, socijalnog, do svih poznatih društvenih disciplina. Naša preokupacija se posebno odnosi na etiku same globalizacije kao procesa, uz neizbježni multidisciplinarni pristup, prije svega dajući prednost onim fenomenima koji se teorijski mogu uobličiti i naučno dokazati. Stoga je logično da se krene od ekonomije koja je i uslov brojnih političkih i socijalnih promjena. Njoj se daje prednost iz jednostavnog razloga što je tržište ponajviše afirmisalo ideju globalizacije.

Ekonomska globalizacija prevashodno se dešavala uz pomoć afirmacije velikih finansijskih institucija poput WTO (World Trade Organization), WB (World Bank), IMF-a (International Monetary Fond), itd. Zbog svog ukupnog kapaciteta i učinka na globalizaciju, približićemo WTO (Svjetsku trgovinsku organizaciju) i sagledati je sa etičkog aspekta. U tom slučaju, oslanjajući se na Petera Singera, možemo navesti sljedeće. Postoje četiri optužbe na račun Svjetske trgovinske organizacije, iz kojih se može izvući etički zaključak: „WTO ekonomskim pitanjima daje prednost pred brigom za životnu sredinu, dobrobiti životinja, pa čak i ljudskim pravima; WTO podriva nacionalni suverenitet; WTO je nedemokratičan; WTO povećava nejednakosti“ (Singer, 2005:59). Prihvatimo li ove optužbe kao osnovane, onda imamo pravo da pomislimo kako je cijeli koncept globalizacije postavljen na potpuno pogrešnim osnovama,

stoga se i cijela etička vertikalna procesa može dovesti u pitanje. Da ne bismo ulazili dublje u razmatranje svih ovih “optužbi”, razmotrićemo dvije posljednje, koje su nam prije svega zbog politološkog pristupa problem, najzanimljivije. Optužba da je WTO nedemokratičan, podložna je diskusiji, kada znamo da se u toj organizaciji većina odluka donosi konsenzusom. Ovakav koncept u politološkom shvatanju još se može nazvati i konceptom u kome „*svako ima prava na veto*“. To znači da svaki subjekat pojedinačno može stopirati donošenje neke odluke. Kada se ovo detaljnije analizira, shvata se da je na sceni klasično zadržavanje statusa quo, jer je teško doći do takve odluke u kome barem jedan subjekt neće biti protiv. To direktno omogućava da najbogatije zemlje nastave da prilično suvereno koračaju svojim stazama uspjeha, a drugi samo da ih prilično nijemo gledaju bez mogućnosti većeg uticaja na sam proces. Nedemokratičnost se ogleda i u još jednom paradoksu. Naime, većinu država članica WTO-a čine države u razvoju, koje teoretski i najviše trebaju ovakvu organizaciju. Međutim, u većini slučajeva dnevni red sastanaka sastavlja se u neformalnim razgovorima velikih trgovinskih sila, do sada prije svega SAD-a, Evropske unije, Japana i Kanade. „U principu, kada se god postigne dogovor oko važnih pitanja one se kasnije iznose na formalnom sastanku, iako je tada već sve gotova stvar“ (Anderson, 2000:85-86). Siromašnim zemljama djelimično je ograničen i pristup organizaciji, zato što mnoge nijesu u mogućnosti da održavaju svoje kancelarije i servisiraju svoje troškove.

Čak i kada bi se sistem donošenja odluka donekle promijenio, on nikako ne bi bio savršen, jer u slučaju većinske demokratije, uvijek bi se susretali sa nejednakim zahtjevima članica. To znači da bi Indija koja ima više od milijardu stanovnika imala jedan glas, isto kao i neka država poput Luksemburga sa nekoliko stotina hiljada stanovnika. U svakom slučaju važno je naglasiti da je sadašnji koncept jedne od temeljnih institucija koje predvode globalizaciju krajnje sumnjiv sa etičkog aspekta, kao i sa aspekta njegove demokratičnosti, te se stoga nešto po tom pitanju mora preduzeti. Pored nedemokratičnosti, globalizaciju i institucije koje je afirmišu karakteriše i princip nejednakosti, odnosno širenje jaza između bogatih i siromašnih zemalja. Globalizacija, sa svojim institucijama ekonomskog karaktera izopачila je pravilo Robina Huda „*uzeti bogatima i dati siromašnima*“ i prevela ga u „*uzeti siromašnima i dati bogatima*“. Iako je oduvijek postojala tvrdnja da globalizacija po prvi put svima daje šansu, ostaje otvoreno pitanje da li je siromašnim društvima sada bolje nego li im je bilo prije globalizacije. Da bismo potkrijepili našu diskusiju argumentima, potrebno je pomenuti i neke statističke podatke. Sadašnje stanje siromaštva (ili učinka globalizacije), na osnovu podataka koje su pripremile Svjetska banka i Ujedinjene nacije, govori da od preko 6,5 milijardi ljudi, skoro jedna petina

(1,2 milijarde) živi sa manje od jednog američkog dolara na dan, a gotovo polovina ili 2,8 milijardi sa manje od dva američka dolara na dan. Ovdje svakako treba imati u vidu činjenicu koja donekle relaksira ovako dramatične podatke, a to je da vrijednost dolara nije svuda podjednaka. To znači da jedan dolar ne vrijedi isto u SAD i u Kongu. Negativni učinak očigledan je iz sledećeg: gotovo 800 milijona ljudi u svijetu, prema izvještaju UN-a nema dovoljno hrane, a većina, 98%, što ne iznenađuje, živi u zemljama u razvoju. Oko 13,5% stanovništva svijeta zemalja u razvoju, ili jedan od osam ljudi je pothranjeno. Više od šest miliona djece umire od bolesti povezanih s glađu i neishranjenošću svake godine, dok je jedno od četvoro djece u zemljama u razvoju pothranjeno. Statistička rasprostranjenost gladnih na afričkom kontinentu je padala od 1990. godine, dok su aktuelne brojke pothranjenih ljudi narasle sa 182 na 233 milijona, s obzirom na kontinuitet rasta broja stanovnika u posljednjih 25 godina (opširnije u izvještaju UN, 2015).

Činjenice je da je od tih 1,2 milijarde ljudi više od 850 miliona nepismeno, a malo ko do njih ima pristup osnovnoj zdravstvenoj njezi. U bogatim zemljama manje od jednog djeteta na stotinu umire prije pete godine, dok u najsiromašnijim umire jedno od pet. Očekivana dužina života u bogatim zemljama je u prosjeku 77, dok je u supsaharskoj Africi 48 godina (izvještaj UNDP, 2000.). Kada je riječ o prihodu po glavi stanovnika stvari stoje ovako: u najbogatijim svjetskim državama, u kojima živi manje od 15% svjetskog stanovništva, on iznosi oko 27.500 dolara. Ovih 15% stanovništva među sobom dijeli gotovo 80% bogatstva što ga svijet proizvede, dok imetak onih 46% najsiromašnijih na svijetu čini samo 1.25% svjetskog bogatstva (izvještaj WB, 2001). Opšte je poznata činjanica da je globalizacija proizvela još jedan paradoks u nizu. Naime, podaci govore da se od kada se povećala svjetska trgovina, povećao i jaz između bogatih i siromašnih zemalja. Nova istraživanja donose dramatične podatke da je procenat najbogatijih ljudi na svijetu 2016. posjedovao veće bogatstvo nego preostalih 99% svjetske populacije, prema rezultatima istraživanja međunarodne humanitarne organizacije Oxfam. Bogatstvo jednog procenta najbogatijih povećano je sa 44% u 2009. na 48% u 2014. godini, a prognoze govore da će u 2018. godini oni imati udio od preko 50 odsto u svjetskom bogatstvu (opširnije u izvještaju Oxfam International, 2016). Ističemo da kada je riječ o interpretaciji podataka uvijek treba biti oprezan, prije svega zato što se poređenja vrše između najbogatije desetine, petine ili trećine svjetskog stanovništva, sa njegovom najsiromašnijom desetinom, petinom ili trećinom.

Problem leži u činjenici da u bogatim nacijama ima siromašnih ljudi, kao i da u siromašnim zemljama ima izuzetno bogatih pojedinaca. Zato kad se upoređuju nacionalni prosjeci uvijek

možemo dobiti pogrešnu sliku stvarnosti. Stoga se sa pravom ponavlja prethodno pitanje: je li se stvarno pogoršao položaj siromašnih u eri globalizacije. Prihod je tu samo jedan od pokazatelja položaja siromašnih i prema studiji koju su izveli Melchior, Telle i Wiig, možemo reći da se od 1965. do 1998. kupovna moć najsiromašnijih zemalja povećala sa 551 na 1.137 američkih dolara, pri čemu je u 16 najsiromašnijih zemalja u svijetu prihod po glavi stanovnika pao (izvještaj UNDP, 2001). Hrana je jedan od važnih indikatora kada je u pitanju položaj siromašnih. Prema podacima Organizacije za hranu i poljoprivredu – FAO (Food and agricultural organization), broj pothranjenih ljudi pao je sa 960 miliona u razdoblju od 1969. Do 1971. na 790 miliona, u razdoblju od 1995. do 1997. Ovaj pad nije toliko skroman, s obzirom na to da se bilježi povećanje broja stanovnika na Zemlji, pa je zvanična statistika takva, da govori da se desio pad sa 37% na 18% (Melchior, Telle, Wiig, 1996). Sa druge strane, Svjetska banka procjenjuje da se broj ljudi koji žive ispod međunarodne granice siromaštva blago povećao u posljednjih dvadeset godina. No, ako problemu pristupimo kao što smo i rekli etički, stvar pridobija neke druge dimenzije. Brojke pokazuju određenu sliku, ali generalni zaključak ide u tom pravcu da je život jako malo na cijeni i globalizacija koja se u određenom trenutku ponudila kao „*sigurna luka*“, polako je pridobila imidž „*sigurne oluje*“ koja prijeti da oduva sve slabe i nemoćne. Mattias Lundberg i Lyn Squire, istraživači koji rade za Svjetsku banku, na uzorku od 38 država, razmatrali su učinke globalizacije i utvrdili da ona koristi većini zemalja, ali njen teret pada na 40% najsiromašnijih, za koje otvorenost znači usporavanje privrednog rasta. Bilo da prihvatimo ili odbacimo tvrdnju da je ekonomska globalizacija nešto dobro ili nešto loše, uvijek se moramo pitati da li postoje načini da čitav sistem funkcionise bolje i učinkovitije. Kada ovo govorimo moramo imati u vidu čuveni „*Pareto-činak*“ koji kaže da se nečije blagostanje ne može uvećati a da se pritom ne umanju blagostanje barem jedne osobe.

Ponovo ističemo da današnju globalizaciju karakteriše neoliberalna misao. Sve je veći pritisak da se tako nešto izmijeni i po svemu sudeći, to bi bio dobar početak da globalizacija krene u svoju pozitivnu evoluciju. Trgovina se u principu smatra politički neutralnim procesom i ona rijetko podliježe etičkom promišljanju. Ali, u sadašnjosti se upravo dešava da pogrešno postavljeni sistem, odvlači pažnju od političke neutralnosti, ka nepravednom afirmisanju pojedinih subjekata, najčešće najbogatijih. Tako se globalni ekonomski sistem postavlja kao etički pogrešan i krajnje diskutabilan. Sa druge strane, politička dimenzija se odnosi na brojne diktatorske i nedemokratske režime koji održavaju sistem i učestvuju u njemu. Demokratski

svijet zajedno sa njima gradi globalnu politiku, što još više produbljuje moralne dileme i predstavlja pogonsko gorivo za razvijanje globalne odgovornosti na više različitih frontova.

Globalizacija je, osim u ekonomiji uslovlila brojne transformacije i u pravnoj teoriji. Kada se govori o ovom procesu prevashodno se misli na međunarodno pravo i globalne norme koje je prihvatila većina subjekata međunarodnih odnosa. Na ovom mjestu samo kratko želimo da se osvrnemo na ono što bi mogla da bude etička pozadina pomenutog narativa, a tiče se prevashodno činjenice da rat kao društveni fenomen i sistematsko ubijanje ljudi i dalje nije eliminisan, bez obzira na to što postoje ove norme. Treba pomenuti nekoliko aspekata koji se odnose direktno na proces globalizacije a tiču se međunarodnog prava. Genocid nije savremena pojava i nešto što karakteriše blisku istoriju. Kroz određene periode istorije možemo reći da je tako nešto bilo prisutno. Navešćemo samo neke elemente iz Konvencije za sprječavanje i kažnjavanje genocida kako bi lakše razumjeli njegovu suštinu. „Genocid znači bilo koje od navedenih djela počinjenih sa namjerom da se uništi u cjelosti ili djelimično, nacionalna, etnička, rasna i religijska skupina kao takva: ubijanje članova skupine; nanošenje ozbiljnih tjelesnih i društvenih povreda članovima skupine; namjerno nametanje životnih uslova sračunatih da izazovu djelimično ili potpuno fizičko uništenje grupe; nametanje mjera sa ciljem sprečavanja poroda unutar skupine; prisilno premještanje djece iz jedne skupine u drugu (vidi Konvenciju UN 260-a, 1948). Sa druge strane, pored genocida imamo i nešto što se naziva zločin protiv čovječnosti. On u principu podrazumijeva ubistva, istrebljenja, porobljavanja, deportacije, zatvaranja, silovanja, progone, prisilno nestajanje, zločin aparthejda itd.

Ove dvije vrste zločina apostrofiramo sa ciljem da ih dovedemo u relaciju sa etikom globalizacije. Kao što smo i pomenuli, ovakvi negativni fenomeni još postoje i to sam proces globalizacije umnogome delegitimiše. Pitanje koje se postavlja je da li je globalizacija učinkovita u eliminaciji ovakvih pojava. U teoriji postoje oprečni odgovori, mada dominira mišljenje da je trend njihovog umanjenja pozitivan, odnosno da su ovakve pojave sve rjeđe. Međutim, važno je pomenuti nekoliko činjenica koje se direktno odnose na etiku globalizacije.

Globalne institucije, koje afirmišu globalnu eru, dokazale su se kao neefikasne u sprečavanju i kažnjavanju pomenutih radnji. Primjera je bezbroj, od Vijetnama, Zalivskog rata, bivše Jugoslavije, pa sve do Iraka, Darfura, Gvantanama itd. To je prva kritika koja govori da etika globalizacije zahtjeva poboljšanje. Sa druge strane, postoje još neke zamjerke, koje se ne odnose direktno na ono što nazivamo *autoritet Ujedinjenih nacija*. Drugi problem odnosi se na širenje demokratije. Globalizacija je proces koji je uslovio da se demokratski režimi propagiraju

kao najbolji, te kao takvi sve više dobijaju na značaju. Međutim, demokratija kao vladavina većine sama po sebi ne nudi garanciju da će ljudska prava biti više poštovana. Ona takođe ima svoje negativne strane, kao i paradokse i kontroverze koje ona izaziva, ali je važno napomenuti, da sam čin kada režim postane demokratski ne garantuje nestanak svih spornih etičkih pitanja koja smo već pomenuli. Ovo se može potkrijepiti i činjenicom da je i Hitler, ma o kakvom se izbornom procesu tada radilo, pobijedio na izborima, a da je to kasnije značilo katastrofu za cijeli svijet. Argument da globalizacija podstiče demokratiju ne mora po automatizmu da znači kako je globalizacija moralna, jer se etika prosuđuje na osnovu djela i funkcionalnosti samog društva, te njegove sposobnosti da afirmiše dobro u zajednici.

Treće pitanje, koje je takođe povezano sa međunarodnim pravom i sa fenomenima koje smo pominjali, odnosi se na kulturni imperijalizam. Svjesni smo da je globalizacija izazvala i *globalizaciju ukusa*, ono što kulturolozi nazivaju *indigo kultura*. Ako imamo situaciju da se pretežno sa Zapada širi bujica ukusa koji guše i eliminišu male i lokalne identitete, onda je jasno da se tako nešto može dovesti u vezu sa onim što su karakteristike i odlike najvećih zločina koje smo pominjali. Prije svega, ova teza stoji zbog toga što se ti trendovi nameću i prihvaćeni su zbog suptilnosti taktike, a ne zbog autonomne volje građana.

Ovdje se ponovo nameće pitanje o relativizmu kultura, ali u svakom slučaju globalizacija kao proces ima snažan upliv u maskiranje relativizma i afirmaciju *pseudo-univerzalizma*. Ovakva stanovišta promovišu eliminaciju određenih kultura, pa samim tim i vrijednosti, što onda direktno može da se dovede u vezu sa nečim što bi bio genocid ili preciznije *kulturocid*. Takvi procesi nikako se ne mogu smatrati etičkim, i stoga zaslužuju temeljno preispitivanje. Zbog svega navedenog globalizaciji treba afirmacija odgovornosti, jer je ona nedostajuća i nedovoljna u aktuelnoj etici globalizacije.

Kada govorimo o etici globalizacije neizbježna tema, pored ekonomije, politike, prava i kulture svakako je ekologija. Rijetko što spaja ljude kao životna sredina, jer ona je okosnica univerzuma i samim tim utočište svih živih bića i čovječanstva u cjelini. Teoretičari tvrde da ne postoji primjer globalnog djelovanja drugih bića koja izazivaju tolike posljedice na životnu sredinu, od onih koji nastaju zbog uticaja ljudske aktivnosti na našu atmosferu.

Činjenica da svi dijelimo istu planetu navodi nas na zaključak da svi dijelimo isti problem, makar kada je ekologija u pitanju. Promjene koje se odnose na klimu zavređuju pažnju istraživača iz redova prirodnih nauka, ali ništa manje nijesu zanimljive kada su u pitanju društvene discipline. Naučnici govore da su posljedice koje se mogu dogoditi usljed promjene

klime sljedeće: povećanje tropskih oluja, proširivanje tropskih bolesti, smanjenje proizvodnje hrane, podizanje nivoa mora itd. „Bogate nacije, uz velike troškove, mogle bi se nositi sa ovim promjenama, bez većih gubitaka ljudskih života. One su u boljem položaju da stvore zalihe hrane za slučajeve suše, da presele stanovništvo podalje od poplavljenih područja, da se bore protiv širenja zaraznih bolesti koje prenose insekti i da izgrade brane koje će ih štititi od rastućeg nivoa mora. Siromašne nacije neće biti u stanju preduzeti nešto slično“ (Singer, 2005:18). Ovakve tvrdnje, koje navodi Peter Singer u svom kapitalnom djelu „*Jedan svijet*“, ponovo aktiviraju diskusiju o etičnosti same globalizacije. Naime, povećanje ukupne proizvodnje i ukupnog djelovanja čovječanstva u procesu globalizacije izaziva takve atmosferske poremećaje koji se odnose na sve nacije, međutim sve nacije nemaju jednaku mogućnost odbrane u slučajevima elementarnih nepogoda. Dodatnu moralnu dilemu izaziva i činjenica da bogate države u principu predstavljaju mnogo veće zagađivače nego siromašne, a posljedice tog zagađenja koje trpe umnogome su manje negoli je to slučaj sa siromašnima zemljama. Dva problema, koji se u teoriji nazivaju „blizancima“, a koji podrazumijevaju ozonske rupe i klimatske promjene, učinila su vidljivim bizarne nove načine za ubijanje ljudi. Tako bi se slikovito moglo reći da je moguće da se desi da vozeći automobil u Londonu i ispuštajući gasove u atmosferu, dovodite do opasnosti ili eventualne smrti čovjeka u Amanu. Sada je na naučnicima i filozofima da razmisle i pronađu rješenja kako doći do etike koja može da zaštiti od ovakvih pojava u budućnosti. Isto tako potrebno je naći model za umanjivanje rizika u budućnosti.

Poznato je da su sastanci u Kjotu, Rio de Ženeiru i Parizu doveli do određenih pomaka, ali i dalje ostaje nejasno ko plaća - *zagađivač* ili svi ravnomjerno, što je još jedna etička dilema kada je u pitanju problem zagađivanja. Poznato je da je u periodu od 1950. do 1986. godine SAD, koje čine 5% svjetskog stanovništva, odgovorne za ispuštanje 30% ukupnih emisija štetnih gasova, dok je Indija koja čini 17% svjetskog stanovništva, odgovorna za manje od 2% tih emisija. Naravno, u posljednje vrijeme dosta toga se izmijenilo, prije svega što su države poput Kine i Indije povećale svoju proizvodnju po nekoliko puta i samim tim promijenile odnos na ljestvici „zagađivača“. Drugi način rješavanja ovog problema jeste da svi podjednako učestvujemo u tome. Tako nešto najviše odgovara zemljama koje su do sada bile najveći zagađivači. Oko ovih pitanja mora se naći rješenje koje je politički prihvatljivo, a prvi aspekt prilaženja tom rješenju je konstatovati da je ovakvo stanje neodrživo i da je štetno za sve. Naročito je to bitno ako znamo da većina zemalja današnjice dijeli gledište da je potrebno bitno smanjiti emisiju plinova koji uzrokuju efekat staklenika, a sve velike industrijske sile, osim jedne, obavezale su se da će

tim povodom nešto preduzeti. Ta jedna nacija naročito je bitna ako imamo u vidu već pominjani koncept globalnih institucija i ukupnu globalizaciju kao nezaustavljiv proces. Ponovo na scenu stupa ona nejednakost i nepravednost, bez obzira na to što svako zna da se negativne posljedice u manjoj ili većoj mjeri odnose na sve. Ovakvi izolovani slučajevi, moraju se posmatrati generalno, jer u svijetu u kome je globalizacija toliko učinkovita, izuzetak, na paradoksalan način postaje pravilo. Stoga je potrebno nalaziti rješenja. „Moralo bi na neki način postati moguće da ljudi čija je zemlja poplavljena zbog podizanja nivoa mora, odnosno usljed globalnog zagrijavanja, budu oštećena od nacija koje ispuštaju veće količine plinova koji uzrokuju efekat staklenika nego što odgovara njihovom pravednom udjelu“ (Singer, 2005:52). Protiv svih onih koji šire zagađivanje, a nijesu spremni da se odgovorno nose sa tim moraju se preduzimati i sankcije. Krajnje je neprihvatljivo i neodgovorno da nanosite štetu svima, a da pritom ne postoji niti jedna instiucija koja bi mogla da sankcioniše takve pojave. Da li ovo znači *reformisanje Ujedinjenih nacija* ili nešto drugo, ostaje kao dilema. Jedno je sigurno, globalizacija je uslovila velike poremećaje kada je u pitanju ekologija i o tome će biti još riječi u nastavku rada. Za sada je jasno da tako nešto nije prihvatljivo ni sa etičkog, ali sve više ni sa političkog aspekta. Pristup ovako kompleksnom problemu mora biti odgovorniji i mora polaziti od moralne osnove da svi ljudi imaju jednako pravo na život, kao i na zdravu životnu sredinu. Odgovornost u globalnoj politici mogla bi biti jedno od mogućih rješenja, a o modalitetima se mora otvoriti naučna diskusija. Globalizacija ovakva kakva jeste nije trajno rješenje, stoga se mora pronaći alternativa, a svako njeno promišljanje mora biti zasnovano prevashodno na moralnim osnovama.

Kada se govori o globalizaciji i njenoj etici, neizbježno je govoriti o tome koliku i kakvu zajednicu je ovakav proces stvorio. Dakle, na to kolika je povezanost i kohezija među ljudima. Bilo je jasno kroz prezentovanu argumentaciju da je globalizacija izazvala velike nejednakosti i da je takve fenomene podsticala, institucionalno ili spontano. Evo još nekoliko primjera koji potkrepljuju *globalnu nesolidarnost*. Davno su Ujedinjene nacije odredile kvotu koja se izdvaja za pomoć u razvoju od 0,7% bruto nacionalnog proizvoda. „Tek nekoliko razvijenih nacija, Danska, Holandija, Norveška i Švedska dosežu ili nadmašuju ovaj veoma skroman cilj da na svakih 100 dolara koje njihova privreda proizvede izdvoje 70 centi za zemlje u razvoju. Većina taj cilj propušta dosegnuti. Japan, na primjer izdvaja 0,27%. Ukupno, od bogatih zemalja, zvanična pomoć pala je sa 0,33% njihovog kombinovanog BNP (Bruto nacionalni proizvod) u 1985. godini na 0,22% u 2000.“ (Ibid, 2005:181). Ovo govori da su bogate zemlje iako su se obavezale da će pomoći, našle način da zaobiđu svoje obaveze. Problem se dodatno usložnjava,

ako imamo u vidu činjenicu da se pomoć najčešće usmjerava u političke svrhe. Prema izvještaju Stejt departmenta za 2014. godinu, SAD najveću pomoć za razvoj pružaju Izraelu i Egiptu. Sa druge strane, relativno mala Bosna i Hercegovina prima više pomoći negoli velika Indija. Kada već pominjemo SAD, komparacije radi mogli bismo reći sljedeće: „ukupna pomoć SAD (vladin i nevladin sektor) svijetu je 0,14% BNP (oko 14 milijardi dolara). Sa druge strane SAD godišnje potroše 34 milijarde dolara na alkohol, na bezalkoholna pića oko 26 milijardi, na duvanske proizvode 32 milijarde, a na ulaznice za razne oblike zabave blizu 50 milijardi dolara“ (US Department of Labor, 1999). Ovdje nije ni potrebno napomenuti izdvajanja za vojsku, što predstavlja jedan od najvećih izdataka svih bogatih država u svijetu.

Kada se iznesu ovakvi podaci, zaključuje se jedno - svaka država je prevashodno orijentisana da pomogne sebi, odnosno da pomogne svojim građanima prije nego ostalima. Tako nešto uopšte nije ni etički, ni moralno sporno, međutim dvoličnost pristupa se ogleda onda kada se propagira zajedništvo i jednakost, a tako nešto se izbjegava djelovanjem u praksi. To globalizaciju ponovo dovodi do paradoksa i takva situacija je zapravo izuzetno loša za sve subjekte međunarodnih odnosa. Bilo bi pošteno da se međunarodne institucije kao i države više posvete onome što je Toma Akvinski još davno propagirao. Naime, Sveti Toma je obrazlagao da se materijalna dobra stvaraju radi zadovoljenja ljudskih potreba i ne treba ih dijeliti na način koji oteževa dosezanje tog cilja. Jedan od zaključaka koje je on iznio glasi: „Što god čovjek posjeduje u izobilju, to prirodnim pravom, duguje siromašnima za njihovo uzdržavanje“. Sadašnji je trend obrnut, slično kao i ono pravilo o Robin Hoodu koje smo pominjali. Dakle, bogati zadržavaju ono što imaju u izobilju, dok su siromašni gladni. Njujorški filozof Peter Unger bavio se etikom današnjeg čovjeka, dakle subjekta (ili objekta) globalizacije. Na jednom mjestu on iznosi sljedeće podatke: „Donacija od 17 dolara data UNICEF-u, omogućava kupovinu vakcine koja štiti dijete od šest najvažnijih bolesti od kojih djeca inače umiru ili bivaju osakaćena: ospica, dječja paraliza, difterija, hripavica, tetanus i tuberkuloze. Donacija od 25 dolara osigurava 400 paketa soli za oralnu rehidraciju koja omogućava spašavanje života djece kojoj prijeti dijarealna dehidracija“ (Unger, 1996:136-139). I pored ovoga, danas u prosjeku umire približno 25 000 djece na dan, od izlječivih bolesti. Ovakvi frapantni podaci govore o još jednoj dimenziji etike globalizacije koja je zabrinjavajuća.

Milenijumski ciljevi koje su postavile UN, a u čijoj procjeni je učestvovala Svjetska banka, govore kako je da bi se siromaštvo prepolovilo, potrebno da se ukupna pomoć poveća za 40 do 60 milijardi dolara u odnosu na trenutno stanje. Međutim, kada bi čak i došlo do toga, moglo bi se desiti da pojedine zemlje i dalje nastave sa istim trendom siromaštva, jer nemaju

infrastrukturu za distribuciju pomoći ili imaju izuzetno korumpirane režime. Tako nešto desilo se sa Zairom koji se danas naziva Demokratska Republika Kongo. Sve ovo upućuje na zaključak da globalizacija iako je povećala i osnažila komunikaciju kao i veze među narodima i dalje nije uspjela da podstakne toliko ljudsku svijest da pomogne u rješavanju gorućih globalnih problema. I dalje je na snazi filozofija „svako svome“, pa tako SAD najviše pomažu Izraelu i Egiptu, Japan najviše pomaže Indoneziji, Kini i Filipinima, a Francuska svojim bivšim kolonijama. To znači da pomoć prije etičkog, dobija politički i kulturni karakter.

Na kraju, treba ponoviti da globalizacija kao nijedan proces do sada daje veliku šansu uspjehu. Iz predhodno iznešenih argumenata postalo je jasno da se neki problemi šire takvom brzinom da vjerovatno neće dozvoliti nijednoj državi ili subjektu pojedinačno da izbjegne odgovornost. To neće biti moguće jer će planiranje budućnosti svakog subjekta zavisiti od cjeline. Globalizacija je proizvela brojne povoljnosti, ali i brojne probleme, od političkih, ekoloških, kulturoloških, ekonomskih itd. Da bi njena etika bila učinkovitija, odnosno, da bi odnos prema svim građanima globalne zajednice (čovječanstvu) bio pošteniji, treba jačati institucije međunarodnog karaktera, ali i povećati njihovu učinkovitost. Međutim, uvijek mora postojati oprez da se globalne institucije ne pretvore u „*globalne diktatore*“ i birokratske režime koji dodatno sužavaju našu slobodu. Za takve sumnje već ima dovoljno argumenata. Singer je ovako sagledao istoriju: „Petnaesto i šesnaesto stoljeće proslavila su putovanja i otkrića kojima je dokazano da je Zemlja okrugla. Osamnaestom stoljeću pripadaju prve povelje o univerzalnim ljudskim pravima. Osvajanje svemira u dvadesetom stoljeću ljudskim je bićima omogućilo da vlastitu planetu promatraju sa tačke izvan njega i da je tako doslovce vide kao jedan svijet. Sada se dvadeset prvo stoljeće suočava sa zadatkom uspostavljanja odgovarajućeg oblika vlasti za taj jedinstveni svijet. To je zastrašujući moralni i intelektualni izazov, ali takav koji ne možemo ne prihvatiti. Budućnost svijeta zavisi o tome kako ćemo dobro odgovoriti na taj izazov“ (Singer, 2005:201). Diskusija o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije je prije svega rasprava o etici globalizacije, odnosno humanom odgovoru na nju. Dosadašnja praksa nije baš upečatljiva kada je moralna dimenzija u pitanju. Napomenuli smo da je moral individualne prirode, međutim društvo je tako koncipirano da naša individualna djela utiču na sve druge, što po automatizmu aktivira našu dodatnu odgovornost. Naš moral stoga mora biti kompatibilan sa kompletnom etikom globalizacije, drugačijom i pravednijom od ove koja je na snazi. Francuska poslovice glasi „*Skup malih sreća, čini veliku sreću*“. Svijetu treba odgovorna globalna politika, baš zbog toga što je globalan, a globalizacija mora prije svega predstavljati proces koji će pored ostalog uspjeti da afirmiše društvo u kome je odgovornost neizostavna i

obavezujuća kategorija. Bilo koje društvo nezamislivo je bez morala, a jedino gore od društva bez morala, jeste društvo u kome je on, pogrešan ili izvrnut. Stoga bi obaveza svih subjekata morala biti da se preuzme odgovornost i ne dozvoli da globalizacija postane ili ostane amoralna.

III

SAVREMENA POLITIKA I ETIKA

ODNOS ETIKE I POLITIKE

Novo vrijeme neminovno proizvodi nove izazove. Zato globalni procesi, koji su aktuelni ili će to tek postati, moraju biti ozbiljno tretirani. Stoga je za pristup ovoj temi važno izvršiti uvid u odnos između politike i etike u kontekstu globalnog društva. Multidisciplinarnim pristupom, prevashodno koncentrisanim na politološku, a potom i na ostale društvene discipline, kvalitativno se može situirati problematika etičkog preispitivanja globalizacije. Politika je u antičkom shvatanju „užvišenija“ društvena disciplina, iz razloga što ima najveći uticaj na druge sfere društva, ali i stoga što je kao takva jedina kadra proizvoditi promjene u društvu ili čuvati ono što je postojeće stanje stvari. Postavimo jednu logičnu hipotezu: politika determiniše etiku! Ili suprotnu: etika determiniše politiku! Povodom ove dvije hipoteze vodi se naučna rasprava strogog i preciznog razumijevanja cjelosti životnog smisla, naročito u onom domenu javnog i društvenog, preciznije izuzimajući postojeće prirodne datosti, koje stoje kao konstante u našim životima i u životu cijele jedne zajednice. Dilema koja je od ove dvije hipoteze tačna, podliježe ozbiljnoj diskusiji, ali cilj rasprave leži prevashodno u objašnjenju društvenih procesa spajanja i odvajanja etike od politike. Upravo to ima snažan uticaj na kvalitet života bilo kojeg čovjeka. Pa, krenimo redom, odnosno zaronimo u istoriju, gdje nas misao kao i uvijek vodi u antiku.

Iako su mnogi u tom periodu povezivali etiku sa politikom, koja je čak i do srednjeg vijeka smatrana jednom disciplinom sa dva naziva, moramo reći da je Platon prvi filozof koji je imao dublji sistematski pristup odnosu etike i politike. Djelo u kojem je Platon pojasnio svoja etička shvatanja jeste „*Država*“. Svoje istraživanje usmjerio je na traženje pravičnosti i pravde, kako u individualnom tako i u društvenom životu. Ispitivanje nastanka pravičnosti, kao pojma koji je izraz etičke teorije, povezao je sa uređenjem države koja je bila i ostala politička institucija. „Pravičnost mora da postoji prevashodno u duši“, govorio je Platon. Pretpostavka je bila da je nešto lakše zapaziti kada je u velikom, nego u malom: „Pravičnost u duši je u malom, zato se počinje sa analiziranjem države, kao uvećane duše“ (Platon, 2002:59). Država nastaje zato što niko nije sebi dovoljan, već mora tražiti još toga. Pošto svi ljudi nijesu predodređeni da rade isto sve poslove, onda je logično da se mora tražiti koncept po kome bi svako radio ono za šta je sposoban.

Svaki od četiri staleža koje je Platon u svojim razmišljanjima predvideo imao je svoje vrline. Tako, na primjer, čuvare krasi hrabrost, razboritost, plemenitost, pobožnost itd. Pravičnost kod

Platona zapravo znači „obavljati svoj posao“. Ako pojedinci budu obavljali posao koji najbolje znaju i za koji su sposobni, država će biti pravična. Još jedna rečenica koju želimo da pomenemo, a nalazi se u njegovom kapitalnom djelu, glasi: „Neznalica treba da bude vođen, a razboriti da vodi i vlada“.

Priču o dokazivanju da su politika i etika dvije strane iste medalje, nastavio je Aristotel. On je smatrao da je sreća cilj života ali je, kao Sokrat i Platon, sreću definisao kao djelovanje u skladu sa vrlinom. Prema uvodnom poglavlju „*Nikomahove etike*“, politička filozofija je tijesno povezana sa etikom jer je vodeće dobro, „*eudaimonia*“ (sreća), isto i za pojedinca i za zajednicu. Iz dva razloga politika ima prednost kada je riječ o sreći, ona je najvažnija i vodeća. „Zadovoljstvo je kada se ono dobro ostvari i za jednog jedinog stvora, ali je ljepše i divnije kada se to postigne za cijeli narod ili za državu“ (Aristotel, 1982:44). Međutim, realno današnji koncept sreće umnogome se razlikuje od onoga što opisuje Aristotel. Postoji rašireno mišljenje da je sreća nešto vrlo lično, možda čak i privatno. Kod Aristotela, to je u osnovi različit pojam i ta različitost primijetna je već u njegovom smještanju u područje koje je supsidijarno zaduženo za sreću, a to je politika. Dok danas, u modernom i postmodernom shvatanju, sreću doživljavamo kao individualni osjećaj, kod Aristotela moguće ju je stvoriti samo u zajednici. Odatle proizilaze dvostruko prvenstvo i veza, kako države prema pojedincu, tako i političke filozofije prema etici.

Teško se može tvrditi da Aristotel daje primat etici ili politici, a to se može ogledati i kroz misao koja kaže: „Besmisleno je pretpostaviti da su državnička vještina ili praktična mudrost najvrednije, osim u slučaju da se dokaže da je čovjek najsavršenije od svega što postoji u kosmosu“. Kako se čovjek od životinje razlikuje *logosom*, prednost pripada onome ko poznaje istinu, dakle naučniku i filozofu. „Komparacija kaže da je sreća kod Aristotela obuhvaćena u više različitih osobina: počevši od toga da je krajnja (*teleion*), poželjna (*agapeton*), moralno dobra (*kalon*: lijepa u smislu moralnog dobra - izvanredna) i božanstvena (*theion*)“ (Hefe, 2009:58). Ukoliko je veća kada zajednica ostvaruje sreću, onda je još bolje kada je ona ostvarena u zajednici svih zajednica, preciznije u cijelom čovječanstvu. Kako se, dakle, politička filozofija i etika odnose jedna prema drugoj? Očigledno je da postoje brojne veze jer osnovni pojmovi etike, kao što su sreća, moralne vrline, pravednosti, prijateljstvo, igraju vrlo važnu ulogu u politici. Suprotno tome, moralne vrline imaju svoje mjesto u životu *polisa*, čiji zakoni podržavaju dobar život, iako se time odriče da je karakter pojedinca nosilac vrlina.

Sreća se može ostvariti u „*bios politikos*“, odnosno moralno-političkom životu. I dok Platon u „*Državi*“ etiku potpuno integriše u politiku, kao i obratno, politiku u etiku, kod Aristotela je primijećeno da dolazi do razvijanja normativnih pojmova etike i politike. Dok se etika bavi ličnim uslovima sreće, politici je ostavljen prostor da istražuje institucije i ustave, uključujući uslove političke stabilnosti i propasti. To govori da ne postoji prednost jedne discipline u odnosu na drugu, niti je etika primijenjena politika, niti je politika primijenjena etika. Kako su one po rangi iste, Aristotel ih obuhvata zajedničkim imenom „*he peri ta anthropeia philosophia*“, što bi u prevodu značilo „*filozofija ljudskih prilika*“ (Hefe, 2009:102). Iz ovoga proističe zaključak da i etika i politika čine jezgro filozofskog učenja o čovjeku ili kako danas kažemo, filozofske antropologije.

Slično Platonu, i Aristotel govori o pravednosti koju je shvatao nešto drugačije u odnosu na svog učitelja. U skladu sa shvatanjima vrline, pravednost nije suprotnost nepravednosti, kao njoj suprotstavljenom ekstremu, već se nalazi između dvije nepravde: dobiti previše i izgubiti previše. Tako se pravednost javlja kao *sredina*, koja je vrlo aktuelna kod Aristotela. Sredina se predstavlja kao geometrijska ili kao aritmetička mjera. S tim u vezi, bitno je da Aristotel pravednost nalazi u odnosima u kojima postoje četiri faktora - kao i u proporciji - najmanje dva zainteresovana lica i najmanje dva predmeta preko kojih se dovode u sklad. Kod njega se pravednost još javlja kao realno stanje u međuljudskim odnosima i političkom životu, a ne samo u svijetu ideja. Kada je riječ o državi ona po njemu ima za cilj najviše čovjekovo dobro, a to je moralni i umni život, što je najveći mogući stepen korelacije između etike i politike. Predmet nauke o državi nije ništa drugo do istraživanje lijepih i pravednih stvari, a cilj nauke o državi težnja za dobrim. Aristotel kaže da onaj koji želi saslušati o nauci i državi, mora biti dobro odgojen i iskusan. Nauka o državi bavi se praktičnim (*praxis*), pa je dakle to nauka o djelovanju.

Zaključak vezan za antičku filozofiju po pitanju etike i politike, može ići u pravcu da je ta *fuzija* podrazumijevala jedinstvo ne samo ovih disciplina, već i sinergiju države i najvišeg dobra, kao i javnog i privatnog. Država je bila, dakle, spoj *nebeskog i svjetovnog*, što će kasnije početi da se razlaže i cijepa. Naročito je to bilo aktuelno u srednjem vijeku. Vratimo se još malo antici. U tom periodu bilo je nezamislivo razmišljati, kako vrline mogu biti ostvarive izvan zajednice, jer je čovjek ostvariv samo kao društveno biće (*zoon politikon*). Dakle, njegovo konkretno djelovanje i njegovanje najviših vrлина predstavljalo je put u *eudaimoniju*, najvišu sreću. Danas je skoro nemoguće zamisliti takvu koncepciju i sve ovo potvrđuje da se fizički proces fisije i fuzije etike i politike zaista i dogodio. Za antički period ne važi nijedna od dvije hipoteze vezane za determinante etike i politike, jer primijetno je da u tom periodu nije postojala zasebna već

uzajamna determinata. Tačnije, politika je determinisala i promovisala etiku, dok je ona radila isto kad je u pitanju politika. U nastavku ćemo razmotriti kako se taj proces dalje odvijao, naročito u modernom vremenu što je za naše istraživanje posebno važno.

Prije nego što stignemo da *moderne*, treba reći da se proces fisije, odnosno odvajanja etike od politike, odvijao kroz srednji vijek. Mnogi teoretičari smatraju da je to doba srednjeg vijeka bilo kobno za politiku i da je uslovalo da se ona tumači na način na koji to danas činimo. Prateći razvoj tih događaja još od vremena Toma Akvinskog, Aurelija Augustina pa do Nikola Makijavelija, možemo reći da je to period kada etika i politika zauzimaju zasebne pozicije. Postoje oprečne teorije i objašnjenja, ali je sigurno da se u tom periodu desilo odvajanje „nebeske“ od svjetovne politike, a samim tim i ukupnog djelovanja na život. Taj se proces odvijao prevashodno kroz potrebu da se vlast između crkve i tadašnjih vladara podijeli, odnosno da svakome pripadne ono što zaista treba pripasti. Naročiti impakt na tako nešto, očit je u djelima Nikola Makijavelija i njegovog koncepta politike koji „*ne bira sredstva da bi se ostvario cilj*“. Ovakvo shvatanje marginalizovalo je etiku, koja se od tada može smatrati samo kao sredstvo, ali ne više kao krajnji i uzvišeni cilj. Politika od tada više nije bila ono što stoji kao klasično srednjovjekovno hrišćansko razumijevanje, replika vječnog poretka na zemlji.

Oficijelno hrišćanstvo, predstavljeno u Augustinovim djelima, vjerovalo je u postojanje jednog vječnog nepromjenljivog univerzuma u kome svaki elemenat ima svoje određeno mjesto i funkciju. Bog je stvorio kosmički poredak koji je u osnovi hijerarhijski raščlanjen, a u okviru njega postoji jasno definisano mjesto koje zauzima ljudska zajednica. Čovjek kao suštinski političko biće učestvuje u društvu koje je stepenasto ustrojeno, od porodice, preko staleža, šire zajednice, pa sve do carstva. Ispunjavanje dužnosti osnovna je politička vrlina i jednako treba da se pokorava opštim načelima. Umjesto proklamovane harmonije vječnih umnih načela koju kroz vlast predstavlja tvorac ili apsolut, Makijaveli to ruši, i nudi novi koncept koji će ubrzo biti opšteprihvaćen. Svijet koji Makijaveli predstavlja je svijet u kojem vladaju kaos, bespoštedni sukobi oko trona, licemjerje, ubilački nagoni, pljačka, laži, borba izuzeta od bilo kakvog morala ili etike. Umjesto vječnog sklada, Makijaveli predstavlja sliku *Danteovog pakla*. Društvo se počinje prikazivati kao arena sukobljenih interesa u kojima nema pravila, niti bilo čega uzvišenog pred čime se treba obuzdati. Makijaveli smatra „da je čovjek po prirodi zao, povodljiv, kolebljiv i samoživ. Tražeći svoju vlastitu korist, čovjek se prilagođava od prilike do prilike, ponizan i pokoran kada mora, ali isto tako postaje osvetoljubiv i sujetan kada mu se za to ukaže prilika“ (Makijaveli, 2002:94).

Dakle, fizija etike i politike je očigledna kroz društvo u kojem ne vladaju nikakvi moralni principi, već bespoštedna borba gdje odlučujuću ulogu igra trenutna moć. Takvom svijetu, po Makijavelijevom mišljenju, odgovara i vladar koji će razmišljati na takav način. Zanemarivši u potpunosti ono jedinstvo koje je proklamovano kod Platona i Aristotela, a koje je išlo u pravcu traženja dobrog, što je predstavljalo fuziju etike i politike, sada se u potpunosti mijenja. Makijaveli afirmiše stav po kojem je politika bojno polje, a uspjeh ili neuspjeh, ono što određuje da li je neko djelo bilo ispravno ili neispravno. Njegovi radikalni stavovi idu toliko daleko, da po njegovom mišljenju moralno i dosljedno postupanje vladara, koje za posljedicu ima neuspjeh, predstavlja politički grijeh. I obrnuto, svaka politička nedosljednost i prevrtljivost koja donosi zemlji opipljivu korist, po ovim mjerilima, predstavljala bi političku vrlinu. Da ne bismo i dalje elaborirali djelimično poznate Makijavelijeve stavove, osvrnućemo se na problem determinante. Postavlja se pitanje da li u srednjem vijeku, ali i post-srednjovjekovnom periodu, politika determiniše etiku ili se dešava obrnut proces. Usljed rascjepa koji je nastao između ovih disciplina, možemo reći da ako je u antici bilo karakteristično da je determiniranost uzajamna, u srednjem i novom vijeku politika definitivno determiniše etiku. Ovdje je naglasak prevashodno na javnom djelovanju, vazanom za državu i građane, a ne za privatnu sferu.

Etika je u domenu privatnog zadržana, ali ono što se ticalo javnih poslova biva teoretski oslobođeno svih ograničenja. S obzirom na to da nam je cilj analiza globalne politike, možemo istaći da je period o kome je riječ, uslovio odnos prema etici za dugi period, jer su obrisi ovakvog makijavelističkog razumijevanja prisutni i dan danas u svijetu. Sa druge strane, kada se priča o čovjekovoj prirodi koja je zla, na neki način preovladava logika da je ipak etika ta koja determiniše politiku. Ali, s obzirom na to da mi ne možemo relevantno tvrditi da je čovjekova priroda dobra ili zla, onda strogo empirijski i na osnovu analize sadržaja, možemo reći da politika determiniše etiku, jer na sebi svojstven način priprema sve političke participante na jedan *neetički* sistem vrijednosti u kojem se oni mogu politički ostvarivati u cjelosti.

Nakon Toma Akvinskog, Aurelija Augustina, Nikola Makijavelija i ostalih poznatih filozofa iz tog perioda, mijenjaju se djelimično pristupi kada je u pitanju odnos etike i politike. *Prosvjetiteljstvo, humanizam i renesansa* jačali su potrebu za inkorporiranjem novih ideja u društvo, ali i narušili do tada nesalomljivi dogmatski sistem koji je vladao u tadašnjim zajednicama. Nove ideje djelimično su zamjenjivale stare, a period feudalizma lagano zamjenjivalo rađanje i kreiranje modernog građanstva. Inspirisani Hobsom, Lokom, Rusoom i ostalima iz tadašnje intelektualne elite, korpus opštih prava i čovjekovog dostojanstva neminovno se širio i kulminirao novim ustavima koji su kao vrhovni zakoni štitili svoje

građane. Međutim, pitanje koje se postavlja da li se odnos etike i politike izmijenio u međuvremenu. Širenje korpusa ljudskih prava, a njih svakako treba vezivati za etiku, onda je činjenično bilo pomaka. Kvalitativnom analizom zaključujemo da je ipak politika nastavila svojim stazama, a etika popunjavala drugi otvoreni prostor.

Sekularizam je dodatno učvrstio pozicije politike i etike, tako da je politika ostala van domašaja etičkih načela koja su nekako opstala u religijskim zajednicama. Da bismo razumjeli i simplificirali, treba istaći da je i tadašnja, kao i sadašnja politika u osnovi mogla koristiti etiku, kao što to i čini, ali je isto tako mogla i uslovljavati, jer se i taj trend identifikuje i odslikava. Industrijska revolucija, pa zatim ogroman tehničko-tehnološki napredak omogućio je uspostavu kapitalističkog sistema, koji je logično pratila i nova etika. To se najbolje ogleda kroz antologijsko djelo Maksa Vebera „*Protestantska etika i duh kapitalizma*“. I kao što to uvijek biva politika, odnosno preciznije ideologija, usljed želje za jačanjem svojih pozicija u društvu biva vođena motivima proizvodnje nove etike. Na taj način ostaje ono predašnje stanje da politika nastavlja da determiniše etiku, a proces fizije politike u odnosu na etiku nastavlja svoj kontinuitet i promociju.

Brz i letimičan pregled antičke, srednjovjekovne, novovjekovne i moderne filozofije u kontekstu odnosa politike i etike, dovodi nas do onoga što je za naš koncept etičkog aspekta globalizacije najinteresantnije, a to su savremeni trendovi i osvrt na sadašnjost. U današnjoj eri nepovoljne ili nedovoljne etičke konstelacije i dominantnog osjećaja političkog i religijskog razočaranja koje preovladava u većini zapadnih društava, pojmovi etika i politika nikad nijesu bili *mutniji* niti u većoj mjeri prekriveni ignoracijom i paušalnom interpretacijom. Zaista su definicije etičkog i političkog djelovanja, u kontekstu svakodnevnog životne prakse, daleko od neke klasične filozofske tradicije.

Danas, zasigurno, ne možemo očekivati primjenu starih klasičnih antičkih shvatanja koja smo već pominjali, jer je savremeno shvatanje etike i politike daleko od onog shvatanja koje je preovladavalo u *polisu*, a koje je bilo zasnovano na samosvijesti o moralnoj dobrobiti čovjeka. Kada bismo željeli dublje da uronimo u komparaciju, mogli bismo ustvrditi da u današnjem modernom ili postmodernom vremenu ni ideal *eudaimonije* više nije moguć. Kako dakle promišljati pojmove etike i politike i njihov odnos u današnjici? Kojim putem pristupiti? Logika nameće da ova dva pojma treba da budu povezana, a ne razučena. Među savremenim autorima koji su se bavili odnosom etike i politike pomenućemo neke za koje smatramo da su posebno relevantni za ovu problematiku. To su tri poznata filozofa: Alain Badiou, Simon Critchley i

Emmanuel Levinas. Badiou odbacuje tvrdnju da je politika disciplina koja se svodi na problem slaganja ili neslaganja oko određenih problema u zajednici, odstranjujući time njenu istinsku radikalnu emancipatorsku moć. Za njega, politika ima mnogo širi kontekst od pomenutog, ona je poistovjećena sa *meta-politikom*, a nikako nije samo umijeće vladanja i upravljanja. „Vezivanje politike za pregovaranje, raspravu, borbu, donošenje odluka, izbore ima svoj smisao ali je ona još šira jer se bavi i onim što je njena posljedica filozofskog promišljanja i istine koja se javlja ili ne javlja u političkim događajima“ (Bodiu, 2006:56). Dakle, bavi se i refleksijom i posljedicama.

Za Crichtley-a politika ima snažan etički momenat koji je inspiriše i koji je ostvaruje kao takvu. U svom poznatom djelu „*Beskrajno zahtjevno*“ on slijedi u potpunosti parafraziranu Kantovu misao koja glasi: „*Ako je etika bez politike prazna, politika bez etike je slijepa*“. Ovakav stav kompatibilan je sa Deridinim shvatanjem etike kao nečega što postavlja neograničene zahtjeve i politike čiji je cilj artikulirati odgovor na takav zahtjev. Žak Derida proširuje doseg etike čak još dalje od Kanta i njegovog zahtjeva za dužnošću, no ni on ne uspijeva da artikulira do kraja politiku koja bi postavila temelje takvoj etici. Glavni okvir rasprave treba da se kreće oko pitanja da li je moguće naći konkretnu vezu između etike i politike, ako smo svjesni činjenice da politika više uopšte nije etična, a da je etika neopravdano svedena samo tek na jednu od filozofskih disciplina koja nema nekog posebnog značaja za stvarne društvene djelatnosti, već je devalvirala na neku vrstu normativnog moralnog obrasca i neke prividne društvene obaveze. U klasičnoj filozofiji i filozofskoj tradiciji, na primjer kod Kanta, moral i politika ne dolaze u sukob, jer etika postavlja granice onome što se može učiniti u politici. Iz ovoga slijedi da ukoliko želimo da sagledamo na koji način se presjecaju etika i politika, nužno je prije toga postaviti pitanje o tome u kojim okolnostima one mogu doći u sukob.

Ako slijedimo Kanta, možemo reći da etika i politika nijesu nužno u sukobu jer po njemu ljudska bića imaju slobodu da djeluju na etički način, a politika je društvena primjena takve moralnosti. Sada, ako vršimo to propitivanje kroz savremeni kontekst, treba polazište naći u preispitivanju pojmova kao što su dužnost, obaveze, zahtjev, odgovornost... Ovom problematikom bavili su se upravo Crichtley i Levinas. Crichtley tvrdi da je „danas aktuelno veliko razočaranje politikom i da to nameće potrebu kreiranja jednog novog etičkog sistema i rađanje novog etičkog subjektiviteta zasnovanog na ideji vjernosti ili obaveze etičkom zahtjevu koji je jednostran, radikalan i neispunljiv“ (Crichtley, 2009:31). Po njegovom mišljenju, potrebno je ući u jednu energičnu fazu društvene transformacije, čiji bi rezultat trebalo da bude novi koncept koji je on nazvao „*politika otpora*“. Beskrajno zahtjevnost subjektivnost nameće se kao

potreba, ali i kao odgovor na savremenu anarhičnu politiku koja guši etiku i sabija je u neku zasebnu disciplinu, koja čak pridobija neku vrstu „meditativnog“ karaktera. Da bi se ovakvom zahtjevu odgovorilo potvrdno, potrebno je uraditi i kreirati proizvod jednog novog političkog subjekta. Tačnije, *etički subjekat*, prinuđen je da postane revolucionarni subjekat, čiji je cilj završiti kao politički subjekat. Ovakav put jedini je preostao izbor, kojim se etika i politika ponovo približavaju, a antagonizmi između ova dva pojma postaju sve blaži i fleksibilniji, kao i spremni na kompromise.

Za Critchley-a političko djelovanje ne proizilazi iz nekog lukavstva uma, neke materijalističke ili idealističke filozofije ili nekog socio-ekonomskog determinizma, nego iz momenta meta-političkog iskustva, podjednako iz etičkog i političkog značenja anarhizma koji se oslanja na Levinasa i njegovu kritiku „arhaičkog“ karaktera subjektivnosti u modernoj filozofiji. Ovakav „realno egzistirajući anarhizam“ predstavlja kontrast i suprotnost, što motivišuće djeluje na demotivacijsku praksu liberalne demokratije. Iz navedenog, slijedi asocijacija koja vodi do Levinasa, a on postavlja etički odnos naspram drugog kao anarhičan odnos, koji je važniji u političkom nego u ontološkom smislu. Ako je anarhičan odnos između pojedinaca, onda je odnos etike i politike još anarhičniji, što navodi na zaključak da je proces ponovnog sjedinjavanja nukleusa etičke i političke teorije nemoguće izvesti bez jednog drastičnog obrta u ukupnoj društvenoj praksi.

Etika u globalnoj politici treba da bude generator tih promjena, ali trenutnu determinantu posjeduje aktuelna realpolitika, a ona čvrsto brani pozicije koje je izgrađivala u dugom vremenskom periodu. Međutim, važno je naglasiti kako anarhizam o kome govori Critchey nije klasični oblik anarhizma koji poznajemo i u principu je zaokupljen problemom slobode i borbom za oslobođenje, ali isto tako ne podrazumijeva ni neki nasilni oblik djelovanja. Baš naprotiv, pomenuti oblik anarhizma je „*etički anarhizam*“ čija je karakteristika beskrajna odgovornost a ne neograničene slobode. Zbog toga su implikacije Levinasovih djela još dalekosežnije, negoli što se to čini na prvi pogled. Zaključujemo da je kod Levinasa etika razumljiva „kao meta-politika, artikulisana oko iskustva etičkog zahtjeva koji se nalazi u samom središtu subjektivnosti koja je rascijepljena i otvorena naspram drugog“ (Levinas, 2006:189). Problem današnjice leži u činjenici da je u globalnim trendovima preovladala politička tendencija obezvređivanja pojmova kao što su sloboda, ljudska prava, i liberalna demokratija, te da je stoga potrebno prethodno izvršiti depolitizaciju koja bi mogla konačno i u tim pojmovima naglasiti ono etičko. Iako postoji potreba za usvajanjem teze o razvoju jednog alternativnog etičkog obrasca, moramo biti svjesni da na tom putu postoje brojne barikade koje

nije lako artikulirati, uobličiti ili transformirati. Te prepreke su veliki naučni izazov za konstrukciju nekog novog političkog subjektiviteta koji će stajati u relaciji sa etičkom teorijom. Pomenuti autori, kojima možemo pridružiti i Benjamina, smatraju da živimo u jednom depolitiziranom post-demokratskom razdoblju *generalnog nihilizma*, te je stoga potrebno razviti neki *novi etos mišljenja*, koji bi bio oslobođen od destruktivne moći za ovladavanjem nad drugima, što je današnji politički trend, inspirisan sve većom suptilnom presijom i sve agresivnijom kontrolom ljudskog ponašanja i djelovanja.

Neki smatraju da je ovakve ideje moguće izvesti samo urušavanjem države kao institucije i ukoliko se ode daleko od dosega njenih mehanizama. Takav zahtjev je zaista legitiman, jer brojne teorije govore da je demokratiju moguće ostvariti samo u nekom međuprostoru koji ne bi podrazumijevao samo državu. Paralelna konekcija etike i politike u savremenom svijetu, može se nazvati relacijom etika-demokratija. Novi etičko-politički subjekat koji bi ponovo izveo proces fuzije ova dva pojma nije moguće situirati izvan koncepta liberalno-demokratskog kursa. Situacija je danas slična sa antičkom kada se gleda spolja, dok je iznutra situacija obrnuto, jer etika parazitira na politici. Na snazi je klasično „*etičko-političko parazitiranje*“! U ovakvoj situaciji teško je otvoriti prostor za etički subjekat, koji je sa jedne strane zanemaren, a sa druge ipak inkorporiran u ukupni društveni život. Brojni autori smatraju da je temeljni problem političke filozofije taj da oni unaprijed tjeraju politički subjekat u totalitet države. Čak idu i dalje i govore da je to praksa od Platona pa sve do Heidegger-a, te na taj način legitimišu upravljanje društvom. Da bi se zaista stvorio prostor za novi etički i politički subjektivitet potrebno je preći u fazu *kosmopolitizma* koji u posljednje vrijeme zagovaraju brojni autori. Važnost ove ideje leži u činjenici da je potrebno pronaći neki novi prostor u kojem se može kreirati subjekat koji je izdvojen iz različitih društvenih borbi.

Koncept subjektivnosti koji nudi Badiou stvara se iz „ontološke praznine i označavao bi radikalan raskid sa tradicionalnim, unaprijed dodijeljenim, zadanim društvenim ulogama u totalitetu države i predstavlja artikulaciju univerzalnosti u političkom djelovanju, čime nastaje politički subjektivitet“ (Badiou, 2006:93). Da bi se uspostavila relacija etika-politika i da bi se poništio proces fisije koji je aktuelan, treba riješiti još jednu dilemu. Ona je vezana za problem da ne postoji čisto etičko iskustvo, te problem da se etički odnos naspram drugog (Levinas) ne može izjednačiti sa odnosom naspram svih u društvu. Ukoliko nam je etika potrebna da bismo znali šta da radimo u određenoj političkoj situaciji, onda bi se moglo postaviti pitanje je li nam potrebna politika da bismo znali kako djelovati u nekoj etičkoj situaciji. Ovo je istovremeno i odgovor na onaj etičko-politički parazitizam koji smo pominjali. Međutim, ako prihvatimo da

savremena politička filozofija pokušava oblikovati novi politički subjekat, onda svakako mora da nastoji da etiku uvuče u njega. Sadašnja situacija govori nam da subjekat sve više postaje objekat, a proces kojim se ovo odvija predstavlja ništa drugo do distanciranje etike kao konstitutivnog elementa subjekta. Dok god je na snazi hegemonistički elemenat, koji politiku plasira radi sopstvene promocije, etika će ostati konfuzna i privatna, a ne društvena sfera. Globalna politika mora istrajati na konceptu da je potrebno afirmisati novu etičku politiku, koja proizilazi iz konstitutivnog cilja uspostavljanja novih političkih subjekata. Na kraju, politika u izvornom smislu ne bi trebalo da podređuje sebi ono etičko, već da služi etici.

Iako nam se čini ponekad da su etika i politika razdvojene, prevashodno zato što su moral i etika koncentrisani na „lično“ i oblike moralnog djelovanja i ovladavanja sobom, a politika sa druge strane shvaćena kao carstvo u kojem se pojedinci i grupe bore za prevlast u društvu, teorija osporava takvo stanovište. Već kod Hegela nailazimo na pouku koja glasi da ne može postojati lično niti samosvijest bez odnosa prema *drugom*, što govori o potrebi *intersubjektivnosti*, iz čega proizilazi zaključak da nema etike bez politike i obratno. Kritika koja je utemeljena i relevantna za pitanje fisije i fuzije etike i politike leži u sljedećem: globalnu konstelaciju odlikuje etika tolerancije umjesto etike političke univerzalnosti i sa druge strane globalizacija se pogrešno interpretira kao krajnja forma takve univerzalizacije. Ono sa čime se suočavamo jeste pitanje ponovnog ujedinjenja etike i politike, pronalaženja nove politike koja bi se suprotstavila politici pragmatičnog djelovanja zato što je u principu oslobođena etike. Antički model u današnjici nije moguć, jer su teorija i praksa već razdvojile ove discipline. Makijavelijev uticaj na savremenu politiku je zloupotrijebljen i koristi se kao alibi dok, sa druge strane, raste potreba za arhiviranjem negativne i razumijevanje pozitivne strane njegove političke filozofije, što postaje sve naglašenije među savremenim autorima. Etika i politika su uzajmno determinirajuće, a procesi njihovog spajanja i razdvajanja odvijali su se u određenim vremenskim intervalima i u trenucima kada su uslovi to činili mogućim. Sve su prilike da se novo eventualno spajanje etike i politike, u jednoj inovativno-kreativnoj formi, nameće kao proces afirmacije *alter-političkih koncepata* i kao narastajuća društvena potreba u globalnoj zajednici.

REALPOLITIKA I ETIKA

Refleksije na savremenu politiku i njen uticaj na etiku važno je sagledati prevashodno zbog identifikovanja onih polaznih tačaka iz kojih treba da se artikulise globalna politika zasnovana na etičkim načelima, kao i novi politički subjektivitet oličen u njoj. *Realpolitika* je neizbežan termin koji treba pojasniti i dovesti u kontekst globalne politike, te analizirati na koji način one međusobno korespondiraju. Od toga šta je i kakve implikacije proizvodi realpolitika, zavisi ukupan duhovni razvoj i ustrojstvo globalnog društva u cjelini. Bez temeljnog i kvalitativnog interpretiranja realpolitike nije moguće razumjeti egzistencijalnu politiku, niti trendove koji tek treba da se aktuelizuju. Kada smo govorili o odnosu etike i politike, mogli smo razumjeti svu njihovu istorijsku kompleksnost, a situiranjem realpolitike i njenim pojmovnim raščlanjenjem, njihov odnos biće još kristalnije objašnjen, prije svega u kontekstu međunarodnih odnosa. Ovo se odnosi na relaciju koja ide u smjeru *realpolitika-idealpolitika* ili na relaciju *realpolitika-moralpolitika*.

U ovim korelacionim matricama iskazana je ona poznata Čerčilova misao da „u politici nema prijatelja - postoje samo interesi“. Ali, pokušajmo objasniti kontekst realpolitike i izvršiti njeno seciranje u skladu sa mogućnostima političke teorije. Poslužićemo se navodima Esada Zgodića iznešenim u knjizi „Realpolitika i njeni kritičari“. Prva asocijacija vezana za realpolitiku jeste da je ona stvarna, egzistencijalna, postojeća, da je opipljiva i da je empirijska. Druga asocijacija je da je ona negativna, iskvarena, podla, podzemna, manipulatorska, destruktivna, skrivena itd. Još jedna asocijacija ide u pravcu promišljanja realpolitike, a to je *ili-ili* pristup. On se ogleda, prije svega, u kontekstu da je realpolitika sa jedne strane *mutna*, dok je nasuprot realpolitici ono *čisto* i ono *istinsko* u njoj, praktično ono *metapolitičko*. Nadalje, realpolitiku poistovjećujemo sa njenim osnovnim produktima koji su oličeni u tržištu, berzi, bankarskim kartelima i ostalim neoliberalnim produktima koji imaju svoje implikacije na etiku svih društava u kojima se ovi proizvodi konzumiraju. Nasuprot ovim stoje normativni produkti takve politike koji su predstavljeni krajnje *biofilijskim* i *antropofilijskim* karakteristikama kao što su demokratija, ljudska prava, zdrava životna sredina, humanizam, tolerancija, sloboda itd. Više je nego očigledno da naspram ovakve politike stoji jedan drugi vid nje same koji ćemo nazvati *eticizam politike* (vidi Zgodić, 2008).

Pod eticizmom politike Zgodić podrazumijeva diskurzivnu poziciju koja svijet politike posmatra drugačije, kao epifenomen fundamentalnije stvarnosti, religije ili metafizike morala,

budući da, navodno, politika treba da bude prostor ozbiljnih ideala dobra, vrline, prava, pravde, jednakosti, slobode, društvene empatije i socijalnog sklada. Ovakva politika pokušava, na sve načine, da radikalno promijeni i preuredi svijet u kojem egzistira „*panzlo*“. Na ovaj način nije teško izvesti konkluziju da politika koja se „*samo-etizira*“ i realpolitika koja je oslobođena od svakog *moraliteta* stoje u odnosima međusobne isključivosti. „Realpolitiku možemo dovesti i u kontekst sa nekim pojmovima poput parapolitike, kriptopolitike, egopolitike i drugih vidova politike koja je perverzija i patologija tajnog“ (Zgodić, 2008:42). Primijetno je da je ovakva politika, na neki način, u podvostručenosti jer je sa jedne strane je jako negativna, a sa druge strane stoji na idealima koji se mogu tretirati kao pozitivni. Ako prihvatimo široku argumentaciju, kao jedinu relevantnu onda moramo priznati da realpolitika kao takva posjeduje i neke pozitivne strane. Ovaj pozitivizam ogleda se kroz racionalizam, racionalna rješenja, kao i prihvatljive vrijednosti. U ovom kontekstu može se misliti o prosvjetiteljstvu kao procesu koji je politiku poveo ka razumskom djelovanju. Drugo, politiku je utemeljio na načelima kompromisa, kooperativnosti, principijelnosti, kao i razumijevanja da ona mora počivati na osnovama razlikovanja prijatelja od neprijatelja, što apsolutno nije negativno samo po sebi.

Realpolitika je stvarna, ona predstavlja borbu, konflikt, ali ni on po definiciji ne mora da bude uslovljen negativnošću. Konflikt se ovdje razumije kao nešto što proizvodi konkurentnost, iz koje prvenstveno proizilazi kvalitet. Kod nekih autora, kao što je Čedomir Čupić, pronalazimo suprotnost pomenutog i ono govori „da je realpolitičko poimanje do kraja *anatemizirano* kao izvoriste sveopšteg zla u politici“ (Čupić, 2001:19). Interpretacije često idu pravcem koji pod realpolitikom podrazumijeva sve i svašta, što govori o nemogućnosti koncizne ilustracije ovog pojma u cjelini. Tako se za njega vezuju brojna promišljanja, od onih antičkih, preko srednjovjekovnih, modernih, postmodernih, dnevnih, tekućih, strategijskih, dominantnih, apsolutističkih itd. Isto tako, kroz javnu scenu se govori o realpolitičkom jeziku, realpolitičkom rječniku, realpolitičkoj analizi i tako dalje.

Govori se i o brutalnostima, ćorsokacima i povratku na onu staru politiku oslobođenu od realpolitike. Ona nije uvijek vezana uz neki prostor, na primjer, državu, regiju ili grad, već ona u svoju egzistenciju vezuje sve moguće prostore od lokalnog do globalnog. Za nas je najvažniji globalni kontekst razumijevanja jer su implikacije prevashodno etičke, očigledne u svim djelovima gdje je realpolitika na sceni, a ta scena se može nazvati globalnim društvom. Ovo je izuzetno važno zbog činjenice da se realpolitika vezuje za međunarodne odnose koji su u najbližoj relaciji sa globalnom etikom i onim što želimo da propagiramo kroz narativ. Ova asocijacija na međunarodne odnose ima još jednu komponentu koju je važno pomenuti, a tiče

se najmoćnijih država. Upravo se za te države smatra da determiniraju realpolitiku koja je otuđena od svoje suprotnosti eticizma u politici. Veza i asocijacija koju smo pominjali ogleda se i kroz činjenicu, da se međunarodno pravo, često smatra samo produženom rukom interesa velikih i moćnih država i onih koje posjeduju veliku političku i vojnu moć. Realpolitika je politika čija se koplja lome uvijek na malim političkim subjektima, bilo da su u pitanju države ili neki drugi akteri međunarodnih odnosa. Žašto se realpolitika dovodi baš u vezu sa međunarodnim faktorima? Odgovor je lagan i u potpunosti proizilazi iz empirije, a ogleda se u načelima da „međunarodna pravda“ uopšte nije opterećena pravdom i etičkim normativima, što bi trebalo biti i jeste njena primarna obaveza. Isto tako, neke ideološke pojave koje se mogu ogledati kroz političku prizmu, kao što je na primjer nacionalizam, mogu takođe da pridobiju relaciju sa realpolitikom. Vanjska politika mnogih moćnih zemalja vodi računa o ravnoteži snaga, što je klasični realpolitički zahtjev i klasični pristup takve politike. Neki smatraju da je realpolitika velikim državama mnogo važnija od nekog sentimentalnog humanizma, a publicira se i uvjerenje kako su politika ljudskih prava i državne realpolitike u suštinskom raskoraku. One služe samo kao izgovor u hegemonističkoj priči koju propagiraju i plasiraju velike sile. Velike sile u suštini vode politiku koju karakteriše politika ekspanzije, prevashodno ekonomske u odnosu na teritorijalnu. Osim toga oličena je u nadzoru svih svojih prijetnji, koristeći diplomatska sredstva, a u krajnjem slučaju i fizičku silu za ostvarivanje svojih ciljeva. Ovakva politika skriva interese međunarodnog i lokalnog real-kapitalizma, krupnog kapitala i velikog biznisa. U njenom temelju je, kako to navodi Knežević, „nadmoć koja teži da postane svemoć“ (Knežević, 2001:54). Treba naglasiti da se pojam realpolitike ne dovodi striktno u vezu samo sa javnim korišćenjem u medijima ili javnoj politici, već on sve više postaje pojam koji je zanimljiv i za brojne naučne discipline i pronalazi svoje mjesto i u relevantnim naučnim raspravama.

U savremenoj politologiji, brojni autori bave se ovim pojmom. Treba upozoriti da se ona na nekim mjestima pojavljuje kao politički realizam, što je sinonim za realpolitiku. Naglasak se ipak mora ostaviti na razlikovanje političkog realizma, ali i neorealizma kao nove teorije. U političkim naukama postoji uvjerenje da je politički realizam najstarija teorija međunarodne politike, a u njene tvorce možemo ubrojati Tukidida, Sun Cu-a, Makijavelija, Tomasa Hobsa, kao i neke političare i vojskovođe poput Bismarka, koji se smatra jednim od utemeljivača realpolitike u 19. vijeku. Otto von Bismark-a smo namjerno pomenuli jer je jedna njegova tvrdnja ilustrativna za naš rad i vrlo precizno govori o ovom fenomenu. Ona glasi: „Velika pitanja vremena se ne rješavaju govorima i većinskim zaključcima, to je bila greška 1848. i

1849 - već gvožđem i krvlju“ (Kroko, 2001:99). Stopama Bismarka dalje su nastavili i Henri Kisindžer kojeg su prozvali „*đavo realpolitike*“, ali i mnogi drugi političari koji su dosljedno shvatili Makijavelija i njegovu marginalizaciju etike koju je izvršio na specifičan način. Zaključak da su bili dobri đaci proizilazi upravo iz njihovih djela, koja su oličena u onome što se zove politika lišena morala i totalni raskid sa etiziranom politikom. „Kao teorija i doktrina politike, politički realizam, odnosno realpolitika smatra da se moralne norme ne primjenjuju na ponašanje država, koje treba da budu vođene isključivo brigom za nacionalni interes“ (Menhejn, 2004:550). Dakle, pojam nacionalnog interesa se u političkoj teoriji najviše vezuje za realpolitičko stanje. Takođe, u teoriji je poznato da „prefiks real - odslikava prirodno stanje u spoljašnjim odnosima između država u kome se moralna gledišta smatraju znakom slabosti ili hipokrizije“ (Dubil, 2006:18). Politika realpolitike, teorijski razmatrano, vezuje se prevashodno za relaciju države i morala, odnosno državne politike i uticaja morala na nju. Ova konekcija očigledna je kroz brojne empirijske primjere u istoriji politike. Uvijek je postojalo stanovište da svaka zemlja na sve načine pokušava da ojača svoju poziciju na međunarodnom planu i da se pridržava svog unaprijed utvrđenog puta, bez obzira na to o kakvim je okolnostima riječ.

Ovakva nastojanja da se ispune zacrtani ciljevi brišu bilo kakvu sentimentalnost i bilo kakvu osnovu na kojoj bi etika i moral mogli da prevagnu u odnosu na ono što je njihov zahtjev. Svako mišljenje koje ide u pravcu da etika prevlada nad klasičnim ličnim (državnim) interesima je sanjarenje i ništa više od toga. Pojedini autori nacionalnih strategija, kao što je na primjer George Kennan, govorili su da SAD ne smiju dopustiti sebi luksuz altruizma, niti se zavaravati bilo kakvim dobročinstvom, već treba samo da nastoje da ostvare nacionalni interes. „Realpolitički rezon se upravo kreće u pravcu zanemarivanja svega što pripada toj sentimentalnosti, moralu, internacionalnoj etici, socijalnim emocijama, solidarnošću svega onog što se može nazvati imaginarna filozofija opšteljudskog dobra“ (Zgodić, 2008:48). Nije teško zaključiti da je realpolitika postala dominantan način promišljanja, pa je realizam sa kojim je ona u snažnoj konekciji postao vodeća teorija međunarodnih odnosa. To je sve odlično povezano i sa vremenom u kojem je ova teorija doživjela punu empirijsku afirmaciju, a odnosi se na period hladnog rata, za koji svi meritorni stručnjaci kažu da je oličenje realpolitičkog mišljenja i djelovanja.

Činilo se nakon svih grozota genocida tokom Drugog svjetskog rata, kada je pregažen svaki humanizam i svačije ljudsko dostojanstvo, da će to djelovati stimulatивно na povratak morala u političke tokove i mišljenja. Međutim, svjedoci smo da od toga nije bilo ništa, odnosno da je

period koji nije bio realpolitički trajao prekratko, nakon čega je slijedila njegova ponovna reinkarnacija. Politika zatvaranja, antagonizmi između dva bloka, ideološki rascjepi i ravnoteža straha samo su neki od elemenata koji su snažno uticali na izbjegavanje bilo kakvog eticizma u politici i promociju nečega što je suprotno. Ukoliko sa jedne strane postoji rastuća teorija međunarodnih odnosa oličena u realizmu, na sličan način sa druge strane opada i relevantnost i uticaj druge teorije zasnovane na idealističkoj teoriji, koja smatra da ljudi mogu evoluirati do tih premisa i da univerzalna međunarodna etika može postati opšti kodeks ponašanja u svaremenom globalnom svijetu. Dok realisti uporno nastoje politiku prikazati kao težnju ka *moći* i *sili*, idealisti se služe pojmovima *etika* i *dijalog*. Kada pominjemo silu i moć, misli se prije svega na vojne i političke, ali i na sve ostale vidove sile i moći. Naglasak treba staviti i na sljedeću konstataciju koja govori da je prema realističkoj školi međunarodnih odnosa država glavni činilac tih odnosa (što je bitno za razumijevanje globalne politike) prevashodno što se država kao takva često nameće kao prepreka. Idealistička teorija je suprotna i to je razlog što bi za ostvarivanje globalne etike ove dvije teorije u ordinarnom životu morale da zamijene mjesta.

Navodimo još jedan primjer vezan za realpolitičko stanje u međunarodnim odnosima, koji je konstatovala Lidija Čehuljić: „Kategorije interesa i sile postavljene su kao ključ opšteg razumijevanja, gotovo svih, međunarodnih problema i postupno se pretvaraju u krajnji cilj koji države treba da postignu. Za realiste moć, utemeljena na vojnoj sili, oblikuje svjetski poredak. Stabilnost i napredak zavise od distribucije moći između članica međunarodne zajednice, pri čemu glavnu ulugu imaju velike i jake države. Snažna vojna sila garant je nacionalne sigurnosti. Polazi se od pretpostavke da je svijet nesavršen, te da svaka država može samo na osnovu sile ostvariti svoje interese. Time se cjelokupni međunarodni odnosi vide kao borba za silu, pri čemu se sila postavlja kao stalan i neizmjenljiv element u razvoju međunarodne zajednice. Nacionalni interes postavlja se kao najviša kategorija za koju je država, u svakom trenutku, spremna i voljna upotrijebiti svoju ukupnu silu“ (Čehuljić, 2003:29). Iz ovog prikaza koji je izvela Čehuljić, više je nego jasno na kojim osnovama počiva realistička teorija i šta su to glavni zadaci koje svaka država želi da ostvari. Umjesto da postoji vjera u međunarodne zakone i kolektivnu bezbjednost, nama se nudi samo opcija da budemo realni, umjesto što smo prilično naivni, bilo kao pojedinci ili kao države.

Po mišljenju nekih autora, može se reći da nepostojanje *svjetske vlade* usporava put od realističke do idealističke škole međunarodnih odnosa. Kada bi postojala takva institucija ona bi umnogome olakšala put kojim bi primjena međunarodnih zakona i normi izbjegla sudbinu pro forme, koju sada ima. S pravom stoji i stanovište da je država jedina koja legitimise

upotrebu sile i kojoj je to sasvim normalno sredstvo „komunikacije“ i interakcije sa drugima. Anarhično stanje koje je aktuelno u međunarodnim odnosima, dodatno podstiče države na takvo ponašanje, jer one svaku negativnu kampanju pravdaju „dežurnim“ argumentima opstanka države i odbrane teritorije.

Realistička škola, ipak, ne podrazumijeva permanentnu upotrebu sile, niti konstantno utapanje u sebe, već je i saradnja svakako moguća i poželjna. Ona je dostižna u trenucima kada se stvori ravnoteža snaga, jer tada nastaje mir, ali problem leži u činjenici da narušavanje te ravnoteže često podrazumijeva oružani sukob. Takvo stanje je neprihvatljivo i za odgovornu globalnu politiku, jer je rizik koje takvo društvo nosi prevelik i naprosto ne dopušta nikakvu dugoročnu stabilnost. Čak ni savezi (vojni, politički) koji su aktuelni, koji su prihvatljivi i sastavni dio ove teorije, ne mogu u potpunosti zadovoljiti ovu komponentu.

Još jedan važan aspekt koji je vrijedan pomena kada je realpolitika u pitanju jeste sistem „hijerarhije“, koje je jedno od dominirajućih načela u odnosima na svjetskoj političkoj sceni. Ova hijerarhija počiva na nejednakoj distribuciji moći. Ali, nije samo moć ta koja je određuje, tu su svakako i ostali činioci prije svih prirodni resursi, veličina (teritorija), ljudstvo, materijalni status itd... Uticaj svake države ogleda se u tome koliki je njen realni uticaj na druge države. Realisti smatraju da ovakav sistem hijerarhije služi za uspostavljanje kompletnog sistema međunarodnih odnosa, i da je od neprocjenjivog značaja za njegov opstanak i održavanje. Za potvrdu ove teze može nam poslužiti hladni rat. Višedecenijska bipolarna podjela svijeta na kapitalistički sa jedne i komunistički sa druge strane, utemeljena na hijerarhijskim odnosima, uravnoteženoj distribuciji sfera uticaja velikih sila i efektivnoj politici nuklearnog odvraćanja, u percepcijama realista doprinijela je održavanju politike hladnog rata i stvarnog mira. Endru Hejvud u jednoj od svojih čuvenih knjiga tvrdi: „Stabilna hijerarhija, zasnovana na prihvaćenim pravilima i poznatim procesima, uspijevala je da spriječi bezvlašće u svijetu nakon Drugog svjetskog rata“ (Hejvud, 2004:249).

Sve ovo upućuje na to da hijerarhija uspostavlja red, jer nevezano za principe egalitarizma kojima bi svi trebalo da teže, ipak svaki sistem, pa i politički, treba da ima svoju konstrukciju i strukturu. Interesanta karakteristika je da se većina teorija u društvenim naukama, djelimično, vremenom mijenja ili preciznije revidira na neki način. Tako se u političkoj teoriji negdje početkom osamdesetih godina lagano počela pojavljivati relativno revidirana teorija realizma koja je nazvana *neorealizam*. Ova teorija neorealizma se ponekad naziva *novi* ili *strukturalni* realizam. Razlika između realizma i neorealizma leži prvenstveno u činjenici da je kod

neorealizma umjesto dosadašnje prakse apsolutizacije politike moći i sile, sada neorealisti preferiraju uvide u strukturalna ograničenja sistema međunarodnih odnosa. Prema Hejvudu, neorealisti i dalje priznaju vrhunski značaj moći, ali više teže da objasne događaje u odnosu na strukturu međunarodnog sistema nego na ciljeve i ustrojstvo pojedinačnih država. Politički neorealizam, ostavljajući iza sebe mišljenje klasičnih realista po kojima vojna sila ima apsolutni primat u međunarodnoj državnoj realpolitici, donosi sa sobom jedan novitet, očit u sljedećem: „Jedna od glavnih značajki neorealizma jeste da se državna sila u jednom području može nadomjestiti slabošću u nekom drugom. To konkretno znači da se američka vojna sila može upotrijebiti kao nadoknada u ekonomskom području. Države, po Waltzu, „upotrebljavaju ekonomska sredstva za vojne i političke ciljeve, a vojna i politička sredstva za ostvarivanje ekonomskih interesa“ (Čehuljić, 2003:43). Interesantno je prikazati i kakav je odnos neorealista u odnosu na globalizaciju, ako već znamo da je ona ta koja razara moć države u tradicionalnom smislu. Ne čudi ni revizija realističke teorije usljed pojave globalizacije kao fenomena. U kontekstu rasprave o globalizaciji, neorealisti poštuju i dalje stvarnost države, uviđaju značaj transnacionalnih političkih i ekonomskih organizacija u međunarodnim odnosima, konsekvatno, u ograničavanju državne suverenosti ili tradicionalističkom shvatanju autonomije država. Usljed činjenice da države više nijesu jedini akter u međunarodnim odnosima, štaviše, one su te koje sve češće dobijaju pandane u ostalim subjektima, revidiranje stare teorije nametnulo se kao dužnost, obaveza, i jedino rješenje. Novi kategorijalni aparat obuhvata naizgled dosta novih teorija, a na ovom mjestu bitno je pomenuti teoriju „*kompleksne međuzavisnosti*“ koju su formulisali i prezentovali Robert Keohan i Josef Naja.

Uvođenje novih posmatračkih perspektiva dovelo je do dvije najznačajnije konkluzije: prva se odnosi na slabljenje uticaja države kao jedinog relevantnog subjekta međunarodnih odnosa, dok druga podrazumijeva da je sila promjenljiva kategorija i da se može mjeriti kroz više različitih parametara. Međutim, za nas je najbitnije kakav je sada odnos između neorealističke politike i eticizirane politike. Da li je na snazi kontinuitet naslijeđen od realpolitike ili je na sceni nešto sasvim drugo? Odgovor nije jednostavan, ali se možemo složiti da ipak leži u onom prvom dijelu pitanja, dakle nastavlja se stara praksa. Naime, elementi kontinuiteta ogledaju se u izraženoj prijetnji ekološkog suicida, kontroverznom procesu razvoja svjetskog civilnog društva, pojavi raznih bezbjednosnih prijetnji, narastajućih fundamentalizama itd... Kao što je realistička teorija imala svoju suprotnost u idealističkoj, tako i neorealistička ima svoju. Ona se ogleda u sve relevantnijim i sve popularnijim diskursima vezanim za kosmopolitizam, globalnu etiku i globalnu pravdu. Mada se pomenute teorije i dalje smatraju utopijskim, sve je više onih

koji pokušavaju da ponude mapu da se put od realnosti ka utopiji što brže i bezbolnije prođe. Pokušajmo sada, još jednom, izvršiti preciznije pojmovno određenje realpolitike. Da bismo analizu izvršili na naučno zasnovan i politološki relevantan način, potrebno je koncentrisati se prevashodno na dva konceptualna, ali i suštinska momenta za realpolitiku koje pominje Zgodić. Prvi je *politika trenutka*, koja je sasvim pragmatično koncentrisana oko strategijskih pozicija i interesnih kalkulacija. Drugi momenat je *politika podređivanja*, odnosno *politika žrtvovanja* i javlja se prevashodno u međunarodnom kontekstu oko međunarodno pravnih principa ili normi međunarodnih odnosa. „Simplificirano i sublimirano, realpolitiku možemo nazvati politikom koja slijedi događaje i stvarni odnos snaga na političkom terenu ne osvrćući se, pri tome na ovaj ili onaj proklamovani ili važeći normativni, bilo pravni, bilo moralni, poredak vrijednosti“ (Zgodić, 2008:52). Umjesto toga, realpolitika slijedi naloge i diktate nužnosti koji se očitavaju i kroz tekst Kouedi-a koji govori: „Oni koji govore o političkim nužnostima, ovim pojmom, bar od Makijavelija, označavaju ne samo neophodne rizike, očigledno nemoralne prirode, već i nužne laži, surovosti, pa čak i ubistva. Preuzimajući naziv istoimene Sartrove drame, moderni filozofi su skloni da govore o nužnostima *prljavih ruku* u politici, što znači da politički poziv, na neki način, sa pravom traži od svojih praktičara da krše važne moralne standarde koji preovladavaju izvan politike“ (Kouedi, 2004:535). Iz ovoga se može zaključiti da istina, ako se uopšte može govoriti o njoj, ove ili neke druge društvene stvarnosti, ovih događaja, jeste prepoznatljiva žrtva realpolitičkog rezona. Realpolitika marginalizuje, ignoriše i zanemaruje istinu, služeći se prije svega onim utilitarnim, pragmatičnim i instrumentalnim, dajući prednost onome što se u trenutku procjeni da je snažnije i moćnije. Realpolitika marginalizuje i ostale vrijednosti, od kojih posebno treba spomenuti pravdu. Instrumentalizacija pravde je uočljiva kroz selektivno primjenjivanje prava kao i kroz česte, ali primjetne procese gdje u konačnom pobjedu ne ostvaruje pravda, nego zakon jačega. Sentimentalnost, čovjekoljublje i humanizam, ostaju nemoćni ako je kalkulatorski proračun pokazao da takve vrijednosti ne donose rezultat na kraju. Zbog svega ovoga postoje promišljanja koja govore da u modernoj politici nema više ideala i da su njihovu ulogu preuzeli trenutni interesi realpolitike u cjelini.

Već ranije detektovali smo opštu moralnu eroziju, etičko nazadovanje, rast egoističkih interesa kao i kratkoročnih političkih strategija. Zabrinjavajuće je to što se čini da realpolitika lagano ubija nadu da budućnost može bit svjetlija i bolja od sadašnjosti. Tu nije kraj problemima, jer realpolitika pokušava da opravda sebe, to radi prilično dobro, što je rezultat njenog stabilnog uzleta koji se dešava kroz poslednjih 50-ak godina. Dodatno zabrinjava to što ona pokušava opravdati i sve prisutniji *imoralizam* kao karakteristiku današnjice. Moralni nihilizam, koji je u

konstantnom porastu, prevashodno je moguće opravdati, zbog toga što se države ne mogu pozivati na moral, jer nepostojanje globalnog etičkog sistema, amnestira svaku vrstu odgovornosti koja pada na njih, kao osnovne subjekte međunarodnih odnosa. Prihvatanjem realizma kao jedine konstante, moralni anarhizam dobija i logičnu legitimnost i postaje praktično besmrtno. Neki imaju suprotne stavove i tvrde da ovakav sistem nije rješenje, te da se već stvaraju uslovi za njegovu laganu izmjenu. Tako nešto kompatibilno je i sa tezom koju tretiramo, jer odgovornost u globalnoj politici ne može se razvijati u postojećem stanju, naprosto za tako nešto ne postoje uslovi.

Realpolitika kao i mnogi društveni fenomeni pokazuje svoja dva lica. Jedno je ono deklarativno, nazovimo ga demagoško jer se trudi da sve vrijeme drži pod pažnjom pojmove kao što su sloboda, ljudska prava, jednakost, solidarnost, dok sa druge strane praktično djelovanje čine puke suprotnosti takvim idealima. Ovo samo dokazuje da je realpolitika na određeni način, promašena pojava koja nema principe, odnosno posjeduje ih, ali kao varijabilnu kategoriju. Zbog svega navedenog autori poput Stanislava Stojanovića tvrde da je realpolitika postala neki oblik *irealpolitike*, odnosno politika *samozavaravanja*. Kada je riječ o njenim negativnostima, naročito onog dijela koji utiče na globalnu etiku, treba apostrofirati još jedan suštinski problem. Realpolitika djeluje kao politika bez alternative. Ona je jedina koja posjeduje *fatalističku svijest*, koju pominje Zgodić, da je jedina i krajnja, pa samim tim i nezamjenjiva. Sve sem realpolitike, možemo nazvati političkim avanturizmom. To nas upućuje na mišljenje da je na sceni opasna jednodimenzionalnost, koja nikako ne može biti dobra za ukupan globalni progres. Njena otvorenost za različite pod-opcije, proizilazi iz njenog relativizma koji slobodno možemo nazvati kontrolisanim i preciznim. Svi su predlozi i sve su opcije dobrodošle, ali uvijek pobjeđuje ona koja se služi realpolitičkom metodom. Ovakvo obesmišljavanje karakteristično je i za demokratiju. Određenje realpolitike na neki način determiniše i problem „državnog razloga“. Ovaj fenomen se često javlja kao posljednji argument, nakon što se u javnom diskursu iscrpe svi drugi. Tako je, na primjer dozvoljeno sve, prevashodno deklarativno zalaganje za bolje, ali za svaki potez koji se protumači kao pogrešan morao je takav biti zbog svog državnog razloga. Zapravo, ovakav razlog legitimise sve društvene fenomene. Mišel Fuko piše: „Svaka država želi da postane bogata i jaka u odnosu na sve ono što može da je uništi“ (Fuko, 2005:15). Savremena nauka postaje dio službe za promociju realpolitike. Tako savremena psihologija, kada se bavi *liderstvom*, podučava da najbolju prođu imaju oni lideri koji slijede realpolitičku doktrinu. To znači da se u najsposobnije lidere često promovišu oni koji imaju najbolji sluh i osjećaj za realizam. Ako detaljnije analiziramo takav realpolitički profil, doći ćemo do

suprotnih i zabrinjavajućih zaključaka. Iza sve te pompeznosti prevashodno se krije politika i izričito ograničena kretanje realpolitičkog uma. Ovaj mentalitet karakteriše inficiranost antropološkim pesimizmom i konstantna težnja za zadovoljstvima. To dovodi do izraženijeg političkog cinizma i naklonosti ka raznim *kriptopolitičkim djelima* (vidi Zgodić, 2008). Ovakva svojstva su karakteristika etički i emocionalno neosjetljivih ljudi, kod kojih se slabo razvija moralna empatija. Međutim, realpolitika ima i svoje dobre strane, odnosno metode koje je čine uspješnom. Jedna od tih metoda je *politika kompromisa* koja je najzastupljenija realpolitička metoda koja za sada zaista ima čime da se pohvali. Ova metoda se, priznajemo, pokazala boljom od bilo koje metode koju primjenjuje idealpolitika. Možemo to pripisati i nekoj vrsti pragmatizma kojem je realpolitika sklona, ali to ne umanjuje njenu efikasnost.

Metoda političkog kompromisa u suštini podrazumijeva sljedeće: postojanje političke i psihološke otvorenosti prema drugima i političke volje koja ide u pravcu rješavanja svih potencijalnih ili akutnih konflikata. Njeni rezultati su primjenjivi u diplomatiji, kao i na lokalnom nivou, pa je možemo nazvati opštom teorijom sa širokom paletom primjene. Čak ni velike ideološke, kulturološke, etničke ili bilo koje druge različitosti, ne možemo reći da su zanemarene u metodi politike kompromisa. Ona je ujedno i politika priznavanja. Isto tako možemo utvrditi da realpolitika ponekad postaje *iznuđena*, u smislu da je jedina moguća u datim situacijama. Kada se za neki konflikt političke prirode razmotre sva rješenja i nijedno ne bude prihvaćeno, tada imamo situaciju iznuđeng djelovanja realpolitike. Ovakva realpolitika ima još jednu karakteristiku, *kolebljiva je*. To znači da, u principu, politika kompromisa ne podrazumijeva čvrste i trajne saveze, već su to prevashodno savezi pragmatičnog karaktera koji su podložni raznim vidovima revizije. I sa politikom kompromisa postoji jedan problem koji je vrijedan pomena. On se odnosi na činjenicu da sposobniji uvijek iznude bolje pozicije koristeći ovu metodu, što ponovo ne korespondira sa onim idealpolitičkim zahtjevom za moral. Naprosto logika sposobnosti i uspješnosti, nadvlađuje bilo koju logiku dobrog, kao opšteg dobra. S tim u vezi možemo dodati da je politika kompromisa ona politika koja se u principu javlja u odnosima između jakih i slabih. U krajnjem slučaju politika kompromisa i u demokratskim zemljama tumači kao metoda i forma potčinjavanja slabih, zatim opšte uniformizacije i dezindividualizacije mnoštva socijalnih aktera politike, posebno onih koji su degradirani u asimetriji materijalne, socijalne i političke moći.

Radi razumijevanja ovih stavova, poslužićemo se još jednim slikovitim stavom o kompromisu koja glasi: „Kad kompromis zahtijeva žrtvovanje principa, on prestaje da bude normalno, makar možda i nesrećno, zahtijevanje saradnje ili sukoba i postaje moralno sumnjiv. Makijavelistički

izazov ukazuje da je to ponekad ili često neophodno“ (Kouedi, 2004:544). Teoretičari realpolitike kažu da ona posjeduje još neke dobre strane, a to su prije svega: politička kultura povjerenja, obaziranja i osluškivanja druge strane. To znači, da ukoliko ne žele konstantne sukobe na međunarodnom ili lokalnom planu, svi akteri moraju da osluškuju druge i njihove potrebe i da na taj način izgrade sistem međusobnih odnosa.

Vrat ćemo se još jednom suštini iznešenih tvrdnji. Realpolitika se neosporno doživljava kao negativan fenomen sa brojnim negativnim atributima koji je prate. Za nju prvenstveno vezujemo snažno ignorisanje i marginalizaciju političkog morala, kao i naglašenu i strogu privrženost političkom pragmatizmu, egoizmu i sopstvenim interesima. Eticizam politike je potpuna suprotnost realpolitike, ali on kao teorija i dalje ostaje neprimjenjiv u praksi. Ono što je važno za predmet globalne politike i etičkih aspekata globalizacije, jeste činjenica da je realpolitika bez obzira na to što je stvarna i egzistirajuća prepoznata kao prepreka. To znači da je prvi uslov egzistencije etike u konceptualnom sistemu globalne politike, revizija i rekompozicija principa realpolitike. Politika kompromisa jedina je svijetla tačka, koja pruža nadu da se savremena politika može odvesti stazom njenog etiziranja. To ne znači da će se revolucionarna promjena od realpolitike do eticizirane politike desiti odjednom, već treba istaći da je to proces koji ide u pravcu pronalaženja balansa, bez želje za dominacijom. Primjenjivost i inkorporiranost realpolitike u savremenom svijetu i dominantnim ideologijama sa kraja 20. i početka 21. vijeka izazivaju veliku sumnju u uspjeh. Ali, kako to biva u nauci, teorija uvijek prethodi praksi, a pritisak akademskih krugova na ovakav konceptualni sistem sve je veći, što je dobar znak koji podstiče optimizam da će se nešto mijenjati u budućnosti.

PROBLEMI DEMOKRATIJE I ETIKE U SAVREMENIM POLITIKAMA

Učestala tema ozbiljnih politoloških rasprava u posljednjih pola vijeka jeste demokratija. Uspostavljanje, nadogradnja, razvijanje, promovisanje, tranzicija, vrijednosti, režim, tolerancija, slobodan izbor i građani samo su neki od pojmova koji se mogu dovesti u vezu sa terminom koji je u najvećoj upotrebi u političkoj teoriji danas. Nije bez razloga diskusija vezana za demokratiju toliko česta u akademskim krugovima, stoga to iziskuje i posebnu odgovornost koja ide u pravcu kvalitativnih interpretacija tog termina. Nijesu samo pozitivne konotacije vezane za demokratiju. Logično je da ne postoji savršeni sistem i da se on i dalje treba tražiti, ali etički pristup globalnoj politici mora da podrazumijeva neko novo promišljanje demokratije u 21. vijeku. Pokušaćemo da prikazemo zašto su relevantna razmišljanja koja artikulišu demokratiju, bez želje za umanjivanjem njenih realnih dostignuća, već sa težnjom da sa nekog više etičkog, a manje političkog stanovišta sagledamo njene realne posljedice.

Početak devedesetih godina prošlog vijeka u političkoj teoriji pojavila se tvrdnja Francisa Fukujame, koja je govorila o „*kraju istorije*“ i konačnoj pobjedi liberalno-demokratskog koncepta, kao dominantnog društvenog uređenja širom svijeta. Prezentacija ove teorije desila se u istoimenoj knjizi "*The end of History*", za koju mnogi tvrde da je najkontroverznije i najuticajnije politikološko štivo proteklih decenija. Tome se kasnije na drugi i suptilniji način pridodato jedno još kontroverznije djelo pod imenom "*Sukob civilizacija*", poznatog autora Samuela Hantingtona. Međutim, i pored relevantnosti ovih kapitalnih djela, ni nakon par decenija nijesmo u etičkom smislu osjetili neke uočljivije promjene. Društvo je nastavilo svoj progres ekonomske prirode, pa djelimično i političke, ali oko etičkog progressa i dalje se može što šta prigovoriti. Prevažodno, pobjeda liberalne demokratije nije nastupila u cjelosti, a još manje možemo govoriti o kraju istorije. Odnosno, i dalje smo daleko od tačke kada će jedan politički koncept biti prihvaćen od svih građana kao konačan.

Demokratija je postala dominantna i to niko ne osporava, njeno opšte širenje praćeno je od pada Salazarovog režima u Portugalu 1974. godine, preko Evrope i svijeta, što ide u prilog tezi o ekspanziji demokratske ideje. Korijeni stvarnog širenja demokratije postojali su još ranije i to u nekoliko faza. Tako možemo reći da se širenje demokratije dešavalo paralelno sa osvajanjem prava, političkih, ekonomskih i socijalnih, a da je kulminiralo opštim pravom glasa na slobodnim izborima. Taj istorijski period možemo promatrati od 1828. do 1926, zatim u drugom talasu od 1943. do 1962, i ovom posljednjem koji smo pomenuli koji traje od 1974. do današnjih

dana. Ne ulazeći u detalje razvoja, može se zaključiti, da se radi o snažnom i dinamičnom periodu koju je imao implikacije na živote mnogih ljudi. S tim u vezi, logično je da se postavi pitanje gdje je etika u svemu tome. To je esencijalno za ovu raspravu. Ako sagledamo period od 1828. godine do današnjeg dana, zaključujemo da se radi o vremenu aktivnih ratnih dejtava i čestih socijalnih turbulencija. Naročito je važno napomenuti 20. vijek, koji je apsolutno vijek razvoja demokratije i tehničko-tehnološkog razvoja, ali da bi ironija bila veća, to je i vijek u kome su se dešavali najveći ratni sukobi koje poznaje čovječanstvo (dva svjetska rata), kao i najmonstruozniji zločini koji su odnijeli najveći broj ljudskih žrtava u istoriji. Isto tako, ne treba zaboraviti da je upravo 20. vijek bio i period u kome su nastajali najnoviji oblici institucionalnog protekcionizma, u vidu novih zakona, na lokalnom i na međunarodnom planu.

Ove "porođajne muke demokratije" zaista su imale katastrofalne posljedice, pa na nekoj etičkoj ljestivici ne mogu zauzimati posebno visoku poziciju. Sve nam ovo govori da je ta borba za demokratske ideale, koji su kompatibilni i sa globalnom etikom, i sa bilo kojom drugom etikom, vođena je sredstvima koja sama po sebi nijesu cilj. Korišćenje takvih realpolitičkih manira dovelo je do urušavanja ljestvice vrijednosti i do opšte sociološke konfuzije po pitanju šta je dobro. Ono što je još važnije naišao je period u kome se mnoge stvari pravdaju borbom za demokratiju, dok niko sa sigurnošću ne može reći šta je i kada je demokratija dostignuta. Mukotrpana borba za slobodu vodila se ratovima, dakle, fizičkom silom. Sada se vodi drugim sredstvima: kapitalom, ekonomijom, medijima itd. Borba protiv totalitarizma i diktature, vodila se ulicom i snažnim građanskim otporom, ali je pitanje da li elementi ovakvih fenomena danas egzistiraju u drugoj, suptilnijoj formi.

Optimizam, koji je postojao prvenstveno kod velikih zagovornika demokratije, pa i samog Fukujame, ubrzo je splasnuo. Tačno je da su autoritarni režimi u većini zemalja u potpunosti urušeni i da su ostale još samo neke "tačke" gdje demokratija nije stigla, ali je ona i dalje podložna kontroverzama. Danas imamo mjerenja koja govore o stepenu demokratije, što potvrđuje tezu o konfuziji i kontroverznosti samog pojma, ali isto tako upućuje na činjenicu da samim tim što imamo demokartiju, ne znači da imamo dobro i funkcionalno društvo. Upravo ovakva stanovišta ćemo prezentovati na ovom mjestu, sa željom da etiku smjestimo u kontekst promišljanja demokratije u cjelini. Usljed nedostataka koje smo naveli i koje ćemo tek navesti, u teoriji se istakao još jedan filozofski pravac koji govori da se mora uspostaviti *globalna demokratija* ili, kako to Held kaže, *kosmopolitska demokratija*. To potvrđuje da demokratija i dalje nije ostvarila svoj cilj, već da se teoretičari trude da je interpretiraju globalno, kako bi njeni ideali zaista postali korisni i kako bi se implementirali u globalnom

društvu. Demokratska revolucija, koja se širila velikom brzinom kroz 20. vijek, ipak mora promijeniti svoj kurs, odnosno jasno je da i dalje nije ispunila svoj emancipatorski cilj.

Moralni napredak nije pratio ekonomski, a oni jedino zajedno mogu razvijati političku zajednicu, odnosno proizvoditi politički progres. Situiraajući demokratiju i njene učinke, prelazimo u 21. vijek i savremena promišljanja, naravno u jednom globalnom kontekstu. Prva tačka vrijedna pomena je nedostatak alternative, tačnije stvaranje jedne klime koja ne nudi drugačija rješenja. To samo po sebi negira osnovno načelo demokratije kao prava na izbor. Ovakvo stanovište negira samu suštinu demokratije i govori da se ona nalazi u nezavidnoj poziciji svog deligitimisanja. Slijedeći ovu tvrdnju, zaključujemo da se demokratija zapravo nalazi u sumraku i da pred njom stoji budućnost puna izazova i dilema. Počecemo sada sa nekim konkretnijim ilustracijama, koje govore o jednom vidu opasne samodestrukcije.

Prije svega, krenimo od etimologije same riječi i jednog tradicionalnog stanovišta da je demokratija politički *režim vladavine naroda*. Ovo stanovište, po nekim teoretičarima nema svoje utemeljenje u stvarnosti. Greška ovakve pretpostavke uočljiva je iz sljedećeg: "Narod se predstavlja kao jedan, dakle homogeni entitet (Linkolnova vladavina naroda, od naroda i za narod), a drugim dijelom zato što pretpostavlja da narod želi da vlada, što govori u prilog tezi da demokratija zaista rijetko vlada..." (Volin, 2007:725). Postoje i brojni drugi teoretičari koji nijesu konzervativnih mišljenja, već sa pravom tvrde da je neprikosnoveni suverenitet naroda samo klasična iluzija. Tako na primjer Josef Isensee piše kako „zamisao o narodnom suverenitetu jeste samo mašta ljudi o svemoći, isto kao što je i priča o ustavotvornoj vlasti suverenog naroda samo demokratska dogma i demokratski mit“ (Isensee, 1998:52). Od autora sa balkanskog prostora vrijedno je pomenuti nekoliko, a među njima svakako Davora Rodina. Po njemu, „demokratija nije ni vladavina naroda, ali nije ni vladanje narodom“ (Rodin, 2006:31). Obrazloženje leži u tome što je moderna demokratija svedena, kako autor kaže, na proceduralizam, odnosno postoji snažno stanovište koje je demokratiju svelo na određenu proceduru koju najbolje koriste oni političari koji poznaju tehnike privoljavanja birača na ispunjavanje te procedure.

Uz to, jasno je da je demokratija doživjela dekadenciju razbijanjem onog suštinskog, prije svega atrofijom građanskog identiteta. Građanin je u modernom kontekstu sveden na birača kome se periodično udvaraju, periodično ga upozoravaju i zbunjuju, ali u svakom slučaju ga drže daleko od donošenja odluka. Građanin se pojavljuje samo u sporednoj ulozi, i to u principu po scenariju

koji su napisali oni koji kreiraju javno mišljenje, odnosno javno mnjenje. Ovakav razvoj ne predstavlja prostu modifikaciju "građanske kulture" već, moglo bi se reći, njenu dekonstrukciju.

Čitava konfuzija oko narušavanja istinske građanske identifikacije može da se podvede i pod krizu normativnog diskursa političkog poziva. Volin ovo pojašnjava na sljedeći način: „Suočeni sa smanjenim značajem javnog domena onoga što je predmet zajedničkog interesa i brige i silama koje ne mogu da kontrolišu ili da im budu rival, primorani da se angažuju u izbornim i zakonodavnim nadmetanjima koja se vode pomoću finansijskih sredstava koja samo korporativni sponzori mogu da pruže, političari biraju jedan od dva puta: ili da vode korumpiranu očigledno klasno orijentisanu politiku pred radikalno razočaranim biračima koji ih preziru, ili da zamijene izborni položaj za lobističku firmu. Reprezentativna vlast očigledno ne može da se spoji sa liberalnim kapitalizmom i stvori politički poziv koji može da se suprotstavi korupciji sadržanoj u toj kombinaciji" (Volin, 2007:726). Ono što dalje možemo da utvrdimo, a u relaciji je sa pomenutim, jeste da demokratija gubi sadržaj predstavničke ustanove ili institucije, kroz samouništavanje vlastite svrhe. To se ogleda kroz gubitak povjerenja javnosti koja sve manje odlazi na izbore, čak i kada to urade nema neki preveliki optimizam da će time bilo šta promijeniti. Sa druge strane, teško je prihvatiti mišljenje da političke partije mogu oblikovati volju naroda, jer je na sceni viši stepen *partitokratije* nego demokratije. Ali, vrat ćemo se na ovo kasnije.

Prema Volinu, na djelu je opšta kriza demokratskih institucija, što se ogleda kroz narušavanje bliske veze između građana i vlasti koja je uvijek bila demokratski princip. Otudivanje se desilo i od same države, koja je nekada važila za najveći garant svih prava građana i njihovog najvećeg zaštitnika. Nastupilo je odvajanje *demosa* od oblika vladavine koji se poziva na njega, što je paradoksalno. Razdruživanje je jedna od oznaka koja obilježava i identifikuje državu, ne samo kao *postdemokratsku* već i kao *postpredstavničku*. Ovo distanciranje uočljivo je i empirijski dokazivo, od lokalnog do državnog nivoa, a realno od nekih globalnih i međunarodnih institucija ta povezanost nikada nije ni postojala, iako se i dalje ka njoj teži. Možemo reći da je u jednom marksističkom stilu, nastalo *otuđenje građana od svoje države*, a da se pritom čitav sistem održao bez problema. Nedostatak je u povjerenju, koje je realno izmaklo, ali i u gubljenju nade, jer je država oduvijek važila kao sredstvo pomoću kojeg će sve aspiracije i nade koje građanin ima biti ostvarene. Dalje urušavanje demokratije savremena teorija vezuje za ono što bi realno trebalo biti najbliže politici, a to je dobro, odnosno ono što nazivamo *javno dobro*. Procesom globalizacije i privatizacije cijelog svijeta, javno dobro se počelo pretvarati i razlagati u komercijalizam. Umjesto da se njime upravlja, javno dobro je ustupljeno na upravljanje. Tako

se korporacije brinu za naše zdravlje, naše školovanje i našu životnu sredinu. Korporacije preuzimaju glavnu ulogu u većini društvenih sfera i upuštaju se u avanturu koja im omogućava da glume i da zamijene državu. Svi nekadašnji nazovimo ih javni servisi sada su usmjereni samo na što može da proizvede profit. Država je prestala da se bori protiv ovakvih fenomena, pa je čak počela i da se služi njima, odnosno da preuzima korporativni koncept. Ideal dvije različite sfere, javne i privatne, nestao je onog trenutka kada su javne funkcije privatizovane, a privatni oblici djelovanja ozvaničeni. Nameće se vrlo logično pitanje, da li su demokratija i kapitalizam uopšte spojivi režimi politike, vlasti i ekonomije? Kapitalizam sa cijelim svojim konglomeratima koji teže ličnom profitu ili profitu kompanija, sve više aktuelizuje svojim djelima neke, nazovimo ih antidemokratske forme. Prema Volinu, kapitalizam svojom strukturom, ideologijom i međuljudskim odnosima proizvodi takav profil ljudi koji nijesu podobni za demokratski sistem, odnosno nijesu spremni da slijede demokratsku kulturu građanstva. Takvi ljudi teže samo ličnom interesu i nijesu spremni na toleranciju, nego naprotiv, koncentrišu se na eksploataciju koja teži konkurentnosti i nejednakosti. Ako pođemo od pretpostavke, da je kapital postao sve obuhvatniji, onda sama logika nameće zaključak da demokratija sa svojim principom egalitarizma nije kompatibilna sa narastajućim globalnim trendovima. Simplificirano, ona ne korespondira sa nečim što je logika kapitala i na taj način ulazi u njegovu zamku. Jedina mogućnost njenog preživljavanja je da služi kao sredstvo interesima kapitala.

Ovakav diskurs dovodi u pitanje i sam liberalni koncept. Kritika koja se usmjerava na demokratiju, pa samim tim i na liberalnu ideologiju prevashodno polazi iz njihovih mentorskih zemalja, odnosno Zapada kao najvećeg konzumenta demokratije. Pozitivno je što mnogi teoretičari smatraju da su unutrašnji faktori ti koji potencijalno mogu stvoriti probleme ovakvom sistemu. Dakle, opasnost više ne prijete spolja, kao što je to nekad bilo sa socijalizmom.

Vratimo se ponovo kritici demokratije, ali iz evropske perspektive. Francuski autor Jean Guethenno je još 1994. godine govorio o kraju demokratije. Po njegovom mišljenju, taj kraj je neminovan prevashodno zato što je tendencija takva da kraj ubrzo sustiže i državu. Ovo se prije svega odnosi na državu kao tradicionalni oblik teritorijalne organizacije politike. „Ova teritorijalna ograničenost je izuzetno važna, jer ona predstavlja svijest o kolektivnom identitetu demosa, dakle građanstva. Ako nema granica, onda nema ni demosa. Drugo, moramo znati da ta granica omogućava da određeni narod bude gospodar svoje sudbine“ (Kielmansegg, 2002:108). Prema ovim argumentima, nesposobnost države-nacije da sačuva svoju teritoriju i

svoj uticaj narušava njen suverenitet i samim tim nestaje i osnova same demokratije. Poznati njemački sociolog Klaus Offe govori da je *demokratija doslovno nemoguća*. Takvoj nemogućnosti uzrok su nevjerovatne kompleksnosti koje karakterišu moderno društvo. Ova komplikovanost se ogleda iz jednog citata koji ćemo navesti. „Kao posljedica modernizacije, društvo se razvilo u krajnje diferenciran i fragmentisan skup podsistema koji podrazumijevaju da ga sada nije moguće svesti pod kontrolu demokratski izabranih predstavnika naroda. Dok je istorijski gledano modernizacija omogućila demokratiju, sada je čini nemogućom“ (Neš, 2006:252). Kada bismo željeli da sublimiramo ove misli došli bi do zaključka da je zapravo najveća kompleksnost ona koja podrazumijeva učešće u oblikovanju volje naroda i u sprovođenju te volje.

Narušavanje opštedruštvene solidarnosti počelo je upravo narušavanjem države, jer je ona bila jedina tvorevina koja je različite interese mogla da podvede pod zajednički. Ako smo svjesni da je globalizacija danas u ekspanziji, ono što slijedi je upravo narušavanje te kohezije koju više nema ko da čuva. Ono što je ipak pozitivno, a što Offe primjećuje, jeste da demokratija može opstati i da za nju ima nade. Ta nada se ogleda u razvoju društvenih pokreta u globalnom društvu i kreaciji nove globalne solidarnosti. Da bi do toga došlo, mora se prethodno pojednostaviti društvo, a da se pritom ne izgube efekti modernizacije. Dalje, moraju se donositi što transparentnije odluke, a kontrola mora biti mnogo šira i efikasnija. Ovo bi moglo biti izvodljivo na dva načina, ali su oba prilično složena za realizaciju. Prvi bi bio da se države „povuku“ iz globalizacije i vrate na prethodne pozicije i drugi, koji je nama prihvatljiviji i djelimično realniji, da se postojeća globalizacija zamijeni nekom drugom, etičnijom i pravednijom.

Nastavimo sada dalje sa prezentacijom problema demokratije kao sistema. Demokratija se čini utopističkom idejom i kada to promatramo kroz teoriju elita. Svaka društvena tvorevina podrazumijeva jednu manju grupu pojedinaca koji rukovode i upravljaju i drugu veću, koja manje-više samo ispunjava svoje obaveze i pokorava se dobijenim direktivama. Znači ne postoji ono „iz naroda i za narod“, to je utopija. „Maksimum je postići slobodne izbore u kojima će određene društvene elite da se bore za dobijanje povjerenja masa“ (Koenen-Iter, 2005:135). Međutim, čak i ova doktrina *kompetitivnog elitizma*, odnosno teorija demokratskog elitizma, koju su prvi put u ozbiljnu akademsku raspravu uveli Max Weber i Jozef Šumpeter, takođe se pokazala kao nefunkcionalna. Ovako shvaćena demokratija nije moguća, jer nejednakost, nemogućnost kontrole i težnja za dominacijom, ostaju opšta praksa u savremenim društvima. Ovo je još jedan argument koji potvrđuje da je idealističko opijanje demokratijom nastavljeno

i ovom doktrinom elitizma. Čak i kada bismo prihvatili da je izbor elita pravedan i pošten, opet moramo konstatovati da njihova povezanost sa masom uvijek ostaje upitna po svemu, najprije zbog problema koji nastaje usljed povjeravanja vlasti, samim tim činom izaziva se nejednakost. Oni kojima povjerite vlast prirodno počinju težiti gospodarenju i na taj način *delegiranje* pretvaraju u *dominaciju*.

Konstantan alibi za bilo kakvu kritiku koju eventualno uputite onima koji vrše vlast završava se pominjanjem povjerenja koje su im prethodno ukazali građani. Vremenom se sve ovo toliko amortizovalo da je prećutno prihvatanje gospodarenja postalo skoro normalna propratna pojava. Nego, nastavimo dalje, pomjerajući se ka manje pesimističkim slikama i opservacijama demokratije. Jedan od istaknutijih autora koji su se na evropskom tlu bavili ovom tematikom jeste poznati Francuz Pascal Bruckner. On vrlo kvalitetno, shodno svom lingvističkom talentu, objašnjava kako su Evropljani nakon što je nestao komunistički sistem pali pod sjetu demokratije i prestali da je traže. „Svjesni da je mnogo toga ostalo da se uradi, mi (Evropljani) nemamo više snage za tako nešto. S obzirom na to da nemamo neprijatelja koji nas motiviše, ćutke prihvatamo to što se nudi i ne unosimo novu kreaciju u politički život. Na jednom mjestu Bruckner govori: „...Demokratija poput francuske revolucije, stupa na komemorativnu ravan. Ona je balzamovana, mumificirana, ona se doslovno guši u pohvalama. Opčinjavajuća, dok je postojala kao mogućnost, ona bi danas mogla postati sinonim za našu ravnodušnost prema svijetu, pa čak i prema bilo kakvoj urbanoj organizaciji“ (Bruckner,1997:29). Mogli bismo reći da smo dovde dospjeli upravo zbog ranije pomenutih argumenata, koji se tiču nedostaka jasne alternative i lišavanja mogućnosti drugačijeg izbora. Jedino su preostale male varijacije unutar skromnog spektra. Dekadencija socijalne aksiologije proizvodi ništa drugo do sve veću nezainteresovanost za *opštu stvar*, koju smo ranije nazvali javno dobro ili javni interes.

Po Bruckner-ovom mišljenju, svako na neki način postaje dezertar u odnosu na javnu stvar, prognanik iz unutrašnjosti. Demokratija neprestano srlja u propast ako smatra sebe već dovršenom, i ako se zadovoljava običnom zamjenom za despotizam. Ona treba da bude drugačija i da stalno ispituje sebe, kao i da uporno radi na traženju novoga. „Šta smo mi (Evropljani) uradili od demokratije, da se ona oslikava u sljedećem: nas demokratija zamara, tiraniše svojim naredbama i beskrajnim zadacima koje nam diktira. Mi smo je izumili samo da bismo je bolje izopačili, načinili od nje sedativ koji bi nas imunizirao od nepredviđenog i tjeskobnog straha. Tako da ona, dramatičnim obrtom svoga smisla, sada označava potčinjavanje poretku stvari, ljupko tolerisanje nepodnošljivoga, prijatnu ravnodušnost prema drugima i prema sebi samima“ (Ibid.:209). Iz Bruckner-ovih spisa lako se očitava njegova zabrinutost za

demokratiju, ali se očitava i nada. On govori da, što više bude izlagana opasnostima to će ona postajati sve jača, odnosno biće u mogućnosti da ispravi svoje greške. U suprotnom neminovno joj slijedi propast jer su pritisak i nepovjerenje sve veći. Upravo bi unošenje nekog novog etičkog koncepta omogućilo njeno jačanje, ali je i to diskutabilno u savremenoj teoriji. Važno je naglasiti da je za francuskog autora demokratija i dalje nešto *postojeće, egzistencijalno* i u konačnom nešto *moguće*. To je, u svakom slučaju, za pohvalu jer je teško govoriti o kraju nečega, a da pritom nemamo ništa drugo u nastajanju ili rađanju.

Kao što smo ranije govorili o postmodernizmu, zatim postsekularizmu, u teoriji se sve više govori i o još jednom „postizmu“, u ovom slučaju o *postdemokratiji*. Jedan od istaknutijih autora koji zastupa ovakvo stanovište je Colin Crouch. Parafrizirajući i simplificirajući, Crouch-ovo shvatanje postdemokratije odnosi se na onaj dio redukcije političkih aspiracija, koji je sveden na minimalne zahtjeve liberalne demokratije. Jednom prilikom navodi sljedeće: „Sve se više krećemo prema postdemokratskom polu, a to objašnjava raširen osjećaj razočarenja i nezadovoljstva nivoom sudjelovanja i odnosa između političke klase i mase građana, možda, u najvećem broju razvijenih demokratija“ (Crouch, 2007:10). Simptomi na osnovu kojih on uspostavlja dijagnozu su prije svega, sve veći uticaj korporacija i uopšteno ekonomskih lobija, kombinacija vlasti između izabраниh i onih koji vladaju iz sjenke, izražena plutokratija elita i slično. Po njemu, problem je nastao onog momenta kada su političke elite pronašle formulu za uspješno manipulisanje masama i uspostavile sistem koji ide samo u njihovu korist. Zapravo, elite su uspjele da manipulišu potrebama ljudi koje se konstantno uvećavaju, tako da sam sistem uopšte ne trpi posljedice zbog toga. Izborne kampanje se formiraju „odozgo“ i imaju za cilj samo da izvedu birače na birališta, kako neko ne bi mogao da ih proziva zbog legitimeteta. Zbog toga se takvo stanje, po Crouch-ovom mišljenju, smatra postdemokratskim.

Pesimistički pogledi na demokratiju sve su očigledniji i učestaliji, jer je udaljšavanje od ideala demokratije sve aktuelnije u evroatlantskom svijetu. „Moje su temeljne teze ove: dok okviri demokratije ostaju posve na snazi, a danas su u nekoj mjeri osnaženi, politika i vlast sve više klize natrag u ruke privilegovanih elita na način tipičan za preddemokratsko razdoblje. To moramo prihvatiti kao činjenicu i biti svjesni da na duže staze treba očekivati entropiju demokratije“ (Ibid,:19). Čak i u viziji i diskursu katoličkog hrišćanstva pokazuje se kako je liberalna demokratija u dekadenciji. Ono na čemu ovaj diskurs temelji svoje argumente je prvenstveno suočavanje sa jednim i te kako lošim prosvjetiteljstvom, koje se desilo poslje propasti sekularnih ideologija iz 20. vijeka. Ideologije socijalizma, pozitivizma i komunizma, koje su pokušale da dopune prosvjetiteljski individualizam društveno-istorijskom supstancom,

pokazale su da demokratija vrlo lako može preći u tiraniju. U teoriji se detektuje više razloga zbog kojih je moguće govoriti o tome. Unutrašnja ravnodušnost prema istini kao nečemu suprotstavljanom mišljenju većine, u praksi otprilike znači da će manipulacija mišljenjem po pravilu pobijediti.

Vlade kroz praksu otkrivaju da je manipulacija strahom efikasnija od manipulacije obećanjima, što govori o opštem izopačenju liberalno-demokratskih normi i pravila. Prema Milbank-u liberalizam teži da ukine sopstvene vrijednosti jer uvijek opravdanje kršenja nekih kolektivnih prava objašnjava odbranom onih individualnih. Tačnije, nalazimo se u začaranom krugu između doktrine, prakse i normi. „Liberalizam često ide kursom koji nameće slobodno tržište zajedno sa državom-nacijom kao takmičarskom jedinicom. Tada će valjda težiti da u potpunosti pređe u policijsku ili vojnu funkciju. Poslije rastakanja svih mučnih ograničenja usađenih u porodicu, lokalno okruženje i posredničke institucije između pojedinca i države, neizbježno je da djelovanje ekonomskih i građanskih pravila, koje nijedan pojedinac nema interesa da sprovodi, surovo i čak potpunije sprovodi država koja će postati totalitarna na jedan novi način. Štaviše, opsesivno traganje za sigurnošću protiv terora i zločina obezbijediće samo to da teror i zločin postanu sofisticiraniji i efikasniji na prikriveniji način. Ušli smo u lažnu globalnu spiralu“ (Milbank, 2007:239). Iza ovog pesimističkog stava stoji optimistička vizija, koja se prevashodno temelji na tome da je opstanak demokratije moguć ukoliko se desi neka vrsta *moralizacije* i *etiziranja* politike, a to bi trebalo značiti, da mora postajati snažnije i konkretnije traganje za transcendentnim normama, odnosno traganje za istinom i vrlinom. Tako bi se nametnula suštinska pravda i marginalizovalo opšte manipulisanje mišljenjem. Na kraju, po Milbanku, jedino crkva može opravdati demokratiju, jer je njeno jedino opravdanje teološko.

Nastavićemo diskusiju sa pominjanjem još nekoliko oblika vladavine koji demokratiju dovode u pitanje. Pominjali smo dosta toga, između ostalog i *plutokratiju* (Zgodić, 2009) - vladavinu bogatih, kao i *partitokratiju*. Naravno, postoje i mnoge druge teorije kako vlasti obesmišljavaju vladavinu naroda, a mi ćemo kratko ilustrovati ovu posljednju, partitokratiju. Političke partije bile su i ostale jedan od nosećih stubova parlamentarne demokratije u cijelom svijetu. Međutim, njihova zavisnost i uticaj koji korporativističke cjeline imaju na njih mijenjaju ih i inoviraju samo u negativnom kontekstu. Na snazi su klasične partitokratske politike koje se ogledaju u činjenici da je partija glavna referenca uspjeha. Nakon izbora, partije na vlasti dovode svoju strukturu, obesmišljavajući profesionalizam i slobodan izbor koji pripada svakom građaninu. Pod uticajem raznih lobija, one se u principu distanciraju od ideologija i svojih programa, tako da u savremenom svijetu ne možemo govoriti o klasičnim podjelama na ljevicu i desnicu, već

svi pokušavaju da glume i jednu i drugu ulogu, u zavisnosti od trenutne političke potrebe. Partitokratija predstavlja lažni i izopačeni oblik demokratije.

Uspjeh partija umnogome je determinisan uspješnim medijskim prezentovanjem, pa možemo reći da su na snazi mediokratija i partitokratija u tandemu. Naprosto, one stranke koje imaju naklonost medija u najvećem broju slučajeva mogu računati na dobar rezultat. Ono što je još karakteristično za njih jeste izraženi mediokratski pristup koji često biva sveden na populističko djelovanje, što dodatno otežava put prema dobrom u onom etičkom smislu. Partije takođe imaju sklonost da postanu sateliti onih koji imaju finansijsku moć u društvu, odnosno onih koji su spremni da finansiraju njihove kampanje. Dakle, simplificirano, partitokratija ide u prilog krizi demokratije i objašnjava složenost njenog iskrenog i stvarnog postojanja kao vladavine demosa.

Sve navedeno posebno je značajno zbog razumijevanja etike, koja ne može dobiti na značaju dok god budemo mislili da su postojeći sistemi vladavine bez mane i bez alternative. Traganje za dobrim ne smije prestati, isto kao što ne treba da prestane teorijska i praktična identifikacija nedostataka koje demokratija kao sistem ili kao režim posjeduje. Često se sve želi opravdati legitimitetom, odnosno želi se reći da su građani izabrali ovakav sistem i na lokalnom i na globalnom nivou. Ovakve konstatacije su podložne ozbiljnoj kritici. Prevažodno zbog već navedenih argumenata o krizi demokratije, o nepovjerenju u nju samu, o razočarenju, ali i još važnije o manipulaciji javnim mnjenjem što od strane medija, što od snažnih finansijskih lobija. Dakle, i legitimitet ima svoja osporavanja i zato je važno analizirati kako se do njega dolazi. Usljed prikaza samo dijela nedostataka koje posjeduje demokratija, etika dobiva još više na značaju. Njeno potenciranje je upravo želja za ispravljanjem svih onih negativnosti, ili u onom Bruckner-ovom smislu, upravo ovi ukazi mogu ojačati njenu poziciju. Mišljenja smo da demos mora dodatno da se etizira kroz odgovornost, a da će to kasnije proizvesti i viši stepen demokratije, ako već govorimo o nekim hijerarhijskim ili indeksnim skalama. Na kraju, politika zasnovana na etici je determinisana da traga za istinom, a demokratija je nedostižna bez nje, pa iz toga slijedi zaključak da bez etike nema demokratije. *Globalna demokratska revolucija* nikada neće moći da se proglasi završenom, čak i ako sve zemlje svijeta prihvate dobrovoljno liberalno-demokratski koncept. Jedini način da se ona zaokruži jeste da paralelno sa demokratskom bude izvedena i *etička evolucija*, koja bi suštinske ideale demokratije situirala na praktičan način.

GLOBALNA EKONOMIJA I ETIKA

Problemi vezani za demokratiju, naciju i državu, samo su neka od pitanja koja zahtijevaju kvalitativno situiranje kako bi se važnost etičkog aspekta globalizacije shvatila na ispravan način. Ali, za razumijevanje suštine važno je naglasiti da politika umnogome determiniše svaki društveni progres, bio on materijalne ili duhovne prirode. S tim u vezi, moderna politička teorija, odnosno politologija u cjelini, mora dati svoj sud i protumačiti šta to pozitivno, a šta negativno proizilazi kao finalni proizvod politike u cjelini, bilo lokalne ili globalne. Društvo je naravno detriminirano politikom, ali zavisi od brojnih elemenata koji takvu politiku kreiraju. Prije svega, ekonomija je u velikom broju slučajeva bila najuticajniji faktor političke scene. To znači da su politički motivi bili često ekonomske prirode, ali i obratno. Tako je od samog nastanka čovjeka kao *homo sapiensa*, kao što teorija o *geografskom materijalizmu* pojašnjava, čovjek prevashodno motivisan traženjem kvalitetnijih uslova za života. Taj kvalitet je nekada, kao i danas, zavisio od ekonomskog stepena razvoja domaćinstva - *oikosa*, grada-*polisa*, ili države i društva u cjelini. Ako pođemo od poznate maksime da je „*ekonomija ispred svega, a politika iznad svega*“, onda je jasno zbog čega, nakon političkih trendova modernizma i postmodernizma, analiziramo ekonomiju kao osnovnu karakteristiku globalizacije, čiju ćemo etiku tek opisivati. Vratimo se ekonomiji, odnosno globalnom kapitalizmu kao fenomenu koji umnogome determiniše i etičko ponašanje ljudi širom svijeta. Napominjali smo ranije da je nastupilo doba pretjeranog *antropocentrizma*, *opšteg konzumerizma* i *tržišnog fundamentalizma*. Ima tu još mnogo drugih elemenata koji mogu pojasniti našu temu i koje ćemo aktuelizovati kroz istraživanje.

Ekonomska globalizacija mogla bi da bude osnovni pokretač ujedinjenja svijeta, ali trenutni vid ekonomskog ujedinjenja više podsjeća na neki anarhični koncept, negoli na bilo kakvu plansku strategiju. Jedan od brojnih autora koji se bavio pitanjem iluzija globalnog kapitalizma je John Gray, koji je napisao brojna djela na ovu temu, među kojima je i „*Lažna zora*“ u kojoj ističe: „Globalna ekonomija stvarala se posljednjih godina širenjem tehnologija u svjetskim razmjerama, a ne širenjem slobodnog tržišta“. To je samo jedna od teza koje objašnjavaju kompleksnost savremene globalne ekonomije i aktuelizuju etičke dileme. Svaka država teži da što više svoju privredu prilagodi velikim privredama, odnosno na potezu je opšte imitiranje, apsorbovanje i prilagođavanje. Nijedna se zemlja ne može izolovati od ovog vala stvaralačkog razaranja. Rezultat ovakvog trenda postaje anarhija, a ne slobodno tržište ili *fer utakmica*.

Prema Adam Smitu i Karl Marks-u, rast svjetskog kapitalizma trebalo je da nagovijesti stvaranje nove univerzalne civilizacije kao političke, ekonomske i kulturne tvorevine, koja bi samim tim imala i svoju *univerzalnu etiku*. Svjedoci smo da se to nije dogodilo, mada neki tvrde da je to na putu. Takav koncept jedinstvene civilizacije bio bi dobrodošao, prevashodno zato što bi umnogome marginalizovao postojeće antagonizme, a takođe bi vjerovatno marginalizovao i oružane sukobe koji su i dalje vrlo aktuelni.

U svijetu u kojem postoji tržišni fundamentalizam i u kome tržište kao takvo nije podvrgnuto nikakvom opštem ograničenju ili regulaciji, mir je u konstantnoj opasnosti. „Bezobzirni kapitalizam degradira okolinu i izaziva sukob oko prirodnih resursa. Praktična posljedica politika koje podupiru minimalnu državnu intervenciju u privredu je da su u područjima svijeta koja su u ekspanziji suverene države uhvaćene u koštac konkurencije, ne samo za tržišta nego za preživljavanje. Globalno tržište kako je danas organizovano ne dopušta narodima svijeta da skladno žive jedni uz druge. Ono ih prisiljava da postanu suparnici za resurse, ne postavljajući nikakve metode za njihovo očuvanje“ (Gray, 2002:209). Dakle, ono što se u svijetu smatra „*laissez-faire*“ ekonomijom, zapravo je samo jedan model kojim se želi uspostaviti kontrolna i globalna hegemonija pojedinih aktera i za očekivati je da eventulani raspad takve konstrukcije može uslijediti onog trenutka kada se sadašnjim glavnim akterima priključe konkurenti.

Umjesto slobodne utakmice, na sceni je realna dominacija *slobodnih* nad onim *potčinjenim*. Režim koji je sada uspostavljen favorizuje pojedine aktere, a problem dodatno usložnjava činjenica da su pojedine međunarodne institucije uključene u tu nepravednu igru. Naročito se to odnosi na Svjetsku banku (World Bank), Svjetsku trgovinsku organizaciju (World Trade Organization) i Međunarodni monetarni fond (International Monetary Fond). Pokušaji ovih organizacija da u svjetsku ekonomiju uvedu održive normative, za sada nijesu zabilježili veći uspjeh i njihova težnja ostala je neprimijećena. Da bi do određenih pomaka zaista i došlo potrebno je involvirati više odgovornosti u sam globalni ekonomski sistem, a to navodi na zaključak da Svjetska banka i ostale međunarodne organizacije, koje su uključene u pokušaj izgradnje svjetskog slobodnog tržišta, nijesu i dalje izvukle pouke koje glase: globalna regulacija može biti održiva samo ako se prihvati raznovrsnost režima, kultura i privreda, kao trajni uslov - u suprotnom izvjesno je da će se postojeća tendencija negativnih trendova nastaviti i u budućnosti. „Regulacija koja je potrebna u globalnoj ekonomiji mora tražiti *modus vivendi* među tipovima kapitalizma koji će ostati različiti zauvijek“ (Gray, 2002:216). Do sada je primijetno da zalaganja ka stvaranju ekonomski jedinstvene civilizacije, kao projekta za cijelo

čovječanstvo, zalaze u rizik gdje podnošljive razlike između država i regija prijete da se pretvore u nerješivi sukob između njih.

Ako se malo bliže primaknemo etičkom aspektu iz ekonomске perspektive, to izgleda ovako. Globalizacija je nametnula trendove razvoja, a takvi trendovi su promicali tehnološki razvoj od kojeg je većina ekonomija postala zavisna. Sada se postavlja sljedeće hipotetičko pitanje: da li iko može bez posljedica zaustaviti ovakav vid razvoja, čak i kada bi se 100% potvrdilo da on neminovno šteti ljudskim interesima? Odgovor bi vjerovatno bio negativan. Prije svega, to mišljenje nameće logika, ali i empirija, a u strogoj je vezi sa odgovornošću. U mnogim društvima ogleda se nesigurnost koja proističe iz nedovoljnog razumijevanja temeljnih vrijednosti. Logika prihvatanja cijelog zemljinog prostora kao potrošnog dobra koje služi neograničenim ljudskim željama, nadvladava bilo koju logiku koja može govoriti nešto suprotno. Nepostojanje jasne svijesti o tome, a naročito savjesti, objašnjava zašto se mnogo toga dešava prećutno i bez sistematskog otpora. Ako svemu ovome dodamo još jednu staru i banalnu činjenicu koju toliko često pominjemo, a tiče se ograničenih resursa, onda je jasno da postoji velika opasnost za našu budućnost. Paradoksalno je zamisliti situaciju koja bi mogla voditi najvećoj ironiji prosvjetiteljstva, a značila bi da racionalni građani moraju da se sukobljavaju za preživljavanje i pored neviđenih mogućnosti koje im tehnologija pruža.

Ono što dodatno opterećuje globalni kapitalizam i njegovu ekonomiju jeste to što i dalje nema jasnog konsenzusa oko bilo kojeg značajnijeg pitanja, iako je jasno da je svjetska privreda u hroničnoj krizi. Tačno, protekle godine su okarakterisane kao krizne, ali se sada lagano proklamira oporavak. Sa druge strane i pored određenog ekonomskog kolapsa i dalje nema jasnih, prepoznatih i opipljivih mjera koje bi u prvi plan gurnule socijalne reforme svjetske ekonomije i cijelog kapitalističkog aparata. To se djelimično dešava i zbog činjenice da ne postoje jasne pretpostavke na kojim bi se osnovama, tačnije vrijednostima, gradio novi sistem ili na čemu bi stajali njegovi temelji. Sve upućuje na zaključak da je potrebna radikalna promjena ekonomske filozofije. Slobodno tržište nije cilj samo za sebe, ono je sredstvo, pomagalo koje su ljudi osmislili sa jasnom namjerom. Tržište bi u svakom slučaju trebalo da bude u funkciji čovjeka, a ne čovjek u funkciji tržišta.

U globalnim razmjerama, sredstva privrednog života opasno su se oslobodila društvene kontrole i političkog upravljanja. Slično kao što je demokratija sredstvo a ne cilj, takva je situacija i sa tržištem. Važno je shvatiti da širenje tehnologije posredstvom globalizacije ne znači u isti mah i prihvatanje zapadnih vrijednosti, što govori u prilog činjenici da često politika

ne može da isprati ekonomiju. Zadatak međunarodnih institucija je da te antagonizme umanju, tako što će omogućiti uslove da različita tržišta i privrede prosperiraju. Danas one rade suprotno, odnosno pokušavaju da nametnu preobrazbu različitih ekonomskih kultura svijeta. Pojedini autori tvrde da je savremeni koncept neoliberalizma umnogome sličan Darwinovoj teoriji evolucije, odnosno da ide u pravcu eliminacije svih onih koji nijesu spremni da se sa izazovima izbore do kraja, naravno po principu – *zakon jačega*. „Neoliberalizam je zloupotreba Darwinove teorije evolucije, prirodno odabiranje kao ideološki dokaz za elitističke i segregacijske ideologije, stvarajući pravo jačega, izostavljajući etiku, ljudskost na naturalističkoj logici, stvarajući kulturni mem ideološke, kulturološke, ekonomske, pravne i socijalne indoktrinacije političke i ekonomske kolonizacije svijeta, pravdajući racionalizaciju ropstva, kolonijalizma itd. Izostavljanjem odgovornosti i etičkih principa iz tumačenja prirodnog odabiranja neoliberalne misli i škola, darvinizam je kao neodarvinizam postao uporište represivnih i diskriminacijskih doktrina, političkih i ekonomskih režima na derivatu selekcionističke evolucijske etike – protestantizma, etike neoliberalnog mema i njegove diseminacije putem procesa edukacije. Antitezna teorija sintezne evolucije – Kimurina teorija uključivanja u praksu života – potrebna je, u suprotnom nema važnosti ni smisla“ (Kulić, 2004:69). Pokušaj osvajanja svega što je živo samo radi profita, govori da ekonomska logika nadvlada sve moguće vrijednosti, preciznije novac i zarada postaju kult, pa samim tim i vrijednost.

Nije ekonomija jedino sredstvo osvajanja, ona je samo ideološka podloga, a servisi pripadaju brojnim drugim sferama, disciplinama i sektorima. Tako, na primjer biotehnološka otkrića proklamuju nove vidove imperijalizma. Manipuliše se hranom kao osnovnim izvorom opstanka čovječanstva, ali i genima, što direktno utiče na karakteristike ljudske prirode. Biologija i hemija već odavno imaju važnu ulogu u vojnoj industriji i na taj način jačaju fizičku silu najmoćnijih, a svi ostali pokušavaju da ih prate. Fizika takođe potpomaže i stoji kao podloga kapitalizma u ratu protiv prirode, a i sa ostalim naukama je slično. Odgovor na ovo pitanje nije jednostavan, ali je činjenica da su i nauke morale prihvatiti tržište kao jedino relevantno mjerilo. To ih je vrlo brzo „porobilo“, tako da su njihova otkrića stala u službi savremenog kapitalizma. Na sceni je, dakle, ekonomija bez odgovornosti, što govori o dubokom zalasku u veliku moralnu krizu.

Koncept globalne ekonomije baziran je na koncentraciji finansijskih sredstava u pojedinim međunarodnim institucijama, kao i u nekoliko velikih banaka. To je ugrozilo ili marginalizovalo suverenitet država. Ovo se može dovesti u vezu sa promišljanjima o

problemima i zabludama demokratije. Direktno je sve povezano i sa slobodom građana u cjelini, tako da sve izaziva dodatnu zabrinutost. Institucije koje sada vode proces globalizacije vrlo često stoje na raspolaganju interesima monopola moći. Ovakva situacija ostavlja ozbiljne etičke i moralne posljedice, prevashodno zbog sve većeg urušavanja kompletnih civilizacijskih vrijednosti, naročito zapadnih. Materijalističko-utilitaristička logika nadvladava bilo koju logiku ljudskosti i solidarnosti. Paradigme neoliberalizma kao dominantnog ekonomsko-političkog koncepta stimuliraju egocentrizam i antropocentrizam. To je nešto što ne može biti prihvaćeno kao osnova globalne politike, već paradigma mora biti postavljena na neke druge osnove koje podupiru bolji život, sa više dostojanstva. „Traži se novo paradigmatsko utemeljenje – povratak etici, bioetici, suodgovornosti, transcendenciji, novom mišljenju o životu i poimanju razvoja, jer je savremena civilizacija upitna, s naslova sve brojnijih mišljenja (utilitarističko-materijalistička) borbe za opstanak. Animalizam i dominacija moraju se korigovati, jer to nije perspektiva. Odnos cjeline prema pojedincu je važan, pa i ljudi spram prirode unutar prehrambenoga lanca života. Traži se holistički, sistemski pristup prosuđivanja života. Misao, vladajući svjetonazor neoliberalizma protjerao je kulturni mem morala, etike i instalirao kulturni mem profita od 17. do 21. stoljeća“ (Kulić, 2004:139). Neophodnost inkorporiranja etike i moralnih načela nameće se kao velika nužnost, ne samo zbog narastajuće potrebe zaštite prirode, već i zbog potrebe zaštite života koji iz nje proizilazi.

Ovakav ekonomski sistem teško može opstati, uz ovoliko pohlepe koja je aktuelna među bankarima i ostalim finansijskim guruima širom svijeta. Međutim, ako detaljnije pogledamo i pristupimo savremenoj ekonomiji sa nekog drugog aspekta, možemo reći da ovakav poredak nudi i neku šansu. Prije svega, činjenica je da se u modernom svijetu razbila klasična hijerarhija moći, pa je ona sa države prešla na kompanije i pojedince. To takođe nijesu trajne kategorije, već su podložne promjenama, i to vrlo učestalim. U današnjem svijetu pojedine korporacije jako brzo dostižu zenit, ali isto tako i bankrotiraju preko noći. Naprosto, vlada nesigurnost koja potencijalno može inkubirati novu šansu, a socijalne strukture istorijski su bile podložne promjenama.

Brojne zemlje koje su prošle demokratsku tranziciju sada imaju viši standard života nego što je to ranije bio slučaj. Imamo brojne primjere ekonomskog rasta država, ali i suprotna iskustva. Jaz između bogatih i siromašnih sve je veći i veći. No, ipak jedno je činječno stanje, a to je konstantni razvoj *plutokratije*. Plutikratija se definiše kao „*vladavina bogatih*“, to je ono što i jeste problem. Globalni trend je da se koncentracija moći vrši na način da se stalno umanjuje broj onih koji imaju finansijsku snagu, odnosno da je broj onih ljudi ili korporacija koje su

dominantne sve manji i manji. I dok se sa jedne strane nejednakost i siromaštvo šire, sa druge strane konstantno se smanjuje broj onih koji su u mogućnosti da vrše vlast pomoću svog bogatstva. Takvu situaciju opisuje Pol Kerc kada govori o SAD-u pa kaže: „Korporacijska vladavina demokratskim procesom kroz finansiranje izbornih kampanja sprečava pojavu nezavisnih glasova koji bi bili voljni da brane javni interes. Lobisti potkopavaju integritet svih važnijih subjekata, integritet Kongresa i državnih upravnih tijela širom zemlje, kupujući uticaj i glasove. Tako velike naftne, medijske, farmaceutske, duvanske, lutrijske i odgovarajuće finansijske kompanije upravljaju zakonodavnim procesom...Moramo da se zapitamo: da li korporacije treba da budu glavne sudije svoje javnosti i da li jedino „tržišne sile“ valja da određuju uslove socijalne pravde? Nažalost, korporacijsku državu kontroliše srazmjerno mali broj korporacijskih menadžera i akcionara nove plutokratije, i upravo ova rodoskrvna veza između korporacijske ekonomske moći i politike izaziva najveću zebnju“ (Kerc, 2005:221-222). O snažnom uticaju korporacija koji sve više uzimaju maha govore i drugi autori, a ova tema postaje sve aktuelnija u savremenim političkim teorijama.

Moć korporacija direktno je vezana za političku moć, ali je profit jedino do čega se želi doći, pa etika postaje ugrožena u relaciji između politike i ekonomije. Sa padom Berlinskog zida 1989. godine, uticaj korporacija na život svih građana naglo je počeo da raste. Ovakav vid globalizacije bilo bi nemoguće organizovati bez korporacija koje takvu globalizaciju omogućavaju. Sa druge strane, postoji izraženo licemjerje i kada je u pitanju korporativizam i kada su u pitanju međunarodne institucije. To se ogleda prevashodno u činjenici da postoje konstantni pokušaji da se marketinškim trikovima plasira privid nečega što se može nazvati savezništvo. Tako velike korporacije sebe promovišu u partnera državama, zatim u zaštitnike životne sredine, u donatore i partnere u nevladinom sektoru itd. Neki kritičari su prilično ekstremni u objašnjenju ekonomske filozofije koja prati korporacije. Tako, na primjer, Joel Bakan primjećuje sljedeće: „Korporacija, kao psihopatsko stvorenje, ne zna ni prepoznati moralne razloge koji bi je spriječili da ne nanosi drugima štetu, niti zna postupati po njima. U njenom pravnom ustrojstvu ništa je ne ograničava u težnji za ostvarenjem svojih sebičnih ciljeva i ona je prisiljena nanositi štetu ako je dobit koju time postiže veća od troškova. Samo pragmatična briga za vlastite interese i državni zakoni mogu obuzdati grabežljive nagone korporacija, a često ni to nije dovoljno da se zaustavi uništavanje ljudskih bića, nanošenje štete cijelom društvu i ugrožavanje same planete“ (Bakan, 2006:81). Naprosto, uočljiva je sve veća zabrinutost kod teoretičara koji se bave ovom problematikom i to zaista djeluje opravdano i racionalno. Međutim, vjerovatno nije rješenje vratiti se na staro, na onu snažnu i nedodirljivu

državu, ali na neki način potrebno je pronaći balans i uspostaviti nove forme normi čija bi primjena bila moguća na globalnom nivou. Sa druge strane, u anglo-američkom pravu danas imamo ugrađene pravne norme koje štite interese samih korporacija. Negativni učinci i troškovi koje one nanose radnicima, malim privredama, potrošačima, životnoj sredini ili članovima zajednice nazivaju se *eksternalije*. To znači, ako korporacija donese odluku koja će zagaditi tlo ili imati dugoročno negativan efekat na ribolov, korporacija za te štete ne mora odgovarati, već mora da plati određenu sumu novca. Takve se eksternalije ne navode u završnom računu jer se u njemu bilježi samo dobit, a ne troškovi koje nije snosila sama korporacija. Drugo, a ne manje važno jeste to što se danas praktikuje sve veće izrabljivanje radne snage i sve veća nesigurnost radničke klase. Ekonomija funkcioniše na konstantnoj presiji koju radnik osjeća zbog težnje da sačuva svoje radno mjesto. Na sceni je opšta dominacija korporacija u društvu, odnosno pokušaj da se zamijeni uloga onih organa koji su legitimni za obavljanje određenog posla u zajednici. Koliko se zaista radi o pokušaju moralne degradacije možemo zaključiti iz sljedećeg citata: „Korporacija je namjerno zamišljena kao psihopatska tvorevina: potpuno usredotočena na vlastiti interes, nesposobna da osjeti zainteresovanost za druge, amoralna i bez savjesti – jednom riječju, neljudska – i njen je cilj, kako tvrdi Noam Chomsky - „pobrinuti se da i ljudska bića koja djeluju uzajamno s njom, ti i ja, također postanu neljudska. Moraš istjerati iz ljudskih glava prirodne osjećaje kao što su briga za druge, suosjećanje, solidarnost... Ideal su pojedinci koji su potpuno razdruženi i ne mare ni za koga drugoga... njihovo poimanje samih sebe, vlastite vrijednosti očituje se u pitanjima: Koliko vještački stvorenih potreba mogu zadovoljiti? Koliko se mogu zadužiti i još nastaviti zadovoljavati svoje vještački stvorene potrebe? Idealno bi društvo bilo ono u kojem je najmanja jedinka, osoba s televizorom, bez ikakvih drugih veza s ljudima” (Ibid.:172). Više je nego očigledno da se sa ekonomskim konceptom koji daje prednost ovakvoj vrsti organizacije posla teško može očekivati da u budućnosti imamo bilo kakvu zajedničku etiku osim ličnu, koju bi prevashodno krasile vrijednosti egoizma i materijalizma.

Čini se da se sve više gubi osjećaj kako su neka područja društva i života predragocjena, osjetljiva, sveta ili značajna za javni interes, pa stoga ne bi smjela biti podložna komercijalnom iskorišćavanju. Sama pomisao danas da postoji javni interes, zajedničko dobro koje je iznad svih interesa pojedinaca, sve više nestaje. Komercijalni potencijal postaje mjerilo svih vrijednosti. Ljudskim bićima upravljaju koristoljubivost i materijalističke želje. To su elementi poretka koji izbijaju na površinu, opasni poput svakog fundamentalizma u historiji. Simplificirano, u svijetu u kojem sve i svako može postati predmet nečijeg vlasništva,

manipulacije i iskorišćavanja radi dobiti, to se na kraju vrlo često i ostvari. Profesor na Columbia University i bivši predsjednik Svjetske banke, Joseph Stiglitz, takođe prednjači u kritici globalnog ekonomskog koncepta koji je po njegovom mišljenju potpuno pogrešno postavljen. Problemi koje on identifikuje između ostalog su: „produbljivanje siromaštva hendikepiranih zemalja i društvenih slojeva, ugrožavanje ravnoteže eko sistema, stvaranje opasne nestabilnosti međunarodnog finansijskog i ukupnog globalnog sistema privrede“ (Stiglitz, 2002). Glavni uzrok svega pomenutog je sama priroda neoliberalne ekonomije, koja je dominantna u eri globalizacije.

Širenje postulata ovakve ekonomije dovelo je do toga da međunarodne institucije, kao što su Svjetska banka (World Bank), Svjetska trgovinska organizacija (World Trade Organization) i Međunarodni monetarni fond (International Monetary Fond) bivaju podređene interesima transnacionalnih kompanija i međunarodnih finasijskih krugova. No, niko ne pomišlja na opciju da zaustavi globalizaciju, jer je ona toliko uslovljena različitih tehnoloških i informatičkih kretanja, da je to postalo praktično nemoguća misija. Ono oko čega treba tražiti konsenzus, jeste da se promjene metode i ciljevi koje ona treba da postigne. Po Stiglitz-ovom mišljenju, ali i brojnih drugih autora, kapitalistički model koji je sada aktuelan stigao je na raskršće, a to je potvrdila i ekonomska kriza.

Može se povući i paralela između one krize tridesetih godina prošlog vijeka i ove danas. Na osnovu toga možemo zaključiti da kriza traži ili transformaciju ili vodi direktno u kolaps kompletnog ekonomskog sistema. Zato je logično propagirati prvu opciju transformacije. Ako koristi od tehnološkog i ekonomskog napretka ne budu na pravedniji način raspodijeljene, ako se jaz između bogatih i siromašnih bude i dalje produbljivao, ako se nastavi uništavanje okoline, postojeći neoliberalni model urušiti će se kako zbog vlastitih programiranih grešaka, tako i zbog sve šireg i slojevitijeg otpora diskriminiranih i obespravljenih društvenih slojeva i nacija u cjelini.

Ideologiju tržišnog fundamentalizma koja je u ekspanziji, odnosno usko shvatanje ekonomske učinkovitosti i bezobzirnu težnju za maksimizacijom profita, potrebno je zamijeniti širim shvatanjem ekonomije, sagledavajući socijalne, humane, demografske i ekološke posljedice ekonomskih odluka i procesa. Bez ovakvog promišljanja, nema učinkovite globalne etike, niti bilo kakvog morala. Potrebno je sve više raditi na pronalasku balansa između individualnih i kolektivnih potreba i interesa, između samoregulirajućeg djelovanja tržišta i mehanizama regulacije koji proističu iz država ili međunarodnih institucija. Slijedeći Stiglitz-ovu misao, ali

i sve ozbiljnije i narastajuće kritike modernih ekonomskih teoretičara, možemo reći da je racionalna varijanta da se vrijeme Milтона Friedman-a prevaziđe, a da se u ekonomski sistem vrati neki revidirani model ideja koje je svojevremeno propagirao Maynard Keynes. Očigledno je da su reforme potrebne i velikim institucijama poput Svjetske banke, MMF-a i Svjetske trgovinske organizacije, a trebalo bi ih mijenjati iz korijena. Od sadašnjih „čuvara“ kapitala moćnika, moraju se pretvoriti u zaštitnika prevashodno najugroženijih država i nacija, kao i u zaštitnika životne sredine i siromašnih širom svijeta. Važan preduslov da bi se postigla bila kakva unutrašnja reorganizacija, leži u tome da se najbogatije zemlje moraju djelimično marginalizovati sa suverenih pozicija glavnih donosioca odluka, odnosno da se mora pronaći model koji ne bi favorizirao bilo koju od zemalja članica. Logika nameće još jedan zahtjev, a to je da se zemljama „trećeg svijeta“ da veća uloga u utvrđivanju strateških djelovanja tih institucija. Brojna je lista eminentnih stručnjaka koji stoje na fonu kritike neoliberalnog i savremenog ekonomskog koncepta, a među njima vrijedno je pomenuti pojedina imena kao što su Laster Thurrow, Manuel Castells i Mathew Rabin, koji su teorijski i praktično objašnjavali sve negativne učinke ovakve ekonomske doktrine. S obzirom na to da je tema skoncentrisana na etičke konsekvence koje je globalna ekonomija proizvela, a i dalje ih proizvodi, pomenućemo Castells-a kao sociologa savremenog društva. Prema njegovim ocjenama, kobni nedostatak neoliberalnog kapitalizma leži u socijalnim posljedicama koje proizvodi.

Radikalna varijanta kapitalizma obespravila je radnike i degradirala njihov socijalni položaj, što je u suprotnosti sa promjenama proizvodnog procesa izazvanim novim tehnologijama. Sa druge strane, Mathew Rabin, profesor na University of Chicago, autor je teorije koja se naziva „*time inconsistent preference*“, i kaže da „čovjek više vrednuje današnje od sutrašnjeg, odnosno budućeg zadovoljstva“. Time je potpuno osporena i obesmišljena teorija koja kaže da u savremenoj ekonomiji vlada *racionalni izbor* ekonomskih subjekata. Dakle, tezu da slobodni i autonomni pojedinci uvijek donose racionalne i optimalne odluke, maksimizirajući tako, ne samo svoj dobitak već i dobrobit cijele zajednice, zapravo ne stoji. Kritika koja je prvenstveno uperena prema savremenom neoliberalnom sistemu može da se svede na nekoliko ključnih tačaka koje ćemo izložiti: „Suprotnost između društvenog karaktera proizvodnje i privatnog prisvajanja dohotka rađa sukobe između rada i kapitala; nije tačna pretpostavka da tržište ima moć potpune samoregulacije; autoregulacija je nemoguća zbog nehomogenosti mnogih vrsta robe, informisanosti ekonomskih subjekata i monopola koji vladaju; velike korporacije dominiraju ekonomskim sistemom i na taj način narušavaju njegovu kompetitivnost; nesputano djelovanje tržišnih zakona dovodi do velikih i društveno nepodnošljivih razlika u raspodjeli

dohotka i imovine; moć velikih multinacionalnih korporacija toliko je narasla da su one postale donimantne institucije modernog svijeta; korporacije utiču na kreiranje politike država i međunarodnih institucija; korporacije djeluju isključivo u svoju korist, bez obzira na to što su moguće posljedice po zajednicu; marketing je omogućio da ekonomski subjekti manipulišu željama i preferencijama potrošača; neoliberalni kapitalizam neizbježno dovodi do pogoršanja položaja radnika i siromašnih slojeva širom planete; jaz između bogatih i siromašnih u konstantnom je porastu; ovakav ekonomski koncept vodi sigurnim putem u globalnu diktaturu kapitala i fundamentalizam tržišta; hiperkomercijalizacija privrede i društvenog života promovise sve izraženiji egoizam, utilitarizam i konzumerizam; Svjetska banka (World Bank), Svjetska trgovinska organizacija (World Trade Organization) i Međunarodni monetarni fond (International Monetary Fond) služe prevashodno interesima velikih i bogatih država; ovakav sistem veoma je nestabilan i ukoliko se nešto ne promijeni prijeti mu opšti kolaps koji je već najavljen sa najnovijom ekonomskom krizom“ (opširnije vidi u Mesarić, 2006). Ovo su samo neki od primjera i teza koje tretiraju problematiku savremenog ekonomskog sistema. A zanemarivanje odgovornosti možemo slikovito primijetiti u jednom od djelova knjige „*Budućnost kapitalizma*“ autora Lestera Thurrow-a: „U tom sistemu nema nikakve zajedničke stvari, nikakvog zajedničkog cilja za koji bi svi ljudi zajednički radili. ...Poslodavcima je cilj maksimalizovati svoju dobit i ako je potrebno oni će u tom cilju bezobzirno eksploatisati radnu snagu... Nigdje ne postoji obaveza brige za dobro drugoga čovjeka... U ideologiji kapitalizma i liberalne demokratije sloboda pojedinca ima prednost pred obavezama prema zajedničkom dobru...U tom sistemu ne postoje nikakve društvene obaveze. Jedina doista relevantna dužnost jeste maksimalizacija dobitka putem tržišnih transakcija. Etički postulati u tom sistemu ne igraju nikakvu ulogu“ (Thurrow, 1996). Iz navedenog proističe da ekonomski koncept koji je u službi globalizacije ili obratno, ne uspijeva da valorizuje bilo kakve vrijednosti koje možemo smatrati trajnim ili opšte prihvaćenim. Na snazi je potpuna suprotnost, koja se ogleda prevashodno u istrajnosti tržišta da naprosto koristi sve slabosti današnjeg čovjeka, njegov strah, njegovu nesigurnost, njegovu konfuziju i na taj način porobljava slobodni um koji kasnije dobrovoljno pristaje na takve ustupke i legitimiše cijeli ovaj proces.

Tako ekonomska globalizacija opstaje, a proces moralne dekonstrukcije biva sve više ubrzan. Na temeljima antropocentrizma, egoizma i konzumerizma narušava se ionako poljuljana granica između dobrog i lošeg. To se dešava ne samo sa nekim materijalnim dobrima kao što su prirodni resursi ili okolina, već i sa dostojanstvom savremenog čovjeka koji je sveden na puki ekonomski objekat. Na tržište se iznosi sve od njegovih dobara, a u konačnom i sam njegov

život. Zaštita čovjekovog dostojanstva u ovakvom ekonomskom konceptu, koji je prenaglašen, potpuno nestaje što dodatno tjera u individualizam i samootuđenje. U potpunosti se sve uklapa u tvrdnju Ivana Supeka, koji kaže da je današnje vrijeme dalo prednost „uspješnom“ u odnosu na „dobrog“ čovjeka. S tim što bez ustručavanja možemo dodati da je uspješan uvijek mjeren samo materijalnim dostignućima i nivoom zarade koja mu slijedi za uspjeh. Proces transformacije čovjeka, pokušaj njegovog materijalizovanja i pretvaranja u nazovimo neku vrstu robe, prilično je aktuelan i samim tim anulira etiku, jer je ona isključivo duhovna komponenta čovjeka.

Međutim, i pored svih navedenih trendova, možemo reći da ovakav koncept ipak, nudi šansu. Prevažodno se ona vidi u narastajućem nezadovoljstvu, izraženijem pritisku javnosti, a raduje i kritika eminentnih stručnjaka iz ekonomskih nauka. Takođe, globalna ekonomska kriza učinila je vidljivim brojne nedostatke tako da sadašnji koncept nema nikakav alibi da ostane nepromijenjen. Transformacija finansijskih institucija, kao i paradigma sadašnje ekonomije, zaslužuju preispitivanje. Društvo, bilo da je lokalno, regionalno ili globalno ne može bazirati svoj ekonomski razvoj ako se ne bazira na jasnim i preciznim normama, odnosno vrijednostima. Inkorporiranje odgovornosti prema subjektima, samim tim prema društvu, najvažniji je cilj koji jedini može garantovati budućnost globalnom ekonomskom i političkom sistemu. Pohlepa, skoro patološka težnja za profitom i nepravedna raspodjela dobara, prve su asocijacije na krizu ekonomske etike. Marginalizacija ovih fenomena moguća je samo ako etiku vratimo u globalnu ekonomiju i ako sadašnje težnje preusmjerimo u pravcu opšteg dobra na osnovama drugačije raspodjele dobara. Ekonomska kriza je, zaključujemo, pored ostalog i moralna kriza i da bi se prevazišla mora se riješiti to pitanje. U suprotnom, ovakav sistem će nastaviti da bude hibridan i nepraveden, a njegove posljedice biće nesagledive po sve aktore globalne zajednice.

ETIKA I MEĐUNARODNI ODNOSI

Da bi pitanje globalne politike i etičkih aspekata globalizacije bilo kvalitetno situirano i dovedeno u korelaciju sa učincima koje je proizvela, potrebno je dodati i vrlo važan segment odgovornosti, a to je etika međunarodnih odnosa. Problematiku međunarodnih odnosa treba tumačiti u širem smislu i dovesti u vezu i sa geopolitikom, na način da se bolje razumiju globalni faktori savremenog društva. Već odavno smo u prilici da slušamo narative o *novom svjetskom poretku*, o tome kako se svijet nakon rušenja Berlinskog zida mijenja na sve moguće načine. Te promjene dešavaju se nakon što je politika djelimično promijenila svoj profil, u smislu intenzivnijeg naglaska na ekonomsku sferu i sistematičnijeg ali i suptilnijeg ataka na prostor i resurse. Svjedoci smo da su u javnom diskursu međunarodni odnosi navodno prikazani kao težnja da se uspostave što bolji odnosi među subjektima, na način da oni nekada postanu idealni. Značajna teorija koja se bavi njima naziva se *idealistička škola međunarodnih odnosa*. Međutim, već smo napomenuli da ljudska evolucija još nije dostigla taj status, odnosno da je na sceni i dalje dominantna *realistička škola*, bazirana na sili i moći. Glavna dilema nakon završetka hladnog rata bila je da li će nakon raspada bipolarnih odnosa doći do multipolarnog karaktera u međunarodnim odnosima. To je od neizmjerene važnosti i za etiku, jer je pluralitet prva odlika prestanka dominacije jedne ili dvije snažne političke, ali i kulturološke sfere.

Tako je počela faza uspostavljanja nekih drugih prioriteta, pa su na scenu stupale teorije o *trilaterizmu* ili *pentagonalizmu*, te je promijenjen i sam cilj poznatih supersila. Međutim, ovakvo stanje stvari promovisalo je i drugačije poglede, pa pojedini autori govore o samo jednoj supersili (SAD) i drugim velikim silama koje ipak nemaju prefiks „*super*“. Šta to determiniše supersilu? Prije svega radi se o ekonomskom razvoju zemlje, vojnoj moći, razvoju nauke, vanjskopolitičkom angažmanu itd. Kada se dostigne ovakav stupanj razvoja, onda na suptilan ili direktan način vaša težnja za održavanjem počinje da se manifestuje kroz sve izraženije oblike dominacije koji se žele involvirati u sva ona društva koja nijesu prihvatila pravila koje nameće supersila. S tim u vezi pojedini autori tvrde da SAD, kao supersila nijesu u mogućnosti da kvalitativno nadgledaju sve djelove svijeta i da se bavi svakim mogućim problemom, pa zato dopuštaju da i drugi veliki igrači poput Kine, Rusije, Indije i Brazila sve više počinju da se inkorporiraju u ovaj sistem. Dodatno opterećenje stvara i činjenica da se međunarodne organizacije priklanjaju zahtjevima najvećih i najbogatijih zemalja i na taj način dodatno obesmišljavaju pravdu, kao ideal kome treba težiti.

Tačno je da najbogatije države izdvajaju najviše sredstava za funkcionisanje međunarodnih organizacija, ali ako prihvatimo činjenicu da se finansiranje vrši po sistemu kvota, onda jednako opterećenje pada na sve države, nezavisno za njihov materijalni status. No, ne dominiraju samo velike države u tokovima međunarodnih odnosa. Sve više je onih koji dižu glas protiv ovakve koncepcije međunarodne politike i uticaja na kompletnu globalnu sferu. Tako, na primjer, Radovan Vukadinović primjećuje nekoliko tačaka koje smatra relevantnim za iskazivanje kritike: „Veliki broj zemalja smatra da sadašnji svjetski poredak nije zadovoljavajući i ostavlja malo prostora za akcije malih zemalja; postoji kritika da se u ovakvoj organizaciji vrha svjetskog poretka malo brige vodi o nekim krucijalnim stvarima (problem gladi, položaj nerazvijenih, ekologija i slično); ovakvi odnosi nijesu nikakva garancija da se prevlada situacija izraženog jaza između razvijenih i nerazvijenih zemalja; glavna pitanja se i dalje riješavaju u uskom, čak u još užem krugu nego u doba hladnog rata, uz tendenciju sve većeg zapostavljanja svjetske organizacije UN ili pak uz izraženu marginalizaciju iste“ (Vukadinović, 1998). Sve ove kritike više nego jasno ukazuju na činjenicu da je svjetski poredak koji je na snazi umnogome nepravedan, pa samim tim ne može da proizvodi bilo kakvu etiku, osim etiku diskriminacije.

U ovakvoj konstelaciji, broj nezadovoljnih je višestruko veći nego broj zadovoljnih zemalja. Sa druge strane, način djelovanja i donošenje odluka u najrelevantnijim međunarodnim organizacijama sam po sebi nije demokratski, pa se ni time ne može etički opravdati ova činjenica. Te kritike nijesu beznačajne, jer mogu odrediti dalje kretanje trendova u smislu „pozicioniranja“ zemalja u njihovom strateško-političkom konceptu, što može da bude povod i za brigu. Sadašnji svjetski poredak je podijeljen na razvijeni i nerazvijeni dio, odnosno kako to u teoriji nazivamo *zonu mira* i *zonu nestabilnosti*. Procenat stanovništva koji žive u „*zoni mira*“ je svega 15%. Naravno, radi se o ekonomskoj, a ne vojnoj ugroženosti. Takođe, još jedna činjenica koja govori o etičkoj krizi na globalnom nivou kada su međunarodni odnosi u pitanju, možemo smatrati da je i pojava raznih oblika „fundamentalizma“. Zašto? Sintagma „*novi svjetski poredak*“, nastala je prilikom pripreme napada na Irak u toku Zalivskog rata, što je u jednom smislu bio i udar na jednu struju radikalnog islama, odnosno režima koji ima drugačiji oblik uređenja u odnosu na savremene demokratije. Vrlo brzo, a to je postalo očito nakon 11. septembra, ovaj izazov je postao globalan i najčešća je bezbjednosna tema na planeti. To govori u prilog tezi o doninaciji, kao i destruktivnom odnosu, često bez shvatanja same suštine problema uz često etiketiranje širih grupa ili koncepata. Tako se radikalizam i fundamentalizam, unutar međunarodnih odnosa dodatno produbljuju i naglašavaju. Ovakva tvrdnja je dodatno

potstaknuta već više puta pomenutom tezom o *sukobu civilizacija*. Samim tim dobila značaj i veći nego što realno zaslužuje, ako imamo u vidu neke druge prijetnje, kao što su organizovani kriminal, korupcija, trgovina narkoticima itd. Ako ovome pridodamo još jednu zanimljivu sintagmu koja se spominje kod Hantingtona, *rest against West*, onda se dodatno kristalizuje problematika savremenih međunarodnih odnosa.

Zapad kao civilizacija nalazi se pred izazovom sukoba koji se mogu desiti sa ostalima, ali to treba tumačiti u kontekstu etičkog relativizma. Da li svi treba da se priklone Zapadu i njegovim vrijednostima ili treba izabrati neki drugi model? Ovo je temeljno pitanje za koncept globalne politike. Ako propagiramo etički konsenzus, onda je prva tvrdnja tačna, dok u suprotnom moramo tražiti drugačija rješenja. Mnogi autori, pogotovo oni na Bliskom istoku, odbacuju tvrdnju o sukobu civilizacija kao neosnovane i prenaglašene. Argumenti za tako nešto leže u činjenici da što je svijet globaliziraniji, to je teže povlačiti granice između civilizacija. Protok informacija i ljudi je toliko naglašen da se jedino može govoriti o nekom „*sukobu kultura*“, a ne civilizacija. Sve ovo govori u prilog da se u relevantnim krugovima novi svjetski poredak doživljava sve više kao klasični neokolonijalizam u kome supersile najavljuju želju za aktivnim i samostalnim djelovanjem širom svijeta. Ovakve naznake mogle bi voditi u neko novo pregrupisavanje subjekata, pa Vukadinović misli da bi moglo doći do *koalicije nezadovoljnih* odnosno da bi Rusija, Iran i Kina mogli da se udruže. Ali, to su za sada samo promišljanja.

Međunarodni odnosi definitivno ulaze u novu fazu, ali se čini da ono što je bila klasična taktika, zasnovana na nekom imaginarnom ili stvarnom strahu ostaje i dalje aktuelno u savremenim trendovima. Imperativ bilo kakvog daljeg djelovanja država mora počivati na saradnji. Upravo u tom jačanju saradnje, ispreplijetenih veza i odnosa, miješanju kultura, vrijednosti, pa čak i državnih interesa, leži mogućnost stvaranja drugačijeg svjetskog poretka. Taj neki „novi svjetski poredak“ mora odgovarati, ako već ne može svima, onda makar većini članica međunarodnog sistema, a ne manjini kao što je danas slučaj. Sve analize koje možemo izvesti vezano za sadašnji sistem govore sljedeće: dominacija jedne ili nekoliko supersila; UN su daleko od toga da mogu postati stvarni centar svjetskog poretka; veliko nezadovoljstvo „malih“ ili siromašnih država; ovakav svjetski poredak nije u stanju da rješava brojne i nagomilane globalne probleme; hladnoratovska podjela više ne postoji, ali postoje druge vrste podjela među državama; način donošenja odluka unutar UN-a je nedemokratski i diskriminatorski... Teško je govoriti o unipolarnosti, a još teže o multipolarnosti, što pokazuje da i na globalnom planu vlada velika konfuzija. Pitanje je da li se ovakav sistem uopšte može nazvati poretkom, jer globalna politička scena više izgleda haotično nego u nekom strukturnom

redu. Pojmovi unipolaran, bipolaran ili multipolaran prevashodno su povezani sa geopolitikom kao disciplinom koja se između ostalog bavi, ovladavanjem prostorom i osvajачkim svojstvima koja za cilj imaju dominaciju i kontrolu. Tako je, radi boljeg i lakšeg razumijevanja ukupne etike međunarodnih odnosa potrebno pratiti geopolitičku nit, odnosno ono što su njeni realni ciljevi i strategije. Na kraju, to je važno zbog činjenice saznanja i promišljanja na koji način je sve ovo moguće unaprijediti.

U temelju svake geopolitike leži odnos prostora kao fizičke varijable i politike kao društvene varijable. Mada bi prostor trebalo da bude konstanta, on je ipak i dalje vrlo varijabilan i determinisan upravo od druge pomenute varijable, tačnije politike. Nju najčešće vezujemo za državu, s obzirom na to da je država i dalje ta koja vlada prostorom, mada je u savremenom svijetu i to postalo podložno raznim interpretacijama. Granice država nekada su se demarkirale ratovima i ratničkim osvajanjima, danas više postaju dio ekonomske igre i kretanja kapitala, mada ni stare metode nijesu u potpunosti marginalizovane. Istorija čovječanstva već davno je definisana kao istorija ratovanja. Geopolitiku smo uvijek mogli opisivati i kroz sociološku teoriju darvinizma, koja govori da opstaju samo ona najača društva i države koje su najača, te je „legitimno“ osvajanje i prisvajanje, ako zaista spadate u ovu kategoriju jačih. Ovakvo shvatanje geopolitike izazvalo je mnogo problema i brojne apologete takve geopolitike među kojima se Haushofer i Kyellena mogu se smatrati odgovornim za ono što se desilo početkom i sredinom 20. vijeka. Ako detaljnije sagledamo istoriju, vidjećemo da su i Prvi i Drugi svjetski rat vođeni pored ostalog i zbog resursa, kao i zbog nezadovoljstva pređašnjom podjelom teritorija. To je prilično komplementarno sa tvrdnjom o lošoj raspodjeli danas unutar neoliberalnog ekonomskog sistema ili unutar globalnog političkog sistema. Geopolitika hladnog rata nastavljena je, mada je naglasak ranije bio postavljan na ideološkoj i kulturološkoj osnovi. Sukob između liberalizma i komunizma, nenamjenske i namjenske proizvodnje, demokratskog i autokratskog režima, samo su neke od osnovnih podjela nastalih u tom razdoblju. Takođe, taj sukob je obilježio i pojavu vojnih blokova ili alijansi. Tek kada se srušio Berlinski zid geopolitika je mogla da proglasi svoju ponovnu „smrt“, jer je to uslovalo njenu promjenu. Nastupilo je doba globalizacije, koja paradigmu geopolitike prenosi na geoekonomske prostor. Načini prisvajanja teritorija umnogome se mijenjaju. U savremenom svijetu, za razliku od vremena hladnog rata kada je postojala jasna podjela na SAD i SSSR, pojavljuju se novi snažni akteri, počevši od Kine, Rusije, Indije i Brazila. Ovo govori da globalizacija kao takva nije imala samo integracioni proces, već je u nekim društvenim segmentima izazivala i fragmentacije. Isto tako, došlo je do određenih lokalizacija,

decentralizacija, internacionalizacija itd. Taj proces je na jednoj strani svijeta izazivao je sve veću integraciju u vidu novih funkcionalnih cjelina kao što je Evropska unija, dok je sa druge strane na Balkanu počelo nastajanje novih država, a slično je ranije bilo i sa Čehoslovačkom i SSSR-om.

„Globalizovani svijet, čija je međusobna povezanost omogućena novim informatičkim tehnologijama, funkcioniše na *nacionalnoj vertikalnosti* i *transnacionalnoj horizontalnosti*. Rezultat dvostrukog funkcionisanja je posljedica postmodernog vremena ili dvostruke političko egzistencijalne osnove svijeta“ (Milardović, 2008:19). Tehnološka dimenzija globalizacije uslovlila je relativiziranje prostora i vremena. Fizički se stvara i virtuelni prostor (mrežni prostor). Ovo samo prividno govori da se globalizacija odriče važnosti teritorije ili određenih mjesta. Naprotiv, situacija je vrlo slična kao i sa klasičnom geopolitikom, samo je metodologija kojom se ostvaruju međunarodni ciljevi u bitnome promijenjena. I dok su se neke stvari umnogome poboljšale kao što je protok informacija ili mobilnost školovanja kao i sticanje novih saznanja, negativni fenomeni poput mafije dobili su prostor o kome su sanjali, a to je globalno tržište. Za nas je najzanimljivije da sagledamo o kakvim se zapravo trendovima radi kada se govori o odnosu prostora i politike, jer je na ovim relacijama počivala i počiva etika međunarodnih odnosa.

Postavlja se pitanje, šta se zbiva sa prostorom i geografijom u doba globalizacije. Defarges smatra da globalizacija ne napušta geografiju, pa samim tim ni teritoriju ni prostor. „Što se geografije tiče, dolazi do masovnog sužavanja prostora i vremena koje prati prilagodljivost i znatno povećana mobilnost aktera. To je vrijeme mreža, mafija i dijaspora“ (Defarges, 2006:71). Uprkos, kako neki kažu, nastupu vremena *deteritorijalizacije*, može se konstatovati da teritorija ostaje važan dio geopolitičkog poretka. Kao što se nije dogodio ni kraj ideologija, niti kraj istorije, tako se još nije dogodio ni „kraj teritorije“. Znači, nema nestajanja, ali ima određenih promjena, transformacija. Slično brojnim najavljenim završecima, u modernim promišljanjima se našao i „kraj“ države, mada je ona i dalje ostala subjekt, iako se njihov suverenitet umnogome doveden u pitanje. Nauka o kraju teritorija govori sledeće: „Prostor koji više nije podijeljen tačno određenim granicama postaje jedan kontinuum u kojem se sve, dobra, ideje i ljudi, više-manje slobodno kreće. Ljudske aktivnosti izmiču svakoj teritorijalnoj ukorijenjenosti. Postoje samo tokovi i mreže“ (Defarges, 2006:43). Ovo potvrđuje da teritorijalizam postoji, mada je on teorijski revidiran na neki način. Polazi se od teze da je u antropološkom i sociološkom smislu svako živo biće, društvena skupina, mala ili velika institucija, država ili kompanija, ukorijenjeno u nekoj teritoriji. Da bi objasnili postojanost

teritorijalizma u današnjem globalnom svijetu, autori često govore da je teza o deteritorijalizaciji zapravo medijski spin i manipulacija prevashodno motivisana neoliberalnom ekonomskom doktrinom. Ugao geoeconomije otkriva sve činjenice o savremenoj geopolitici, ali i ukupnoj etici međunarodnih odnosa. Bez obzira na to što globalizacija podrazumijeva različite vrste aktera, možemo tvrditi da svi oni imaju neku svoju teritorijalnu ukorijenjenost, pa makar ona obuhvatala i velike kontinentalne prostore. To znači da neka multinacionalna kompanija ima svoju ukorijenjenost u onim zemljama u kojima posluje. Da bismo razumjeli etiku koja vlada unutar međunarodnih odnosa, pa samim tim i geopolitičkih strategija, moramo poći od dilema koje izazivaju pojmovi geopolitike i geoeconomije. Gdje je sličnost, gdje su razlike? Nekadašnju geopolitiku vodila je država koja je konstantno željela nove teritorije. Osvajanje je naravno bilo neetičko i izvan bilo kojih temeljnih vrijednosti. Danas je na sceni geoeconomija, koju bismo mogli smatrati nekim novim vidom geopolitike. Geoeconomija je borba država za ekonomsku dominaciju nad nekim lokalnim, regionalnim ili globalnim prostorom. Nastala je krajem 20. vijeka, a izvor ima prevashodno u snažnim kompanijama i korporacijama.

Preko ekonomske moći vrši se učvršćivanje svih ostalih vrsta moći od političke do kulturološke. Dakle, možemo reći da je klasični rat, koji se vodio vojnom silom, zamijenjen suptilnim *ekonomskim ratom* koji se vodi kapitalom. Zajedničko im je, da su i jedan i drugi neetički i krajnje neprihvatljivi. Čim žele da uspostave dominaciju i premoć, znači da ugrožavaju slobodu i negiraju različitost. Ono što karakteriše svaku moguću dominaciju je i otpor koji se javlja kao njena suprotnost. To najviše brine, jer postoji realna mogućnost da se sukobi koji nikada nijesu prevaziđeni na međunarodnom planu nastave.

Za istraživanje globalne politike važno je priznati da je 20. vijek bio vijek ratova. Bilo ih je zaista previše. William Engdahl ga je u svojoj čuvenoj knjizi „*Stoljeće rata*“ opisao kao vijek sukoba za naftu. Na sceni je i dalje fizička borba za resurse, naročito za one od kojih zavisi privreda. Kao mogućnost nastavka ovog negativnog serijala, u relevantnim studijama međunarodnih odnosa sve se više pojavljuju teze da bi moglo da slijedi stoljeće gdje će dominantni biti sukobi zbog vode. Uzroci se vide prvenstveno u nestašici vode, sušama, zagađivanju i promjenama klime. Podaci govore da danas milijardu ljudi nema dovoljno vode za piće, a godišnje oko pet miliona ljudi umire zbog njene zagađenosti. Ta zagađenost je najviše posljedica industrijalizacije i beskrupulozne borbe za profit. Sve ovo upućuje na zaključak da se globalizacija zapravo koristi kao proces koji afirmiše nove geopolitičke strategije koje je proizašla iz nove doktrine međunarodnih odnosa. Borba za dominaciju, resurse, a najviše profit

kao motiv bilo kakvog djelovanja, logično gura etiku u drugi plan. Bilo kakva „etika“ koja zanemaruje realpolitičke karakteristike može samo da smeta i da bude prepreka nastavku ovakvog trenda. S tim u vezi možemo reći da geopolitika i dalje vrlo ažurno potpomaže realpolitički proces, a da oni globalni akteri koji trebaju u principu da obuzdaju njene apetite, zapravo ne mogu tako nešto i dalje artikulirati, šta više, afirmativno utiču na nju. Kao što se to desilo sa politikom, možemo reći da se i sa geopolitikom desio jedan novi preobražaj, preciznije, mogli bismo to nazvati promjenom pristupa. Na sceni je postmoderni i post-strukturalistički pristup i rekonstrukcija tradicionalne geopolitike. Ona je danas shvaćena kao ideološki diskurs ili diskurzivna praksa. Pitanje koje se postavlja je sljedeće, da li novi geopolitički trendovi, imaju različite ciljeve u odnosu na svoju prethodnu paradigmu. To je i strateško-političko, ali prije svega i etičko pitanje. Odgovor je negativan, odnosno nema promjene cilja već sredstava, što je zabrinjavajuće samo po sebi. Na osnovu čega to zaključujemo? Prevladavajuće iz toga što svi značajniji mislioci geopolitike koji su smišljali vojno-političke strategije i dalje imaju angažman u svim značajnijim međunarodnim ustanovama ili nacionalnim vladama. „Oni praktično participiraju u konstrukciji i modeliranju novih strateških karata u odnosu sa geografskim varijablama“ (Vujić, 2004:87). Ovo govori da tendencija razumijevanja geopolitike ostaje ista, a to znači težnja da se upravlja prostorom i da se nad njim uspostave svi mogući oblici hegemonije. To upućuje na zaključak da se suštinski ništa nije promijenilo. Jedan od istaknutijih teoretičara ove oblasti Gearoid O’Thuathail govori o takozvanoj mobilizaciji *geo-moć-i*.

„Geo-moć“ je praksa koja se odnosi na deskripciju i na upravljanje prostorom koji pretpostavlja određenu kategorizaciju naracije i političke retorike, te jedan od zadataka kritične geopolitike raščlanjenje kako određene naracije funkcionišu kao politički diskursi koji reprodukuju „realnost“ (O’Thuathai, 1998:55). To bi u teoriji međunarodnih odnosa moglo da se podvede pod kritiku škole realizma i neorealizma. Ako bismo se sada ponovo vratili na diskurs o teritoriji i njenoj postmodernoj percepciji, onda stižemo do sintagme *globalni grad* koja nastaje usljed izražene interakcije među subjektima i samim tim proizvodi novu koncepciju djelovanja. Za brojne teoretičare geopolitike i međunarodnih odnosa, kao što su Mackinder, Haushofer, pa kasnije Kissinger, Brzezinski, djelovanje geopolitike je bilo usmjereno na metode uspostavljanja reda i sigurnosti u uslovima kada postoje realne prijetnje. Sada se postavlja pitanje da li takve prijetnje i dalje postoje i kakav je njihov karakter. Prijetnji je zaista mnogo, ali je njihov karakter u potpunosti različit u odnosu na neki prethodni period. Tako možemo reći da je u 21. vijeku promijenjen koncept neprijatelja. On je često i nepoznat, bez jasnih naznaka njegove stvarne

moći, bez teritorijalnog ograničenja i bez nečega što bi moglo da objasni stvarni nivo prijetnje. Tu mislimo prevashodno na neprijatelje poput organizovanog kriminala, terorizma, ekoloških prijetnji itd... Ovo nameće i drugo logično pitanje, a to je kakvu vrstu reda postmoderna geopolitika želi da uspostavi. Teško bismo mogli tvrditi da se radi o metodi borbe za iskorjenjivanje ovih ili sličnih prijetnji. Prije bi se moglo reći da je riječ o jednom konceptu koji želi da ovakve vrste društvenih fenomena podvede pod svoju kontrolu, da lično upravlja njima. I tu uviđamo izraženi etički problem. Međunarodni subjekti su bukvalno prihvatili takvu ulogu i nije mnogo onih koji otvoreno propagiraju da se situacija na terenu promijeni bilo dijalogom, bilo odlučnom borbom protiv ovih fenomena. Čak i međunarodne institucije koje su primarno zadužene za tako nešto, daju legitimitet radnjama koje su očigledno suprotne elementarnoj logici. To se ogleda kroz povećanje broja ratova za resurse, kao i sve izraženijom trgovinom narkoticima i slično. Bžežinski u svojoj knjizi čiji naslov je izrazito upečatljiv *Van kontrole* kaže sledeće: „Globalni nered uoči dvadesetprvog stoljeća, artikuliše osjećaj geopolitičke vrtoglavice... istorija nije završena već je postala zgusnuta“ (Bžežinski, 1994:144). Ovo ide u prilog tvrdnjama da je današnji globalni svijet postao konfuzan, odnosno da nema jasnu etičku osnovu na kojoj počiva. Danas smo čak i od konvencionalne nauke prešli u neku vrstu post-konvencionalne nauke ili kako to naglašavaju Ravetz i Funtowicz, „činjenice su nesigurne, vrijednosti sporne, ulozi visoki, a odluke hitne“. Tako možemo zaključiti da se i sama nauka, u pojedinim segmentima, uključila u projekat geoekonomije i geopolitike.

Ono što bi se moglo smatrati pozitivnim u savremenom diskursu o etici međunarodnih odnosa jeste činjenica da je globalizacija svojim učinkom sve više podstakla na federalizaciju različitih djelova svijeta. Ovdje se ne misli samo na Evropsku uniju, koja ima šansu da dobija obrise neke super-države, već i na ostale “federalističke” projekte poput Afričke lige, Mediteranske unije, Baltičke zone, ASEAN-a, ALENA-a (NAFTA) kao i ostale koji su okupljene prevashodno na dobrovoljnim osnovama. Ono što je takođe pozitivno i što je važno za koncept etike međunarodnih odnosa jeste što se ovo pregrupisavanje vrši upravo na osnovu određenih zajedničkih vrijednosti i naravno pojedinačnih interesa. Tako autor Zaki Laidi uviđa kulturu kao osnovu zajedništva i kaže da u njima leže *plodne matrice* koje mogu da nadvladaju čak i ideološke kočnice. U eri globalizacije, mnogi uviđaju da kao zasebni entiteti ne mogu uspjeti, te stoga traže partnere koji im mogu garantovati održivost i budućnost. Ovakva praksa potiče dodatno vrijednosti kao što su tolerancija, solidarnost i dijalog, koje treba da budu dio ključnih principa globalne politike. Sa druge strane, uvijek postoji prijetnja koju je pominjao Hantington, ali ipak integracione procese ne možemo smatrati za nešto što je negativno, već naprotiv. Neke

od daljih fenomena koje treba pomenuti, a koji su u relaciji sa kreiranjem nove geopolitičke slike svijeta jesu mediji, intelektualci i diplomate. I jedni i drugi i treći, utiču na kreiranje prostora za političko djelovanje. Mediji koriste svoju moć da propagiraju određene ideološke matrice i sve manje pažnje posvećuju svojim edukativno-emancipatorskim obavezama. Na osnovu njih ljudi stiču pogrešnu sliku, na primjer, o islamu, ili izraelsko-palestinskim odnosima, što se dalje reflektuje i na cijelu međunarodnu aktivnost. Sa druge strane nedovoljno se istražuje uticaj organizovanog kriminala na političke odluke koja su od globalnog značaja. Takođe, pojedini intelektualci i poznavaoци geopolitičkih trendova bivaju involvirani u priču o podjelama, koje u najmanju ruku *legitimišu sukobe*.

Kao konstitutivni elemenat međunarodnih odnosa, od nastanka do dana današnjeg stoji diplomatija. Etički gledano, diplomatija sama po sebi postupa neetički, makar što se globalnog nivoa tiče. Ona je uvijek u službi zvaničnih politika koje tolerišu nepravedni poredak o kojem smo već govorili. Sa druge strane one vrlo svijesno negiraju bilo kakvu transparentnost, što je istorijska karakteristika njihovog djelovanja. Takav karakter povećava sumnju u dobru namjeru, ali isto tako podstiče i afirmiše antidemokratske principe, šta više otvara put za lobiste raznih vrsta, pa samim tim i za korupciju. Savremena diplomatija, u svakom slučaju otežava inkorporiranje etike u globalne trendove. U svijetu je u ekspanziji retorički diskurs koji prihvata opšti trend, a on zagovara širenje demokratskih načela i mehanizama tržišne ekonomije. Međutim, problem leži u činjenici da je upravo ovakva paradigma licemjerna i često u suprotnosti sama sa sobom. Prvo zbog problema sa kulturnim relativizmom i nasilnim nametanjem demokratije i, drugo, sa načelom slobodnog tržišta koje monopolizuju najveće svjetske kompanije o čemu smo već govorili. Mit koji se plasira sa Zapada, odnosno ideja *stalnog napretka*, u opasnosti je da obesmisli i porekne ovu sopstvenu tvrdnju. Treba istaći da je Ulrich Back najavio mogućnost razvoja *nove etike* u međunarodnim odnosima, ako se ovakav trend globalizacije i dalje bude odvijao prema zacrtanom cilju. Takva etika bi, po njegovom mišljenju, mogla da izazove netolerantnost između naroda i podsticala bi jednodimenzionalnost. To znači da bi, umjesto integrativnih, nastali dezintegrativni ili disolucijski procesi među državama, narodima i kulturama.

Jedno od mogućih rješenja koje se nameće u teoriji o međunarodnim odnosima za sada jeste uspostavljanje *svjetske vlade*. Ona bi, po mišljenju brojnih autora, bila vrlo važna za rješavanje globalnih problema, ali pitanje njenog ustrojstva je zaista diskutabilno. Imajući u vidu sve probleme, počevši od lošeg globalnog vođstva u smislu međunarodnih institucija, dominacije određenih država (supersila), jaza između bogatih i siromašnih, pretjerane marginalizacije

„malih“ država, jačanja korporacija i njihovog sve izraženijeg uticaj itd, nameće se zaključak da bi takva institucija nastavila da obesmišljava princip jednakosti i ne bi uspostavila viši stepen pravednosti.

Ono što bismo mogli da izvedemo kao zaključak je sljedeće. Međunarodnim odnosima treba nova politička paradigma. Globalno društvo nije moguće uspostaviti bez minimuma zajedničkih vrijednosti koje ne bi bile nametnute, već prihvaćene na dobrovoljnoj osnovi. To znači da treba priznati i afirmisati kulturni relativizam i na lokalnom i na globalnom nivou i na taj način omogućiti svim subjektima jednake mogućnosti participacije. UN, kao krovnu organizaciju svijeta treba što prije reformisati i omogućiti njenu veću i učinkovitiju funkcionalnost. Na isti način, integrativne procese po regijama treba podsticati, a dijalog među regijama unaprijediti. Koncept sadašnje ekonomske raspodjele od strane finansijskih institucija treba marginalizovati i omogućiti uspostavljanje sistema koji bi najviše pomogao nerazvijenim državama i državama u razvoju. Sve dok se korjenito ne promijeni politička paradigma globalizacije, realistička i neorealistička škola, kao dominantne i jedine koje imaju empirijsko utemeljenje u globalnoj politici, ostaće relevantne i na snazi. Sa ovakvom teorijom koja prilično ili potpuno zanemaruje svaki moral i gdje opstaju dominacije, hegemonije i nadmudrivanja kao osnovni ciljevi i sredstva, globalizacija će ostati nepravedan proces, a međunarodni odnosi u konstantnoj prijetnji od novih sukoba i izraženijih socijalnih problema. Etika u globalnoj politici mora postaviti osnovu za dijalog, rekonstrukciju i nadgradnju međunarodnih odnosa na novim načelima. Novi svjetski poredak nije ispunio svoj zadatak u emancipatorskom smislu. Tačno je, on posjeduje hijerarhiju, centar i periferiju i još neke značajne tačke, ali se teško može reći da je legitiman ili da poštuje demokratske principe, makar ne one koji su kompatibilni sa univerzalnim vrijednostima.

IV

GLOBALNA ETIKA I POSTMODERNA

ANATOMIJA SAVREMENOG MORALA

Živimo u postmodernom vremenu, u jeku globalizacije i raznih procesa koji ostavljaju trajne posljedice na naš život, naše mišljenje i djelovanje. Te posljedice ne moraju da budu negativne, ali su svakako trajne. Naprosto, doživljavamo svojevrsnu socijalizaciju i preostaje nam sve manje prostora za slobodno djelovanje. Trendovi koji su sada aktuelni u principu determinišu ukupnost našeg ponašanja, a sve više utiču i na naš ukus, na percepciju estetike i sve ostale sfere života. Kritika je obimna, ali ako želimo da budemo objektivni, pod takvu kritiku mogli bismo podvesti i pod druga vremena, koja su odavno za nama. U kakvom to svijetu živimo i imamo li za čime da čeznemo, ostaje otvoreno pitanje na koje treba odgovoriti? Ono što je istinito i odakle treba rasprava da počne, jeste globalno društvo u diskursu postmodernizma kojeg smo skoro nesvjesni. Iako se od nas nikako ne udaljava opšti utisak da živimo u slobodi, demokratiji, da su nam temeljne vrijednosti ljudska prava i slobode, da živimo moderno, bezobrazno potrošački, da nam je materijalizam glavna preokupacija. Dubljom analizom razumjećemo da ovakav način života ima i dosta negativnih implikacija. S obzirom na to da ćemo se pitanjem etike u globalnoj politici baviti kroz cjelokupno istraživanje, anatomija savremenog morala će biti djelimično aktuelizovana i u narednim djelovima rada. Teze koje karakterišu postmodernizam su raznovrsne: opšti pluralizam, raspadanje koncepcije subjekta, disolucija vrijednosti itd... Izazovi sa kojima se suočava savremeni čovjek su brojni i globalni. Počevši od etičkih i političkih problema, nedostatka slobode, problema sa životnom sredinom, bioetikom, obrazovanjem, pa sve do onih neizbježnih i najupečatljivijih - ekonomskih problema.

Termin *postmoderna* prvi je upotrijebio teoretičar i filozof kulture A. Toynbeje, sada već davne 1947. godine. Od tada do danas ovim terminom obuhvaćena su različita područja umjetnosti, literature, filozofije, arhitekture, sociologije itd... On, prije svega, podrazumijeva novije stilove i odnosi se prevashodno na odbacivanje klasičnih kategorija i atributa bića, kao i postulata duhovne supstancije. Postmoderna se, dakle, odriče bilo kakvih metafizičkih pristupa i insistira na samim fenomenima, ali na način *poli-perspektivizma*. „Umjesto simetrije i hijerarhije što je bila odlika moderne, postmoderna govori o ekscentričnosti, diferenciji, desimetriji i distanci“ (Koprek, 2003:8-11). To je rezultiralo raznim novim formama od neoliberalnih koncepata do *ciničko-relativističkih*, koji svoju podlogu i čvrsto tlo traže u *krizi racionalnosti* i iscrpljenoj energiji projekta moderne. Kriza nije jednoslojna već kompleksna i uz moć njenog širenja i

prilagođavanja kroz brojne društvene discipline dolazi i do narušavanje sistema vrijednosti, koji je i u moderni bio podložan kritici. Znanje i nauka gube svoje mjesto i ne predstavljaju više temelje sigurnosti i nade. Nesigurnost, koja je opšta karakteristika današnjeg društva, rađa *oportunizam*. Ovakav oportunizam proizvodi narcisoidni karakter čovjeka, sa naglašenim egocentrizmom i težnjom ka vlastitoj koristi, kao glavnoj odrednici njegovog duhovnog stanja današnjice. Postmoderni društvo na sve načine pokušava da relativizira opšta i trajna etička načela. „Civilizacija spektakla i publiciteta bježi od teških pitanja današnjice i naprosto pluta u problemima, koje svjesno ignoriše kao da ne postoje. Sve ovo radi vođena snažnim individualizmom i konfuznim stavovima o vlastitoj slobodi bez odgovornosti. Čitav sistem afirmisan je od strane moćnih medijskih mašinerija, koje propagiraju takav život gdje se idealima smatraju brzina i funkcionalnost“ (Koprek, 2003 52-54). Pitanje slobode će biti aktuelizovano u narednom poglavlju, ali na ovom mjestu želimo reći da se radi o njenom „čudnom“ vidu pri čemu nije jasno da li radimo ono što želimo ili pak želimo ono što radimo. Gerhard Roth kaže da o svemu odlučuje limbični sistem mozga, odnosno mozak determiniše naše djelovanje ukoliko na neki način prethodi subjektivno primjetnim odlukama koje dovode do djelovanja. Istraživanje mozga govori o uzrocima čovjekovog djelovanja, ali ne i o razlozima. Prema Federiku Jamesonu, globalizacija predstavlja *trenutak istine* postmoderne ere, budući da postmoderni (multinacionalni prostor) ne predstavlja samo „...puku kulturnu ideologizaciju i fanatizaciju, već sadrži vlastitu istorijsku i socio-kulturnu realnost, kao treća velika originalna ekspanzija kapitalizma preko cijele planete“ (Jameson, 1995:75).

Globalizacija je proizvela novi vid kapitalizma koji se naziva neoliberalni. Država je izgubila nekadašnju ulogu, a novi vid kapitalizma stvorio je do sada neviđene razlike u ekonomskom smislu. Nejednakost, koja je očigledna, stvara snažne političke rascjepa, ali oni nijesu samo političke već i kulturološke naravi. Na ovaj način, sa jedne strane, odbrambeni mehanizam proizvodi fundamentalizam, dok se sa druge strane, javljaju nihilističko-cinične opcije kao loše alternative, koje su sve učestalije u današnjem svijetu. Razlike koje je proizveo kapitalizam pokušavaju se na neki način nadoknaditi kulturom, jer je u ideološkom smislu došlo takođe do raspona, odnosno nastupilo je *post-ideološko doba* ili svojevrsni miks ideologija čiji je glavni ideal profit i pojedinačni dobitak.

Potreba za interkulturalnim dijalogom dobija na značaju zato što bi njegovo zanemarivanje u ovom trenutku moglo usloviti da se konflikti među kulturama prodube ili čak dobiju neku civilizacijsku dimenziju. Loša slika o religijama, koja je kreirana greškama medija, ali i zahvaljujući njihovim predstavnicima, uslovila je da se i one djelimično involviraju u ovu trku

za profitom. Koncentriranje na stvarnost umjesto preokupacije sobom, trebalo bi da bude emancipatorski cilj svih religija, a rezultat takvih aktivnosti trebali bi proizvesti viši nivo moralne svijesti na globalnom nivou. Ideali poput dobrote, ljubavi i solidarnosti, reklo bi se nijesu više trend u savremenom svijetu. Nije tačno da su oni potpuno nestali, ali zanemarivanje itekako postoji, odnosno aktuelni način života, apsolutno ne ide u pravcu afirmacije takvih ideala. Brzina života, uslovljava zanemarivanje moralnih načela, i promovise pomenuti egocentrični stav. Ovo uslovljava još jednu devijantnu pojavu, na koju je davno upozorio Karl Marks, a to je „*otuđenje*“. Postmoderno društvo i globalizacija usloveli su i otuđenje savremenog čovjeka što naravno ima direktne implikacije na savremeni moral. Dehumanizacija podrazumijeva otuđenje čovjeka od čovjeka, dakle ljudi jednih od drugih. Kada govorimo o ovim fenomenima mislimo, prije svega, na Bodrijara koji smatra da je savremena kultura u isto vrijeme i *antropofagična* i *antropoemična*. To znači da ona sa jedne strane integriše ljude, a sa druge ih razdvaja. Kakav uticaj vrši postmoderna kultura, važno je pitanje istraživanja? Svjedoci smo da je postmoderna kultura stvorila nešto što je Manuel Castels nazvao "*Automatonom*" ili kolektivnim kapitalistom. Naprosto, došlo je porobljenosti društva u potrošačko-kapitalističkom obliku koja se manifestuje kroz brojne implikacije. Tržišno potrošački karakter je davno prevaziđen, to je nekada bila karakteristika Zapada a sada je proširena na mnogo dalja područja. Automaton je zagospodario ljudskim životima i predstavlja ljudsku praksu koja se osamostalila i zagospodarila međuljudskim odnosima, pa je u samoj toj matrici sadržan resurs dehumanizacije. Nastaje linija dominacije i potčinjavanja, kao i potrebe za pripadnošću koja proizilazi iz ljudske prirode.

Globalne organizacije tu djeluju kao kopča, pa je put od najmoćnijih do najsiromašnijih država povezan u mrežu koja tu dehumanizaciju proizvodi i širi kroz stanovništvo. Svi žele da budu uključeni, ali sa druge strane, svi žele da budu što više distancirani jedni od drugih. Ovdje treba pomenuti i model personalnosti koji podrazumijeva „...kriterijum razvitka vlastite ličnosti na uštrb kriterijuma drugog, tako da prostor međuljudskog suparništva postepeno ustupa mjesto neutralnom javnom odnosu u kome drugi, izgubivši svu punoću, nije više neprijateljski nastrojen niti je suparnički raspoložen, već je ravnodušan ili preciznije desupstancijalizovan“ (Lipovski, 1987:61). Ovakva ravnodušnost, kao dominantan oblik međuljudskih odnosa doprinosi razvoju i uvećanju bezosjećajnosti. Upravo ta *bezosjećajnost* karakteristika je savremenog morala i proizvod je ukupnog etičkog ponašanja građana današnjice. U nekim situacijama takva bezosjećajnost je prolazna, dešava se kada se određena grupa okupi oko nečega, na primjer oko kulturnih događaja, sportskih manifestacija ili nekih velikih problema

koji akutno obuhvataju određenu zajednicu. Bodrijar situaciju u kojoj je čovjek lišen drugosti, to jest situaciju u kojoj ostaje bez drugog, određuje kao „znatno opasniji vid otuđenja od situacije kada pojedinac postaje stranac samom sebi“ (Bodrijar, 1998:125-126). Društvo koje ima ovakav trend razvoja i koje usvaja ovakve vidove društvenih normi ima dvije mogućnosti za razvoj u budućnosti: prva je da viši stepen globalizacije dovede do većeg zajedništva i druga koju opisuje i Zigmunt Bauman, da ovakav razvoj vodi u sve veće sukobe, takmičenja i suparništva koja će proizvesti katastrofalne posljedice.

Postmoderna obeskorijenjenost i pojava dehumanizacije među ljudima proizilazi upravo iz težnje ka ukorjenjivanju unutar raznih društvenih zajednica. Čini se da u savremenom društvu imamo samo konture *ljudskosti* i *čovječnosti* koje se sve teže primjećuju i nikako nijesu pravilo već izuzetak. Današnja etika predstavlja normalnom borbu svih protiv svih, što podstiče gubitak sposobnosti saosjećanja pojedinca sa drugima. Stepenn aktuelne dehumanizacije može najbolje da se predstavi kroz primjer odgovornosti, njene oskudnosti ili marginalizacije. Možemo ustvrditi da je u savremenom svijetu postalo normalno postojanje žrtava, onih koje ginu u ratnim ili mirnodopskim operacijama, bilo onih koje su žrtve siromaštva ili oragnizovanog kriminala, dok dnevna politika diktira šta će od toga biti predstavljeno putem medija. Dehumanizacija, u velikoj mjeri izvire iz same logike globalnog kapitalizma koji vrši eksplotaciju životnog kapitala na globalnom nivou. Ovakav vid društva, prevazilazi etički princip i postaje politički problem. Nije dakle više u pitanju moralna dilema već politika koja treba bukvalno da očuva opstanak, ali i da umanjii konflikte.

Otuđenje čovjeka od čovjeka uveliko se dešava, ali i proces otuđenja čovjeka od prirode takođe je aktuelan. Savremeni pojedinac dobija karakteristike koje predstavljaju tačku presjeka između *hedonističkog* i *rizičnog društva*. Saradnja i zbližavanje ljudi ide sve više po principu materijalnog interesa ili fleksibilnih i povremenih formi, dok su rascjepi praćeni fundamentalizmom i ozbiljnim osjećajem usamljenosti. Otuđenje podrazumijeva i decentriranje odnosno nejasan osjećaj identiteta. Moral je produkt kulture i grupe kojoj pripadamo, ali osjećaj nepripadanja mijenja takvo stajalište i omogućava pojedincu usvajanje drugačijih normi, ali što je još važnije potpunu marginalizaciju postojećih. Sve to uticalo je na promjenu pozicije pojedinca i njegovo pomjeranje u odnosu na modernu. Slikovit prikaz možemo naći i u knjizi Haralambosa i Holborna: „Zapravo, čovjek se kretao sigurnom stazom stalno odmjeravajući, na osnovu tragova u pijesku, koliko je odmakao na svom životnom putu. Pri tome je sopstveni identitet gradio na sigurnom, djelimično stalnom zaposlenju, koje mu je garantovalo kakvu-takvu egzistencijalnu sigurnost. Savremeno postmoderno doba je, međutim, dekonstruisalo

strategiju hodočašća. Život u zmajevim kočijama postao je nesiguran. Pojedinaac je permanentno izlagan udarima oluje koja prijeti da u svakom trenutku pomete tragove u pijesku. Stoga je savremeni akter prinuđen da bira one strategije koje se ne zasnivaju na ideji jedinstvenog i trajnog identiteta. Bilo da egzistira kao skitač, vagabundo, turista ili igrač, savremeni pojedinac se kreće unutar jednog fragmentiranog i diskontinuiranog svijeta“ (Haralambos i Holborn, 2002: 925-926).

Još jedan teorijski nalaz, vezan za anatomiju savremenog morala, koji je karakterističan za postmodernog čovjeka, jeste *deesencijalizacija*“ odnosno na sebi svojstven način prevladavanje stava da ne postoje suštinske vrijednosti koje postuliraju kao konstante, već da je sve podložno neprekidnim promjenama, što se upravo odnosi na moralne i društvene vrijednosti i norme kao i na pitanje identiteta uopšte. Deesencijalizacija podrazumijeva i designifikaciju odnosno konstantno mijenjanje sklonosti, stilova, identifikacija, ukusa...Ovo bismo mogli dovesti u kontekst postojanja slobode savremenog čovjeka, koji više upućuje na osjećaj nesigurnosti. Čovjeku je ostavljena sloboda izbora, ali i unaprijed postavljene alternative koje on "mora" izabrati. Na ovaj način, autonomija koju posjeduje čovjek "de jure", postaje heteronomija "de facto". Naprosto, ukus ili sklonost nam je nametnuta, a kada bismo to doveli u vezu sa politikom, vidjeli bismo da tamo vlada opšta heteronomija. Pojedinaac je slobodan da bira i kombinuje isključivo unutar onih pravila koja je postavio sistem. Sistem ne funkcioniše fizičkom već prevashodno psihičkom presijom, odnosno, umjesto nametanja, koristi se zavođenjem. Sve ovo dovodi u pitanje predašnju tvrdnju o individualizaciji čovjeka, koja teorijski stoji, ali individualizam sve više znači otuđenost, a ne slobodu i autonomiju u onom istinskom obliku. Zato neki autori razmišljaju da je individualizam, koji je na sceni u savremenom kontekstu društva, zapravo njegova suprotnost to jest konformizam, koji je upravo moguć usljed slabog jezgra identiteta i nedostatka bilo kakvih trajnih i kategoričkih moralnih normi i principa. Pojedinaac koji ne slijedi i ne prihvata univerzalne moralne norme naprosto postaje jednodimenzionalna ličnost, lišena dubine, postaje kako smo već i naveli, otuđena od sebe.

Usljed sve manjeg prisustva takve duhovne dimenzije, čovjek zapravo bježi u sve veći besmisao i beznačajnost svakodnevice. Ljudska čula danas bivaju zaposjednuta tehnološkim dodacima, tako da sopstvo nestaje u fragmentima. Ovo otvara pitanje kako je tehnologija uticala na naš vrijednosni sistem. Često se govori da je tehnološko napredovanje uslovalo sve veću ljudsku distancu i da je uticalo na smanjenje međuljudskih kontakata. Čovjek je sve više zatvoren u sebe i umišlja da je dovoljan sam sebi. Ta izolovanost može da se razumije kao proizvod kulture

hedonizma, odnosno personalizma. Zanimljiv komentar vezan za ovo imao je Tejlor koji tvrdi: „Dolazi do svojevrsnog eskapizma pojedinca u više ili manje značajne oblasti privatnih zadovoljstava, što objektivno može voditi gubitku političke moći, kao i pojavi nove vrste čovjekovog otuđenja od javne sfere” (Tejlor, 2000: 34). Iz ove tvrdnje možemo zaključiti da ljudi gube percepciju šire slike stvarnosti i zajednice, što direktno vodi njihovom koncentrisanju na individualne živote. Ovakve pojave dovode do promjene sistema vrijednosti i do instaliranja novih etičkih standarda i takav sistem može opstati samo dok većina bude mogla zadovoljavati svoje hedonističke potrebe. Usljed nemogućnosti permenitnog uživanja, ljudi će postati svjesni da moraju promijeniti stav i instalirati novi sistem vrijednosti koji će im garantovati opstanak.

Pasivizacija i distanciranje od javnog života još je jedna od posljedica postmoderne, a to znači osjećaj bespomoćnosti i nedostatak moći kod pojedinca kao subjekta. Apatija društva ima za posledicu neodgovornu političku vlast i sve veću amnestiju od odgovornosti za sve negativne posljedice po društvo. Moral, vezano za solidarnost i odgovornost, sve je više u eroziji, a jaz između teorije koju predstavljaju zakoni do praske koja je drugačija; ogromna i skoro nepremostiv. „Samootuđenje u izvjesnom smislu sputava realizaciju autonomije, dok dehumanizacija, s druge strane, afirmiše kapitalističku ideju neograničene ekspanzije materijalnih sredstava, kao sredstava kontrole” (Kastorijadis, 1999:200). Dehumanizacija proizvodi politizaciju, a ona uslovljava krizu i nepovjerenje u demokratiju kao dominantni sistem. Ako ona propagira vladavinu prava i očuvanje temeljnih sloboda kao trajnih vrijednosti, njena kriza potvrđuje krizu morala savremenog čovjeka. Sve ovo dobija još dramatičnije razmjere ako znamo da je ovo kriza *smisla* i kriza *fundamentalnih načela*, kao i nesposobnost sistema pojedinaca da proizvode i trpe samokritiku i preispitaju svoje djelovanje.

Vratimo se temeljnoj tezi narativa, anatomiji savremenog postmodernog morala ili dominantnoj etici. Vidjeli smo kako se čovjek u postmoderni dehumanizovao ili udaljio sam od sebe. To udaljšavanje mu još više otežava posao, jer je tek sada teško životu dati smisao, a moral pretočiti u pravnu normu. Vrijeme u kome živimo napravilo je najviše progressa u usvajanju zakona, u svojatanju društvenih normi, pa smo ipak u 20. vijeku imali najveći broj sukoba u istoriji čovječanstva kao i najstravičnije zločine. Stepem kriminala je najviši, a broj onih koji konzumiraju narkotike je moguće navesti samo paušalno. Sve u svemu, ovo navodi na mišljenje da se u posljednja dva milenijuma malo što promijenilo, odnosno da tehnološki napredak nije bio praćen duhovnim razvojem. Današnji čovjek podveo je slobodu svoje savjesti pod ropstvo tehnologije ili nauke. S tim u vezi dovedeno je u pitanje i lično dostojanstvo čovjeka. Mnogi teoretičari smatraju da je ovakva moralna slika svijeta posljedica postmoderne, koja je negirala

sva načela moderne. Takva mišljenja su uslovala da pojedinac pluta između moralnog pluralizma i moralnog nihilizma, smatrajući da ništa ne treba shvatati konstantnim. Prosto rečeno, živimo u vremenu gdje je sve dopušteno i sve dozvoljeno, mada malo šta ima smisla. Sjetimo se riječi Hane Arent koja je govorila o *banalizaciji zla* nakon strašnih zločina u Drugom svjetskom ratu. Na sceni je neka vrsta *banalizacije vrijednosti* koja je u eri postmoderne dobila svoj puni smisao. Utilitarizam ili težnja za korisnošću je umnogome obojila sliku savremenog morala. Mill je govorio da „čak i ako neko bezuslovno ide za svojim zadovoljstvom, nema nikakvog smisla govoriti mu da treba da čini nešto drugo“. Čini se da su mnogi ovo liberalno shvatanje prihvatili kao normu, ali je takvo mišljenje izazvalo brojne nepravilike, konkretno širenje nepravde, zla i nesreće. Danas čovjek živi po diktatu nečega što je njegov proizvod, a nad čime nema kontrolu i zbog toga se mora ponekad bezuslovno prilagođavati, pa i potčinjavati ako želi da opstane. U ovome se ogleda i protivurjeđe ljudske prirode.

Usljed velikog progressa i narastanja čovjekovog znanja, svijet postaje sve nepoznatiji za njega, posebno po pitanju životnog smisla. Proces dehumanizacije i moralne erozije praćen je i promjenama unutar porodice, gdje su se iskristalisale prve vrijednosti. Naprosto, socijalizacija porodice je bila i ostala važna za svačiji život, a takođe je važna i za kreiranje prvih osjećaja pripadanja zajednici. Ali čovjek je prestao da vjeruje u fundamentalno kao trajno i smatra da mu nauka i tu može pomoći. Tako je na pomolu kloniranje, koje u nekom doglednom periodu može da zamijeni biološku porodicu u onom ortodoksnom smislu. Riječ je o nečemu što je supstancijalno i imanentno *kvantitativnim civilizacijama*. Život je inače ispunjen i trenucima očaja i sreće, i to ne samo život kao takav, već manje-više svaki pojedinačni život. “U kulturama ekstremnog individualizma i naglašenog materijalizma takva protivurjeđa su izraženija i mahom uslovljena vanjskim poticajima. Ovdje je osnovni moto života uvijek naprijed, uvijek imati što više ili čak *uspjeti ili umrijeti*. Zato, skoro da je izgubljena sposobnost uživanja u svakodnevnom životu, u njegovim jednostavnim i izvornim vidovima. Uveliko se raspukla cjelina života” (Malešević, 2003:27). Odnos prema prirodi je instrumentalizovan do maksimuma i ona je stavljena u službu megalomanskih potreba kapitalizma, a ne u egzistencijalnu službu pojedinaca. Endru Oswald tvdi da su ljudi sve manje srećni, odnosno da je sve slabija veza između visokog životnog standarda, manijačke potrošnje i bogatstva sa jedne strane i sreće ljudi sa druge strane. Moralnost savremeni čovjek najviše vezuje za boga, ali više se radi o samo-amnestiji nego istini, jer je amoralnost kao takva ili nedostatak etike jednaka za sve i za vjernike i za nevjernike. Ateističko uvjerenje i odsustvo vjere u boga ne spriječava ljude da čine dobro. Naglašena fragmentiranost naše civilizacije potiče i na te podjele, koliko god

one bile besmislene. Dešifrovanje humanog genoma i kloniranje humanih ćelija, razaračka moć savremene tehnologije, te globalne klimatske promjene, danas predstavljaju samo najdramatičnije razloge čovjekovog nemira i nespokoja danas. Peter Sloterdajk govori o postmoderom društvu, kao *društvu terora*. On postavlja pitanje šta demokratsko doba namjerava sa čovjekom. Odgovor mu je pesimističan. Postmoderna, po Sloterdajku, nema iluzije o čovjeku! On misli da nije moguće obnoviti ideju dobrog života u ovoj kulturi bez projekta, medijumizmu bez poruke. U takvim uslovima se po njegovom mišljenju ne stvara ništa osim *organizovane napuštenosti i slobode čestica bez slobode* (Sloterdajk, 2001: 65). Pesimistička slika još je upadljivija kada znamo da je ovo društvo totalne komunikacije, gdje su izbrisane sve granice i principi. To se uklapa u Bodrijar-ovu tvrdnju da je došlo do *smrti subjekta* i svojevrzne devalorazicije i diskvalifikacije mišljenja kao takvog. Neki su u svemu postali i radikalni pa je Abraham Mol cijelu situaciju nazvao *totalitarizmom bez nasilja*. "Virtuelna stvarnost nema sistem vrijednosti, a onda se u takvom kontekstu ne postavlja ni problem slobode kao takav. Svijet je postao simulacija, naša kultura vizuelna, a čovjek simulakrum. Tu za smisao više nema nade! On se ubrzano istrebljuje. Život u cjelini je sve više vrijednosno neutralan" (Bodrijar, 1998:74).

Ogromne razmjere ljudske pohlepe za novcem, za materijalnim dobrima, za svakodnevnom moći, čine urgentnom potrebu za reafirmacijom moralnosti u životu i svijetu uopšte. Nove tehnologije i tehničke operacije ne prepoznaju sistem vrijednosti. Ako tome još dodamo da je on narušen i da više služi teoriji nego praksi, onda je sve jasno. Njegova rehabilitacija mora podrazumijevati i rehabilitaciju kritičkog mišljenja i proširivanje prostora ljudske slobode. Uz veliko uvažavanje napretka filozofije, nauke, umjetnosti i posebno tehnologije i materijalne moći, čini se da samo etika može pomoći u prevazilaženju devijantnih fenomena savremenog društva. Zato je sve veća aktuelnost upravo po pitanju bioetike, jer asocijacija odlazi na najveću ljudsku vrijednost, a to je život. Civilizacijska dostignuća su čak i tu vrijednost snažno uzdrmala, i to na suptilan i nevidljiv način, a ne primjenom fizičke sile kao što je to nekada bio slučaj. Sve ovo navodi da je anatomija savremenog morala pokazala da su vrijednosti u krizi ili štaviše da se instalirao sistem u kojem postoji neki specifični moral. Ako etiku želimo podvesti pod svijest da djelujemo na način koji u konačnici proizvodi samo dobro, onda se može konstatovati da smo danas daleko od takvih shvatanja. Sa druge strane filozofija morala nam omogućava da razmišljamo i drugačije, pa bismo savremeni moral mogli smatrati samo još jednim sistemom u nizu koji egzistira kao forma i pokušava da nađe sebi sadržaj ili smisao.

Tako je bilo uvijek kroz istoriju, pa današnjicu nećemo smatrati presedanom, već kontinuitetom i nasljedstvom iz prošlosti. Napredak je, po svemu sudeći, produbio krizu ljudskog duha.

Prevazilaženje postojeće situacije nije moguće bez utemeljenja odgovorne globalne politike zasnovane na etici. Smisao *globalnog morala*, treba tražiti u univerzalnom dobru, makar to bio i metafizički smisao. Realnost koju živimo ostavlja utisak da su univerzalne vrijednosti i konvencionalni moral u eroziji, odnosno moralni relativizam dominira uz bezrezervnu podršku moralnog nihilizma. Vrijeme u kojem je djelimično izgubljena prirodnost i fragmentiran subjekat ne možemo smatrati dobrim, ali je to refleksija našeg društvenog ponašanja. Nove ideje i nove vizije potrebne su, isto kao i ponovno reinkarniranje ideala koje u formalnom smislu posjeduju sva univerzalna pravna dokumenta. Proces unutrašnjeg sazrijevanja i dosezanja unutrašnjeg reda, prema Jungu nije moguć bez bola. Ako ovo prihvatimo kao tačno, možemo završiti u optimističnom tonu. Ostaje nada da će se nešto promijeniti i da će čovječanstvo ubrzo shvatiti da njegovo ponašanje ima propusta, jer često ne proizvodi dobro koje je društveno. Aktuelizacija i afirmacija univerzalnih vrijednosti u eri globalizacije nameću se kao nasušna potreba opstanka globalne zajednice, pa ih stoga treba tretirati uz posebnu pažnju i posvećenost.

DRUŠTVENE VRIJEDNOSTI I BIOETIKA

Diskusija o vrijednostima jedan je od temeljnih zadataka našeg istraživanja. Iz prethodnog teksta postalo je jasnije šta se dešava sa moralom današnjice, kako se doživljava etika u savremenom svijetu i čiji danak plaća duhovnost u postmodernoj eri. U današnjici se sve češće govori o krizi, ekonomskoj, duhovnoj, moralnoj i socijalnoj, ali i o ostalim oblicima kroz koje se ona demonstrira. Kompleksno je definisati moral i objasniti etiku, a sva ta složenost prevashodno je problem konstruisanja određenog sistema vrijednosti u globalnoj zajednici. Svako društvo, lokalno ili globalno, konstruiše svoj sistem. Ustrojstvom takvog sistema, vrijednosti postaju norme moralnog ponašanja i one mogu biti samo predmet diskusije i kritike. Teško je govoriti o disoluciji, krizi ili narušavanju vrijednosti unutar sistema koji smo sami postavili i utvrdili, stoga je potrebno napraviti određene distinkcije. Artikulisati i teorijski uobličiti univerzalne vrijednosti nije jednostavan proces, a složenost proističe iz nemogućnosti lociranja univerzalnog morala. Međutim, važno je napomenuti da su humanizam i moderna, a prije njih i teološka filozofija, napravili pregled određenih vrijednosti koje možemo upotrijebiti u kontekstu univerzalizma. No, prije svega da napravimo malu ekskurziju i uvedemo pojam *vrijednost* u teorijski okvir.

Termin vrijednost potiče od latinske riječi "*voleo*", koja se prevodi kao zdrav, jak. Temelje filozofskih promišljanja o vrijednostima postavio je Sokrat, koji se vjerovatno držao Heraklita i njegovog 115. fragmenta koji glasi: "*duša ima mjeru koja sama sebe povećava*". Sokratovi učenici, Platon i Aristotel, decidnije i preciznije su povezali vrijednosti sa ljudskim djelovanjem. S obzirom na kontradiktornost i kompleksnost samog pojma vrijednosti primjećuju se i brojne varijacije kao što su: vrijednosne orijentacije, vrijednosni smisao, sistem vrijednosti, i možda još važnije, cilj života, smisao života itd. Vladimir Vujčić objašnjavao je da „kod životinja smjer života određuje instinkt, pa zato kod njih vlada biološki determinizam, dok kod čovjeka smjer života određuju vrijednosne orijentacije, pa zato u njegovom ponašanju vlada kauzalni determinizam“ (Vujčić, 1993:63). Vrijednosti su usko povezane sa brojnim naukama, naročito su bliske psihologiji koja ih posmatra kao stečene dispozicije pojedinca za relativno stabilizovane oblike subjektivnog doživljaja i socijalnog ponašanja. Varijable koje utiču, odnosno formiraju dispoziciju, nazivaju se *prethodne varijable* ili *antecedentni* prethodni uslovi. Vrijednosti imaju svoje osobine i funkciju, koje se u principu shvataju iz porijekla i pojma vrijednosti. Brojni teoretičari bavili su se pitanjem klasifikacije vrijednosti. Pristup

klasifikacije i hijerarhijskog rasporeda postoji od davnina, tako da je teško izvesti krajnje relevantnu podjelu. Nećemo se vraćati u antiku i kod Platona, već ćemo prikazati klasifikaciju koju je napravio poznati njemački filozof Maks Šeler. On je vrijednosti podijelio na *religiozne, duhovne, vitalne, i hedonističke* (Šeler, 1996:97). Po ovom shvatanju u svakoj ličnosti postoje neka dominantna intresovanja koja određuju njeno ponašanje i usmjeravanje. Te vrijednosti su raspoređene po piramidalnom redosljedu, gdje na vrhu stoje religiozne vrijednosti, a na samom kraju ekonomske vrijednosti. Nadalje, kod C. Morisa nailazimo na sljedeću podjelu: 1. *Dionizijska* - koja se sastoji od tendencije, oslobođenja tolerancije prema postojećim temeljima, 2. *Prometejska* - koja predstavlja skup aktivnih težnji da se upravlja svijetom i da se on mijenja, i 3. *Budistička* - koja se sastoji od tendencija usmjeravanja ličnosti da kontroliše svoje želje (Moris, 1964). Vidljivo je da je percepcija vrijednosti različita od teoretičara do teoretičara, pa je tako za Kolberga pravda najviša vrijednost u sistemu moralnih vrijednosti, dok je na primjer za nekoga ko se bavi umjetnošću to ljepota.

Postoji izraženi pluralizam u percepciji vrijednosti i stepena njihove važnosti. Nastojimo da u istraživanju ovakvim teorijskim pregledom dokažemo da i pored različitih stavova i diskursa, postoje zajedničke ili opšteprihvaćene vrijednosti. Sagledajmo još malo njihovu definiciju da bismo ih lakše podveli pod ono što je predmet našeg interesovanja. Po čuvenom Erihu Fromu „vrijednosti su zasnovane u samim uslovima ljudske egzistencije, naše saznanje o ovim uslovima vodi nas da uspostavimo vrijednosti koje imaju objektivnu validnost“ (From, 2006:29). Neki drugi teoretičari kao, Adler, vrijednosti poistovjećuju sa akcijom. Ipak, očito je da one služe da bi ljudske odnose unaprijedili i da bi stvorili uslove da ljudi ostvare svoj smisao. Koliko god mislili da se usljed vidljivo oprečnih ili drugačijih stavova, vrijednosti tumače različito, možemo tvrditi da su neke vrijednosti opšteprihvaćene kao trajne. One svoje polazište pronalaze i u teologiji, filozofiji i metafizici. Moderni teoretičari propagiraju, svrhu uspostavljanja kvalitetnih ljudskih odnosa i organizaciju života na način traženja najvišeg dobra. Društvo u kojem živimo nastavilo je propagirati vrijednosti koje su u principu naslijeđene. Bez obzira na to što je evidentno derogiranje i erozija morala, načelne vrijednosti i dalje postoje kao moralni orijentir, ali je njihova primjena diskutabilna. Većina ljudi je socijalizovana na način da priznaje neke nepromjenljive vrijednosti. Često se one poistovjećuju sa idealima, a s obzirom na to da su ideali u percepciji nešto što je „daleko“, onda je i proces disolucije vrijednosti mogao teći bez velikog problema, štaviše ubrzan je postmodernim filozofskim trendovima o nepostojanju ičega trajnog i konstantnog. Vrijednosti koje bismo mogli smatrati temeljnim pored ostalih su *pravda, sloboda, ljubav, život, jednakost, tolerancija,*

mir... Oko njih malo bi se ko sporio, ali o načinu njihovog dostizanja, kao i o njihovoj praktičnoj primjeni, naišli bismo na brojne kontroverze i oprečnosti. Polazeći upravo od navedenih vrijednosti, poželjno je iskristalisati i odrediti neke od njih u kontekstu vremena u kojem živimo. U prethodnom poglavlju bilo je riječi o postmoderni i savremenom načinu življenja.

Postmoderno doba, post-ideološko, post-političko ili bilo koje drugo *post* vrijeme, instalira vrijednosni sistem ili ga jednostavno nasljeđuje. Naše vrijeme, slično kao i bilo koji period kroz historiju krasi deklarativno zalaganje za te vrijednosti. Sa druge strane upravo kao što svjedoči historija, velika je udaljenost između teorije i prakse, odnosno između moralnog stava i društvene norme. Bilo bi moguće o pomenutim ili nekim drugim vrijednostima pričati pojedinačno, ali na ovom mjestu želimo, u cilju boljeg, pravilnijeg i simplifikovanijeg razumijevanja postojećeg vrijednosnog sistema, da prikazemo samo ukratko, kako postmoderni čovjek gleda na vrijednosti i da li se one slave ili su u konfuziji kao što je i sam *subjekat* u ovom trenutku. Počecemo od *života* kao temeljne i esencijalne vrijednosti.

Moramo priznati da je u modernoj i postmodernoj eri, epohi snažnog kapitalizma i tržišnog fundamentalizma, život kao vrijednost postao „sirovina“ ili „resurs“ koji se može bezgranično i nemilosrdno koristiti i trošiti. Ova ocjena je možda i pregruba, ali se treba prisjetiti historije i masovnog stradanja čovječanstva. Ako ovome dodamo i činjenicu da se nakon Drugog svjetskog rata desila i velika međunarodna aktivnost u jurisprudističkom smislu, odnosno kreiranju velikog broja pravnih normi u cilju protežiranja ljudskih prava, pa samim tim i prava na život. Progres je de facto ostvaren i njega je teško osporiti. Intelektualizam se teško može zamisliti bez postojanja kritike, konstruktivne i naučno utemeljene. Međutim, ovdje nije riječ o klasičnoj kritici, jer se radi o nečemu što ima i emotivnu komponentu. Pomenućemo samo probleme siromaštva, i konstantnog umiranja od tog fenomena, o neishranjenosti djece ili u najgorem slučaju o ratne sukobe koji su aktuelni i u 21. vijeku. Nećemo čak govoriti ni o očiglednom mučenju radnika u zemljama trećeg svijeta, niti o preokupiranosti građana poslom što omogućava dehumanizaciju kao savremenu epidemiološku pojavu i bolest postmodernog doba.

Poseban naglasak želimo posvetiti pitanju *biopolitike*, kao politike koja u kontekstu savremenosti dobija sve više na značaju. Iako se radi o pojmu koji je već dugo u upotrebi, njegov potpuni smisao uočljiv je upravo u sadašnjici. Utemeljivač rađanja biopolitike svakako je Michel Foucault. Njegova dijagnoza još 70-ih godina prošlog vijeka bila je da moć naučno-tehnološke proizvodnje života stvara razdoblje biopolitike. Stanovništvo je postalo predmet

naučnog posmatranja još od 18. i 19. vijeka, i to nadzorom u bolnicama, zatvorima, klinikama i školama. U savezu sa institucijama ekonomije, politike i vojske, konstruisana je praksa upravljanja životom i smrću. Biopolitika je dakle novi vid državnog nadzora i represije nad životom, s tim što je u današnjem kontekstu taj nadzor preuzela međunarodna zajednica i sve više međunarodne, transnacionalne institucije. Biopolitika u potpunosti preuzima ulogu moći i strukture ljudskog opstanka. Na primjer, mapa ljudskog genoma, donacije organa, implementacije, terapeutsko kloniranje i eutanazija fenomeni su biopolitičkog stanja. Sve je to opravdano fikcijom dobrog života i kamuflažom globalne ekonomije profita. Čitav ovaj proces praćen je željom da biopolitika postane dio kulture življenja i da se njena priča podvede pod kulturni relativizam. Biogenetika kao dio biopolitike na sve načine pokušava da porobi prirodu.

Ako znamo da je čovjek najsavršeniji dio prirode, ali i da je njegov život dio te iste, onda je logičan zaključak da se radi o porobljavanju života, što je u direktnoj vezi sa umanjivanjem slobode kao još jedne temeljne ljudske vrijednosti. Giorgio Agamben u svojoj knjizi „*Homo Sacer*“ radikalizuje koncept biopolitike. Kritikujući ideologiju postmodernog kapitalizma kao sklopa globalne ekonomije, biopolitike i militantno-etičkog humanitarizma, Agamben-ov je argument političke naravi. Na ovaj način u kontinuitetu sa rimskim pravom *homo sacer* određuje se kao sveti bjegunac ili živi mrtvac (zombi), isključen iz političke zajednice. „*Homo sacer* je svodenje čovjeka na fizičku egzistenciju. On nije rob nego ljudsko biće isključeno iz zajednice. On je nastao u rimskoj pravnoj i političkoj terminologiji kao bespravno biće, uklapa se savršeno u koncept globalizovanog društva“ (Krivak, 2008:168-170). Prema Agambenu, pogotovo zapadna civilizacija nalazi se u *logoru*, mjestu gdje bivstvuju isključeni. Takva isključenost životu gubi smisao u njegovom vrijednosnom shvatanju. Njegov radikalizam je još izraženiji u stavovima da je istinska politika savremenih društava, naprosto njihova opsesija smrću. Dakle, biopolitika jeste na neki način i *thanato-politika*. Smrt jeste suprotnost od života, što navodi na zaključak da je postmoderni život suprotan od koncepta vrijednosti, jer ga društvo čini bezvrijednim. Biopolitika je totalni nadzor nad životom od strane nauke. Ona postaje vrijednost, jer se njoj vjeruje i ona se poštuje, čak gradi i svoje dostojanstvo, dok život sa druge strane marginalizujemo, narušavamo dignitet ličnosti i činimo život sve više besmislenijim. Temeljni subjekt biopolitike je goli život, bez drugih svojstava koja treba da ga karakterišu. Prema Žarku Paiću, biopolitika ima i negativne i pozitivne posljedice. „Negativne su te da je biopolitika nova strategija neoliberalnog kapitalizma, svodi tijelo na živo-mrtvi antropologijski stroj, na organ samoreprodukcije kapitala. Perverzija biopolitike je u trgovini ljudskim organima i manipulaciji genima. Sve, naprosto, postaje roba. Goli život istovremeno

se proizvodi kao kulturna genetska manipulacija i kao politička ekonomija žrtve“ (Krivak, 2008:176). Iz navedenog postaje očigledna činjenica da je život, kao egzistencijalna više nego moralna vrijednost na neki način marginalizovan. Ako se složimo da je život postao roba, treba priznati da i ta roba ima svoju vrijednost.

Temeljna razlika sa pravim univerzalnim vrijednostima leži u svojstvu i konstanti tih vrijednosti, što se teško može reći za bilo koju robu. Život kao nešto što proizilazi iz samog smisla prirode, ne može se svesti na rezultat samog ljudskog djelovanja. Ovakav život teško možemo dovesti u kontekst traženja opšteg dobra, jer on negira etički smisao bilo kojeg morala, pa i postmodernog. Polazi se od odbrane filozofskog digniteta etike, kao filozofske nauke koja se uvijek odnosi na čovjeka kao socijalno biće, a ne na čovjeka kao biološku materiju. U tom pogledu, bioetika ne može biti *etika osnova*. Poželjno je pomenuti i jedan detalj koji aktuelizuje Peter Singer: "Osnovni bioetički stav implicira potcjenjivanje ljudi i njihovih vrijednosti posebno, ljudi koji imaju zdravstvene smetnje, staračke bolesti, koje ih degradiraju na objekte istraživanja, kao i one koji umiru zato što su tretirani kao "faktor troškova" (Singer, 2003:94). Ovakvom tretiranju života, kao temeljne i univerzalne vrijednosti, pomaže i raširena orijentacija zapadne kulture koja promovise *antropocentrizam*. Već smo pomenuli da etika nije moguća bez zajednice, odnosno bez društvenih i međuljudskih relacija, pa samim tim antropocentrizam ne možemo uzeti kao reper globalne etike, iako niko ne želi negirati relativizam i pravo na posebnost i sopstveni identitet. Nasuprot antropocentričnom stavu, nastao je biocentrični stav koji kaže da se etika zasniva na mišljenju da se cijeloj živoj prirodi, tj. svim živim bićima može pripisati samostalna vrijednost. U svakom slučaju dilema koja postoji danas u savremenoj etičkoj teroiji, naročito po pitanju globalne politike je, da li je život zaista na *cijeni*, odnosno da li ga postmoderno društvo tretira na način na koji bi trebalo i da li mu priznaje svojstvo nepromjenljive vrijednosti. Pominjali smo da ni kroz istoriju život nije vrijedio previše, da je često bio žrtvovan, ali je pitanje da li je u današnjici kada ga je tehničko-tehnološki razvoj olakšao, kada se informacije šire velikom brzinom, poželjno da moralni nivo razvoja ostane ravan srednjem ili novom vijeku. Nevezano za relativizam, apsolutno je sigurno da je život danas derogiran i da bismo negativne aspekte mogli tražiti u mnogim drugim sferama. Neke od njih su pomenute, naročito kada je u pitanju etika globalizacije. Život je kao vrijednost u direktnoj sprezi sa pitanjem ostalih vrijednosti, prije svih pravde, slobode i istine. Bez snažne kohezije, nijedna od ovih vrijednosti ne može biti poštovana u cjelini, što je karakteristika i princip globalne politike.

Pokušaj elaboracije vrijednosti u savremenom konceptu društva nastavljamo teorijom istine i njenim statusom kao jedne od opšteprihvaćanih i univerzalnih vrijednosti. Slično kao i sa ostalim pojmovima, istina dobija filozofski smisao, a postmoderna je derogaciju istine izvela na samom početku. Šta to zapravo znači? Ona je, kao koncept društva, marginalizovala tvrdnju o postojanju krajnje istine ili preciznije o obliku spoznaje koji može biti prihvaćen kao krajnja istina. Naprosto, ona je nedostižna i relativna, pa samim tim više služi kao vrijednosni pojam u lingvističkom nego u ontološkom i esencijalističkom smislu. Nije sporno da je ljudima ponekad teško da spoznaju istinu, ali je logičan zaključak da istina može biti samo jedna i da je pluralizam istine zapravo negacija nje kao temeljne vrijednosti. Ideja o nauci kao formi u kojoj nastaje znanje, kao proces koji za početak ima principe, a za završetak konačnu istinu u formi apsolutnog znanja, jeste osnova funkcionalističkih epistemologija za koje je istina izrazito epistemski pojam.

Prvo treba napraviti „izlet“ u teoriju istine, a zatim ćemo je dovesti u kontekst koji je karakterističan za vrijeme u kojem živimo. Postoje brojne, ali zbog racionalnosti kratko ćemo pomenuti samo pojedine teorije i to: *korespondencijske*, *objektivističke*, *subjektivističke* i *intersubjektivističke*. *Korespondencijska teorija* se razvila još u antici, a prvi je u upotrebu uveo Aristotel. Ona je bez sumnje najstarija i najproširenija teorija istine. Prema Aristotelovim stavovima, izraženim na više mjesta u njegovim djelima, istina je svojstvo koje se ne može pripisati stvarima, već samo ljudskom mišljenju; budući da se mišljenje izražava govorom, tako su i istinitost i lažnost u prvom redu atributi govora. Generalizujemo li ove iskaze, mogli bismo utvrditi da je za njega istinita ona veza pojmova kod koje su predmeti označeni pojmovima uistinu povezani, a lažna ona kod koje to nije slučaj (Aristotel, 1960:201). Dakle, na osnovu ove tvrdnje istinito je samo ono što se iskazom može objasniti, kao smisao i povezanost sudova koji takođe moraju biti logični. Ono što je zajedničko svim teoretičarima koji su saglasni sa ovom teorijom, jeste da oni određuju istinu kroz specifičnu relaciju *subjek-objekt*. Sama ta relacija se označavala pojmovima "slaganje", "saglasnost", "konformnost", "odgovaranja", "izomorfizam" i slično. Iako se o ovoj teoriji može govoriti još mnogo, naročito u kontekstu filozofskog shvatanja od Witgenstaina pa do Russella, preći ćemo na drugu teoriju. *Objektivistička teorija istine* proizilazi iz evropske filozofske tradicije i ona teži izbacivanju subjektivističke komponente, odnosno pokušava "izbaciti" čovjeka i njegovu spoznajno-teorijsku aktivnost. Istina, dakle, po ovoj teoriji postoji i izvan čovjeka, izvan ljudskog svijeta, kao svojstvo "*bitka po sebi*" ili čak kao nezavisan objekat u posebnoj sferi postojanja. Ona je u čvrstoj vezi sa egzistencijalizmom, fenomenologijom i hermeneutikom koja se javlja u spisima

Jaspersa, Heidegger-a, Gadamera i drugih. Pomenućemo samo Heidegger-a i njegovu knjigu "*Bitak i vrijeme*", gdje on kritikuje antropološki diskurs i približava se više subjektivističkoj spoznaji. Njegova kritika ide u pravcu prezentovanja problema u praksi u odvajanju *subjekta od objekta* i za nas najvažnijeg, odvajanju *realnog od idealnog*. Za njega je pojam istine nadomješten pojmom "čistine" bitka (Haidegger, 2007:317). *Subjektivističke teorije* zastupaju gledište koje je dijametralno suprotno objektivističkim teorijama. Za glavnog zastupnika ove teorije može se smatrati Kant koji je, za razliku od Hegela (objektiviste), pošao drugim putem mišljenja. Kantov kritički odnos spram *stvari po sebi* jeste priznavanje "realiteta" još samo kao nespoznatljive i nikad pojmljive metafizičke pretpostavke svake spoznaje. Umjesto "stvarnosti" čovjek spoznaje samo fenomene ljudske svijesti. On naime ističe da ne postoji opšti kriterijum za *materijalnu istinu*, ali da za to postoji formalni kriterijum istinitosti, a to je saglasnost suda sa zakonima mišljenja. U osnovi, Kantova se "korespondencijska" definicija tako svodi na slaganje subjektivne strane - mišljenja i sudova - samih sa sobom, što je ideja koja će kasnije postati osnovna nit i vodilja prije svega koherencijskih teorija istine. Još jedna osobina Kantovog poimanja istine je „da je istinit samo onaj sud koji je opštevažeći, pokazaće se značajnim za dalju izgradnju subjektivističkih teorija“ (Kant, 1974:93). Ovakva vrsta razmatranja istine važna je za razumijevanje konteksta istine u postmoderni.

Intersubjektivistička teorija je najmlađeu filozofskoj teoriji istine. Iz pojmovnog određenja može se zaključiti da se radi o teoriji koja je pokušala da nadoknadi neke nedostatke predašnjih, naročito objektivističke. Ova teorija istine nastoji da zadovolji težnju za takvim koncipiranjem teorije koje bi omogućilo da pojam istine ima opštevažeći karakter; s druge strane one ne nastoje uticati nekom transcendentnom konceptu "objektivnosti" i "stvarnosti", te se u načelu kreću u okvirima samo jednog od relata spoznajno-teorijskog odnosa - subjekta. Jedan od najznačajnijih teoretičara koji su se bavili ovom teorijom bio je Wittgenstein. On je pokušavao da objasni kako je teško tražiti istinu u "jeziku" i da je za to prije svega potrebno duboko filozofsko promišljanje. Za Wittgenstein-a postoji samo jedan jezik, a to je tzv. *obični jezik* (ordinary language), i taj je obični, svakodnevni jezik potpuno dovoljan da njime izrazimo sve što poželimo; neki bolji, artificijelni jezici nijesu nam uopšte potrebni. Zaključujući iz ovoga, možemo reći da se o istinitosti nekog iskaza, prema Wittgenstein-u, može govoriti samo u okvirima njegove upotrebe u nekoj jezičkoj igri. U tom smislu osnovna je parola Wittgenstein-ove kasne filozofije "*ne pitaj za značenje, pitaj za upotrebu*" (Wittgenstain, 1998:154). Kao i svaka druga teorija i ova posjeduje veliki broj pod-teorija ali one nijesu od presudnog značaja, stoga ih nećemo pominjati. Iz ovih navedenih teorija zaključujemo da je istinu teško spoznati, to je razlog što se

njome često manipuliše. Porijeklo istine kao temeljnog etičkog pojma teško je locirati, za neke njen izvor treba tražiti u njenom metafizičkom svojstvu, za neke izvor treba tražiti u bogu kao apsolutu, a za nekoga ona proističe iz realističkih potreba i jezičkih objašnjenja. Sve ovo je vrlo prihvatljivo za nas, međutim u kontekstu savremenih vrijednosti treba istaći da se u postmodernom svijetu istina gubi upravo u jeziku i različitom kontekstu interpretacije, pokušavajući na sve načine izbjeći suštinu. U našem vremenu postoje milioni istina, koje su plod bombardovanja informacija. One umjesto kvaliteta informisanosti, proizvode konfuziju. Na ovakav način ni nijesmo sposobni da je spoznamo. Sa druge strane brojne velike istine prolaze nesmetano pored nas.

Od masovnih zločina, do mučenja i iskorišćavanja ljudi i svih ostalih činjeničnih stvari koje možemo spoznati bilo kojom od teorija, nas previše ne tangiraju. U tom smislu, istina kao vrijednost ne služi svrsi, jer nezvezano za njenu spoznaju ona ne proizvodi reakciju kod nas. Isto tako razne jezičke interpretacije i konstrukcije, su korespondencijsku istinu pretvorile su u korespondencijsku laž. Povežemo li sve pojmove, oni dobijaju smisao u jeziku, ali gube smisao u praksi. Tržišna diktatura omogućila je sistem koji, koristeći neistine u marketingu, omogućavaju bolju mogućnost za veći profit. Kada se to uvuče u podsvijest, derogacija i erozija istine kao vrijednosti postaje normalna društvena pojava. Ovdje dolazi do konflikta sa Kantovim stavovima, da je ono što je opšteprihvaćeno istinito. To bi trebalo da bude tako, ali realnost je drugačija. Istina svakodnevica iskazana u javnom diskursu, je vrijednost, koja potpada u podstrukture svih pomenutih teorija. Ona je miks, koji gubi smisao. Čak i one istine koje su dokazive i logične za sve od pomenutih teorija, samo ostaju istine u "vakuumu", bez njihovog impakta u praksi. U vremenu relativnih istina gdje su se prevazišle sve istine koje su nekada bile servirane od ideološko-političkih kontaminacija, preko vjersko-teoloških, doživjele su krah. Postmodernistička era oslanja se na nauku, a dok nauka razotkrije sve istine trebaće još mnogo vremena i diskusija. Do tada će istina ostati u trouglu između metafizike, jezika i prakse, a njena vrijednost zavisiti od onoga ko posjeduje moć. Oni koji imaju političku moć u društvu najčešće nameću istinu. Da bi išli linijom manjeg otpora, teoriju koriste kao siguran zaklon. Nakon raspada pomenutih sistema koji su posjedovali pravo na istinu, došlo je do procesa ironičnog shvatanja iste, koji je teško više dovesti u kontekst etike, a naročito globalne politike.

Još jedna vrijednost koju ćemo kratko prikazati i ilustrovati, tiče se pravde. To je svakako široko upotrebljavani pojam i predstavljao je preokupaciju filozofije još od njenog nastanka.

Kompleksnost razumijevanja ovog pojma, kao i ostalih pomenutih vrijednosti kao i u prethodnim slučajevima, usloвила je snažnu debatu vezanu za pravdu kao i njena oprečna shvatanja. Ono na čemu insistiramo jeste da pravda bude tumačena kao vrijednost koja iako apstraktna, mora biti jedna od osnovnih vodilja društva u cjelini. U eri globalizacije ona dobija još veći značaj ali, paradoksalno, gubi svoj smisao najčešće zbog činjenice da se javlja konstantni osjećaj njenog nepostojanja, zakašnjenja, ili pak krnjeg oblika u kojem nije tretirana na ispravan način. Sve ovo usloвило je da danas imamo brojne teorijske rasprave o pojmu pravde, kao što imamo i često povezivanje pravde, odnosno njeno miješanje, sa nekim drugim sličnim pojmovima. Pomenuli smo složenost određenja pravde kao vrijednosti, ali priznaćemo da je njeno značenje u velikoj mjeri otežano dominacijom pojma *društvene pravde* kao moralne i političke vrijednosti u savremenoj teoriji, te povezivanjem pravde sa blagostanjem, jednakošću i pravednošću raspodjele društvenog bogatstva.

Spona između jednakosti i pravde postojala je još kod Aristotela, kada je preovladavala težnja za imovinskom jednakošću. Pravda i jednakost nijesu isto, međutim brojni teoretičari razmatraju ih paralelno, što i nije greška jer se prepliću jedna sa drugom. Tako, na primjer Hajek, smatra da su ljudi različiti i da samim tim postojanje nejednakosti nije nešto što negira pravdu. U Rolsovoj teoriji, princip pravde i jednakosti takođe su blisko povezani, što ponovo navodi na to da su univerzalne vrijednosti nemoguće bez njihovog preplitanja i sagledavanja u cjelini. Pravda mora biti u koordinaciji sa jednakošću. Naročito je ovo značajno u smislu ispitivanja globalne politike gdje se pored individualnih vrijednosti i moralnih standarda, mora povesti računa i o institucionalnom nivou, naročito onom transnacionalnom. *Neutralnost* je još jedan važan pojam koji se dovodi u vezu sa vrijednošću pravde. Neutralnost političkog sistema, odnosno javnih institucija, podrazumijeva postojanje nepristrasnih načela koja bez bilo kakvih izuzetaka sve građane tretiraju na jednaki način. U skladu sa ovim, možemo vidjeti kako su pravednost, jednakost i neutralnost povezane i kako samo u kooperaciji mogu proizvesti pravdu. Usljed nedostatka jedne komponente, pravda je nepotpuna ili je uopšte nema.

Pravda se može sagledavati sa više nivoa, individualnog, lokalnog, državnog, globalnog... Problem leži u činjenici da je sve povezano sa koordinacijom. Tako u Rolsovoj teoriji princip pravde mora biti predmet saglasnosti racionalnih pojedinaca. Dakle, uočljiva je komponenta društvenog ugovora. Za razliku od Loka, čija teorija društvenog ugovora formiranje političke zajednice kroz saglasnost pojedinaca, kako bi im garantovala i štitila njihova prava, Rolsov ugovor podrazumijeva, takođe kroz „slobodni pristanak, opredjeljenje za određeni skup, moralnih principa koji se odnose na osnovnu strukturu društva. Do ovog opredjeljenja za

određene principe dolazi se u hipotetičkoj situaciji prvobitnog položaja“ (Rowls, 1998:412). Pojedinci, samovoljno pristaju na "*ugovor*", na određena pravila i zakone u cilju svoje zaštite i mogućnosti boljeg funkcionisanja društvenog sistema. Problem vezan za pravdu javlja se onda, kada usljed marginalizacije transcendentnog osjećaja o njenoj vrijednosti, počinje kršenje tog ugovora i nepriznavanje tih zakona. U simplificiranom smislu to je nejednaki postupak i nemogućnost neutralnosti i nezavisnosti institucija sistema.

Prema Ofridu Hefeu kao fundamentalni princip društvenog morala „pravda ima rang najvišeg kriterijuma sveukupnog zajedničkog života, dok dobročinstvo predstavlja optimalno najviši kriterijum, a solidarnost zauzima središnji položaj. Mjera pravde se sastoji u distributivnim i istovremeno kolektivnim koristima, koristi za svakog pojedinca i za sve zajedno“ (Hefe, 2008:57). Pominjali smo da se pravda može razmatrati individualno i kolektivno. Individualna polazi od one Sokratove "*bolje trpiti nego činiti nepravdu*", a kolektivna je prije svega opterećena ekonomskim aspektom ili nečim što nazivamo *socijalna pravda*. Za nas, najvažniji pristup pravdi je pristup sa aspekta moralnih i etičkih načela. Polazeći upravo od univerzalnih moralnih načela, Robert Goodin napominje kako bi globalizacija, kao proces koji je obuhvatio naš život, mogla da bude pozitivna tek ukoliko bi pratila univerzalnu moralnost.

Globalizacija donosi zabrinutost jer uskraćuje stare, dobro poznate načine ostvarivanja socijalne pravde. „Globalnu socijalnu pravdu je moguće ostvariti, mehanizmima za postizanje pravde na globalnom nivou: multilateralne sporazume između država, rast transnacionalnog civilnog društva i mreža, te sistemom globalnog oporezivanja finansijskih transakcija kao etički poželjan i politički izvodljiv mehanizam za globalizaciju pravde“ (Goodin, 1995:139). Dokaziva je činjenica da su globalizacija i postmoderna era u kojoj živimo napravile izuzetno veliki jaz između bogatih i siromašnih zemalja, kao i da su isto to proizvele u državama pojedinačno. Nije više aktuelna samo podjela između prvog i trećeg svijeta, već da se u svakoj državi mogu pronaći ti "svjetovi". Etika globalizacije izigrava pravdu, prije svega zbog ekonomske politike koja nije bazirana na altruističkom djelovanju, nego na teroru tržišta. Nije samo ekonomija izvor nepravičnog postupanja. Kada smo pominjali pravednost institucija kod Rolsove teorije, morali smo imati u vidu današnje institucije, prije svih one globalne, poput UN-a (United Nation), Svjetske trgovinske organizacije (World Trade Organization) ili Svjetske banke (World Bank), koji i po strukturi ali i po načinu donošenja odluka kao ni po zastupljenosti nijesu demokratski konstituisane i ne zadovoljavaju princip jednakosti. Nećemo konstatovati da su nepravedne, iako postoje brojni elementi koji upućuju na takav zaključak i bez dileme podložne su različitim interpretacijama i kritici. Era globalizacije je potpuno

marginalizovala i prevazišla državu blagostanja, a da pritom nije ponudila novi model koji bi mogao da je dosljedno zamijeni. Razlike su postale očigledne, a pravda, kao i istina, više služi u jezičkim konstrukcijama nego kao suštinska vrijednost i vodič.

Pregled koji smo izvršili vezano za pojam i teoriju vrijednosti i njihovu klasifikaciji, rađen je prevashodno u želji da pokušamo uvesti pojam univerzalnih vrijednosti u kontekst globalne politike. Vrijednosti su različite i sistemi koje ljudi postavljaju, bivaju vremenom mijenjani. Možemo reći da svako vrijeme afirmiše svoje vrijednosti, danas je temeljna vrijednost liberalna demokratija, što prije pola vijeka nije bio slučaj. Postoji i nešto što je karakteristika svih perioda i vrijednosti koje nijesu mijenjane kroz vrijeme, mada je njihova percepcija ili interpretacija bila promjenljiva. Tako smo uvidjeli da se život, istina i pravda imaju različita shvatanja, što uslovljava različita ophođenja prema njima kao temeljnim vrijednostima. Postmoderno doba, koje je uslovljeno mišljenjem da ne postoji ništa univerzalno i trajno, poremetilo je i prekinulo nit kojom su se vrijednosti shvatale do sada. Ali, i pored razloga za zabrinutost, možemo konstatovati da ima mjesta i za opravdani optimizam. Nikada kao do sada nije postojala jasnija potreba da nešto treba mijenjati, da se globalno društvo sigurno neće održati bez globalne etike i da univerzalne vrijednosti treba vratiti u svakodnevnu upotrebu. Beskrupolozni kapitalizam i težnja za profitom najveća su prepreka tome, stoga samo etika može garantovati opstanak tržišta, jer pritisak koji narasta u vidu socijalnih razlika, može upravo dovesti do kraha ovakvog pohlepnog materijalističkog ponašanja. Zato vrijednosti zaslužuju reinkarnaciju, afirmaciju i primjenu. Univerzalne vrijednosti su usko povezane i mogu se tumačiti samo u međusobnoj koordinaciji i simbiozi. Jedino tako mogu poslužiti promovisanju etike u globalnom društvu i pružiti nove perspektive uspostavljanju funkcionalne globalne zajednice.

UVOD U GLOBALNU ETIKU

Pokušaj uvođenja etike u naučnu raspravu o globalnoj politici koja je karakteristična za savremeni svijet, njeno tretiranje u kontekstu globalizacije, postmodernog ili čak *post-postmodernog* vremena, mora biti inspirisan uvođenjem i analizom još jednog termina - *globalne etike*. Ovaj, za savremenu filozofiju novi termin, od posebne je važnosti za naše istraživanje. Pojam globalne etike je ušao u nauku upravo kao karakteristika savremenog društva. Potreba za uvođenjem ovog termina u raspravu izazvana je kao posljedica je pokušaja da se kreira globalno društvo kao takvo. Iako se oko globalnog društva kao cjeline, spore mnogi teoretičari i filozofi, jedni ga promovišu kao nešto egzistencijalno, drugi ga negiraju kao nešto što nema budućnost, razmišljanje o tome upravo uslovljava uvrštavanje globalne etike u aktuelne filozofske rasprave. Uvod u globalnu etiku mora se posmatrati kao dio šireg trenda primijenjene etike koje su specijalizovane za određene oblasti. Ona zalazi i u domen metaetike, kao istraživanje nečega trajnog ili univerzalnog, esencijalnog u savremenoj etici. Tačna je pretpostavka da je nemoguće kreirati funkcionalnu globalnu zajednicu bez uvrštavanja etike u njen habitus i bez jasne vizije i pregleda normi koje mogu omogućiti njeno nesmetano funkcionisanje i razvoj. Ovakva etika se prije svega mora razumjeti kao *globalna*, a ne *univerzalna*. Ona mora imati svoj multidisciplinarni karakter i najzad, mora dovesti u vezu teorijski i praktični okvir djelovanja. Možemo reći da ona nastaje kao odgovor na nove etičke dileme koje postavlja savremeno društvo, kao što su pitanja vezana za bioetiku itd... Svakako ona ima i čvrstu korelaciju sa sociološkim i politološkim istraživanjima i njihovom težnjom da odgovore na izazove koji karakterišu današnjicu i predstavljaju determinantu razvoja u budućnosti čovječanstva. To su prije svega problemi vezani za siromaštvo, ekologiju, pravdu, društvenu odgovornost, međunarodnu solidarnost, pitanje međunarodnog mira i još mnogo toga što je prevazišlo državne granice i čeka rješenje sa nekih drugih adresa, prije svega u koordinaciji na globalnom nivou.

Globalna etika shvata se, dvojako, prvo da je ona etika koja je odgovor na globalizaciju, i drugo, da je to etika koja pokušava da afirmiše zajedničke vrijednosti prije svega karakteristične za različite religijske tradicije. Prvi razlog je naravno bavljenje globalizacijom. Još ranije je navedeno da je globalizacija kao proces koji je nesumnjivo obuhvatio najveći dio svijeta i za sobom ostavila posljedice, koje smo nazvali negativnim efektima ili izazovima globalizacije. Ona je omogućila shvatanje ekonomije i politike na drugačiji način, integrisala je i istovremeno

dezintegrisala poznate kulturne obrasce i civilizacijske razlike, izazivajući do sada neviđenu konfuziju kao i dislociranje čovjeka kao subjekta. Država je sada nemoćna da preuzme kontrolu nad društvenim razvojem i aktuelni trendovi naprosto umanjuju njen stvarni uticaj kao vodećeg subjekta međunarodnih odnosa. Dakle, neka pitanja su izmakla kontroli i traže nova, efikasnija rješenja.

Globalna etika nastaje iz neophodnosti rješavanja globalnih izazova, što zahtijeva sveobuhvatni etički okvir sposoban da riješi etičke dileme izazvane globalizacijom. Sve je više onih akademskih stavova koji proklamuju potrebu za globalnom etikom i koji traže model uspostavljanja balansa koji je savremeni svijet izgubio, otplovivši u vode velike nesigurnosti, delegitimacije i svega što je stvorilo društvo rizika koje je spominjao Ullrich Beck. Drugi tvrde da je globalna etika važna iz razloga što u pluralističkom globalnom kontekstu predviđa i zajednički jezik vrijednosti koje treba da stvore uslove za inkluziju upravo tih različitih stanovišta i da bude korisna za sve strane pojedinačno. „Globalna etika treba da ponudi novu izgradnju vrijednosti koje su u stanju da prevaziđu sadašnju moralnu neizvjesnost koja je prije svega karakterističnu za zapadne liberalne države, države pluralističkog karaktera, koje su djelimično marginalizovale stare tradicijske autoritete u vidu normi i kojima je prijeko potreban jedan novi okvir moralnosti“ (Widdows, 2005:74-88). Na Zapadu ovo povezuju sa sekularizacijom koja je tradicionalno hrišćanstvo udaljila sa moralnog izvora i uspostavila svoj sistem vrijednosti, koji je samo deklarativno u korespondenciji sa tradicijskim načelima i moralnom praksom te religije. Ovu moralnu eroziju, koja sve više dobija šire kontekste i prevazilazi Zapad, možemo nazvati različitim imenima.

Tako u teoriji pronalazimo termine poput *moralna neizvjesnost*, *moralna zbunjenost* (Morris Ginsburg), *indeterminizam* (Avram Edel) ili čak najprostije i najrasprostranjenije "*kriza*" (Emmanuel Levinas). Specifičnost *moralnih nedoumica* u našem vremenu leži u sve većem nezadovoljstvu i nelagodnosti koje nastaju u post-industrijskom društvu neoliberalne ideologije i za etiku najvažnije utilitarističkih opsesija, koje ne mogu naći ravnotežu i ulaze u začarani krug bez duhovnosti, uz sve veću moralnu prazninu čovječanstva. Socijalna i politička evolucija u tekućoj eri globalizacije, dovela je do moralnog rasula i cinizma, pa se sve više mogu čuti fraze "kraj modernosti", "zatvaranje humanizma" i "smrt moralnosti". Globalna etika je predložena kao sredstvo za rješavanje sve veće moralne neizvjesnosti, jer pruža zajednički jezik i razumijevanje vrijednosti koje ne zahtijevaju zajednički sistem vjerovanja. Ovakvo razumijevanje etike treba da proiziđe iz činjenice da etika nadilazi okvir koji dijele vjerske zajednice. One svakako nijesu jedinstvene, ali ipak postoji ono što je zajedničko i o čemu se

može postići saglasnost. Hans Kung (1993) poznati teolog u „*Deklaraciji o globalnoj etici*“, predstavio je listu principa za koje vjeruje da su evidentni u svim religijama. Bilo je mnogo kritika na račun ovakve postavke, kao i kontroverznih stavova vezanih za nju, ali svakako treba priznati da je profesor Kung jedan od istaknutijih mislilaca koji je uveo globalnu etiku u filozofsku i naučnu raspravu.

Tačno je da je Hans Kung ovaj pojam uveo i popularizovao, ali ono što je važno za pomenuti je da se globalna etika mora tumačiti i u širem obliku. Kung je pokušao da globalnu etiku dovede u vezu sa saglasnošću velikih svjetskih religija, odnosno sa velikim vjerskim tradicijama, koje pretežno polaze od monoteističkih vjerovanja. Tvrdeći da određeni skup vrijednosti postoji u svakoj religiji, on je smatrao da ono što je zajedničko i o čemu može postojati sporazum može biti i osnova za globalnu etiku. Međutim, naše shvatanje globalne etike iziskuje nešto drugačiji pristup. Ona traži svoje polazište ne samo u velikim duhovnim tradicijama, već ona mora korespondirati i biti kompatibilna i sa nazovimo je, *svjetovnom etikom*, koju karakteriše izraziti individualizam i liberalni koncept shvatanja života. Prevažodno, treba da obezbijedi platformu za kros-kulturnu komunikaciju o raznim moralnim dilemama i principima, kao i mogućnost njene praktične primjene. Ovdje bi moglo doći i do male zablude, jer bi takva vrsta komuniciranja otvorila prostor za već postojeću teoriju moralnog relativizma.

Globalna etika u principu ne nastupa sa tog stanovišta, iako ne negira relativizam kao osnovno polazište u potrazi za rješenjem. „Relativizam nije opcija za globalnu etiku jer su različiti pogledi koji se odnose na vrijednosti i vrijednosne okvire različitih kultura, ukoliko je osnažen može da stvori uslove u kojima je nemoguće naći kompromis o moralnim pitanjima između kultura“ (Widdows, 2005:85). Različite stavove možemo podvesti isključivo pod mišljenja sa kojima nastupamo u raspravi, ali uvijek moramo biti spremni na dogovor, bez pretenzije da naš koncept etike bude dominantan nad drugima. I to je jedan od razloga zbog čega govorimo o *globalnoj*, a ne *univerzalnoj* etici, ali o tome ćemo više u nastavku.

U posljednje vrijeme globalna etika dobija sve više na značaju. Istraživanje i filozofija etike prešla je granicu lokalne rasprave i sada je zakoračila na teren globalne etike. Sve je više onih koji pitanja ljudskih prava, globalne pravde ili globalnog razvoja demokratije povezuju sa etikom kao nečim bez čega je rješenje nemoguće pronaći. To je tako kada je u pitanju ekološka etika ili bioetika, koje su prevažodno polja interesovanja globalne etike. Sve je veći naglasak i na kosmopolitске teorije društva i potragu za *svjetskim građanstvom*. Nije samo etika ta koja

širi interesovanje za ovu disciplinu, čini se da u svemu prednjači politička teorija koja bi i trebalo da bude njen glavni oslonac i nosilac njenog akademskog narativa. Međutim, kako to u principu biva, rastući interes za globalnu etiku morao je pokrenuti i pitanje o njenoj metodologiji i demarkirati one oblasti koje ona želi da proučava. Da li se njena oblast tiče samo onih etičkih dilema koje izlaze iz granica nacionalne države? Nije pogrešno tvrditi da se ona bavi onim klasičnim pitanjima moralne filozofije, kao što su teorija pravde, koncepcija blagostanja, pitanje ljudskih prava i sloboda, ali ona ima svakako i jedan širi smisao, odnosno, multidisciplinarni i polivalentni karakter. Čak je ovo multidisciplinarno, zapravo fundamentalno. Globalna etika da bi bila naučno situirana, mora svoje polazište tražiti, ne samo u aktuelnim globalnim trendovima, već onim faktorima koji dovode do njih. Prevažodno mora biti zainteresovana za čovjeka, kao nosioca moralnih svojstava i kao osnovnog subjekta u društvenom životu. Nadalje, to se mora proširiti na pitanja od nacionalnog i kulturnog značaja, a zaokružiti analizom međunarodnih institucija koje i služe za zaštitu principa vezanih upravo za etiku. Tako predmet globalne etike predstavljaju akcije i obaveze pojedinaca, udruženja, institucija i država, tačnije svega što je relevantno za društvene odnose i njihovo međusobno funkcionisanje. Onara O'Neil, koji se takođe intenzivno bavi ovim fenomenom, razmišlja na način da su i sistemi prinude predmet globalne etike jer, kako kaže, "nemoguće je postići ekonomsku i materijalnu pravdu bez snažnih institucija i nekih oblika prinude" (O'Neill, 2008:153).

Tematikom globalne etike za sada se najviše bave teoretičari kosmopolitskih teorija, odnosno filozofi koji smatraju da je u svijetu dostignuta tačka "*moralne zabrinutosti*" i da se nešto po tom pitanju mora preduzeti. S obzirom na to da su ljudi nosioci moralnih svojstava onda je sasvim logično da postoji nešto zajedničko, odnosno da je moguće pronaći minimalni etički konsenzus o najvažnijim pitanjima. Svaki čovjek je u moralnom smislu vrijedan i jedinstven. Naprosto, kosmopolitizam i globalna etika su kompatibilni pojmovi, jer je nemoguće zamisliti kosmopolitu koji ne traži neki oblik opšteprihvaćene etike. Svako ko želi da realno moralno rasuđuje, mora biti svjestan da predmet njegovog rasuđivanja prelazi sve moguće granice, prije svega one državne ili nacionalne. Ovo gledište prvenstveno je u relaciji sa raširenom etičkom teorijom utilitarizma, kao i sa moralnom teorijom koju je propagirao Immanuel Kant. Distribucija je centralna preokupacija globalne etike, a ona se tiče distribucije pravde, zaštite pojedinaca, kao i načina razumijevanja i solidarnosti. Multidisciplinarno stajalište globalne etike uočljivo je i u tome da ona obuhvata i ostale društvene discipline, počevši od filozofije, politike, prava, pa sve do međunarodnih odnosa i ekonomije. Metodološki nije moguće

pristupiti ovoj problematici, izuzev u paralelnim i komparativnim izučavanjima. Etika je ipak od svih disciplina najvažnija, jer je globalna etika povezivanje različitih moralnih teorija i moralnih orijentacija. Pored teološke misli, koja je važna u izučavanju onog transedentalnog u etici, globalna etika ima širi pristup pojedincu i institucijama sistema. Nijedan akter koji je značajan ne može se ignorisati, jer je svaki dio društvenog mozaika bez kojeg nema društvene cjeline. Globalna etika se ne može ograničiti samo na principe ili smjernice koje se odnose samo na pojedince koji su u specifičnim interakcijama sa drugim pojedincima.

Na ovaj način globalna etika obuhvata i socijalnu etiku, koja podrazumijeva i odnose između udruženja ili grupa, kao i među pojedincima. „Pored samog transformisanja moralnog rasuđivanja za pojedinca, globalnu etiku centralno preokupira i pitanje globalne pravde, kosmopolitske demokratije, kao i drugi politički i normativni koncepti“ (Gould, 2008:14). Svi značajniji etički elementi moraju biti obuhvaćeni predmetom globalne etike i to povećava njen multidisciplinarni smisao, kao i kompleksnost njenog istraživanja. Sastavni dio globalne etike takođe mora biti povezanost teorije i prakse. Primijenjena disciplina teži da se njena teorijska rješenja primjenjuju u praksi, a to naročito treba vezivati za etiku. Teorija i praksa su, kada je riječ o globalnoj etici povezane i teško su zamislive u entitetskom obliku.

Shodno tome, ona treba da vrši kombinacije praktičnih studija slučaja sa teoretskom osnovom. *Inter-relacija* između teorije i prakse najuočljivija je kod teoretičara koji teže da na sve načine utiču prije svega na aktuelna društvena zbivanja i realne političke procese koji mogu da mijenjaju percepciju etike u savremenom društvu. Takav primjer susrijećemo kod Tomasa Pogge-a, koji je na sve načine pokušavao da utiče na transformaciju zdravstvenog sistema i dovođenja do te mjere da se većina novca izdvaja za ona istraživanja bolesti od kojih umire najveći dio svjetske populacije, kao i da lijekovi budu dostupniji tom dijelu stanovništva (Pogge, 2008). Isti autor je na mnogo načina pokušao da sugeriše i da konkretne predloge za suzbijanje siromaštva. Tako globalnu etiku istovremeno treba smatrati kao duboki teoretski uvid i konkretni praktični predlog koji slijedi iz njenog normativističkog karaktera. Normativizam je samo uput za krajnju transformaciju društva i iznalaženje boljih i pravednijih rješenja. Važnost multidisciplinarnosti proizilazi iz toga da je snažna teorijska potkrijepljenost važna za uspješnu praktičnu primjenu. Globalnu etiku možemo stoga tretirati i kao normativnu, ali sa tendencijom da ona bude sve manje normativna, a sve više primijenjena u oblasti politike i njene prakse. Pristup ovakvoj etici je nešto različit u odnosu na klasičnu primijenjenu etiku, jer se ona pretežno bavi primjenom već postojećih teorija u moralnoj filozofiji. Ona svakako pokušava inkorporirati savremene teorije, ali isto tako nikad ne odustaje od pokušaja instaliranja nove

etičke teorije koja bi hipotetički mogla da bude bolja i primjenjenija u odnosu na postojeće. Shodno tome, ona povezuje makro i mikro teorije, odnosno one vrste pristupa koji imaju univerzalnu i lokalnu podlogu.

Jedan od problema kojim se bavi je i nadležnost etike, preciznije prostor njenog djelovanja. Ovim se obuhvata ono što se odnosi na praktično, etičko i političko, dakle sve što može uticati na kreiranje jednog boljeg prostora za život. Njen pristup nije sagledan samo u tumačenju i ispitivanju određenih etičkih pitanja (kao što je to slučaj kod primijenjene etike), već je to disciplina koja treba da ima svoju etičku „pristrasnost“ i koja brani potrebe onih koji su ugroženi, ekonomski, socijalno ili politički. Ova naklonost prema ugroženim djelovima stanovništva ili čovječanstva u cjelini omogućava proširenje samog predmeta djelovanja, kao i kriterijuma koje ona primjenjuje u tome. Iako postoji mogućnost da upravo taj njen pristrasni pristup dovede do nivoa predrasude, ipak se mora razumjeti djelimično u smislu utilitarističke logike i Kantovog kategoričkog imperativa. Naprosto, to je zahtjev koji postavlja sam život. Ova pristrasnost proizilazi djelimično iz Rolsove „*Teorije pravde*“, kao i jednim djelom iz Singerovog shvatanja da stvari treba postaviti tako da situacija ide u korist onih koji su najugroženiji. „Nepriistrasnost“ u globalnoj etici treba da predstavlja pristup problemu i to nije kontradiktorno ako se pogleda mikro stanovište zato što ne možemo reći da treba rješavati problem siromaštva u našoj zemlji, na način da nas taj isti problem u svijetu ne dotiče, jer nema direktne implikacije na nas. "Ako prihvatimo bilo koji princip nepriistrasnosti, univerzalnosti, ravnopravnosti, ili šta god, ne možemo diskriminisati nekoga samo zato što je daleko od nas ili smo mi daleko do njega“ (Pevach, 2008:4). Ovakva vrsta nepriistrasnosti će rezultirati u političko-etičku posvećenost globalne etike, globalnim problemima. Sa ovim se susrijećemo u radovima O'Neil-a, koji govori da postoji etička dilema po pitanju pomoći: „Da li treba pomagati onima koji vama ne mogu pomoći“? Ova dilema potpuno "separatiše" siromašne i ugrožene koji čekaju pomoć i sa druge strane ne stvara nikakvu moralnu obavezu bogatima koji jedini mogu ponuditi tu pomoć. S obzirom na to da je evidentno nepostojanje pravne obaveze, sve se svodi na moralni čin koji je krajnje proizvoljan. Zbog toga globalna etika mora uticati i na pravnu praksu i na institucionalne reforme pojašnjavajući *relativizam moći* kao vrijedan promišljanja. To je razlog što globalna etika mora ploviti između pristrasnosti i nepriistrasnosti, isto kao i što mora da ingoriše poznate autonomne odluke koje su karakteristične za utilitarnu filozofiju. Naprosto, ona mora tražiti balans između utilitarnog i kantovskog, isto kao i između teološke i liberalno-individualističke logike. Ovakav pristup omogućava da globalna etika zaista bude korisna, odnosno svrsishodna.

Globalna etika podrazumijeva i sistematsko rasčlanjenje o prirodi, sadržaju i opravdanosti kreiranja opšteprihvaćenih pravila. Ono za šta se naročito veže je i *transnacionalna odgovornost*. Jedan od teoretičara globalne etike, Dower, predlaže da bude koncipirana na četiri načela i to: „*poštovanje raznolikosti, briga za zajednicu i razumijevanje života, saosjećanje i ljubav i na kraju izgradnju demokratskog društva koja su organizovana na participativnosti građana, miru i bezbjednosti*“ (Dower, 2007:39). Uslovi za razvoj ovakve etike mogući su samo kroz interkulturni dijalog, lišen pretenzija na hegemoniju i bilo kakvog nasilnog nametanja rješenja. Pojedini autori optužili su postmoderniste da osporavaju proces globalne etike i da njenu važnost relativizuju i banalizuju do te mjere da ona nije ni u mogućnosti da zaživi. Podupirući individualističke stavove kao i ekstremni oblik etičkog relativizma, ideja globalne etike biva dotle dovedena u pitanje, da se ponovo revidira njen smisao. Za antropologe kreiranje globalnih normi koje bi bile opšteprihvaćene jeste moguće, ali je uslov da prije toga imamo globalno društvo. Svako društvo posjeduje svoj moral, pa tako i globalno može uspostaviti svoj sistem vrijednosti. Ali, problem leži u činjenici da za etiku nije dovoljno da egzistira ili preciznije da parazitira u svojoj inferiornosti, ona treba da bude živa i da njene norme uslovljavaju drugačije pristupe i bolje i kvalitetnije međuljudske odnose u društvu.

Svaka epoha kroz istoriju imala je neke elemente moralnosti. Kod Egipćana i Rimljana nailazimo na takve fenomene, slično je i u eri prosvjetiteljstva i začetka humanizma, ali ono što smo pominjali često je u neskladu između teorije i prakse. Pominjali smo Kunga i njegov pristup koji govori da velike religije imaju dosta sličnosti i da one mogu biti putokaz morala i globalne etike. Kada bismo detaljnije analizirali, vidjeli bismo da i sekularna društva svoje etičke norme crpe iz tih velikih vjerskih tradicija. Sve ovo apostrofira ono čuveno Sokratovo pitanje "kako treba živjeti"?! Globalna etika mora upravo posvetiti veliku pažnju tome i omogućiti pronalazak kvalitetnih rješenja za način življenja u budućnosti. Navodili smo koliko je savremeno društvo decentralizovalo čovjeka kao subjekta društvenih odnosa, što direktno ima posljedice i na njegov život. To potvrđuje Marta Husbaum koja je kaže da je kosmopolitska vizija svijeta ta koja omogućava globalnu etiku. Navodeći primjer „Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima“ kao opšteprihvaćenog dokumenta, koji je potvrdio da može biti pronađen minimalni zajednički imenitelj među narodima i nacijama, bez obzira na to što je kulturna i svaka druga raznolikost toliko raširena i očigledna. Izvori Deklaracije leže u prirodnom pravu, što unaprijed potvrđuje univerzalno kao postojano i u tome se ogleda smisao uspostavljanja globalne etike.

Prema Mihael-u Walzer-u, potrebno je krenuti od minimalnih zahtjeva odnosno pokušati da se uspostavi „*minimalni moral*“. Pitanje je odakle proizilazi taj minimalni moral koji može i treba da nam bude zajednički. Odgovor je prilično jednostavan - iz naše *savjesti*. Čovjek kao jedinka mora razvijati svoju savjest. Kod nekoga je ona razvijena na zavidnom nivou, kod drugih je situacija posve drugačija. U svakom slučaju savjest je važna jer je ona jedan oblik *autokočnice*, razumjevši ovdje negativni kontekst našeg djelovanja. Svaki čovjek zavisi od dobrobiti cjeline, zato je važno poštovati zajedništvo i svaku jedinku koja sačinjava tu cjelinu. Za svaki naš individualni postupak snosimo individualnu odgovornost. Ali, nekada je i nečinjenje pitanje odgovornosti. To je kompatibilno sa onim da svi zajedno dijelimo probleme koji ne utiču direktno i samo na nas. Svaki naš postupak, odluka ili akcija ima svoje posljedice. „*Zlatno pravilo*“ koje je možda i najznačajnije za globalnu etiku, jeste stara tvrdnja „*ne čini drugom ono što ne zeliš da tebi neko učini*“.

Ovo pravilo ima korijene u *konfučijanstvu*, *judaizmu*, *hrišćanstvu*, *islamu*, *kantizmu*..., i o ovoj tvrdnji postoji zavidan nivo konsenzusa. Iako je stvarna upotreba „*zlatnog pravila*“ u svakodnevnom životu sporna, ono je zasigurno zajednički imenitelj globalne etike. Pominjali smo da su globalizacija i postmoderna povećale društvenu konfuziju širom svijeta. Kriza je još jedna od odlika globalizacije, ona se širi velikom brzinom i obuhvata sve sfere života. Odsustvo jasne političke vizije povećava potrebu za inkorporiranjem globalne etike, koja bi trebala uputa koja će voditi do promjene paradigme u pozitivnom smislu. Vremena velikih ideologija, koje su sa sobom nosile velike ideale koje poistovjećujemo sa vrijednostima, ostala su u društvenom vakuumu i postala nodovoljena sama sebi. Nesvjesno je otvoren veliki prostor za postavljanje novih standarda i načela. Bez toga teško je zamisliti kakav će biti krajnji ishod postideološkog doba, koje čak dobija i obrise apolitichnosti. Vrijeme u kome živimo polako ali sigurno gubi nadu u trajni mir kao preduslov bilo kakvog napretka. Beznađe je karakteristično za ono društvo koje nije vođeno nekim višim ciljem. Taj cilj je često tokom istorije bio lažan, zato je istina preduslov uspostavljanja globalne etike. Fundamentalizmi su nove pojave u našoj eri. Oni su odgovori na globalizaciju i dislokaciju čovjeka od njegove čovječnosti. Namjerno kažemo *fundamentalizmi*, jer oni zaista postoje u množini, i nijesu karakteristika jedne strane. Fundamentalizmi pokušavaju svoju istinu da nametnu kao konačnu i jedinu validnu, pa samim tim onemogućavaju proces konsenzualnosti u etici. Globalna etika, koja nije univerzalna i nije konačna, ne može postojati bez ustrojstva jednog takvog konsenzusa. Ona mora biti višeslojna i omogućiti inkluziju različitih kultura, vjera, nacija i ostalih posebnosti. Ovdje treba pomenuti neka od načela koja stoje u *Deklaraciji o svjetskoj etici*, koja su primjenjiva i na globalnu etiku:

„Svi smo odgovorni za bolji svjetski poredak; apsolutno je nužno da se zauzmemo za ljudska prava, slobodu, pravdu, mir i očuvanje Zemlje; naše različite religijske i kulturne tradicije ne smiju nas spriječiti da se zajedno suprotstavljamo svim oblicima nečovječnosti i da se zalažemo za veću čovječnost; načela koja ističe svjetska etika mogu prihvatati sve osobe s etičkim uvjerenjima, bez obzira na to jesu li ta uvjerenja utemeljena na religiji ili ne; mi kao ljudi koji smo religijski i duhovno usmjereni koji život temeljimo na vrhunskoj stvarnosti i odatle crpimo duhovnu snagu i nadu pouzdanjem molitvom i meditacijom u riječi ili u ćutanju, posebno smo odgovorni za dobrobit čovječanstva i očuvanja planete Zemlje“ (DOSE, 1993:6). Iz ovog dijela Deklaracije možemo zaključiti da postoje osnove za pronalaženje konsenzusa, ali je jaz između teoretskog nabiranja i praktične primjene zaista preveliki. To ne treba da obeshrabri ni u kojem slučaju. Ono što je od velike važnosti jeste biti realan i priznati da globalna etika mora krenuti djelimično drugim putem, naročito u pokušaju stvaranja jačeg političkog pritiska.

Ako pogledamo unazad, primijetićemo da današnja savremena društva karakteriše činjenica ogromna legislativa koja se uspostavlja sa željom da se regulišu međuljudski odnosi i ostvare one kočnice koje su potrebne da bi zaštitili pojedince i grupe od eksploatacije i terorisanja ostalih. Takvi zakoni još nijesu stali na put društvenoj agoniji, ali priznaćemo da su ipak uspostavili viši nivo reda. Ljudima je očito potrebno nešto drugačije, efikasnije i nešto u čemu će imati više povjerenja nego što ga sada imaju u međunarodne institucije. Ne možemo vjerovati da će zakoni u budućnosti riješiti ove nagomilane probleme naročito ako imamo u vidu činjenicu da je nemoguće u njima izbjeći političku dimenziju, prilikom njihovih izbora i prilikom same implementacije. Zato je važno da se iskoristi emancipatorska uloga etike.

Globalna etika je nova i složena filozofska disciplina kojoj nije lako podvesti pod određene granice. Ona je i dalje u procesu traženja identiteta, a po svemu sudeći to će trajati dosta dugo. Od velikog značaja je da se njom ozbiljno mora baviti akademska zajednica. Čini se da je elemenat prevencije u zakašnjenju, s obzirom na to da su globalizacija i postindustrijska era i neoliberalni koncept ekonomije uveliko odnijeli danak. Ali, nikada, nije kasno za ozbiljan zaokret. Nevezano za složenost njenog predmeta i multidisciplinarni karakter, ona mora imati budućnost. Vjerujemo da će sa porastom pritiska izazvanog savremenim društvenim tokovima i sve izraženijim krizama, ona sve više dobijati na značaju. Ona mora pronaći balans unutar moralne filozofije, naročito *utilitarne teorije* kao najrasprostranjenije u našem vremenu. Prostor treba obezbijediti i za ostale teorije, naročito za *deontologiju*, *etiku vrline* i *kantizam*, ne zanemariivši pritom ni druge koje mogu biti relevantne. U narednim poglavljima bavićemo se karakterom globalne etike, načelima i preduslovima za njeno uspostavljanje. Svakako, ona

neće izbjeći normativni karakter jer je u dobrom dijelu zavisna od *metafizičke i metaetičke teorije*, i dalje čekajući da se ostvari u primijenjenoj etici. Da bi se to desilo, potrebno je imati odgovorniju globalnu politiku.

MORALNI PLURALIZAM I ETIČKI MONIZAM

Potreba izgradnje vrijednosnog sistema koji bi imao opšteprihvaćene norme u suštini je traganje za većom podudarnošću etičkih sistema. Svaki monizam je blizak totalitarnom, a samim tim predstavlja suprotnost pluralizmu kao prirodnoj konstanti i nečemu što je nepromjenljivo kroz prostor i vrijeme. Ipak, *etički monizam* nije put u fundamentalističko-fašističku zamisao etike, već put koji želi pronaći balans između različitih etičkih percepcija i bude iskorišćen kao sredstvo za eliminaciju ili ublažavanje postojećih socijalnih konflikata u širem kontekstu razumijevanja. Ideje da postoje jednako valjane vrijednosti koje su neuskладive i međusobno sukobljene i da ne postoji unaprijed određeni način kako da takve sukobe razriješimo u srži je Berlinove teorije *vrijednosnog pluralizma* koji stoji nasuprot prosvjetiteljskom idealu *racionalnog konsenzusa* o temeljnim načelima u političkoj zajednici. U ovom dijelu ćemo razmotriti i analizirati sukob između pluralističkog i monističkog stava. Takođe i mogućnostima prevazilaženje njihove negacije i uslovljavanja njihove koegzistenciju i kohabitaciju.

Politika kao disciplina, pored ostalih društvenih fenomena, treba prevashodno da se bavi rješavanjem sukoba u društvu, kako na lokalnom tako i na globalnom planu. Cinici bi ponekad tvrdili suprotno, da politika ima glavni zadatak da proizvodi sukobe u društvu i da je to upravo ono što joj daje neophodnu snagu i čini je trajnom kategorijom. Međutim, sagledavajući prevashodno polazište i nit globalne etike, politiku ipak moramo shvatiti u normativnom smislu kao i etiku, naravno uz želju da postane deskriptivna. Taj put od normativnog ka deskriptivnom je *spiritus movens* politike i etike u cjelini. Politička teorija upravo mora u velikoj mjeri biti zaokupljena tim problemom, odnosno postizanjem cilja. Postavlja se set pitanja koje se nameću kao osnovna istraživanja, a to su: zašto uopšte dolazi do sukoba, zašto društvo kao takvo ne funkcioniše harmonično, i zašto se pojedinci i grupe ne mogu razumjeti i pronaći rješenje za veliki broj pitanja. Slijedeći Isaiju Berlina, na ovaj set pitanja postoje dva odgovora, koji jesu u nukleusu etike, a to su monistički i pluralistički. Monistički argument počiva na pretpostavci da za jedan etički ili politički problem postoji samo jedno valjano rješenje, te će svi ljudi koji promišljaju i djeluju racionalno doći do istog odgovora. Prema ovom određenju kada dođe do nesporazuma između dvije strane postoje dvije mogućnosti: ili da je jedna u pravu ili da su obje u krivu, ali ne i da su obje strane u pravu. Prema monističkom stavu i određenju, koje prihvataju racionalisti, svaki stav koji ima istinsku racionalnu vrijednost i iz nje izvedene interese i

zahtjeve, smatra se kompatibilnim. Čak i kada se čini da su dva valjana principa u sukobu, postoji univerzalna hijerarhija vrijednosti koja je prevashodno utemeljena na umu i pomoću koje se onda može razriješiti određeni konflikt. Kada bismo ovakve tvrdnje o postojanju hijerarhijskog vrijednosnog sistema prihvatili kao osnovane, onda bi se ponovo nametnulo pitanje zašto imamo sukobe i zašto nemamo veću harmoniju u socijalnim zajednicama. Ako već imamo jasno određen hijerarhijski odnos onda logično ne bi trebalo da imamo bilo kakvih problema jer bi odgovori uvijek mogli da se kristališu. Problem u principu leži u činjenici da ljudi ne djeluju uvijek racionalno, zato što su vođeni predrasudama, nagonima, strastima, prizemnim i sebičnim interesima, te ostvarivanjem nekog individualnog cilja. Argumenti u prilog ovome mogli su se pronaći u djelovima istraživanja, kada smo tretirali postmoderno društvo i društvo bazirano na snažnom individualizmu koji je često ekstreman uz nedostatak altruističke komponente. Takve zahtjeve koji nijesu racionalni i koji su plod motivacija koje idu na štetu drugih, možemo nazvati nepravednima i pogrešnim, pa ih kao takve u principu treba zanemariti. Ovaj argument u biti je svih utopijskih projekata i možemo ga susresti u raznim djelima, počevši od Platonove „*Države*“, Morove „*Utopije*“, Smitove „*Nevidljive ruke*“ ili Marksovog „*Kapitala*“..., koji pokušavaju na svaki način pronaći model u kome će se prevazići svi društveni problemi i stvoriti pravedno društvo u kome su interesi ljudi u potpunoj harmoniji.

Kako kaže Berlin, „ovaj stav počiva na pretpostavci da sva istinska rješenja za sve prave probleme moraju biti kompatibilna, čak više od toga, ona se moraju uklapati u jednu cjelinu, jer je to ono što se misli da se naziva racionalnim, a svijet harmoničnim“ (Berlin, 2000:69). Stoga, centralni zaključak i glavna teza monističke pretpostavke jeste kompatibilnost dobrih stvari. Tu je i potraga za metafizičkim racionalizmom koji smatra da su pravda, sreća, znanje, sloboda, red, kompatibilni procesi koji se uspostavljaju u cjelini i često pretpostavljaju jedno drugo u sistematizovanom društvenom poretku. Ovakav stav nije kompatibilan u cjelosti sa realnim životnim situacijama, stoga ga mnogi teoretičari zanemaruju, najviše zbog neuvjerljivosti stavova koje se ovakvim zamislima služe. Sa druge strane, nasuprot monizmu možemo pronaći drugi princip koji podrazumijeva pluralizam, koji tvrdi da postoje jednako valjane vrijednosti i racionalno utemeljeni interesi koji nijesu nužno uskladivi, čak mogu biti i međusobno isključivi. Važno je napomenuti da pluralisti ne brane striktno relativističku poziciju, jer smatraju da postoje iracionalni i nelegitimni zahtjevi koji počivaju ili na zanemarivanju i falsifikovanju empirijskih činjenica ili su, logički nekonzistentni i nekoherentni. To ne znači da se pluralizam ne sukobljava i sa monizmom, jer on odbacuje

pretpostavku prema kojoj su svi valjani ciljevi i sve istinske vrijednosti nužno međusobno u skladu, kao i određenje racionalnosti prema kome je sukob između racionalno utemeljenih zahtjeva nemoguć, prije svega zbog činjenice da u dubini ljudskog razuma, postoji samo jedan valjani i univerzalni odgovor na određeno pitanje ili problem.

Slijedeći teoriju koju zastupa Berlin, na ovu tvrdnju slijedi precizan odgovor. "Jasno je da se vrijednosti sukobljavaju jer se one kao takve mogu sukobljavati i unutar samog pojedinca, iz toga proizilazi to da su neke od njih ispravne, a neke od njih pogrešne" (Berlin, 1990:12). Dakle, za razliku od monista, za pluraliste je moralni, pa samim tim i politički sukob neizbježan, baš kao što je i tragičan izbor između različitih vrijednosti i dobara koje su nekada suprotstavljene. Ta tragičnost ogleda se u činjenici da koju god opciju na kraju izaberemo, takav izbor pretpostavlja i određeni gubitak, što je neizostavno i nepromjenljivo. Berlin je stoga tvrdio: "Pojam *savršene cjeline*, konačnog rješenja u kojem sva dobra koegzistiraju, ne samo da je neodrživ, nego štaviše to je turizam, i ovakav koncept je u potpunosti konceptijski nekoherentan. Naprosto, neka od *velikih dobara* ne mogu živjeti zajedno, pa je čovjek osuđen da bira, a svaki izbor nadalje može uključivati nepovratni gubitak" (Berlin, 1990:13). Iz navedenog proizilazi niz značajnih pitanja, kada se moramo žrtvovati, kada je to postalo neminovno, na koji način svesti na minimum žrtvovanje društvenih vrijednosti i određenih dobara. Društvene teorije upravo moraju pokušati da ponude odgovore na ova pitanja, jer od njih umnogome zavisi balans između do sada suprotstavljenih stanovišta monizma i pluralizma. Razrješenje ove dileme počiva, između ostalog u odgovoru na pitanje o naravi sukoba, u konkretnom slučaju, prevashodno etičkog i moralnog konflikta i njihove različite vizije. Uvod u ovakve polemike vezane za problematiku pronalaženja rješenja, dolazi prvenstveno iz različitih doživljaja vrijednosti i razumijevanja njihovog smisla. Prevashodno je to posljedica različitih polazišta, percepcija, doživljaja i svjetonazora, vezanih za ta pitanja koja se tiču dobra. Pojedinci i grupe u zajednici ili van nje vrlo često imaju različite poglede na stvari, a posebno na delikatnu filozofsku tematiku i rebuse koje postavlja život. Ljudi često imaju različita stanovišta vezana za pitanja koja se tiču na primjer: postojanja, prirode, boga, određenja čovjeka, estetskih kategorija, etičkih dilema, seksualnosti i mnogih drugih, koja su važna za shvatanje života i njegovog smisla u cjelini. Upravo o ovakvim pitanjima spore se monistička i pluralistička stanovišta vezana za etiku i moral u cjelini, a u globalnom kontekstu ona dobijaju još više na značaju. One koji se čvrsto drže monističke pozicije danas obično smatramo fanaticima, ne ulazeći u to da li se radi o vjerskim fanaticima koji smatraju da samo vjera u pravog boga i određeni način života vode ka vječnom spasenju, uz poštovanje religijske dogme

i izvršavanje svih religijskih dužnosti. Poput njih, ideološki fanatici smatraju da je jedino ispravno ono što zastupa njihov politički projekat i da je to zapravo jedini put do pravednog i harmoničnog društvenog poretka. Ovakva stanovišta dovode do logike koja govori da, ukoliko zaista postoji samo jedan ispravan put, jedan ispravan koncept življenja, jedan sistem vrijednosti koji treba poštovati i koji je univerzalan, onda bi se i primjena sile u uspostavljanju takvog poretka mogla smatrati ispravnim postupkom. Mnogi pobornici ovakve teorije i monističkog stava, a naročito oni koji polaze sa teološkog stanovišta, smatraju da su ostali ljudi koji to nijesu spremni prihvatiti, zapravo neracionalni i vođeni nekim prizemnim principima. Oni nijesu spremni spoznati istinu i stoga rade protiv vlastitog dobra i dobra cijele zajednice. To je tipičan monistički stav.

Suprotno mišljenje imaju oni koji ne stoje na stanovištu monizma, već su inspirisani pluralističkom mišlju i filozofijom koja takve stavove prepoznaje kao egzistencijalne. Pluralistički stav u srži je modernih liberalno-demokratskih društava, prema kojem postoje brojni životni koncepti, njegova različita razumijevanja, interpretiranja i shvatanja. Naprosto, ne postoji samo jedan vrijednosni sistem, već više posve različitih i sve njih možemo smatrati vrijednim na svoj način i valjanim za zajednicu i pojedince. Kada smo već pomenuli liberalno-demokratska društva, onda treba reći da njihovu snagu upravo iskazuje pravno-politički poredak, koji na sve načine pokušava da omogućiti tim ljudima da se iskažu i uživaju u svojim različitim životnim interpretacijama. Na ovaj način se čuvaju vjerske slobode, i vjernici, ali isto tako i ateisti, askete, hedonisti, agnostici, heteroseksualci, homoseksualci, konzervativci, liberali, tradicionalisti, ekscentrici i mnogi drugi. Svi oni pokušavaju da ostvare svoj koncept života ali na način da ne ugroze pravo drugoga na ostvarivanje i življenje svog stila. Dakle, pokušava se afirmisati model koji onemogućava uplitanje jednog koncepta u drugi, bez pristanka obje strane, zato što je važno da koncept vašeg dobra ne smije ugrožavati druge. To je ono što je Rols mislio kada je dao prednost dominaciji prava nad dobrom, tvrdeći da "zajedništvo društva i prihvatanje zajedničkih institucija od strane građana ne počiva na predstavljanju jednog racionalnog koncepta dobra, nego na dogovoru šta je pravedno za slobodne i jednake moralne osobe, sa različitim i suprotstavljenim koncepcijama dobra" (vidi Plant, 1991:74).

Mnogo je onih koji su tvrdili da liberalizam u potpunosti podržava i omogućava moralni pluralizam. Jedan od njih bio je i Joseph Raz koji smatra da je „liberalizam predan pluralizmu, kojeg razumije kao stav da postoje mnogi vrijedni i valjani odnosi, dužnosti i planovi života koji su međusobno nekompatibilni“ (Raz, 1982:81). Ovo stanovište mogli bismo dovesti i u

relaciju sa Kantovim iskazima u kojima napominje da ne postoji univerzalni recept za postizanje i ostvarivanje sopstvene sreće. Takođe, možemo reći da je temeljn čovjekovog dostojanstva upravo njegova sposobnost da kao moralno biće može bez prisile i nesmetano da bira vlastite ciljeve. Pominjali smo i John-a Stuarda-a Mill-a, koji iznosi i teze o vrijednostima raznolikosti i originalnosti koje stoje u suprotnosti sa osrednjošću i uniformisanošću samih vrijednosti. Isto tako, pominje i slobodu ukusa i težnji *izgrađivanju plana dobra*, i ostvarivanju svoga dobra na *svoj vlastiti način* (Mill, 1988:120). Savremene države upravo pokušavaju da razviju ovakav koncept, odnosno umanje svoje ingerencija, često se dovodi u vezu sa oslobađanjem pojedinaca i omogućavanjem da svako bira svoj put i način života. Važno je apostrofirati da države koje su prihvatile ovakav koncept, nijesu potpuno zanemarile svoje kulturne, tradicijske i vjerske običaje i pravila, već su ta ista inkorporirali u svoj pravni sistem. Cilj je samo omogućiti pojedincu da odluke presudne za svoj život donese sam, bez uplitanja države ili bilo koga drugoga.

Jedna od glavnih prepreka prihvatanju takvog stava, koji zasigurno ima lijepu i privlačnu formu, od velike je važnosti za razumijevanje globalne politike. Ta se prepreka jednostavno rečeno, može nazvati javna sfera života ili ono što stoji nasuprot privatne sfere života. Pitanja vezana za ispoljavanje vjerskih sloboda ili pitanja o nečijoj seksualnosti, predstavljaju privatnu sferu. Ali o pitanjima koja su važna za cijelo društvo ili za jedan njen značajan dio, prevazilaze jednostavno liberalno i moderno shvatanje života i politike, te stoga zaslužuju posebnu pažnju. Dovedena u relaciju sa globalnom politikom neka pitanja prevazišla su odavno državni nivo i kao takva teško da mogu biti prepuštena pukom individualizmu ili nečemu što nazivamo prostim *pravom na slobodan izbor*. Tako, na primjer pitanja vezana za javnu politiku za rad međunarodnih organizacija, vezanih za siromaštvo ili životnu sredinu, kao i za neizbježno i uvijek prisutno pitanje pravednosti, moraju biti promišljena u drugačijem kontekstu od onog klasičnog i zaslužuju da se njihov legitimitet zaokruži na poseban način.

Nije samo pluralizam različitih ideja primjetan u ovoj problematici vezanoj za vrijednosti, već i hijerarhija njihovog prioriteta. Šta pod ovim podrazumijevamo? Ukoliko postoji opšte slaganje koje smo već pominjali, da su neke vrijednosti konstantne i da su opšteprihvaćene kao takve, kao što su sloboda, jednakost, pravednost, sigurnost, solidarnost itd. - to apsolutno ne znači da svi imaju isti stav o tome kojim od tih vrijednosti treba dati prioritet. Na ovaj način pluralizam mišljenja se nameće i kod postojanja univerzaliteta kao takvog, jer se sada diskusija prenosi sa pitanja vrijednosti, na problem njihove hijerarhije. Naročito je ovo vidljivo kada imamo situaciju sa sukobom dvije vrijednosti, na primjer slobode i pravednosti ili slobode i

jednakosti, ili sada popularnoj, sigurnosti ili privatnosti. Sve ovo predstavlja ozbiljne etičke dileme koje muče etičku teoriju današnjice. Ako ovakve primjere podvedemo pod globalnu politiku, možemo se naći u dilemama, kao na primjer, koliko treba pomagati siromašnima zemljama ili slično. Etički ne postoji dilema oko toga da li pomagati siromašnim, već oko toga kojim iznosom i na koji način jedna zemlja treba da pomogne države Trećeg svijeta. Ovakva pitanja su uvijek delikatna i u ovim raspravama se upravo kreiraju etičke nedoumice koje dobijaju različitu interpretaciju. Do sukoba dolazi prevashodno zbog ograničenosti resursa (najčešće nedostatka novčanih sredstava), koji su ionako osnova većine sporenja u savremenom kapitalističkom društvu. Ako, na primjer, pitanje raspodjele resursa postavimo monistima i pluralistima, dobićemo posve različite odgovore. Monistički pristup razrješenje ovog problema organizovao bi na jedan način odlučivši se za jednu vrijednost na primjer jednakost ili na primjer utilitaristički pristup koji govori da treba da se uradi takva raspodjela koja će koristiti najvećem broju ljudi. U bilo kom slučaju oni bi dali prednost jednom principu. Nasuprot tome, pluralistički pristup, sagledavši sve interese svih strana, pokušava da nađe kompromisno rješenje.

Kompromis znači da su svi zahtjevi svih strana valjani, ali ne do kraja pomirljivi, pa će svaka strana morati da prihvati određeni gubitak i žrtvovanje dio svojih interesa. Međutim, i ako prihvatimo da je kompromis mnogo puta u društvenom funkcionisanju najbolje rješenje, moramo znati da je nekad do njega teško doći. Ne treba u logičkoj ravni zanemariti ni to da se nekada nije nemoguće dogovoriti sa pojedinim ljudima koji ne žele napuštati svoje maksimalističke zahtjeve. Put do kompromisa nije uvijek lako naći, i ako život nekada traži brže odgovore i efikasnija rješenja. Stvar je još više komplikovana, ako znamo da postoje pitanja kod kojih i ne znamo šta je krajni cilj, odnosno nije dilema kojom metodom do cilja, već ka čemu težimo. Takvo je pitanje na primjer vezano za pravednost. Ne samo da ne znamo metod, već često ne znamo ni model kojem težimo, pa je samim tim nemoguće definisati sredstvo ostvarivanja. Prema monističkoj formuli, ciljevi racionalnih osoba ne mogu biti međusobno isključivi. Ova formula prevashodno se može dovesti u vezu sa Rossuovim *konceptom opšte volje*, a takođe je u relaciji sa Kantovim *kategoričkim imperativom*, te Rolsovom idejom *izvornog polazišta*, gdje se do temeljnih načela dolazi apstrahovanjem ličnih karakteristika kao što su pol, boja kože, vjera, inteligencija, fizička snaga, ljepota, zdravlje, ambicija, profesija, socijalni status, pa čak i ideje dobrog života ili lične sreće, koje bi nas mogle navesti da biramo vrijednosti i načela na osnovu ličnog, a ne opšteg interesa ili interesa šire zajednice. Prema ovom konceptu, biti racionalan ne znači ništa drugo, nego svoje lične interese

podrediti interesima zajednice, uz poštovanje nekih univerzalnih prirodnih načela koja su zajednička svim racionalnim i dobronamjernim osobama. Ovaj stav upućuje na zanemarivanje svojih kontingentnih i partikularnih vrijednosti. Za ovakav vid percepcije pluralizma, koji je karakterističan za određena autore, možemo reći da nije ispravno tvrditi da postoji samo jedno racionalno shvatanje dobrog života ili lične sreće. Univerzalni odgovor moguće je pronaći kada je riječ o temeljnim moralnim vrijednostima i pitanju temeljne društvene potrebe, bilo da je to pravednost, jednakost ili sloboda. Ovakva tvrdnja na najbolji način odslikava mogućnost rađanja globalne etike, jer se na ovaj način nazire balans između pluralizma i monizma kao sukobljenih stanovišta u etičkoj, pa samim tim i političkoj teoriji. No, pođimo još korak dalje i sagledajmo pluralističko stanovište iz još nekoliko perspektiva. Pluralisti tvrde da ne negiraju sposobnost ili važnost polaska od isključivo vlastitog gledišta i ličnih interesa, kad želimo da raspravljamo o opštim načelima i važnim pitanjima.

Upoređujući stavove sa monističkom teorijom, ona stoji nasuprot, i kaže da takav pomak od vlastite pozicije ne dovodi u položaj neutralnog posmatrača u odnosu na univerzalno, već naprotiv to nam omogućava da sagledamo stvari i iz tuđe perspektive, da naprosto postavimo sebe na mjesto drugoga. To je ono što Vico misli pod pojmom *entrare* ili Herder pod pojmom *Einfuhlen* ili ono što je Berlin nazvao *simpaetičkom imaginacijom*, „preciznije sposobnošću da uronimo u drugačiji pogled ili drugu kulturu i sagledamo stvari iz drugačije perspektive“ (Berlin, 1990:12). Posmatrajući stvari sa prosvjetiteljskog stanovišta i njihove doktrine, ideal umne osobe leži u svakom čovjeku, što mu omogućava ispoljavanje univerzalnog moralnog zakona kao dijela vlastite prirode.

Berlin tvrdi da ne postoji ništa temeljno, prirodno i čisto koje izranja jednom kada odbacimo sva vještački stvorena vjerovanja i običaje, vrijednosti, način života i ponašanja, koji su bili nametnuta ovom čistom i prirodnom biću. To je naprosto poricanje predodređene ljudske prirode ili kako Galipeau kaže, "ne vjerujem da su svi ljudi u svojem najvažnijem određenju isti ispod kože, tačnije vjerujem da je raznolikost dio ljudske egzistencije" (Galipeau, 1994:54). Čak i ako napustimo svoje pozicije i svoja gledišta, nikako ne možemo biti u poziciji svih. Na prvi pogled izgleda da je posrijedi druga strana iste medalje, ili drugačiji način iskazivanja istoga, ali ipak je to imaginacija i ništa drugo, jer je poziciona distanca između pluralističkog i monističkog stanovišta mnogo veća i izraženija nego što izgleda. Racionalni konsenzus je prihvatljiv svim racionalnim osobama ali, sa druge strane, postoji i uvid da egzistiraju i druge vrijednosti i načela koja su suprotstavljana našem gledištu, a za koja takođe možemo tvrditi da su racionalna i jednako valjana. Dilema postoji i u tvrdnji da čak i ukoliko većina prihvati neka

načela i vrijednosti, ostaje pitanje šta je sa onom manjinom. Da li nju treba proglasiti gubitnikom i na taj način njena racionalna načela potpuno zanemariti i marginalizovati. Mogli bismo označiti da je gubitak i žrtvovanje određenih vrijednosti nažalost nužna posljedica u cilju koegzistencije u zajednici, lokalnoj ili globalnoj. Dobre primjere o nemogućnosti pronalaska univerzalnog konsenzusa navodi i Alsadair MacIntyre u svojoj knjizi „*After Virtue*“ kad govori o racionalno utemeljenim, ali i nepomirljivim pozicijama o pitanjima, pravednosti, pobačaja, te privatnih škola itd... (MacIntyre, 1985:6-7). Takav sukob racionalnih rješenja karakterističan je i za čuvene rasprave o pravednosti između Rolsa i Nozicka koje su obilježile političku teoriju u drugoj polovini 20. vijeka. Bilo bi pogrešno i nekorektno reći da je neki od njihovih stavova neutemeljen ili neracionalan, što je u sukobu sa monističkim stanovištem da jedan od stavova ili gledišta mora biti pogrešno. Kako sada prevladati ovu situaciju i kako sve ovo dovesti u sklad i harmoniju? Odgovor leži u složenoj teoriji rješavanja sukoba, bili oni etičke ili neke druge prirode. Prije svega, možemo primijeniti silu i naprosto pokušati uništiti onoga ko misli drugačije i pod fizičkom ili drugom prisilom ubijediti ga da smo mi u pravu. Drugo, možemo uraditi ono što je karakteristika modernog svijeta, stalno i konstantno se nadmudrivati i koristiti sva moguća sredstva da pojasnimo drugoj strani ispravnost naših stavova i stajališta. Problem ovdje leži u činjenici da će pobjednik toga konflikta biti onaj koji je vještiji, a ne onaj koji zaista ima bolje rješenje. Ako vjerujemo u koncept božje ili kosmičke pravde onda se ne treba plašiti jer će na kraju ipak pobijediti dobro. Treća opcija bi bila da sve strane prihvate da je sukob preveliki rizik i da je bolje pronaći određeni *modus vivendi* i tražiti rješenje u toleranciji i dijalogu.

Brian Barry, kada govori o društvenim sukobima, nudi svoju viziju rješenja „koje može funkcionisati samo pod pretpostavkom da obje strane pridaju dovoljnu važnost društvenom miru i da je odnos snaga takav da se nijedna strana ne usudi pokušati uništiti svoga protivnika zbog prevelike vjerovatnoće da bi to moglo dovesti do njihovog vlastitog uništenja“ (Barry, 1991: 26-27). Postoji opcija mirnog ubjeđivanja koja govori da se putem argumenata može ubijediti druga strana, bez ikakve prisile, samo uz primjereni dijalog. Takav metod je karakterističan za pojedine vjerske zajednice, koje imaju misionarski karakter, ali ga pronalazimo i u nekim drugim institucijama. Sva ova pomenuta rješenja možemo podvesti pod onu monističku tvrdnju da postoji samo jedno valjano, bez obzira na to da li do njega dolazimo upotrebom sile ili mirnim putem. Ipak, u našem slučaju u kontekstu promišljanja globalne politike, monistička kategorija nije toliko isključiva. “U svakom slučaju, etičkoj, političkoj ili filozofskoj raspravi najviše pristaje rješenje koje smatramo najpravednijim, a to je otvoreni

dijalog ili princip *audi alter partem*, što u prevodu znači - čuti drugu stranu. Ovaj princip u etici je poznat kao *teorija diskursa*, a u političkoj filozofiji kao *deliberativna demokratija*. U temelju ovog pristupa leži spremnost prihvatiti sagovornika kao ravnopravnog, poslušamo različito mišljenje i da, ako se pokaže potrebnim, promijenimo vlastitu poziciju ili ono što Iris Marion Young naziva razumnošću (*reasonableness*)” (Hampshire, 2000:26). Monistička teorija dakle polazi od pretpostavke da kroz dijalog možemo pronaći jedno jedino rješenje koje će biti najpravednije, najracionalnije i najkonzistentnije, tako da može postati nešto o čemu će se stvoriti konsenzus. Sa druge strane, pluralističkim polazištem može se takođe doći do najboljeg rješenja, ali ako postoji više takvih rješenja onda moramo nešto žrtvovati, odnosno moramo odbaciti neku vrijednost, što svakako ne možemo smatrati za dobro.

Berlin upozorava: „Kad se takve nedoumice pojave, jedna je stvar reći da se mora preduzeti svaki napor da bi se razriješile, a posve druga da je *apriori* sigurno da se ispravno, konačno rješenje mora uvijek, u principu, moći otkriti – nešto što je izgleda starija racionalistička metafizika garantovala” (Berlin, 1990:55). Bilo da se polazi sa monističkog ili pluralističkog stava, jasno je da je traženje konsenzusa pravedno rješenje koje proizilazi iz racionalnog diskursa i na njemu treba uvijek insistirati kada je u pitanju opšte dobro. Ali pronalazak ovakvog rješenja koje je prihvatljivo za sve strane nekad ostaje samo mit, odnosno u praksi se jako rijetko događa. “Ako su, kao što vjerujem, ciljevi kojima ljudi teže mnogobrojni i ako svi od njih nijesu u principu spojivi jedni s drugima, onda se mogućnost sukoba i tragedije nikada ne može u potpunosti ukloniti iz ljudskog života, bilo ličnog ili društvenog. Nužnost da se odabere između apsolutnih zahtjeva tada je neminovna karakteristika situacije u kojoj se nalazi čovjek” (Berlin, 2000:283). Prihvatimo li ovaj argument, onda bi nekako bilo pravednije da sve ljude pustimo da žive onako kako žele i ne insistiramo na nekim drugim univerzalnim vrijednostima, već se povinujemo suverenom vladanju relativizma.

U kontekstu odgovorne globalne politike, možemo se poslužiti mišljenjem Stuarta Hampshir-a koji tvrdi da „ne treba pokušati odrediti jednoznačan sadržaj po pitanju neke vrijednosti, već omogućiti okvire za pravednu proceduru razmatranja dobra svih građana” (Hampshire, 2000:29). Prevedemo li ovo u etički okvir, to znači da se težnja za opštim dobrom ne može ostvariti kroz ponudu krajnjeg rješenja, već kroz proceduru njegovog traženja. Globalna etika dakle ne bi polazila sa univerzalističkog stanovišta, nudeći u potpunosti monističku poziciju krajnje istine, ali ne želi ni da uroni u totalitarni pluralizam čiji značaj niko ne može osporiti.

Dakle, situacija je sljedeća: moralni pluralizam je priznat, štaviše on je nevjerovatno značajan i ima prednost u odnosu na bilo koji monistički moral, koji svoje korijene vuče ili iz velikih tradicija ili iz novokomponovanog društvenog projekta. Samim tim, etički monizam nije isto što i moralni monizam, jer etiku doživljamo kao disciplinu koja pokušava razumjeti i objasniti moral i norme koje on propisuje. Usljed postojanja pluralizma, odgovorna globalna politika apostrofira da se upravo iz njega stvara podloga za etički monizam. Neka pitanja, koja su aktualna u današnjici, traže odgovore koji su brzi i precizni. Isto tako postoje pitanja oko kojih ne može biti diskusije kao što je pitanje priznavanja ljudskih prava. Na taj način globalna politika polazi sa stanovišta da između pluralizma i monizma ne vlada uvijek kontradiktornost, već prije svega nešto što polazi iz jednog i iz drugog. U društvu koje se kreira kao globalno, moralni pluralizam mora biti iskorišten za traženje etičkog monizma, koji u ovom slučaju podrazumijeva konsenzus oko najznačajnijih vrijednosti i onih životnih izazova koji se odnose na većine stanovništva. U suprotnom, monistička pozicija će jačati na račun pluralizma, jer će se afirmisati one vrijednosti koje su u službi najmoćnijih, a to će neminovno voditi društvo ka većem riziku. Da se to ne bi desilo, potrebno je uspostaviti osnovu dijaloga i utvrditi da globalna etika nije univerzalna, jer nastaje upravo kao posljedica dogovora i podložna je promjenama. Problemi koje generiše globalizacija, potvrđuju potrebu da se taj dogovor neminovno postigne. U suprotnom otvara se veliki prostor koji najbolje koriste hegemonisti i fundamentalisti, pravdajući svoja djelovanja neograničenim pluralizmom, koji zapravo služi prolongiranju postojeće društvene situacije savremenog svijeta i sprečava promišljanja koja nude rješenja za odgovornije tretiranje izazova u globalnoj zajednici.

ETIČKI KONSENZUS

Postmoderno društvo i neoliberalna ideologija koja je usloвила ekspanziju globalizacije, konstruišu brojne partikularnosti i sve izraženije društvene konfuzije koje neminovno slijede usljed izraženosti različitih filozofskih, moralnih, političkih i socijalnih diskursa. Kriza koja nastaje kao kriza naslijeđenih autoriteta jednako utiče na proces krize ličnog identiteta čovjeka u društvu koje možemo nazvati pluralnim. Svaka kriza, bila ona društvena ili lična, povećava opštu krizu vrijednosti. Na ovo treba dati odgovor, ali je sada problem u kojem pravcu treba razvijati novu moralnu teoriju i na kojim premisama stvarati novo odgovorno društvo, ukorijenjeno na vrijednostima. Da li treba ići putem stvaranja nekog novog globalnog ili planetarnog morala ili promišljati uspostavljanje moralnog konsenzusa u okvirima postojećih moralnih vrijednosti? Upravo od ovih dilema, zavisi budućnost čovječanstva, jer su dislociranje prijetnji i delokacija problema, karakteristika moderne svakodnevice.

Kada smo govorili o globalnoj etici, rekli smo da ona nije univerzalna i da nema totalitaristički karakter. Zato je ne treba poistovjećivati sa nečim totalitarnim i univerzalnim kao jedinim i nepromjenljivim. Istorija, generalno, a naročito posljednji vijek, ima izuzetno negativno iskustvo sa konstrukcijom „novog moralnog koncepta“ koji treba da bude opšteprihvaćen i planetarnog karaktera. Konstantni pokušaji kreiranja takvog morala bili su kroz istoriju praćeni prevashodno političkim i vjerskim ambicijama, odnosno ideološkim konstrukcijama i religijskim doktrinama. Analiziramo li konkretnije istorijske procese, primijetićemo da je crkva pokušavala da podvede veći dio planete pod moralni koncept karakterističan za njenu doktrinu. Kasnije, usljed pojave novih religija, primijećene su manje ili više slične aspiracije. Riječ je jednostavno o takvom razumijevanju organizovanja društva. Sa druge strane, jačanje ideoloških konceptata podrazumijevalo je pripremu stanovništva za prihvatanje moralnih načela koja su bila u službi aktuelnih ili narastajućih političkih projekata.

Svaka ideologija, iako kreirana na jednom području, ili u jednoj ili više država, pokazivala je pretenziju da bude dominantna i postane globalna. Takvu dominaciju nametala je kroz vojne operacije, porobljavanja i agresije ali i demokratskim i kulturološkim manirima. Primjere za ovakvo ponašanje možemo primijetiti u komunizmu, fašizmu, liberalizmu, socijalizmu i ostalim velikim političkim doktrinama. Za nas je od posebne važnosti neoliberalni koncept, odnosno „pobjeda“ liberalno-demokratske ideologije u odnosu na ostale. Mirnim putem, uz

nenasilni pristanak, ona je uspjela da nametne svoj koncept društva i učini ga prihvatljivim na globalnom nivou.

Predmet diskusije je sljedeće: je li i ako jeste kakav koncept moralnosti je ona ponudila i da li je taj koncept zaista prihvaćen u svim državama gdje je ta ideologija dominantna? „Slično je i sa nekadašnjim pokušajem kreiranja *proleterskog humanizma* i planovima za stvaranje novog čovjeka. Rezultat takvih napora je bio taj da od toga nije bilo ništa, štaviše, sve se završilo još izraženijom dehumanizacijom proletera, drugarstvo se izrodilo u špijunažu, iskrenost u licemjerje, sloboda u pokornost policijskoj državi i partiji, a moral bez ičega što bi nazvali sveto" (Lukšić, 1995:117). Tako se jedan megalomanski projekat pretvorio u nešto sitno, sa poljuljanim povjerenjem. Slično je i sa današnjim konceptom društva. Ljudi su udaljeni jedni od drugih, smisao života se često dovodi u pitanje, a pojam čovjeka sve se rjeđe spominje ili ga uopšte više niko i ne naziva takvim. Konfuzija, kriza, otuđenost, pretjerani individualizam, egocentrizam, instrumentalizam kao i kulminacija suptilne manipulacije, odlike su o kojima bi se mogla složiti većina teoretičara savremenog društva. Ovakva situacija navela je ljude da se distanciraju od svih utopijskih projekata i da većinu njih smatraju zabludama i lijepim konstrukcijama, u kojima se zadovoljavaju samo privatni i lični interesi. Etiketirani su i kao totalitarni, pa su stoga i rizični za bilo koje društvo. Predutopijska misao lagano se u savremenom svijetu pomjerila ka postutopističkom, koja je takođe stvorila veliku odbojnost prema svim sličnim planovima. Ovakva situacija dovela je do erozije vrijednosti, ali i do takvog poremećaja moralnog sistema da se u njega više uopšte i ne vjeruje, iako on deklarativno postoji, prije svega u jeziku. Sve je ovo uslovalo potrebu za moralni *refresh* (osvježenjem), koji se u današnjici nameće kao neminovno i racionalno rješenje, makar ono ponovo bilo shvaćeno kao utopijska ideja. Promišljanje ovakve problematike ne bismo mogli provesti pod informacijsko-komunikološki diskurs, odnosno pod posljedicu informisanosti o negativnim trendovima i moralnoj dekadenciji čovječanstva. Ovo, prije svega, treba povezivati sa emocionalnim aspektom i auto-percepcijom, koja djelimično proizilazi i iz toga, ali i iz šireg konteksta.

Suzbijanje individualnih i grupnih, ali za nas prevashodno političkih okrutnosti i sebičnosti, mora se ispravljati odgojem za brigu i solidarnost, ali i traženjem istine. Prema nekim autorima, moralne norme nijesu u potpunosti subjektivne već imaju i drugačiji karakter. Lukšić tvrdi da „svaka moralna norma ima svoj kontekstualni sadržaj, koji se mijenja prema kulturnom, političkom i društvenom kontekstu vremena i prostora u kojima djeluje. Na taj način ona ne postaje potpuno subjektivna, iako zavisna o subjektu koji nju primjenjuje, kao što ona nije

relativna, iako relacijska, tj. ona izražava sud o međusobnim odnosima“ (Lukšić, 1995:142). Prihvatimo li ovaj iskaz kao tačan, onda je jasno da se takva moralna norma može mijenjati, odnosno podliježe promjenama koje ponekad treba smatrati i nužnim. Međutim, da bismo bilo kakve promjene izveli u moralnim stanovištima i normama, potrebno je prije svega apsolvirati raspravu o nekim etičkim odrednicama i značajnim etičkim dilemama.

Pomoć etici u promjenama paradigme morala, u kontekstu današnjice, mogu pružiti brojne naučne discipline koje imaju pozitivistički karakter, ali i one koje tako nešto nemaju kao svoj primarni opis. Tu prije svega mislimo na psihologiju, psihoanalizu, politologiju, sociologiju i ostale društvene nauke, čija je pomoć u ovom slučaju dragocjena. Među onima koje nemaju svoj pozitivistički karakter, prevashodno je teologija. Ono što savremena etička teorija mora da zna, uz posebni značaj koji neminovno imaju društvena istraživanja, jeste činjenica da racionalnost i njen domet imaju svoju granicu koju teško neko može osporiti, ali ona se uvijek može pomjerati i to je ono što joj daje smisao. Pored granica naučnih istraživanja, one svakako posjeduju još jedan problem, a to su jednostranost i subjektivnost naučno-pozitivističke i tehnološke racionalnosti. Iznad svih ovih problema ostaje etička problematika, njena potreba za određenjem dobra i zla i njeno nastojanje da pronade "*opšte dobro*". Ali kada već spominjemo nedostatke nauke, tako nešto mogli bismo da kažemo i za etiku, bez obzira na njen temelj, osnovu ili tradiciju iz koje nastaje i iz koje se crpi. Jednostranost i subjektivnost, koja je često neizbježne možemo pripisati ljudskoj prirodi i različitosti svih ljudskih jedinki kao takvih. Štaviše, možemo reći da i jeste stvar ljudske intime i da je intima njegov važni konstituent, ali ovu logiku ne treba poistovjetiti sa distancom. Moral jeste intima, ali etika ne smije dozvoliti da samo do sada poznata naučna otkrića imaju suvereni prostor u konstruisanju "*javnog*" života i društva, jer društvena etika izvire kao skup *kompatibilnih intimnih moralnih refleksija* na društvo. S tim u vezi, nauka nevezano za prirodu svog neutralnog karaktera (koja treba da bude pravilo), ne polaže jedina diskreciono pravo na konstrukciju društva. „Ako se danas ne može postići opšti konsenzus na metafizičkim i filozofskim temeljima etike, te ako mi danas susrijećemo sudbonosna etička pitanja izvan filozofske etike, svjesni i planirani pomaci u moralnim vrijednostima, ako su oni uopšte mogući, moraju se također izvršiti izvan filozofske etike“ (Lukšić, 1995:155). Ukoliko etički konsenzus ne možemo utemeljiti na filozofskom promišljanju, onda je mala šansa da se to može i treba učiniti korišćenjem psihioanalitičkih ili bilo kojih drugih pozitivno-metafizičkih provenijencija. Ne treba, dakle, biti isključiv, jer je filozofija bitan ili najbitniji dio etike, a dogmatska tvrdnja da je etički konsenzus nemoguće postići još više je sporna. Bilo bi krajnje pogubno da u ovom vremenu, kada se pruža širina

pluralističkog mišljenja i kada se lepeza naučnih dostignuća širi među istraživačima više nego ikada, odustati od tog krajnje emancipatorskog cilja. Društvo koje karakteriše sekularizam i distanca od vjerske dogmatike koje se ipak u nekim formama ona ponovo aktuelizuje, ne može više zatvarati oči pred izazovima koje muče čovječanstvo, jer problemi koji se svakodnevno talože dobijaju razmjere koje treba smatrati neprihvatljivim.

Iako je Beck naveo da je ovo "*društvo rizika*", možemo dodati da, čak i kada je neka stvar kontrolisana i trenutno ne predstavlja prijetnju, može izmaći kontroli, a nespremnost je često gora od samog čina kulminacije problema. Zbog toga, filozofija mora kao „ledolamac“ prva zakoračiti u tu potragu, prije nego bilo koja druga nauka ili disciplina. Vrlo složena i komplikovana problematika etičkog konsenzusa morala bi ujediniti više polazišta kako bi njen rezultat na kraju bio zadovoljavajući i što manje osporavan.

Postavlja se pitanje zašto nam je etički konsenzus toliko važan. Čovjek kao društveni subjekat, ne može postojati bez nekog normativnog usmjerenja svojig čina koji se odnosi na druge ljude ili druge subjekte. Naprosto, radi boljeg društvenog funkcionisanja, veće harmonije, ali i radi zadovoljenja prirodne činjenice da je čovjek društveno biće, on mora graditi odnose sa drugima na jasno iskristalisanim moralnim načelima. Ona u principu treba da prethode i svakom budućem ili prošlom pravnom uređenju koje ljudi prihvataju kao društveni poredak. Zajednički etički konsenzus ne bi smio da se poistovjeti isključivo sa slobodnim dijalogom u onom smislu u kojem to zastupa Habermas ili nekom društveno-kritičnom sociologijom, jer bitna odrednica etike nije isključivo slobodan i nesmetan dijalog, koji ima svoje relativističke elemente, već ona podrazumijeva prije svega moralno djelovanje. Da bismo ovo potkrijepili možemo reći da se ni pojam dobra ne može poistovjetiti sa sviješću o odsutnosti prisile. Ova tvrdnja vjerovatno može zvučati kontroverzno, jer se sa jedne strane traži etički konsenzus, a sa druge strane prisila "nije" u potpunosti eliminisana iz odnosa. Pojašnjenje za to leži u činjenici da ukoliko bismo dopustili da ljudi rade šta žele, takav postupak bi sa gledišta globalne, a vjerovatno i bilo koje druge etičke teorije (izuzev hedonističke), bio krajnje sporan. Zamislite naučnike kojima je dozvoljeno da bez ograničenja vrše istraživanja na ljudima, životinjama, biljkama, da manipulišu genima, da testiraju biološko i atomsko naoružanje i šta još... Takvo ponašanje vjerovatno bi dovelo do još izraženijeg haosa nego što je sada slučaj, što priznaćemo nije nikome u interesu, a naročito ne u korist čovječanstva. Kako ovo pitanje ne bi izazivalo sporenja, prevashodno je potrebno reanimirati i obnoviti osnovne etičke kategorije, bez kojih jako teško možemo stvoriti funkcionalno i odgovorno globalno društvo. Tačno je da je vrijeme u kojem živimo izazvalo vrijednosnu konfuziju, odnosno uzrokovalo je takvo stanje da se teško

razlučuje sloboda od neslobode ili odgovornost od neodgovornosti. U opštem relativizmu, stvari postaju složenije nego što zaista jesu, a kada takvoj konfuziji u pomoć dođu jezik ili pravo, sve postaje još neuhvatljivije.

Društvene nauke imaju važnu ulogu upravo u obnovi moralnih načela, kao i u argumentaciji koja objašnjava njihov smisao. Bilo koje moralno ponašanje, ne bi smjelo biti shvaćeno kao neki iracionalni cilj ili postupak, već naprotiv kao izuzetno racionalno i dobro promišljeno postupanje, koje proizilazi iz potrebe za stvaranjem opšteg dobra. Drugačija interpretacija, to može biti opasna, štaviše, može da dovede do situacije u kojoj se djelimično i nalazimo, gdje nam je teško razdvojiti dobro od lošeg. Moralni čin mora biti autonomna odluka osobe, isto kao što etički konsenzus mora počivati na autonomiji volje. Važnost razumijevanja etičkog konsenzusa proističe i iz potrebe koja je nametnuta realnim životom gdje je najvažniju ulogu preuzela jurisdistička priroda i razumijevanje da se dobro društvo može stvoriti kroz dobre zakone i njihovu implementaciju. Ove teze zaslužuju elaboraciju. Prvo, iskustvo govori da se dobro društvo ne može stvoriti kroz dobre zakone, ako nema onog drugog, odnosno jasne implementacije, a ona ne može postojati bez snažne moralne podloge i etičkog koncepta koji bi bio prihvaćen. Usljed nedostatka moralne komponente, zakoni služe samo kao kočnice, ljudi konstantno pokušavaju da ih izigravaju iste, što često vodi do njihovih izmjena i dopuna. Etika, dakle, mora dobiti još jednu važnu dimenziju, a to je „*tehnika suživota*“ koja je naročito važna u pluralističkom društvu. Presudan pomak moramo napraviti od autonomije shvaćene kao apsolutno samoutemeljenje čovjeka u vrijednostima, do autonomije shvaćene kao samoograničenje vlastite slobode radi suživota u vrijednostima koje nas nadilaze i koje nas određuju.

Čovjekova moralna autonomija nije isto što i njegova moralna autogeneza. Još jedna važna etička kategorija za utemeljenje moralnog konsenzusa u pluralnom društvu, odnosno u pluralizmu, jeste kategorija dobra i zla. Ovu tezu je dobro razradio Branimir Lukšić, koji na jednom mjestu kaže: "Svaka etika koja bi antropološki pra-fenomen moralnog zla, koje se očituje u svjesnovoljnom činu sebičnosti, ubijanja, mučenja, poniženja, iskorištavanja i obeščaćenja drugog čovjeka, htjela svesti na navodno još izvornije biološke, psihološke, ekonomske, društvene ili druge odrednice ili koja bi ga htjela prosvjetiteljsko-racionalistički, lingvističko-analitički ili panteističko-religijski protjerati s pozornice života, bila bi u najnovijem slučaju vježba u intelektualističkoj nebuloznosti, a u najtežem slučaju suodgovorna za moralno zlo u svijetu" (Lukšić, 1995:155). Naša egzistencija, naše "ja", čovjek kao subjekat sa svojom podsviješću, biološkim potrebama i karakteristikama, može biti preduslov zla, ali ne

i njegov uzrok, slično kao što je oko preduslov za postojanje očnih bolesti ali nije njihov uzrok. Na bazi ovog primjera može se tvrditi da neznanje nije uvijek glavni uzrok zla, odnosno onih pojava koje karakterišemo kao zle ili problematične. Naprotiv, one su najčešće dobro promišljene, imaju uporište u nečijem „racionalizmu“ i vrlo često su rezultat ili projekat, najlucidnijih i razumsko-analitičkih promišljanja. Primjera je mnogo, a ratovi kao najveće fenomenološko zlo samo su potvrda ovakve teze. Prisjetimo se samo pojedinih akcija i planova proizišlih iz glava velikih državnika, poput Hitlera, Staljina, Musolinija, ili pak iz centara obavještajnih službi...Ti postupci su potvrda da upravo najinteligentniji pripremaju te najveće događaje koji sigurno nijesu plod slučajnosti ili nečije neuračunljivosti.

Put prema etičkom konsenzusu mora biti vođen upravo ovakvim saznanjima, koja mogu i treba inteligenciju da usmjere ka dobrom, a ne samo ka korisnom, jer od nečijeg dobra svi imaju korist, ali od nečije koristi malo ko ima dobro, osim pojedinca ili manje grupe. Konsenzus mora počivati na temelju koji čini čovjek, kao nukleus ukupnog etičkog ostvarenja. Razvoj njegovih duhovnih, umnih i tjelesnih sposobnosti leži u međusobnoj slobodi i toleranciji. Izvori etičkog konsenzusa proističu iz toga da svi ljudi imaju zajedničke osobine i sličnu psihofizičku strukturu. Ljudi su biološki ranjiva bića i podložni su svakakvim vrstama oskudica, počevši od hrane, vode, mjesta za stanovanje, pa sve do ljubavi ili poštovanja. Zajedničko im je i to da se bore za političke slobode i da traže društveno priznanje. Njihova ugroženost u savremenom dobu, proističe iz siromaštva, od nuklearnih prijetnji, preko ekoloških katastrofa, pa sve do današnjih trendova manipulacije genima i hranom itd. Sve ove pojave dobijaju na značaju dok se svijet globalizuje, ali na sličan način i interesovanje za ova pitanja je svakim danom sve veće. Tako se lagano stvaraju uslovi za "usvajanje" nekog etičkog kodeksa koji bi mogao da postavi ravnotežu u današnjem svijetu, u kome je došlo do velikog preliivanja političke, kulturne i ekonomske sfere. Potreba za postavljanjem određenih granica više je nego uočljiva. Zajednički etički konsenzus mora proisteći iz "čitavanja" današnjeg vremena i iz zaključaka koji se nameću kao logični. On može imati prevashodno svoj pragmatični smisao, a hermeneutičko utemeljenje proizilazi iz potreba današnjeg vremena. Ne bi ga trebalo lišiti ni ontološko-filozofske ili vjerske utemeljenosti, koje takođe sadrže opšte etičke norme suživota. Iako postoje određeni autori koji smatraju da vjerske tradicije treba da budu izuzete iz ovog diskursa, mišljenja smo da je to nepotrebno i nemoguće iz dva razloga: prvo, nema konsenzusa ako nemamo širok front onih koji prihvataju pravila i drugo, vjerske tradicije su istorijski tumačeno ponudile dosta jasne koncepte koji su više nego značajni i u kojima se mogu pronaći izuzetna rješenja za bilo koji etički kodeks. Etički konsenzus trebalo bi postići uz posredovanje politike

i nauke kao dvije vrlo važne sfere života savremenog čovjeka, što bi u isti mah natjeralo politiku i nauku da se više posvete etici, koja je vrlo zanemarena. Takođe, etički konsenzus mora počivati i na transcendentalnoj istini bitka ili, preciznije, dopustiti da svako ko želi, svoj moral može bazirati na transcendenciji koja je u saglasnosti sa opšteprihvaćenim normama. Ovo je od velikog značaja prevashodno zbog nemogućnosti nalaženja odgovora na neka pitanja koja prevazilaze empiriju i nauku koju mi poznajemo. Takva pitanja su, na primjer, vezana za dostojanstvo osobe, svetost osobe, jednakost svih ljudi, porijeklo i vrijednost života itd.

Problematika etičkog konsenzusa je kompleksna i važna pretpostavka koja mora ispuniti cilj njegovog uspostavljanja, a to je prihvatanje potrebe za kreiranjem globalnog društva. Postojanje takvog društva umnogome bi olakšalo ovaj proces, jer se moralna teorija prevashodno razvija u organizovanim društvima koja imaju jasne konture. Usljed nedostatka ovakve organizacije, etički konsenzus ostaje u normativnoj sferi, jer ne postoji jasna podloga za njegovo praktično utemeljenje. Etički konsenzus po teoriji John Rawls-a, moguće je postići ukoliko se ispuni pretpostavka poštovanja liberalnog konstitucionalizma, odnosno liberalnog ustavnog poretka. Države koje prihvate demokratski koncept društvenog uređenja mogu biti relevantne u procesu postizanja etičkog konsenzusa. Model konsenzusa koji Rawls propagira naziva se „*overlapping consensus*“ ili „*preklapajući konsenzus*“. Rawls, Dworkin, Ackerman i ostali, praktikuju koncept liberalnog legalizma, koji je u potrazi za nepristrasnim i poštenim moralnim nazorom sposobnim da osigura zadovoljavajuću institucionalnu neutralnost u odnosu na različite koncepcije dobra.

Prema Gray-evom mišljenju, to je „realizacija kantijanskoga projekta koji principe pravednosti izvodi iz prirode osobe. Međutim, ovo ne bi bilo sporno ukoliko bi se zanemarilo sve ono što se desilo u 20. vijeku, od svjetskih ratova, preko hladnog rata, pa do sloma komunizma, ponovnom i nikada završenom pitanju nacionalnog i kulturnog identiteta“ (Gray, 1997:54). Preklapajući konsenzus je dakle vrsta teorijske procjene, kako je moguće da svi zajedno pronađemo minimum etičkih standarda zajedničkih svim subjektima. Preduslov za tako nešto je prihvatanje demokratskih načela i društvene organizacije. Rawls tvrdi da je *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* upravo dokaz da je moguće postići tako nešto. Prilikom donošenja tog dokumenta dokazano je da postoje neki zajednički moralni principi za sve i da je to ono što se poklopilo, bez obzira na to što postoji široki pluralizam i što su evidentne različite kulturne i nacionalne specifičnosti.

Moderna društva, pored ostalog, karakterišu i snažni migracioni procesi koji često dovode do konflikata i na prvi pogled onemogućavaju perspektivu etičkog konsenzusa. Sa druge strane, postoje i drugačiji stavovi. Rawls tvrdi da nepomirljivost različitih religijskih, filozofskih, i moralnih doktrina ne ugrožava koncept liberalnog individualizma, jer se sve te doktrine mogu podvesti pod različita shvatanja dobra. Međutim, problem je u tome što ne žele svi da prihvate koncept liberalizma i liberalnog uređenja društva, što projekat etičkog konsenzusa na globalnom nivou dovodi u pitanje.

Više puta smo napomenuli da etički konsenzus ne smije imati totalitarni karakter, jer se ne radi o univerzalnoj već globalnoj etici. Na taj način koncept preklapajućeg konsenzusa nije u potpunosti primjenjiv u ovom slučaju, iako su elementi predstavljeni u njegovoj teoriji više nego značajni za njen razvoj. Elementi preklapajućeg konsenzusa teško se više mogu naći i u SAD-u, a kamoli u nekim drugim mjestima širom svijeta. Po Gray-u, jedna od mogućnosti prevazilaženja koncepta Rawls-a je povratak u pretprosvjetiteljsko rješenje, koje on naziva „*modus vivendi*“. U svojoj knjizi „*Two Faces of Liberalism*“ on navodi: "Modus vivendi je liberalna tolerancija prilagođena istorijskoj činjenici liberalizma" (Gray, 2000:6). Na osnovu ovakve tvrdnje, možemo reći da se ponovo postavlja pitanje sukoba između pluralizma i monizma, odnosno da je pluralizam onemogućio monizam. Razlog izraženog pluralizma leži u već davnom iščezavanju etičke monokulture. Modus vivendi, bi sa druge strane, omogućio kontinuitet zadržavanja mnogih životnih ciljeva koji postoje u današnjici, a koji bi svoje trajanje nastavili i u budućnosti. Ovdje vidimo da je u teoriji došlo do sukoba između preklapajućeg konsenzusa, kojeg propagira Rawls i modusa vivendi koji zastupa Gray. Ali, da li etički konsenzus u normativitetu globalne politike može na neki način prevazići sukob, slično onom vezanom za pluralizam i monizam? Da bismo demistifikovali ovaj konflikt, pozvaćemo se na Brian-a Barry-ja koji je bio kritičar preklapajućeg društva i tvrdio da je Rols previše davao prioritet pravednosti u odnosu na druge vrijednosti. Na taj način moglo bi doći do velikog nezadovoljstva, na primjer u vjerskim zajednicama koje bi dale primat solidarnosti u odnosu na neku drugu vrijednost ili među filozofima egalitarizma kojima bi upravo egalitarizam bio najznačajniji.

Ovo govori da je po Barry-ju ovaj koncept neodrživ. "Bilo koji konflikt između zahtjeva pravednosti i drugih vrijednosti, npr. bilo kakvo iskušenje da se slijede interesi nečije porodice, etničke skupine ili crkve, koji prelazi granice određene pravednim institucijama, treba riješiti u korist pravednosti. Dakle, ne uočavamo kako se za nekoga može reći da je pristalica pravednosti kao poštenja (*fairness*), dok u zadnjem džepu drži popriličan broj drugih, potencijalno

suparničkih, vrijednosti koje mogu, ali ne moraju, prevladati u slučaju konflikta" (Barry, 1995:78). Ova ilustracija nam je poslužila da se upoznamo sa teretom koji nosi svaka teorija i kritikom koju ona neminovno mora istrpjeti (preciznije, novim argumentima pojasniti svoju održivost u nekom obliku). Ukoliko se sada vratimo diskursu globalne politike i perspektive etičkog konsenzusa možemo utvrditi sljedeće.

Preklapajući konsenzus je dobra polazna osnova razvoja za bilo koji dogovor o opšteprihvaćenim principima. Preklapajuće ne znači i potpuno poklapanje, odnosno nije potrebno (niti moguće), da se složimo u svim segmentima. Dovoljno je pronaći zajednički imenilac za minimum saglasnosti. Drugo, pravednosti kao vrijednosti ne treba davati poseban status, kao što „diskreciono“ pravo ne treba da važi niti za jednu vrijednost, jer bi takvo ponašanje ugrozilo konsenzus, odnosno dogovor bi po sebi negirao pravednost i jednakost subjekata. Treće, etički konsenzus mora biti baziran prevashodno na *povjerenju*, a ne na nadmudrivanju. Ukoliko iskreno stupimo u relaciju koja ima tendenciju da sa ostalim subjektima postignemo konkretni dogovor o minimumu saglasnosti, onda to mora sadržavati iskrenost kao najvažniju komponentu. Usljed nepostojanja odgovornog globalnog društva, etički konsenzus treba propagirati nezavisno od toga. Preventivno djelovanje važno je iz više razloga, naročito zbog pomenutih narastućih rizika.

Etički konsenzus ne treba da bude zasnovan na ideološkoj pretpostavci liberalizma, bez obzira na to što to jeste dominantna ideologija. Ukoliko bi se slijedila samo ta filozofska misao, onda bismo se vratili u prošlost. Hegemonistički maniri mogu samo dovesti do etičkog fundamentalizma, nikako do etičkog konsenzusa. Sa druge strane, u dogovoru moraju pod jednakim uslovima učestvovati svi subjekti, od političkih, religijskih, civilnih i drugih međunarodnih subjekata kako bi rješenje bilo široko prihvatljivo. Iako i dalje distanciran od dominantnih promišljanja, etički konsenzus će-usljed narastanja problema izazvanih globalizacijom- sve više dobijati na značaju. Nadilazeći sve granice i partikularnosti, a uz veliko priznanje i respekt prema pluralizmu, takav vid konsenzusa postaće realan onog momenta kada spoznamo da stvari izmiču kontroli i da naša tačka gledišta ne može u svoj vidokrug podvesti sve ono što bismo željeli. Naša empirija nije toliko bogata, već je ona u stalnom i trajnom dopunjavanju, što može usloviti poziciju drugačijeg stanovišta. U problematici etičkog konsenzusa od velike pomoći može biti nauka, ali u svakom slučaju i teologija, kao i filozofija. Samo kombinovanom metodom i međusobnim uvezivanjem relevantnih teorija, možemo ostvariti konkretan konsenzus, on ne mora da bude potpun, ali treba da obezbijedi makar toliko da za većinu subjekata bude doživljen kao legitiman. Postizanje ovog visokog emancipatorskog

cilja može biti olakšano ukoliko bi postojao „*svjetski etos*“, o kojem će biti riječi u narednim poglavljima. Ali, dok se ne stvori svjetski ili globalni etos, normativitetu globalne etike mora se pojačati pozicija, kao i aktuelizovati akademska rasprava i istraživanja koja idu u tom pravcu.

V

CILJEVI, SREDSTVA I PRINCIPI GLOBALNE POLITIKE

SOLIDARNOST

Svaka naučna rasprava koja ima dodira sa moralnom teorijom biva protkana određenim principima koji čine osnovu svake etike. Etika globalizacije kao sintagma i dalje ne predstavlja nešto krajnje egzistencijalno, već se više razumije kao normativna forma kojoj treba težiti. Imajući u vidu takav karakter, samim tim što se radi o normativizmu, mora biti egzistencijalno postojanje određenih pravila ili bolje reći smjernica. Kada govorimo o globalnoj politici možemo navesti nekoliko principa koji bi trebalo da predstavljaju osnovu etičkog razvoja globalnog društva. Vjerovatno je broj tih principa, sredstava i ciljeva mnogo veći i širi od onih koje ćemo apostrofirati, ali ove tretiramo kao posebno značajne. Prevažodno, radi se o solidarnosti, dijalogu, toleranciji, interkulturalizmu, pacifizmu i zelenoj filozofiji. Krenimo redom, od pojma solidarnosti.

Svi pomenuti principi imaju prevažodno moralni, pa zatim i politički karakter, a za našu analizu važniji je onaj prvi. Tako solidarnost kao moralni pojam označava, u najkraćem, „*međusobnu obavezu zauzimanja čovjeka za čovjeka*“. Ovo treba shvatiti u širem kontekstu, pa možemo reći da se ne radi samo o zauzimanju čovjeka za čovjeka, već i za odnos među zajednicama, kulturama itd. Generalno, zahtjev je upućen svima, od pojedinaca do socijalnih institucija. Pojam solidarnost je relativno moderan termin i u upotrebu je ušao kroz francuski jezik. Mirabeau je u Francuskoj nacionalnoj skupštini govorio o tome da je za ćudoređe bitno da se između javnog i privatnog vjerovanja izgradi solidarnost „*solidarite*“. Solidarnost je usko vezana sa jednakošću u pravnom smislu i podjednako je prisutna u jurisdikciji i u političkoj teoriji. Njeno istorijsko uporište je Francuska revolucija, mada se tada solidarnost zamjenjivala izrazom „*fraternite*“ koji označava bratstvo.

Tokom 19. vijeka, pojam solidarnosti prvo se pojavljuje uz pojam bratstva, da bi nakon 1848. godine preuzeo njegovo mjesto, prvo u radničkom pokretu pod uticajem Marksa i Lassale-a, a onda na kraju istog vijeka u sociologiji i jurisprudenciji. Danas se takođe pojavljuje kao sastavni dio ustavnih tekstova i međunarodnih sporazuma o ljudskim pravima. Istorija solidarnosti je, međutim, starija od egalitarističkog i demokratskog određenja koje danas poznajemo. Sama riječ potiče od latinskog izvora koji solidarnost dovodi u odnos sa građansko-pravnim udruživanjem. Od početka istorije i razvoja ljudske zajednice, tačnije od prvobitnog života u bratstvu, kasnije u srodstvu, počinje inkorporiranje ovog pojma. Kasnije, sa pojavom hrišćanstva, on dobija obrise „*bratstva po vjeri*“. *Solidus* na latinskom znači gusto i ćvrsto.

U rimskom pravu pojam „*in solidum*“ znači obavezivanje za cjelinu, zajedničke garancije, zajednički dug, solidarna obligacija „*obligatio in solidum*“. To bi se moglo podvesti pod poznati citat „svi za jednog, jedan za sve“. Međutim, ono što želimo istaći jeste da solidarnost evoluirala kroz vrijeme, pa tako prelazi put od klasičnog pravnog do klasičnog etičkog pojma. Ne ulazeći detaljno u istoriju solidarnosti, radi dalje rasprave moramo pomenuti nekoliko važnih činjenica koje nam mogu približiti sami termin.

Pojam solidarnosti ukorijenio se kao pravni unutar onoga što nazivamo „*solidarna odgovornost*“. Polazeći od te činjenice Max Weber, je sadržajno proširio značenje pojma solidarnosti, istakavši „kako socijalni odnosi u određenim uslovima imaju kao posljedicu da radnje koje pojedinac čini mogu ići u korist ili na štetu drugih ili svih ostalih. Na taj način svi su odgovorni za ono što pojedinac čini u zadanom okviru djelovanja, kao što svi koriste eventualne prednosti koje iz toga proizilaze“ (Weber, 1976:25). Upravo na temelju ovakvog promišljanja, Knud Ejler Løgstrup ističe kako u prelazu iz pravnog u etičko značenje ovog pojma dolazimo do zaključka da se radi o međusobnoj zavisnosti osoba ili grupa na temelju onoga što ih međusobno povezuje. Ovdje samo ne smijemo zanemariti činjenicu da ono što obavezuje ili povezuje ne mora uvijek biti utemeljeno na odluci svakog pojedinca, nego može biti i nešto što je prethodno zadato, bez obzira na to da li se pojedinac sa tim slaže ili ne. Povlačeći paralele, simplificirano možemo reći da u pravnom pogledu naglasak leži na onome što se zajednički želi ostvariti i za šta se svi zalažu, dok u etičkom pogledu naglasak stoji na onome što je neko dužan da učini spram druge osobe, grupe ili situacije u kojoj se nalazi. Logstrup tako na jednom mjestu slikovito govori: „Biti solidaran znači stoga podržavati druge, na temelju zajedničkoga, onoga što pojedinca povezuje s drugima, za njih se zauzimati. U čemu se sastoji to zajedničko, što se sa drugima dijeli, ostaje otvoreno; može biti sve moguće, nije utvrđeno značenjem riječi, nego se prepoznaje iz povezanosti. Takođe je otvoreno koliko se zauzimati za drugoga, budući da to zavisi od onoga u čemu se sastoji zajedničko“ (Løgstrup, 1982:100).

Iz navedenog možemo izvesti nekoliko zaključaka koji objašnjavaju kompleksnost pojma solidarnosti. To je, prije svega, potreba zajedničkog cilja i međusobno upućivanje jednih na druge u vidu zastupništva. Nadalje, radi se i o spremnosti da zajednica dijeli i uspjeh i promašaje pojedinaca, čak i kada za to nijesu ni zaslužni, ni odgovorni. Takođe, solidarnost nije etički jednoznačan pojam, već je prije svega ambivalentan jer se može govoriti o solidarnosti u nejasnim i sebičnim motivima, pa i o negativnoj solidarnosti. Ovo se najbolje može odslikati kroz solidarnost određenih pojedinaca ili grupa čiji su članovi okupljeni sa ciljem ostvarivanja

vlastitih interesa, i to ponekad nasilnim putem. Nije potrebno posebno naglašavati o kojim se grupama radi jer to je nešto što je poznato. Rekli smo da je korišćenje pojma solidarnosti u vremenu Francuske revolucije i ranije bilo shvaćeno u kontekstu bratstva. Tako se i inkorporiralo u prva ustavna rješenja. Međutim, moderna ustavna revolucija odnosi se krajnje selektivno prema onome što je bilo njeno prvobitno shvatanje. Bratstvo više nije milosrđe, a solidarnost nije milost, već pravo. Za razliku od starih političkih pojmova jednakosti, opšteg dobra, revolucionarne parole bratstva i solidarnosti sve se više odnose na specifičan moderni spoj slobode i politike. Solidarnost se u modernom kontekstu tumači kao demokratsko ostvarivanje individualne slobode. I, dok se formula opšteg dobra odnosi na objektivno spoznajnu kategoriju kolektivnog dobra, solidarnost ima iz temelja individualističku formu. Ipak, važno je praviti distinkciju između pojmova bratstvo i solidarnost.

Pojam solidarnosti se ne iscrpljuje ni u onom Dewey-evom pojmu demokratskog „*great community*“ (velika zajednica), koji je suprotan od „*great society*“ (veliko društvo) prije svega u kapitalističko-birokratskom kontekstu, niti je ono što Richard Rorty određuje kao „*osjećaj simpatije za druge*“. Koncept savremenog razumijevanja solidarnosti naprotiv i time se nadovezujemo na Dirkhaim-a, nema svoje korijene u zajednici, već je on prevashodno inherentni element društva. „Solidarnost dijalektički objedinjuje suprotnosti, razlike i heterogenosti. Ona se nameće kao održivost različitosti i fragmentacija i to je osnovna mjera tog pojma“ (Brunkhorst, 2004:14). Čini se da je solidarnost širok i gabaritan pojam koji može biti dobar link za različite moduse socijalne i sitematske integracije društva. Posebno je važno naglasiti da je solidarnost jedan od rijetkih termina i koncepata moralnog mišljenja koji su se pokazali kao skladni sa modelom političke zajednice. Ovo je važno prevashodno zbog pitanja etike u globalnoj politici, jer nije potpuno isključena mogućnost da bi on mogao dorasti i apstraktnim procesima globalne systemske integracije, ukoliko se ona politički uobliči bolje nego što je sada slučaj.

Postoji nekoliko razloga koji navode na takvo razmišljanje. Jedan od njih je to što se solidarnost dokazala kao uspješan elemenat ustavne revolucije, naročito na Zapadu. Moderna država izrasla je na tim načelima, ali drugo je pitanje koliko se ta načela zaista poštuju. Naprosto, prelazak društva sa socijalnog raslojavanja u funkcionalno diferenciranje, uspio je prije svega zbog solidarnosti. Činjenica je da je ona prevashodno ostvarivana u državama, igrajući važnu i nezamjenjivu ulogu u procesu stvaranja identifikacije, kao i u ekonomskom preuređenju. Kada sa državnog pređemo na globalni nivo, onda shvatimo da je nemoguće misliti da je usljed nedostatka pravednih društvenih institucija solidarnost sve više na udaru globalizacije. Po

svemu sudeći moć i novac se globalizuju na uštrb i na teret demokratske solidarnosti. Možda je to posljedica slabog razvoja pravnog sistema na globalnom nivou, mada postoje predznaci da bi se uskoro moglo očekivati regionalno konstitucionalizovanje. Takav primjer je Evropska unija, koja je nedavno dobila reformu svog „Ustava“ u Lisabonskom sporazumu. Ako priznamo da je solidarnost u svom istorijskom, naročito u onom revolucionarnom kontekstu vezana i za građanstvo, onda je i to nešto na šta treba obratiti pažnju kada je u pitanju razvoj solidarnosti na globalnom nivou. Jedini mogući scenario pozitivne solidarnosti jeste politička zajednica, u suprotnom-sve ostaje na nazovimo „*negativnoj*“ solidarnosti koja je spontanog karaktera. Kako se obim i usmjerenje solidarnosti razvijaju u društvu samo u onoj mjeri u kojoj može da se provede kroz uske staze autonomnih odluka pojedinačnog subjekta, njeno javljanje je neizvjesno, a njen doprinos društvenoj i političkoj integraciji društva u načelu problematičan. Solidarnost se danas ponovo mora tematizovati kao socijalna energija i mora se takođe normativno imenovati kao vrlina. „Solidarnost ima karakteristiku dvostruke uloge, jer se istovremeno podrazumijeva kao u načelu raspoloživa energija koja omogućuje praktikovanje socijalnih i političkih vrlina, a sa druge strane tek treba da se utemelji kao vrlina“ (Mayer, 2000:341). Ova protivurječnost koju naglašava Thomas Mayer, prevashodno dolazi od Jürgen Habermas-a, koji ističe da se snaga društvene integracije u sistem putem moći, novca i prava kao i socijalne integracije putem djelovanja usmjerenog ka sporazumijevanju, ogleda u „*integrativnoj snazi jezika*“. Dakle, sporazumijevanje i solidarnost su kod Habermasa, kao moralna protivteža strateškim vidovima interakcije i u velikoj mjeri predstavljaju jedno te isto. Radi lakšeg razumijevanja, dovoljno je reći da solidarnost kao resurs socijalne integracije koji počiva na dobrovoljnom sporazumijevanju o zajedničkim interesima ili moralnim obavezama ima, zapravo protivurječnu ulogu. To znači da dobri razlozi, koje pojedinac prihvata kada se pokorava etičkim ciljevima ili moralnim normama, nijesu isto što i motivi koji podstiču na djelovanje za ostvarivanje tih ciljeva. Takođe, treba napomenuti da Habermas smatra i da bi solidarnost mogla pravilno i konstantno da se širi, mora postojati identifikacija koju opet povezuje sa jezičkim sporazumijevanjem. To govori da jedino mehanizmi nenasilne i argumentovane diskusije mogu da proizvedu varnice solidarnosti kako regionalno tako i globalno.

Ono što je na neki način problem solidarnosti jeste veza između ličnog (sopstvenog) interesa i interesa drugih. Interes postaje osnova i kao takav on se može širiti sve više. Zaključujemo da tamo gdje ne postoji sopstveni interes i gdje ne postoje jasni raspoloživi argumenti za aktiviranje solidarnosti, tu je solidarnost malo vjerovatna. Isto tako, ni tamo gdje su

zadovoljena oba ova preduslova solidarnost nije zagarantovana, ali se realno može očekivati. Generalno, solidarnost je neophodna u današnjem svijetu, čini se, više nego ikada. Ipak ovakva globalizacija, koja je uslovljena tehnološkom revolucijom, ne nameće mišljenje da bi mogla da ponoviti posljedice industrijske revolucije, koje su proizvele Prvi i Drugi svjetski rat i nezapamćeni genocid, mada je i ovo trenutno društvo, kako Beck govori, „*društvo rizika*“. To upućuje na mišljenje da se solidarnost kao takva mora promovisati, a ovdje ćemo prikazati tri normativna principa koji propagiraju *solidarizam* i koje identifikuje Ivan Šarić. To su, prije svega *hrišćanski princip*, *princip teorije o ljudskim pravima* i *princip mudrosti i razboritosti*.

Prvi polazi od socijalne dimenzije koja postoji u Bibliji. Prema Bibliji čovjek je stvoren prema liku božjem i pozvan na „slobodu slave djece božje“. Ovo upućuje na čovjekovo dostojanstvo, prije svega. Kroz različite kontekste Starog i Novog zavjeta provlači se uvjerenje da je pravednost čovjeka pred Bogom znatno uslovljena njegovim odnosom prema ljudima, prije svega prema siromašnima, udovicama, siročadima i strancima. Drugo, postoje postulati koji govore da su svi hrišćani braća, što smo već pomenuli. Biblija takođe poziva na radikalnu solidarnost u vidu odgovornosti i ljubavi prema bližnjima. Po nekima, u hrišćanstvu se radi o individualističkom stavu vezanom za solidarnost, ali brojni teoretičari ne dijele to mišljenje, već kažu da se mora stvoriti pravno-institucionalni oblik. Iz toga slijedi da hrišćani jasno daju prednost solidarno uređenom sistemu i jedino takav sistem se, po njihovom mišljenju, može nazvati pravednim.

Drugi princip vezan je za teoriju o ljudskim pravima koja je svojevrsni projekat moderne i svoje korijene ima u sekularnoj koncepciji društva. Težnja da se ideja o ljudskim pravima bazira na slobodama za sve i jednakim pravima morala je biti nadopunjavana kroz različite međunarodne akte koji bi takav koncept mogli potvrditi. Sloboda se morala ostvariti kao materija ljudskih prava, dakle kao mogućnost čovjeka da se ostvari u punom smislu ili u onom što je Hegel nazvao „*konkretnom slobodom*“. Dakle, morala se zadovoljiti i njegova socijalna dimenzija kako bi mogao koristiti svoja prava i slobode. Tako su Ujedinjene nacije 1996. godine, uz priznanje skoro svih zemalja svijeta, zatražile da se socijalna prava ugrade u zakone svih država. Radi se o osiguranju prava na životne uslove koji su u datim okolnostima važni za realizaciju privatne i građanske autonomije, i to pod jednakim uslovima. Bez solidarnosti koja može garantovati ova prava, sva ostala prava izgubila bi na svojoj suštini, a legitimitet pravnog i socijalnog sistema bio bi doveden u pitanje. U najkraćem nema, ljudskih prava bez socijalne dimenzije, a ta dimenzija je nemoguća bez solidarnosti.

Treći princip tiče se mudrosti i razboritosti. Solidarnost je na osnovu ovog principa vrlo logična jer njen nedostatak vodi društvo ka riziku i u sve izraženiji društveni radikalizam. Tada nastaju socijalni nemiri i stvar postaje sve ozbiljnija. Osim toga, bez solidarnosti postaje sve izraženija marginalizacija i osiromašivanje, što djeluje vrlo afirmativno na negativne fenomene kao što su nasilje, kriminal, alkoholizam, narkomanija, porodični problemi itd. Na taj način opada i javna sigurnost, što može prouzrokovati katastrofalne posljedice. Čak i oni koji svoju prije svega ekonomsku teoriju baziraju na ekstremnom individualizmu, moraju shvatiti kontekst ovih problema i priznati da je solidarnost vrlo važna i za održavanje cijelog sistema, pa bio on i individualistički, jer gledano na duži rok ovakve pojave izazivaju samo ogromne troškove.

Čak je i Kant znao da su moralni principi potencijalno dobri savjeti mudrosti, koji u obliku opšteg zakona imaju u vidu korist za sve. To govori da bi i oni koji su egoisti u principu trebalo da plediraju za solidarnost, jer na taj način zadovoljavaju ono što je i njihova potreba.

Vratimo se diskusiji o modernom i postmodernom životu. Moramo priznati da je modernizam razbio jedinstvo moralnih načina života, pa se sada nametnuo problem da nađemo nit etike u globalnoj politici. Današnje društvo je stvorilo šansu za individualnu slobodu i institucionalizaciju ljudskih prava. Najveći je problem pronaći solidarnost i socijalni moral koji bi prevazilazio okvire jednog društva, kulture ili zajednice. Posljedica raspada jedinstvene hrišćanske religije na pojednične vjeroispovijesti govori da je to složen posao i unutar sličnih matrica etičkog razmišljanja. „Ako već moralno jedinstvo ne možemo tražiti u nekakvom pret-političkom etosu, jer moderna društva proizvode mnoge različite etike i stilove života i ako se ni osim toga, ne možemo pouzdati ni samo u integrativnu snagu formalnih procedura za rješavanje sukoba i uspostavljanje pravde, jer ona ne zadovoljavaju potrebu za socijalnim priznanjem, onda uspjeh socijalne integracije u velikoj mjeri zavisi od toga da li se zatočenici različitih etika i stilova života mogu sporazumjeti o pitanjima od presudnog značaja za zajednicu. Svaki dosadašnji pokušaj da se u modernim uslovima života iznudi neki zajednički koncept vrijednosti završavao se u totalitarizmu“ (Mayer, 2000:350).

Sa druge strane, pokušaj stvaranja globalnog društva koje se drži na okupu bez jasnih i zajedničkih ideja stvara povoljno tlo za razvoj socijalnih anomalija. Ne preostaje ništa drugo nego da se te zajedničke vrijednosti traže i propagiraju, kao i da ih globalno društvo sve snažnije afirmiše. Socijalna integracija za razliku od one obične integracije u sistem, ne obavlja se samo usklađivanjem interesa, već i zajedničkim motivima i smjernicama za djelovanje. Prvi važan preduslov koji se mora ispuniti da bi solidarnost mogla da se afirmiše na pravi način jeste

postojanje osjećaja za opšte dobro. Takođe, zahtjev pred javnim diskursom jeste i dokaz da ciljevi koji se žele dostići doista služe interesima svih. Diskursi o univerzalnim moralnim normama ili, blaže rečeno, slaganje o njihovom sadržaju, mogući su, kako iskustvo pokazuje, između ljudi svih religijskih i kulturnih tradicija ili orijentacija. Važnost naglaska na solidarno djelovanja veća je nego bilo kada kroz istoriju. Uzrok je, prije svega, raspad ideološke vizije svijeta kao i problemi koji se dotiču svih. Solidarnost je potrebna radi opstanka koji je ugrožen raznim nesolidarnim postupcima posljednjih godina u međunarodnoj politčkoj areni. Globalno društvo vapi za onim što je Amatai Etcioni naznao „*The spirit of community*“ ili duh zajednice. Međutim, taj duh odavno je prešao nacionalne granice, bukvalno iščeznuo iz njih i oformio se na nekim drugim osnovama. Da bi se globalni „duh“ realizovao onako kako treba, vjerovatno je prethodno potrebno da se stvori određena „moralna infrastruktura“. Solidarnost se stoga podjednako mora razvijati u političkom, ekonomskom, naučnom i drugim sektorima. Samo takvo koordinisano djelovanje i generalno razumijevanje problema može voditi globalnu zajednicu u perspektivnu budućnost.

Distanca koja postoji među različitim kulturama najpouzdanije se može premostiti konkretnim djelovanjem u korist zajedničkih ciljeva. Solidarnost igra važnu ulogu u razumijevanju problema drugih, odnosno doživljava nedostatke drugih kao svoje lične. To govori da se milje promišljanja solidarnosti mora prenositi sa individualne na grupnu i sa grupne na univerzalnu dimenziju. Kada smo pominjali ljudska prava, nijesmo konstatovali da se Deklaracija o ljudskim pravima nameće kao dobra osnova solidarne univerzalnosti. Pominjemo ljudska prava jer to nameće razmišljanje da se građanin kao politički subjekat može jedino ostvariti unutar političke zajednice. Formiranjem UN-a i usvajanjem Deklaracije o ljudskim pravima, prvi put je solidarnost i institucionalno nametnuta kao globalna kategorija koja prevazilazi državni karakter, koji je do tada bio aktuelan. Još jedan od primjera da je solidarnost ipak globalnog karaktera su i radnički pokreti koji su je afirmisali kao svoju primarnu vrijednost. Na ovaj način, klasna solidarnost polako postaje internacionalna.

Treba istaći da, nezvano za ugao gledanja, solidarnost uvijek treba shvatiti kao brigu za drugoga. Na ovoj ideji spoznaje drugoga, sam koncept etike u globalnoj politici može biti afirmisan. Pojam koji je takođe blizak solidarnosti, osim bratstva i brige, jeste i savez. To ponovo možemo lako povezati sa globalnim političkim kontekstom. Važnost stvaranja „tješnjih saveza“ prednjači u potenciranju solidarnosti pošto ona ne može funkcionisati egoistički i separatno jer nju takvo stanje marginalizuje i obesmišljava. Slično je i sa pojmom prijateljstva koji kod mnogih autora biva shvaćen upravo kao najbliži pojmu solidarnosti. Prijateljstvu je

dodirna tačka nešto što okuplja i što stvara odnose između dva ili više entiteta. Ti odnosi se nadopunjuju emocijama, pa solidarnost postoji uvijek kada je prijateljstvo iskreno i pravo. Ako ovome dodamo da je čovjek po prirodi društveno biće (Aristotelov *zoon politikon*) onda je po prirodi orijentisan na građansko prijateljstvo. Ono je oduvijek držalo polis na okupu. Tako i „*philia*“, kao grčka riječ za ljubav i prijateljstvo, objašnjava koncept solidarnosti. Ona je oduvijek bila vrijednost koja je motivisala na spremnost „žrtvovanja“ u njeno ime, pa je samim tim možemo razumjeti kao solidarnost.

Vratimo se sada globalnom kontekstu koji ćemo dovesti u vezu i sa pomenutim pojmom. Ako smo prihvatili tezu da za postojanje solidarnosti prvo treba zadovoljiti uslov građanstva, možemo da zaključimo sljedeće. Ni nakon samo-proklamovane pobjede liberalno-demokratskog režima, solidarnost se na globalnom nivou nije mnogo afirmisala. Ono što su UN deklarativno usvojile nije uvijek primijenjeno u praksi, tako da se solidarnost zarobila u neki vakuum između države, građana i međunarodnih institucija. U svakom slučaju ona ima izraženu političku pozadinu i obojenost. Usljed narastajućeg trenda „urušavanja“ države, solidarnost je počela da trpi. Na ovaj način i ona pravna forma solidarnosti koju smo pominjali takođe je dovedena u pitanje. Habermas je konstatovao da je u globalizaciji solidarnost „*oskudni resurs*“ upravo zbog činjenice da postnacionalno vrijeme nije ustupilo prostor za ovaj pojam. Ako pogledamo unazad, shvatićemo da je sa republikanskom nacionalnom državom prvi put bilo moguće politički organizovati egalitaristički oblik solidarnosti koji je sezao preko granica urbanog društva. „To nije bila samo apstraktna ideja, koja se pri prvom pogledu na suprotstavljeni interes blamira, već onako kako Marks i Hegel objašnjavaju, postojao je objektivni duh, supstancijalna čudorednost, i bila je jedina egzistirajuća ideja samoorganizovane slobode“ (Brunkhorst, 2004:137).

Kant je takođe ideju svog „*vječnog mira*“ bazirao na nekoj formi „*saveza građana*“ i međunarodnom pravu, koje ima u svom temelju solidarnost kao najvažniji oslonac. Međutim, u današnjem diskursu globalizacija je proizvela brojne fenomene koji osporavaju ono što je međunarodno pravo garantovalo i ono što je osnov opstanka solidarnosti. Prije svega, narastajući *fundamentalizam*, najveća je negacija solidarnosti. Pretjerani i prenaglašeni individualizam sam po sebi osporava solidarnost ili je podstiče samo unutar grupe, što u globalnom svijetu stvara više problema nego koristi. Religijski fanatizam posljedica je fundamentalnog stanja svijesti, pa se ono „sporazumijevanje“ i „saradnja“ koju smo pominjali takođe obesmišljavaju. Povećanje broja siromašnih stvara uslove za konflikte, a same narastajuće brojke govore da su te zemlje zaboravljene od onih koji realno mogu da pomognu

i nađu rješenja. Tako Singer i Wildavsky ovu globalnu podjelu definišu kao „*zonu previranja*“ i „*zonu mira*“, a nesolidarnost se vidi iz same podjele. Čim postoje drastične razlike, znači da je solidarnost zakazala. Teze koje je plasirao Huntington upućuju nas takođe na zaključak da su sukobi između civilizacija bliža opcija nego njihova saradnja i solidarnost. U svakom slučaju, globalizacija je pored integracionih pokrenula i snažne dezintegracione procese koji marginalizuju solidarnost, kao i svaku drugu fundamentalnu vrijednost.

Naredni fenomen koji se mora spomenuti zato što disfavorizuje solidarnost jeste narastajuće socijalno isključivanje. Globalna diferencijacija između centra i periferije uslovljava da čitava globalna zajednica postane zavisna od funkcionalističkog sistema ekonomije, odnosno međunarodnih ekonomskih institucija. Narastajuće razlike između bogatih i siromašnih zemalja počele su da dostižu razmjeru od 1:90. Posvuda je sve dublji jaz između dobitnika i gubitnika globalizacije. Prema nekim analizama što je jača funkcionalna sistemska integracija svjetskog društva, to je slabija socijalna integracija njenih regija. Ovo uzrokuje i sve veće migracije i povećava stopu kriminala. Na ovaj način čak i ona pravno garantovana solidarnost ostaje samo slovo na papiru, a o moralu nema ni riječi. Hana Arendt govori da je percepcija svjetskog društva takva da se „*isključeni*“ (najsitomašniji) smatraju „*suvišnim populacijama*“. Fenomen koji je važan pomena i takođe onemogućava afirmaciju solidarnosti jeste hegemonijalno svjetsko pravo. Njegov razvoj nije evoluirao do potrebnih gabarita koji bi obezbijedili da ljudi u potpunosti ostvaruju svoja prava i slobode. Na mnogim mjestima su ugroženi životi, a kamoli ekonomska prava. Iako su međunarodne organizacije doživjele veliki uspon nakon Drugog svjetskog rata, teško se možemo složiti da su one uspjele da inkorporiraju veću solidarnost u globalni sistem. Štaviše, možda je postignut negativni efekat. *Deetatziranje*, odnosno prelazak sa nacionalnog na nadnacionalno zakonodavstvo, ostalo je samo zamisao, s tim što su države stvarno izgubile značaj, a međunarodne organizacije ga nijesu u cjelosti dobile. Jedino je Evropska unija donekle uspjela da se konstituiše kao pravna zajednica na čijoj teritoriji funkcionišu pravne norme. Prethodno pomenuta praksa i nefunkcionalno pravo još više su probudili osjećaj otuđenosti kod građana koji, vjerovatno usljed velikog nezadovoljstva, još manje žele da iskazuju solidarnost nego ranije.

Još jedan važan fenomen koji takođe možemo pomenuti je mala snaga javnosti. Ljudi se osjećaju nemoćnim da bilo šta mijenjaju, pa javnost više služi kao kategorija za uobličavanje u političko-potrošačke svrhe, nego za realno homogenizovanje u rješavanju sve većih problema. Tako se i javno mnjenje priključilo apatiji i konstruisalo nesolidarnu grupu subjekata, koji su upoznati sa problemima ali ih ne mogu ili ne žele riješiti. „Jaka se javnost ne mjeri samo prema

njenom praktičnom ostvarenju kroz izbore i glasanje, već prema njenim realnim kroz „*hard law*“ fiksiranim mogućnostima upliva na svim nivoima i slojevima gdje se može odlučivati u korist opšteg dobra“ (Brunkhorst, 2004:176). Postoje i drugi fenomeni koji negiraju mogućnosti ili stvaraju barijeru uspjehu solidarnosti na globalnom nivou. S obzirom da je pokušavamo dovesti u kontekst etičkog aspekta globalizacije, ne treba zanemariti činjenicu da naša lokalna solidarnost umnogome determiniše i onu globalnu. Najvažnije je da shvatimo solidarnost kao jednu od osnovnih i temeljnih vrijednosti od početka istorije pa do današnjeg dana, koja ostaje princip svake etike koja teži opštem dobru. Opšte dobro nije ostvarivo bez solidarnosti i naprosto ona ga uslovljava i omogućava.

Povezanost pojma solidarnosti sa pojmovima, bratstvo, prijateljstvo, ljubav, žrtvovanje, zastupništvo, govori o značaju koji ona kao vrijednost ima. Njeno utemeljenje u pravne sisteme pomaže u razumijevanju ovog principa, ali ne eliminiše njegov primarni značaj moralnog pojma. Bez obzira na to što solidarnost kroz pravo ostvaruje svoju praktičnu primjenu, samo ukoliko se bude moralno u potpunosti inkorporirala može praviti razliku u pozitivnom smislu. Sve negativnosti i marginalizacije koje nastaju kao posljedica globalizacije samo amnestiraju solidarnost koja se krije iza pravnih normi, a one se u konačnici ne implementiraju do kraja. Jedino se kroz globalni etički sistem solidarnost može ostvariti u punom kapacitetu i kroz empirijske radnje praktično primijeniti. Socijalna integracija bilo kog nivoa nije moguća bez osjećaja solidarnosti, pa tako ona ostaje nepromjenljivi princip koji treba uzdizati uz praktične radnje i razvoj osjećaja za nju. Globalizacija zasnovana na etici nije moguća bez sporazumijevanja, saveza i spajanja, a solidarnost sadrži sve ove elemente.

DIJALOG

Prikaz i elaboraciju etičkih aspekata globalizacije nastavljamo pojmom dijaloga. Možemo konstatovati da su svi principi u suštini povezani, na način da nadopunjuju i dodatno pojašnjavaju jedni druge. Isto tako, zavisni su jedni od drugih, pa samim tim ne mogu opstajati samostalno. Prikaz dijaloga izvršićemo osvrtno na istraživanja Đura Šušnjića, koji je u djelu „*Dijalog i tolerancija*“ preciznim i razumljivim narativom prikazao osnove dijaloga, njegovog razvoja i značaja za svako društvo. Tokom elaboriranja koristićemo deduktivnu metodu zaključivanja, odnosno pokušaćemo da kroz posebni prikaz izdvojimo opšti princip. Kada govorimo o samoj povezanosti principa onda je jasno da oni ne djeluju samo u određenom vremenu i prostoru, već imaju uopšteni karakter. To znači da ukoliko dijalog objašnjavamo sa aspekta dvije osobe, isti princip može biti primijenjen i o dijalogu dvije ili više država, dvije ili više kultura ili o globalnom dijalogu. Dijalog podrazumijeva otvoreni razgovor između dva ili više subjekata, koji stupaju u relaciju prevashodno uz međusobno poštovanje. Odgovor zbog čega se mora stupiti u dijalog sa drugim osobama ili subjektima stoji prevashodno u njihovoj nesavršenosti.

Vrlo često se u savremenom postmodernom svijetu govori o antropocentričnom stanovištu, odnosno o tome da je čovjek mjera svih stvari. Na taj način njemu se pridaje karakter savršenog bića. Sa ovim se nikako ne bi složili teolozi ali, realno, ovakvo stanovište sve je izraženije u današnjem svijetu pretjeranog individualizma. Takvo mišljenje iziskuje kritiku, a može se tumačiti i kao opasno. Nesavršenost čovjeka ogleda se u mnogim aspektima, od prirodnih do socijalnih. Čovjek je biće koje vjerovatno ima veću inteligenciju od ostalih živih bića, ali ne i najrazvijenija čula, pa samim tim nije savršen. Sa druge strane i njegova inteligencija ima nedostataka. Takođe, njegova socijalna organizacija je zaista bolja nego kod mnogih ostalih bića, ali teško da bismo mogli reći da tu sve funkcioniše idealno. Kada ovome dodamo i tradicionalno pitanje postanka, onda ga teško možemo svrstati u savršenstvo. „Samim tim što nije dovršen kao biće, on je uvijek na putu do punoće svoga bića“ (Šušnjić, 2007:65). Ta nedovršenost i nesavršenstvo, logično ga motivišu da uspostavi kontakt sa drugima, koji nijesu isti kao on. Ako ovome dodamo i da svaki pojedinac ima ono avanturističko u sebi, onda shvatamo da smo zapravo determinisani da tražimo novo, a to pronalazimo prije svega u drugim i drugačijim od nas samih. Govorili smo o socijalnoj determinaciji koja takođe uslovljava

postojanje odnosa. Dijalog se u ovoj situaciji javlja kao nužno sredstvo uspostavljanja kontakta, jer se u suprotnom može razviti konflikt, a veza postati opterećujuća umjesto relaksirajuća.

Postoji rašireno mišljenje da drugi može da ograniči prvog (subjekta) i to je često prepreka dijalogu. To se naročito može podvesti pod logiku mišljenja na političkom planu. Greška koja se u ovoj situaciji prikrada apsolutno polazi od pogrešne pretpostavke. „Drugi“ treba da su tu da bi dopunjavali i da bi pomogli u ostvarivanje ovog „prvog“, jer onaj „prvi“ nikada ne može da se smatra ispunjenim dok ga „drugi“ ne priznaju. Šušnjić na jednom mjestu govori: „Da čovjek, ako stvarno djeluje na drugog čovjeka, postaje dio njegove sudbine“ (Ibid.:66). Ova tvrdnja od naročitog je značaja za globalni koncept društva u kojem je postalo normalno da svako političko djelovanje direktno ili indirektno utiče na sudbinu drugih. Ulrich Beck je tvrdio da je globalizacija omogućila da „*svi dijelimo istu sudbinu*“. Na ovaj način sama činjenica da postajemo dio nečije sudbine i on naše, najmanje što je nužno preuzeti je stupiti u dijalog. Isprepletenost na globalnom planu sve više izaziva i osjećaj odgovornosti, solidarnosti i prepoznavanje tuđih problema kao svojih. Bilo koje distanciranje od dijaloga (razgovora) bilo bi odustajanje od odgovornosti za tuđu sudbinu, a to bi direktno značilo i distanciranje od sebe samog i svoje prirode.

Otvorenost je još jedna od bitnih pretpostavki dijaloga, odnosno njegova polazna tačka. Ona omogućava da se stupi u dijalog, a njena suprotnost – „uskogrudost“ – distancira od te mogućnosti. Isto tako može voditi ka sve izraženijem egoizmu, koji ne dozvolja da se neko ostvari i raste kao čovjek ili bilo koji drugi politički subjekat. Na taj način uspijevamo i da se usavršavamo, jer drugi vjerovatno posjeduju ono što nama nedostaje, kao što i mi posjedujemo ono što drugi nemaju. Đerđ Konrad na jednom mjestu ističe kosmopolitski stav pa kaže: „Moj um prima u svoju stranku cijelo čovječanstvo“ (Konrad, 1987:381). Otvorenost za čovječanstvo je otvorenost za globalne probleme, ali i globalna rješenja, kao i za stalni i konstruktivni dijalog. Suprotno ovom stavu stoji fundamentalizam i „zatvaranje“, odnosno fenomeni koji poriču rješenja i uvećavaju probleme. Ono što se vezuje za dijalog kao sinonim, jeste i razgovaranje. Razgovor nije samo metoda mišljenja, nego i način življenja i njegov smisao je posve filozofskog karaktera. „Čovjek se i antropološki može definisati kao biće koje neprestano vodi razgovor sa drugim bićima, sa drugim ljudima i sa samim sobom, kako bi dospio do uzajamnog razumijevanja i sveopšteg bratstva: možda i kosmičkog“ (Šušnjić, 2007:69). Upravo ova kosmička dimenzija objašnjava smisao uspostavljanja globalnog dijaloga, a težnja za bratstvom relacijski veže princip dijaloga sa principom solidarnosti. Očigledna potreba za ovakvim dijalogom nameće se sama od sebe kao prirodni karakter čovjeka i njegov unutrašnji duh. Važan

elemenat dijaloga i njegova pretpostavka takođe je i svijest. Svijest o drugima je svijest o sebi, odnosno o razlici između dva subjekta. Nepostojanje takve svijesti negacija je nas samih. I dok na individualnom planu takva svijest djelimično egzistira, na globalnom nivou ona je uobličena kroz određene interese koji otežavaju njeno ostvarivanje. Svijest koja prihvata drugoga istog momenta negira polaganje prava na apsolutnu istinu.

Istina, koja može da bude individualna ili kolektivna, u principu je otežavajući faktor svakog dijaloga, naročito ako je ideološka, a ne činjenična i dokaziva. Oduvijek su konflikti nastajali zbog polaganja prava na istinu, koju vjerovatno osim apsoluta niko i ne zna, već je samo interpretira po potrebi. Usljed nedostatka jasnih dokaza, snaga argumenata zamjenjuje se snagom „sile“ i nastaju već poznati fenomeni. Na lokalnom i globalnom planu često se susriječemo sa takvim stanovištima i ona su barikada na putu dijaloga. Težnja za dominacijom upravo polazi od činjenice da je samo jedan subjekat ili samo oni koji misle kao on u pravu, a da su svi ostali u krivu. Na globalnom planu takav trend već odavno postoji i on se ogleda najčešće kroz ideološke projekte koji su latentno podupirani i kroz kulturološke, vjerske i etničke elite kojima se najviše vjeruje pa se „istina“ najlakše ostvaruje kroz njihovu instrumentalizaciju. Nekada su tu „istinu“ posjedovali robovlasnici, kasnije feudalci i buržujci, a danas bi ona mogla da „pripadne“ najmoćnijim kapitalistima. Dodatni problem za širi kontekst društva vezan je za činjenicu da svi narodi, vjerske ili etničke skupine stvaraju sistem predrasuda, svijeta i stereotipa koji onemogućavaju dijalog sa drugima. Na sličan način zatvaraju sistem oko sebe uz konstantno naglašavanje osjećaja ugroženosti, negirajući tako onu otvorenost koja je osnova za bilo kakvu komunikaciju. Jedna dimenzija dijaloga ide u pravcu ostvarivanja ljubavi, koja je takođe od onih konstantnih vrijednosti univerzalnog karaktera. Zašto dijalog podrazumijeva ljubav? Prije svega, zbog činjenice da je razgovor uzajamno davanje i primanje, pa samim tim ne može biti ništa drugo do ljubav. Šušnjić za ljubav kaže: „Ona je vječni izvor istinskog, ontološkog rasta, jer ujedinjuje jedno biće sa drugim, ali tako da postaju viša i obogaćena, a u isto vrijeme slobodna. To je veza među ljudima zasnovana dublje no što je, recimo, veza koja počiva na političkom ili ekonomskom interesu, zajedničkom ukusu ili vjeri. Tamo gdje se dvoje vole, nema prostora za treće sile: nikakva država ili stranka tu nema mjesta. Jer upravo i može da se vlada tamo gdje ne može da se voli“ (Ibid.:71). Ovaj ekskurs o ljubavi umnogome objašnjava politiku odgovornosti i uopšteno globalni diskurs koji tretira istraživanje. Na tom planu ne postoji ona individualna ljubav koja se spominje, naročito zbog izraženog političkog i ekonomskog interesa. Negacija ljubavi na globalnom nivou umnogome otežava razvoj dijaloga. To je razlog zbog kojeg je dijalog danas, često zasnovan

na neiskrenim namjerama, pa ga teško i možemo definisati kao dijalog. Težnja da se kroz manipulativne jezičke konstrukcije neki subjekat privoli na određene radnje. U svemu tome se ljubav se zanemaruje i to je razlog što je globalni dijalog postavljen na pogrešne osnove. Tako ne čudi što u međunarodnim tokovima često dominira nesikrenost, licemjerstvo, nepoštovanje i brojni drugi negativni fenomeni na kojima funkcioniše svjetski sistem odnosa među subjektima. Uz naglasak političko-ekonomskog interesa, potencijalna mogućnost iskrene ljubavi se aproksimativno smanjuje, jer sumnja nadilazi bilo kakvu drugačiju logiku. Ako ovome dodamo da laž dodatno opterećuje i negira ljubav, onda ne čudi što je globalna slika takva kakva jeste, jer iskrenost nedostaje na svakom koraku.

Što prije ljudi i politički subjekti shvate da ovo nije način izgradnje održive i napredne budućnosti, to će prije početi da mijenjaju svoje navike i ponašanje. Opšte uzdignuće čovjeka zavisi upravo od odnosa sa drugima, ali se ti odnosi stvaraju i žarom i žrtvom, te stoga moraju biti motivisani nečim što nadilazi uski lični intres. To potvrđuje i činjenica da moralni razvoj nije pratio tehnološki razvoj, dok sa druge strane kultura jasno odslikava nedovršenost biološkog čovjeka i pokušaj njegovog uzdignuća.

Koji su još argumenti koji nas navode da stupimo u dijalog? Jedan od brojnih i značajnih, osim istine, jeste i potreba za stvaranjem vrijednosti. Ako nam je cilj da pronađemo istinu kao trajnu vrijednost i kategoriju, onda prevashodno moramo da je tražimo kroz razgovor i dogovor. Nije cilj komunikacije samo da puko egzistira i da se manifestuje se već ima i jednu izraženiju svrhu, a to je da odnosima između subjekata daje smisao. Nije dovoljno samo besmisleno i bez svrhe razgovarati o nečemu, a svjedoci smo da se baš to najčešće dešava upravo u politici. Ako razgovori doprinose nečemu, uzdignuću čovjeka, rješavanju konflikta, nauci, onda je dijalog sam po sebi nameće kao svrsishodan i zato mu treba dati šansu i pravilno ga „uzgajati“. Na taj način, kroz razgovor, odnosno dijalog stvaraju se vrijednosti. Da se ideje kroz istoriju nijesu prenosile, ne bismo dostigli ovaj stepen razvoja, a pošto se i emocije nekada iskazuju jezikom, onda svakako treba očekivati da dijalog produkuje nove vrijednosti i etičko uzdignuće. Iako se čini da među ljudima i narodima postoje nepremostive razlike, jer su vrijednosti različite i moralni sistemi diferentni, dijalog je taj koji pomaže da se stvaraju nove vrijednosti, odnosno da se razlike umanje, a sličnosti istaknu i budu iznad njih. Ni slobodu ne možemo da ostvarimo ukoliko prethodno ne uspijemo da na izvjestan način omogućimo da i onaj pored nas postane slobodan. Komunikacijom otkrivamo istinu, a ona time omogućava slobodu. Povezivanje je moguće jedino kroz zadovoljenje svih ovih pretpostavki, jer u suprotnom ono nije cjelishodno. Ako se distanca među ljudima i među kulturama ne umanjuje, međusobnim komuniciranjem,

onda naš dijalog nije imao nikavog smisla. Pominjali smo predrasude i distance koje postoje među ljudima, a njihov najčešći uzrok je upravo nepoznavanje. Zbog toga su sve kulturne, vjerske i nacionalne razlike, a nije rijetko iščuđavanje kada se argumentovano prikaže da su one u mnogim aspektima djelovanja postoji velika sličnost. Dijalog samim činom što duhovno uzdiže, stvara i izraženiju društvenu konekciju.

Biće funkcionise na osnovu duhovnog i materijalnog, ali su nagoni uvijek duhovne prirode, mada se to danas sve više zanemaruje. „Ovo duhovno i društveno zajedništvo mi neprestano njegujemo dok vodimo istinski razgovor: tako intelektualni dijalog postaje društveni događaj“ (Ibid.,:86). Globalni dijalog bi takođe trebalo da vodi do „događaja“, odnosno do reformi i promjena paradigmi koje sada dominiraju kroz političko-ekonomski milje svjetskog sistema, kako u materijalnom tako i u moralnom smislu. Svaka ideja proizilazi iz manjih grupa i komunikacijom se širi, a kada je dovoljno snažna i iskrena ona postaje opšteprihvaćena vrijednost. Tako pojedinačna djelovanja dobijaju širi regionalni ili globalni smisao. Zbog toga se govori da je dijalog ništa drugo do kretanje mišljenja od pukih suprotnosti ili isključivosti, prema zajedničkom jezgru istine i smisla.

Učinkovitost nekog dijaloga se ogleda i u tome koliko su subjekti spremni da izmijene svoje stvarne pozicije. Samim stupanjem u dijalog oni čine prvi pozitivni korak, ali se dijalog ne može smatrati uspješnim sve dok ne postigne određene pomake, odnosno subjekti moraju postati manje isključivi i spremni da prihvataju tuđe argumente kao relevantne. Dijalog mora postati opšta praksa globalne zajednice. Ono što je još jedna od otežavajućih okolnosti u sprovođenju dijaloga jesu „*savršeni ciljevi*“. Slično kao i posjedovanje apsolutne istine, savršeni ciljevi su kada se govori o globalnim trendovima, gotovi politički projekti i strategije kojih se moramo pridržavati. Takvi planovi negacija su dijaloga jer o njima nema kompromisa i samim tim nije moguće stvarati vrijednosti. Često smo u prilici da vidimo kako vođe ili države koje predstavljaju pokušavaju da kreiraju sliku svijeta po svom nahođenju. To je jasan pokazatelj izostanka dijaloga. Ukoliko nema otvorenih i suprotstavljenih mišljenja, onda nema autokritike i to je prvi znak dekadencije, kako na lokalnom tako i na globalnom planu. Na kraju, mišljenje je jedini proces koji se ne može stopirati osim fizičkom likvidacijom. Jer, ono opstaje i kada nema razgovora ili kada postoji veliki strah, prije svega zato što se ne određuje kao ekspresiona pojava, već unutrašnji proces. Dijalog, sa druge strane, sistem mišljenja drži otvorenim, spremnim za kritiku i time omogućava racionalizam i traženje najboljih rješenja. Ovo se slikovito može pojasniti jednom Šušnjićevom tezom: „Ako se postavi pitanje šta je to zajedničko svim ljudima u svim vremenima i na svim mjestima što omogućava da se oni

međusobno razumiju, onda odgovor glasi: to su ista pitanja koja oni moraju da rješavaju, a na koja daju slične, ali i različite odgovore“ (Ibid,:87). Ovo potvrđuje da nema konačnih odgovora i rješenja, ali isto govori da nema ni jasnih i preciznih strategija za te odgovore, što dijalog mora ostaviti otvorenim u svim vremenima, kao vrijednost koja ničim nije ograničena. Često se javljaju odgovori na ta stalna pitanja kao konačni, što je plod prevashodno subjektivizma koji postoji u nama. Uvijek kada smo u situaciji da neki učinak mjerimo, onda to treba činiti na osnovu univerzalnih normi i moralnih vrijednosti koje su trajne. Na taj način, subjektivizam bi prerastao u objektivizam jer je trajno jedino ono što je jedino objektivno. Nažalost, možemo reći da se današnja praksa sve više bavi subjektivizmom, što joj otežava razumijevanje drugih koji su na istim pozicijama. To govori da ne pokušavamo da svoj lični ili grupni moralni sistem uporedimo sa nekim univerzalnim, koliko god on izgledao metafizički. Dijalog je značajan zbog još jedne činjenice, a to u principu uvijek afirmiše filozofiju „win-win“ (dobitak-dobitak). Stupanjem u njega obzbedujete sebi poziciju, priznanje, respekt, a imate i priliku da se dodatno usavršite. Bez njega sve je suprotno, pobjeđuje jači, a prema vama niko ne mora osjećati bilo kakvo poštovanje. Brojni su primjeri za ovakve trendove i na lokalnom i na globalnom planu i kod pojedinaca, ali i kod grupa ili međunarodnih subjekata. Sa druge strane, dijalog je uvijek davanje, poklanjanje, a kada poklanjate nešto, to pričinjava veće zadovoljstvo, nego kada se nešto uzima.

Bez obzira na to što se, ponekad ili često, čini da se ništa ne može promijeniti i da više ništa nema smisla, svako mora pokušati dati dio sebe za nešto bolje i trajnije od sebe samoga. Govinda na jednom mjestu pojašnjava tu potrebu afirmacije sopstvenog duha i govori: „Bilo da život ima smisla ili ne, na nama je da mu damo smisao. U rukama nadahnutih umjetnika bezvrijedna glina se pretvara u neprocjenjivo remekdjelo umjetnosti. Zašto mi ne bismo isto tako pokušali da načinimo nešto vrijedno pažnje od obične gline naših života, umjesto jadikovanja nad njegovom bezvrijednošću? Naš život i svijet u kome živimo imaju toliko smisla koliko mi odaberemo da im damo“ (Govinada, 1986:319). Ovaj citat je naročito važan za one subjekte koji konstantno tvrde da je nemoguće izmijeniti svijet, ali zato svojim djelovanjem podupiru njegovu nepromjenljivost. Dijalog je prvi korak ka bilo kojoj pozitivnoj promjeni, samo je pitanje da li smo mi spremni na njega ili nam je lakše da se prilagodimo nametnutim mišljenjima i trendovima. Kada smo već pominjali smisao i dobitke, dijalog ima još jednu pozitivnu „osobinu“, a to je da se sa njim ne može ništa izgubiti. Dakle, osnovna zamisao je da se stupi u dijalog, a svako odbijanje govori da namjere nijesu dobre i da u jednom od subjekata postoji hegemoni i nepravedni karakter. Pomoću dijaloga djelujemo dvostruko, jer istom

metodom mijenjamo i sebe i drugoga. Slušajući argumente postajemo spremniji, savršeniji i zreliji, a nudeći ih drugima slično izazivamo i kod druge strane. Tako da je efekat dijaloga multiplikativan i po tome je on još specifičniji od ostalih principa koji su predmet istraživanja. Vratimo se sociološko-politiološkom aspektu dijaloga. Trend u savremenom svijetu je da je neposrednih kontakata sve manje. Politika se odvija preko izabranih predstavnika, a komunikacija među ljudima preko elektronskih uređaja koji su dominantna sredstva komunikacije. Neposredni kontakti su važni, prije svega, zbog činjenice što se ljudi jedino tako mogu vidjeti i iskazati emocije. Preko uređaja, to je u velikoj mjeri limitirano. Diskrepanca između građana i njihovih predstavnika za nas je od velikog značaja. Globalni trendovi pokazuju da ljudi imaju dovoljno informacija o nekim fenomenima, ali je njihov uticaj na njih zanemarljiv. To je prevashodno zbog činjenice da oni koji su pozvani da reaguju nemaju dobar link sa građanima. U svim tim hijerarhijskim nivoima između lokalnog, regionalnog i globalnog plana imamo vakuum, koji se teško ispunjava prevashodno zbog nedostatka dijaloga. Jedni govore u prazno, drugi ne žele da čuju, a trećih se to uopšte i ne tiče. Ovako postavljene stvari logično ne doprinose boljitku, jer čim nema interakcije, onda ne čudi što se međusobno ne saosjećamo. U principu kad god se uspostavlja komunikacija, razgovara se pretežno o stvarima koje su poznate za sve strane u komunikaciji. Tako sama komunikacija dobija smisao. Međutim, ono što je fenomen na nekom globalnom planu jeste zatvaranje očiju pred problemima. I pored toga što je očigledno da UN nijesu u potpunosti funkcionalna i efikasna organizacija, niko ne pokreće ozbiljniju raspravu o tome. Čak i kada se čuje poneki glas kritike, sve se jako brzo utiša i sve se završi na način kao da nikada nije ni postojalo. Drugo što se primjećuje, jeste da ljudi ili bilo koji drugi subjekti izbjegavaju u principu razgovore o škakljivim temama. To ne rješava probleme, nego ih samo odlaže za neko drugo vrijeme. Dijalog, kao samo jedan među mnogim oblicima opštenja, često je sporan, zato što i kada realno ne postoji, opet objašnjava stvari. Ako ne želimo dijalog sa nekim, to umnogome govori o nama samima. Ako ovo prevedemo na globalni plan možemo zaključiti kakvi odnosi vladaju i možemo se uvjeriti da realpolitički model koji smo pominjali, nažalost dominira suvereno. Čim se dijalogu o brojnim značajnim pitanjima ne daje šansa ili čim taj dijalog ne daje željene rezultate, onda je jasno o kakvim se akterima dijaloga radi. Jedno je kada ne započinjete dijalog da ne biste povrijedili nekoga, a drugo ako ga ne počinjete, da biste nastavili da ga povrjeđujete samim tim što ga ignorišete.

Zna se do čega je dovodilo ćutanje raznih naroda kroz istoriju. Ernest Bloh kaže: „Ko drži jezik za zubima, govori time ono što se želi čuti gore“. U današnjem svijetu masovni mediji preuzeli

su ulogu interpretatora stavova naroda i pojedinca, pa tako sve više postaju dežurni advokati u svim zajednicama, naročito globalnoj. Nije dobro ukoliko se mišljenje nameće, jer se onda sloboda sužava i to ne možemo tumačiti kao nešto pozitivno. Ako ovome dodamo ono što smo već pominjali da čovjek može biti moralan samo ako je slobodan, onda je jasno da je etika neostvariva bez dijaloga koji omogućava tu slobodu. Sloboda je uslov za stvaranje vrijednosti, jer bez nje one ne mogu da postoje. Logičan zaključak koji se nameće iz ovoga je da ono društvo koje ćuti, bilo o kojem nivou da je riječ, pokazuje i dokazuje da nije slobodno. Tako ova konstatacija može da važi i za globalnu zajednicu. Takođe, važno je naglasiti je da su sloboda misli i govora nedovoljni, ako javnost nema mogućnost da dođe do pravih informacija. To je generalno slučaj svugdje, jer su informacije najčešće servirane i nametnute od strane uticajnih medija. Ovakav trend ugrožava i samu slobodu mišljenja, za koju smo već rekli da je najteže ugroziti.

Karl Marks je davno primijetio da javni govor nije iskren, a iskren govor nije javan. Ovo umnogome usložnjava situaciju, jer smo već naveli da nema pravog dijaloga bez iskrenosti. Ukoliko se nastavi trenutna situacija, a ona kaže da nema jasnoće na čemu ste i šta su iskrene namjere, onda će i dalje preovladavati, kako to Esad Zgodić navodi u knjizi „Multiverzum vlasti“, *hipokritokratija* ili „*vladavina licemjernih*“ (Zgodić, 2009). Pitanje koje se nameće je zašto dolazi do ovoga? Šušnjić pokušava da odgovori na ovo pitanje na sljedeći način. Takva kriza kaže on je „kriza povjerenja u sve što je javno: vrijednosti, norme, pravila, ustanove, uloge, ličnosti. Razgovor bez pretvaranja odvija se samo u uskom krugu prijatelja ili u krugu porodice“ (Šušnjić, 2007:116). Zato možemo zaključiti da mi zapravo živimo paralelne živote, jer često ne govorimo ono što mislimo i ne mislimo ono što govorimo. To omogućava plodno tlo za manipulacije i izazivanje straha, a moralna kriza je ona koja se javlja prva u svemu ovome. Usljed izraženog nepovjerenja, svaka društvena institucija dolazi u priliku da bude nelegitimna, ali svaka opstaje jer je legalna, zato što joj naše nedosljedno djelovanje omogućava tu legalnost. Kada nijesmo spremni da se jasno odredimo za ono što je vidljivo i što se očigledno dešava oko nas, šta bismo tek rekli za ono što ne znamo i o čemu nemamo dovoljno informacija.

Vrlo često i mislioci i zvanična nauka prikrivanja istine i na taj način, između ostalog ugrožavaju dijalog. Da Makijaveli nije dao preciznu sliku i analizu sredstava koja se koriste za dobijanje moći i vlasti, kada bi obični svijet to saznao. Ali problem je još dublji, jer su njegove metode opšteprihvaćene i još više su sofisticirane kroz vrijeme. One su danas normalna pojava i malo ih ko osuđuje u javnosti. Ponovo se, dakle, aktuelizuje onaj paralelizam o kome smo govorili. Dijalog se od monologa razlikuje na sličan način kao što se razlikuje govor od

razgovora. Jedino su govori ono što se aktuelizuje u potpunosti na današnjoj političkoj sceni, a razgovori su više protokolarnog karaktera. Da bi dijalog bio konstruktivan i da bi se odvijao pravilno, potrebno je zadovoljiti još jedan važan princip, a to je jednakost. Jedino na egalitarističkim osnovama svih učesnika koji su u razgovoru može se postići dobar rezultat. Važno je naglasiti da o onome što je nužno i ne treba voditi dijalog, jer se on u principu vodi samo o onome što je moguće. Kada se ovo prevede na jezik politike to bi značilo da se na primjer o poštovanju ljudskih prava nema što diskutovati, jer ona moraju biti poštovana i zaštićena, a razgovor se da voditi samo o mogućim modelima njihovog ostvarivanja. „Moćnici pretvaraju sva pitanja o mogućnostima u pitanje o nužnosti. Nameću nam kao sudbinu ono što smo iskusili kao izbor i na taj način ukidaju istinsku mogućnost razgovora“ (Ibid.:117). Iz ovog navoda možemo zaključiti da je politika ta koja uvijek otežava mogućnosti dijaloga, iako bi trebalo da bude suprotno. Vrlo često se dešava da i na lokalnom i na globalnom planu političke dogme, najčešće izvedene iz ideoloških, ukidaju mogućnosti traženja alternative i na taj način otežavaju slobodu izbora.

Neka idealna forma dijaloga bila bi ona kada bi svi imali jednake mogućnosti, ali i jednaku moć. Samim tim što se to ne može ostvariti, potrebno je naći nove modele, prevashodno omogućiti jednakost učešća i jednaku mogućnost za donošenje konačnih odluka. Ovo sada nije slučaj, naročito u međunarodnim organizacijama. U principu, često se socijalni status nameće kao dodatno opterećenje prihvatanju dijaloga. Sa promjenom toga statusa mi mijenjamo svoje pozicije, a od toga zavisi koliko smo u mogućnosti da nametnemo svoje stavove. To je naročito izraženo u materijalističkom svijetu kojem sve više pripadamo i koji ekonomski uspjeh cijeni kao jedini validni. Tako Karl Jaspers primjećuje: „Naše socijalno ja, toliko vlada da nama izgleda kao da čovjek mijenja svoje biće uporedo sa promjenom svog socijalnog položaja i ljudi sa kojima on opšti. Ako ja podređujem drugoga sebi ili on pokorava mene, onda obojica gubimo mogućnost da rastemo kao ljudi: samo zajedno postizemo nešto što odvojeni nikada ne možemo postići“ (Jaspers, 1987:81). Marginalizacija ovakvih fenomena, koji su prije svega plod našeg unutrašnjeg osjećaja moći u zavisnosti od našeg socijalnog položaja, bila bi učinkovita po pitanju razvoja globalnog dijaloga. Nadalje, važnost dijaloga leži i u činjenici da on negira osjećaj usamljenosti i ostavljenosti. Psihološki gledano, sindrom „zapostavljenog djeteta“ najčešće se javlja u kasnijem periodu kroz brojne psihičke probleme. Nešto slično mogli bismo da prihvatimo kao činjenicu i kada su šire grupe ili zajednice u pitanju, konkretno države ili narodi. Povlačenje u sebe, šovinizam, kao i nedostatak osjećaja za bilo koga drugoga, vrlo su česte pojave u globalnom društvu. Fundamentalizmi svih vrsta prevashodno su odgovori

na osjećaj ugroženosti i nedostatak jasne i transparentne inkluzije sa drugim sličnim grupama u društvu.

Vratimo se još malo politici i mogućnostima dijaloga. Ako prihvatimo činjenicu da se moderna politika umnogome razlikuje od one antičke i po principima i po razumijevanju, možemo reći da smo u ozbiljnim problemima. Dijalog i pregovori praksa su u skoro svim političkim društvima, naročito u modernim, ali šta je to što ne funkcioniše? Radi se o sledećem: današnju politiku prevashodno karakteristiše neki oblik nepravde i što je najgore, nedostatak istine ili pretjerana manipulacija. U današnjem svijetu moćnici najčešće gledaju kako da tu moć iskoriste da bi ostvarili ličnu korist. Glavno mjerilo političkog uspjeha svodi se na to koliko će neko zadržati i proširiti svoju moć i koliko će dugo uspjeti da kontroliše svoje oponente, na način da postoji tendencija da se ta kontrola stalno uvećava. To je vidljivo naročito kroz globalne geopolitičke tokove koje smo već navodili. Ovakve tvrdnje po automatizmu negiraju dijalog, jer je logično da tamo gdje postoji kontrola nije moguće razmišljati slobodno, a nije ni moguće obezbijediti jednake polazne pozicije. Bitna crta savremenog društva jeste da sve moguće odnose svede na odnose moći. Ako je ovo tačno, a tačno je, onda je jasno da dijalog ima malo prostora za uspjeh jer se njegov manevar svodi praktično na „milostinju“. Prihvatimo li još jednu činjenicu, a to je da neistina često nadvladava nad istinom i da političari u principu o istini govore u apsolutnim kategorijama u smislu da oni polažu diskreciono pravo na nju, onda se svako ko se suprotstavi standardnim klišeima djelimično marginalizuje od realne društvene inkluzije. Sukob koji determiniše skoro sve odnose, pa i političke, jeste sukob između istine i laži. Tako Šušnjić govori: „Istinski sukob od svjetskog značaja je sukob između istine i laži, kulture i strukture: strukture koja svim silama hoće da se uklopi u lokalne, nacionalne i državne granice, i kulture koja svim snagama teži da prekorači sve granice, da bude planetarna“ (Šušnjić, 2007:153). Svaki ekskurs iz našeg mikrokosmosa u makro promišljanje, jednostavno nas vodi u mišljenje da često dajemo sebi pravo na grešku. Ideološke podjele su se pokazale kao pogrešne, čim su počele ideje da se prepliću. Još bliže, ideje su slijedile jedna drugu, a to je kasnije prelazilo u akciju. Svako usko i površno razumijevanje jeste negacija vrijednosti, jer vrijednost je vrijedna u svim vremenima. Tako mi svjesno dozvoljavamo da budemo „zarobljeni“, limitirani i ograničeni i u mišljenju i u djelovanju. Možda mi to stvarno i ne želimo, ali suptilno prihvatamo ovakvu igru.

Politici i ideologiji nije stalo do istine, jer ona je njoj potencijalna prijetnja. Tako je i sa svim ostalim dogmama. Ljudi potenciraju razlike umjesto sličnosti, a bilo koje stupanje u dijalog takve prljave igre učinilo bi vidljivim. Dijalog među kulturama ne može da počne ako se i dalje

stvara slika o drugačijim kulturama kao necivilizovanim, ratobornim, divljim ili neukim. Ako se distanciramo od propagande, shvatićemo da su sve kulture zajedno doprinjele da ovaj svijet bude ljepši, bolji i funkcionalniji i da niko ne treba sebi da pripisuje posebne zasluge. Ono što jedino preostaje kao nada, je jezik. On omogućava komunikaciju, verbalnu i leterarnu i on je jedino sredstvo koje nam može biti od koristi u upoznavanju drugoga. Ideologija izražava interese jedne grupe, a jezik omogućava da se interesi svih izraze i učine javnim. Još jedna važna karakteristika dijaloga je to što on negira nasilje. To je možda i najvažnije kada je globalni plan u pitanju. Sa žaljenjem možemo konstatovati da se svijet ni u 21. vijeku i dalje nije riješio nasilja. Ovdje mislimo na sistematsko fizičko nasilje, iako postoji i ono koje nije fizičko i koje se teže empirijski dokazuje.

Odgovornost u globalnoj politici nemoguća je bez dijaloga, bez priznavanja jednakosti, bez istine i bez mogućnosti kontakata. Samo po sebi ništa se društveno ne ostvaruje, tako da se i koncept globalne zajednice mora stvarati kroz dijalog. Poštovanje koje treba da postoji među svim etičkim sistemima, mora omogućiti upravo dijalog. Brojni politički problemi ne mogu se i dalje ignorisati i stavljati pod tepih. Dijalog omogućava prvi korak ka njihovom rješenju, a to je od naročite važnosti za sve aktere. Globalni dijalog među kulturama, narodima i pojedincima mora da počne što prije jer svako njegovo odlaganje stvara veću opasnost po čovječanstvo u cjelini. Cijenu plaćamo životima gladne djece, bolesnih, ratom zahvaćenih područja... Dok se ne bude počelo otvoreno razgovarati, sve će strane držati u tajnosti svoje realne planove. U toj sumnji profitiraće, ne oni koji su najbolji, već oni koji su najpodliji, zato dijalogu treba dati šansu. Još jednom treba napomeniti da moramo osim interesa braniti i dostojanstvo čovjeka, pojedinačno i grupno, kako od sebe tako i od drugih subjekata.

Čovjek je biće koje može da vodi razgovor i zato ne treba da negira svoju prirodu, već da je konstantno štiti i koristi mogućnost koja mu je data. Komunikacija pomaže i nama i drugima da spoznamo sebe prije svih, a ta spoznaja je najteže dokučiva. Globalni dijalog neminovno vodi i u ljubav, a da bi se to postiglo potrebno je imati iskrene namjere i biti transparentan. Svako dalje ograničavanje, sumnjičenje i manipulisanje značiće nastavak istih problema i kontinuitet iste ili veće distance među društvenim grupama. Ovo moraju da shvate svi subjekti, jer je dijalog vrijednost od koje svi imaju koristi, osim onih koji zaista nijesu zainteresovani za opšte dobro. Izdvojićemo citat profesora Čedomira Čupića, koji važi i za lokalnu i za globalnu politiku: „Dijalog omekšava životne probleme. Unosi među ljude povjerenje i iskrenost. Omogućava postojanje različitih mišljenja bez pogubnih posljedica. Dijalog oplemenjuje mišljenje. Tamo gdje se dijalogom teži ka cilju, nema strepnje, straha i smrti. On vodi ljude ka

istini“ (Čupić, 1983:11). Što prije shvatimo ove poruke, to ćemo brže znati da griješimo kad god mislimo da je dijalog gubljenje vremena. Na nama je da komuniciramo i da se upoznajemo, ali i da opominjemo one koji to ne rade. Odgovorna globalna svijest mora da se razvija u globalnom dijalogu, jer je to jedini način da se uobliči i postane egzistencijalna etika globalnog društva.

TOLERANCIJA

Kada smo govorili o dijalogu pomenuli smo da principi, sredstva i ciljevi globalne politike, kao i bilo koje druge opšteprihvaćene vrijednosti, imaju univerzalni karakter, a isto tako ne mogu opstajati jedna bez druge. To znači da se one međusobno dopunjuju i tako prezentuju kao mozaik koji ne može biti cjelishodan dok se svi njegovi djelovi ne povežu u jednu cjelinu koja se naziva opšte dobro. Na taj način, dijalog je u uskoj vezi sa tolerancijom koju želimo da elaboriramo u nastavku. Njen značaj i njena vrijednost od izuzetne su važnosti za razumijevanje etike i zbog toga tolerancija spada u grupu vrijednosti koje moramo najviše propagirati u težnji da globalni dijalog započnemo, a globalni konsenzus učinimo dostižnim. Kada govorimo o toleranciji prevashodno mislimo na razlike koje postoje u svakom društvu prisutne i koje se takođe oslanjaju na različitu ljudsku prirodu. Razlike se ne vezuju samo za društveni, odnosno socijalni kontekst, već one postoje i kao biološki fenomen. Reklo bi se da ih je mnogo lakše uočiti nego sličnosti, prevashodno što sličnosti mnogo puta asociraju na monotoniju, dok su razlike, više primijetne. Ali, i jedna i druga su egzistencijalna kategorija. Zajedničke osobine pripadaju svim ljudima i one se ogledaju kroz misli, vjerovanja, vrijednosti, i mnoge druge karakteristike. To je razlog zbog kojeg kod drugih ljudi primjećujemo sebe, a slično je i kada su grupe u pitanju. „Svi univerzalni simboli samo su sredstva u borbi protiv raspadanja čovječanstva ili ljudskog roda, jer simboli imaju moć ujedinjenja“ (Šušnjić, 2007:197). Rušeći i negirajući „*spojne tačke*“ koje održavaju sistem, mi potencijalno zadiremo u ono opasno, a to je distanca među ljudima ili među grupama. Zato moramo biti svjesni da samo ono što nam je zajedničko može garantovati naš nesmetani opstanak i progres.

Zajedništvo nas takođe navodi na one predašnje konkluzije koje govore da su ljudi braća i sestre, odnosno da imaju zajedničko porijeklo i da su svi slični, pa samim tim ne bi trebalo da budu u konfliktu. Ako ovo prihvatimo, onda možemo konstatovati da čovječanstvo kao globalni pojam počiva na univerzalnim sličnostima. Sa druge strane, sve podjele i razlike imaju više lokalni karakter koji pripada manjoj grupi ili ljudskoj jedinki. Induktivna logika nas navodi na razmišljanje da smo prije svega ljudi, te da je to naš primarni identitet. Tek nakon toga dolaze ostali identiteti kao što su vjera, nacija, država, grad, regija i bilo koji drugi. Razlika je u tome da čovjek podrazumijeva sve ove druge identitete, ne negira ih već ih afirmiše, tako što je prisutan u svima njima. Ono što se dešava u savremenom svijetu, a što je vođeno logikom individualizma, to jeste da se ovi partikularni identiteti afirmišu znatno više nego univerzalni.

To ne bi bio problem ukoliko bi postojao dijalog koji smo pominjali, ali jeste u slučaju njegovog izostanka. Tako se mnogo više susriječemo sa slučajem kada je naciji, državi ili ideologiji pridat značaj koji je počeo da opterećuje iste takve grupe, izaziva osjećaj ugroženosti i dovodi do opšteg povlačenja. Tako se umjesto prednosti, često plasiraju razlike, kao nedostaci i kao problemi. Ovo se dešava jer se vrijednost neke grupne identifikacije u javnom diskursu uzdiže iznad one primarne identifikacije, koja se odnosi na čovjeka. Rijetke su situacije kada se ovo potenciranje razlika dešava radi neke opšte koristi, već je učestalo da je to povezano sa ličnim političkim ili ekonomskim interesom. Ako ponovimo da tamo gdje nema iskrene namjere da se dođe do istine tu nema ni dijaloga, onda je očigledno o kakvom se problemu radi. Teoretičari dijaloga tvrde da i najmanje pomjeranje od golog interesa prema čistoj istini u čovjeku budi povjerenje i nadu. To je važno i zbog slobode koja se ne može ostvariti ako se ne traži istina. A istina je da svi ljudi imaju poneku sličnost, ali da bi nju spoznali prije svega treba da se upoznaju među sobom. Nije potrebno samo upoznavati ljude da bismo formalno spoznali druge, već i iz praktičnih razloga, a to je kao prvo prevazilaženje konflikata i stvaranje uslova za saradnju od koje će svi imati koristi. Da bi se ovo postiglo potrebno je biti tolerantan, odnosno, strpljiv i spreman na prihvatanje drugog i drugačijeg od onoga kako se sami identifikujemo u bilo kojem smislu. „Pojedinac čiji je duh zarobljen ili okovan pojmovima svoje nacije, klase, religije, rase, stranke itd., dokazuje da nije kadar da misli na način čovjeka: njemu nedostaje ona rasudna moć i mogućnost uzdizanja do opšteg gledišta i osjećanje za ljudske istine i vrijednosti. On ne vidi da se nalazi u opreci prema svim oblicima duhovnog izražaja koji obilato nadilaze njegova ideološka gledišta i da nije sposoban da učestvuje u životu šire zajednice no što je njegova porodica, stranka, nacija, klasa itd“ (Šušnjić, 2007:199). Nemogućnost uzdizanja iznad ovih partikulariteta, čovjeka ili grupu diskvalifikuje kao nepotpunu i potiskuje njene realne mogućnosti da sa drugima stvara i afirmiše zajedničke vrijednosti.

Kada smo govorili o dijalogu u političkom kontekstu, mislili smo prevashodno na dijalog onih subjekata koji ne misle isto. Ako već ne mislimo isto, onda po automatizmu znamo da smo različiti. To nas dovodi u situaciju da prihvatimo razliku, samim tim što smo je identifikovali. Nikako ovo ne znači da smo prihvatili tuđe mišljenje, već samo iskazujemo poštovanje da neko drugi ko nije kao mi ima jednaku mogućnost da se ispolji uz apsolutno poštovanje. Tolerancija je stoga vrlo bliska pojmu trpeljivost. Trpeljiv se može biti samo prema neistomišljenicima vjerske, moralne, nacionalne, ideološke ili bilo koje druge prirode. Trpeljivost sama po sebi upućuje na neku formu neslaganja. Ne slagati se sa nečijim mišljenjem, djelovanjem ili ponašanjem, a istovremeno ga ne osuđivati i ne kažnjavati zbog toga na bilo koji način,

podrazumijeva toleranciju. To navodi na mišljenje da je trpeljivost u suštini protivurječan pojam, jer sa jedne strane iznosimo svoje neslaganje, a sa druge potenciramo potrebu da se takvo stanje izmijeni. Ipak, ako pođemo od činjenice da naša priroda omogućava da drugačije mislimo i da na isto pitanje postoje različiti odgovori onda i ne čudi to što pojedinci ili grupe imaju svoje verzije odgovora na ista pitanja. Problem nastaje onog momenta kada pomislimo da smo samo mi u pravu i na taj način iskazujemo neodgovornost i nepoštovanje prema drugima. Svjesni smo da u životu postoje složena pitanja i da na njih nema uvijek kratkih i jasnih odgovora. Stoga treba da budemo svjesni da nam je i tolerancija nužnost, odnosno jedini put da se ostvarujemo na pravilan način. Ljudski je imati svoje mišljenje i svoje razloge za takvo gledište, ali je još ljudskije da isto to priznamo i drugima, bilo da se radi o pojedincu ili o grupi. Ali, trpeljivost ne može biti funkcionalna, ako prelazi u ravnodušnost. To znači da ipak treba sučeljavati argumente, tražiti najbolja rješenja i ne dozvoliti da se svaki mogući zahtjev plasira kao racionalan, jer u tom slučaju dolazi do razvodnjavanja, konfuzije, a nerijetko i do konflikta.

U globalnoj politici je poznato kako se često, u želji da se dobije na vremenu, neke teme predugo tretiraju, skrivanjem iza navodne tolerantnosti prema određenim idejama i stavovima, a zapravo u pozadini leže neki drugi interesi. Tolerantnost ne treba da bude sinonim za ravnodušnost, nego spremnost da se sasluša i poštuje onaj ko iznosi drugačiji stav. Ovo govori da tolerancija mora u sebi da podrazumijeva i određene interese, ne u onom negativnom, već u pozitivnom smislu, kako bi zavrijedila pažnju drugoga. Netrpeljivost često proizilazi iz nedostatka znanja. Zašto? Mudri su prije svega svjesni svoje limitiranosti, svoga neznanja u Sokratovom smislu. Oni daju drugima šansu da iskažu svoje stavove, znajući da niko ne polaže pravo na apsolutnu istinu. To ne znači da treba odustati od svog stava ili mišljenja, već samo iskazati spremnost na drugačija viđenja. Kada se radi o pojedincima to možemo smatrati manje komplikovanim nego kada je riječ o trpeljivosti među grupama, prevashodno zbog istorijski nagomilanih dogmi i predrasuda koje svaka grupa posjeduje. Mada, priznaćemo, principi su isti za sve subjekte. Zalagati se za svoj stav ne znači poricati drugome pravo da to isto čini. „Trpeljivost nije ravnodušnost, neutralnost, licemjerje, izvrđavanje, kukavičluk, snishodljivost itd. Ona je jedan zahtjev da se odredimo spram osnovnih misli, uvjerenja, stavova, sklonosti i ponašanja sa kojima se neslažemo. Trpeljiv čovjek je odlučan, ali sa puno obzira“ (Ibid.;201). Da bismo bolje razumjeli karakter tolerancije, možemo je u Aristotelovom smislu definisati kao „sredinu“. Znamo da je Aristotel sredinu propagirao kao vrlinu, a tolerancija bi bila sredina između ravnodušnosti kao totalne trpeljivosti i ekstremne netrpeljivosti. Dakle, između dvije

izražene krajnosti. To nam omogućava da ne budemo podložni tuđim stavovima i nečijoj dominaciji ili hegominiji, ali i da ne robujemo svojim dogmama u koje nijesmo potpuno sigurni. To nikako ne znači da ne treba stojati iza svojih riječi, već samo da imamo kapacitet da saslušamo, priznamo i prihvatimo stav koji je suprotan našem.

Tolerancija se na ovaj način, u Aristotelovom poimanju, nameće kao vrlina, a samim tim i kao opšteprihvaćena vrijednost. Trpeljivost ima još jednu složenu dimenziju koja se odnosi prije svega, prema mišljenjima i prema postupcima. Svjedoci smo da su pojedinci i grupe nekada trpeljivi prema drugima u retoričkoj ravni, ali posve je druga situacija kada je u pitanju njihovo djelovanje i ponašanje. To se naročito ogleda kroz politički život gdje je situacija sljedeća: sistem (lokalni i globalni) vam omogućava pravo na mišljenje, na javni stav, na kritiku, ali sa druge strane kada je u pitanju vaše djelovanje tu je stepen i prag tolerancije umnogome umanjen. Prije svega to se dešava zbog osjećaja ugroženosti koji se javlja kao odbrambeni mehanizam, koji nije toliko izražen u retorici koliko u konkretnom djelovanju. Ovo bi se moglo svesti pod onu vječitu dilemu koja postoji između teorije i prakse. Mogli bismo reći da u pojedinim slučajevima treba propagirati suprotnost, tačnije povodom djelovanja trebalo bi da budemo tolerantniji nego kada se radi o mišljenjima i stavovima. To znači da bi pojedincima i grupama trebalo argumentovano dokazivati njihove potencijalne greške u stavovima i ubjeđenjima, ali ne onemogućavati u djelovanju i izboru života za koji oni misle da je dobar, ako on nije direktno na štetu drugih. Ova teza stoji zbog činjenice da se može izazvati kontraefekat. Tvrdnja koja je djelimično sporna polazi od logičnog zaključka da ljude na djelovanje podstiče njihovo mišljenje i uvjerenje, tako da se tu mora odvijati „sukob“ argumenata koji bi mogao rezultirati promjenom djelovanja. To bi u politikološkom smislu značilo da iskazujemo nezadovoljstvo prema određenoj ideologiji, ali subjekte te ideologije, bili oni pojedinci, države, vjerske zajednice i sl., poštujemo bez pogovora. Svojim argumentima ih ubjeđujete da nijesu u pravu i da treba da kada sve uzmu u razmatranje promijene svoja stanovišta. Iako je sporno tumačenje, ono ipak prevashodno ide u pravcu eliminacije fizičkih sukoba koji upravo nastaju zbog zanemarivanja ove metode ubjeđivanja. „Tolerancija je sposobnost da se sasluša onaj koji ima drugačije mišljenje o istoj stvari, da bi se u njegovom mišljenju otvorili sadržaji koji mogu da doprinesu da se dva mišljenja približe, isprave, dopune i izraze u obliku koji će zadovoljiti obje strane“ (Ibid.:202). Možemo razmišljati i o tome da je tolerancija zapravo neka vrsta kompromisa. Istorijski gledano, uvijek se velike ideje stvaraju na način što su se kulture spajale ili dodirivale. To znači da iz različitosti uvijek proizilazi kvalitet, ideja i inovacija. Ovo znaju svi akteri i subjekti na međunarodnoj sceni, ali to se

zanemari kada se kosi sa partikularnim interesima, što je često slučaj. Tolerancija utiče na slobodu, već smo rekli da su vrijednosti povezane i zavisne jedna od druge. Ukoliko se netrpeljivost odnosi prema određenom subjektu, to po automatizmu ugrožava i umanjuje, a ponekad i onemogućava njegovu slobodu. Samim tim što ga ne priznajete, ne poštujete i pružate mu šansu da se odredi, praktično ga stavljate iza „rešetaka“. Iz ovoga jasno uviđamo da velika koncentracija netolerancije u međunarodnim odnosima, umnogome obezvređuje i obesmišljava narativ o slobodi. Ako prihvatimo da se granica nečije slobode određuje granicom slobode drugog subjekta, onda je jasno da tolerancija omogućava tu granicu, a netrpeljivost je u potpunosti briše i pruža mogućnost da dominacija, hegemonija ili porobljenost zauzmu mjesto slobode. Ovo je izuzetno važno za pitanje globalne politike, prije svega zbog ranije pomenutog problema između mišljenja i djelovanja, odnosno, teorije i prakse. Mogli bismo reći da su ljudi slobodni da žive svoj život onako kako žele, ali uvijek treba imati na umu da njihov način života ne ugrožava život i slobodu drugih ljudi. Danas, u modernom svijetu koji je izgubio onu tradicionalnu teritorijalnost i gdje su granice mnogo manje značajne nego nekada, ugrožavanje jednih od drugih sve je češće. Kose se stilovi života, pravo na slobodu izbora, a dodatno je opterećenje što se sve radi u suptilnim kriptovanim formama koje su teško razumljive običnim građanima. Stalno nadmudrivanje, koje se ogleda kroz kulturni i ekonomski milje, izaziva i pozitivne i negativne trendove.

Netrpeljivost se najčešće javlja kao posljedica takvih radnji i osjećaja ugoženosti, što odmah djeluje na sužavanje slobode određenih pojedinaca ili grupa. Najbolji primjer za tako nešto je distanca koja je nakon 11. septembra 2001. nastala između zapadnog i islamskog svijeta, a oličena je u sve većoj netrpeljivosti i netoleranciji. Ako sagledamo problem netrpeljivosti sa sociološkog aspekta, onda zasigurno možemo tvrditi da se radi o nečemu što je konstantno prisutno i što otežava funkcionisanje društva. Konflikti sami po sebi mogu biti i pozitivni, osim kada ne prelaze one granice koje se tiču slobode. To znači da svako može da misli šta hoće, ali ne može da radi šta hoće. Ovakva filozofija je i utemeljila pravni sistem kakav danas poznajemo ali on, po svemu sudeći, ne može u potpunosti da zadovolji sve zahtjeve koji se pred njim nameću. To znači da treba razvijati moralni sistem na globalnom nivou, odnosno raditi na povećanju globalne svijesti o odgovornosti. Netrpeljivost i trpeljivost u nekim situacijama djeluju povezano, a to Šušnjić objašnjava na sljedeći način: „Ako dobrim razlozima osporavam nečiji stav, onda time ne narušavam njegovo pravo na samoodređenje; ako silom sprečavam ograničenog čovjeka neograničene volje za moć da čini zlo, onda se borim za slobodu protiv neprijatelja slobode. Netrpeljivost se ovdje povezuje sa trpeljivošću, ako ova ne želi da bude

uništena: ne može se praktično biti trpeljiv u svim prilikama. Da nije netrpeljivih ne bi bilo ni trpeljivih, jer se oni međusobno omogućavaju“ (Ibid,:204). Potreba za tolerancijom danas je više nego izražena i zahtjev je koji poprima globalne razmjere. Preveliki partikularizam i podijeljenost po svim mogućim socijalnim šavovima jesu realnost. Kada bismo pogledali globus, uvidjeli bismo mnoge podjele, od onih Hantingtonovih civilizacijakih, pa do brojnih kulturoloških, vjerskih, nacionalnih, rasnih itd. Samim tim što imamo više različitih grupa, potreba za tolerancijom se uvećava. Ali jedan argumenat je još važniji, a prevashodno se odnosi na činjenicu da imamo različite koncepte života. Nijedan od njih unaprijed ne treba smatrati za „najbolji“, jer samim tim što postoji partikularizam izostaje jedinstven i cjelovit pogled na svijet. Svako jednostrano mišljenje, negacija je i prirodnog koncepta, koji kod čovjeka prepoznaje različitosti i želju za upoznavanjem i miješanjem. To znači da bilo koji pojedinac ili grupa, koji misle da bi trebalo da nametnu svoje mišljenje i svoj način života kao opšti zakon, daju sebi za pravo da poprimaju božanska svojstva i zamjenju apsoluta u cjelini. Tolerancija, slično dijalogu, ima svoje brojne filozofske pretpostavke. Naročito je za koncept globalne politike značajna aksiološka pretpostavka o relativizmu grupnih vrijednosti. Ova tvrdnja nam pomaže u razmišljanju, jer se u razmjeni iskustava i mišljenja taj relativizam dodatno priznaje, ali se omogućava i zajednički koncept koji bi nadvladao, kako to navodi Roberto de Mattei u svojoj knjizi „*Diktaturu relativizma*“. Naravno, pored ove filozofske pretpostavke, slijede i one o nedovršenosti čovjeka, njegovoj nesavršenoj prirodi, kao one koje se odnose na ograničenost i limitiranost njegove spoznaje i ostvarenja.

Tolerancija suštinski omogućava napredak. Naše ukupno uzdignuće kao civilizacije bilo bi još progresivnije da je čovječanstvo kroz istoriju demonstriralo viši stepen tolerancije. Važno je imati saznanje da svaka netrpeljivost može imati samo trenutno korisne implikacije, a u perspektivi to je uvijek pričinjava štetu. Znajući da ne možemo da živimo sami kao pojedinci, treba isti princip primijeniti i kada je grupa u pitanju. Tako se nikada ne bismo osjećali samodovoljnim i kokurentnost bi nas još više motivisala da činimo dobro, da se takmičimo u dobrome. Prema drugima i različitim ne treba biti tolerantan samo zato što to treba drugome, već zato što je to potrebno i nama. Čak i kada to nije skroz vidljivo ili razumljivo, jasno je da će se ta perspektiva ukazati u budućnosti, jer što su odnosi među pojedincima i među grupama bolji to je mogućnost njihovog ukupnog progresa veća. Ovo se odnosi na sve sfere života, počevši od političke, ekonomske, socijalne, kulturološke i mnogih drugih. Pođemo li od činjenice da je život najveća vrijednost i da svako ima prava na njega, onda logika nameće da svakome treba obezbijediti tu egzistenciju. To je nemoguće ukoliko pokazujemo netrpeljivost,

jer na taj način negiramo život kao vrijednost, a samim tim i egzistenciju drugoga. Dakle, tolerancija je u relaciji sa prirodnim pravom, odnosno ona omogućava zadovoljenje prirodnog prava. Stvaranje nepotrebnih barijera među ljudima i među kulturama odlika je primitivizma i naše kulturne nemoći da se uzdignemo iznad nečega za šta znamo da nije dobro. Bez obzira na to što svi mislimo da je saradnja mnogo učinkovitija i od sukoba ne odlučujemo se uvijek da je uspostavimo. To je prije svega zbog činjenice da nas pogrešne stvari navode na pogrešne zaključke i djelovanja. Nespremnost da priznamo krivicu, ili neznanje, važan je razlog zbog koje konflikti i dalje postoje kao društvene kategorije (ovdje mislimo na negativne konflikte). Tolerantan je samo onaj koji priznaje da ne zna sve, da ne zna cijelu istinu i da mu je na putu do tog saznanja potreban drugi subjekat. Da bismo se mijenjali, potrebno je prije svega upoznati sebe. Isto pravilo važi i za globalnu zajednicu. Nemoguće je mijenjati je u korist svih, ako ne želimo da priznamo sve, ako im ne pružimo jednaku mogućnost i na kraju ako to ne činimo zajedno.

Prilagoditi nešto sebi i biti zadovoljan time, moguće je samo ako se i drugi složi sa tim prilagođavanjem, u suprotnom to će ostati vječiti teret i za nas i za one koji su se tome usprotivili. Kada ne postoji realna moć da se nešto što je nametnuto izmijeni, postoji ono što tinja unutar samih subjekata, a to je najčešće osjećaj mržnje. Takva mržnja prerasta u način mišljenja koji se generacijski prenosi, što s vremena na vrijeme vrlo učinkovito ugrožava mir i izaziva sukobe. Zbog toga je istorija čovječanstva, zapravo istorija ratovanja. Iskorjenjavanje te mržnje nije moguće izvesti bez dijaloga i tolerancije, bez pružanja šanse drugome da se izjasni. Psihoanalitičari su davno počeli da otkrivaju bolesti na način što su vodili razgovore sa bolesnicima i to se pokazalo korisnim. Tolerantnost je povezana sa Hegelovim stanovištem o tezi, antitezi i sintezi. Dakle, kada dva ili više subjekata stupe u dijalog koji je tolerantan oni razmjenom mišljenja proizvode sintezu, odnosno identifikuju „tačke spajanja“. Takve tačke su ono zajedničko, ono u šta se sve strane prepoznaju i u čemu svi vide korist. Netrpeljivim stanovištem takva sinteza uvijek ostaje utopija, jer teze i antiteze dominiraju i onemogućavaju da se stigne do dogovora. Tolerancija je pored svega i pravo čovjeka na izbor. Ukoliko smo zasjenjeni nekom dogmom ili nekom ideologijom, naše mišljenje negira izbor jer već pretpostavlja da je naš izbor posljednja i jedina istina. To se često dešava i u globalnoj zajednici, gdje su mnoge stvari nametnute, a osjećaj tolerancije marginalizovan, tako da se malo ko usuđuje da napušta upostavljene matrice. Samim tim što nemamo slobodu izbora umanjujemo sebi i sve ostale oblike slobode jer dopuštamo da budemo vođeni. Nekad, kad nam izbor nije nametnut, sami stupamo u odnos iz kojeg se ne vidi izlaz, a netrpeljivost nas samo podstiče da

i dalje ostanemo na istim pozicijama. Sa druge strane, tolerancijom sebi ostavljamo mogućnost da spoznamo druge puteve, samim tim i druge izbore, što se ne može desiti ako stojimo čvrsto na svom stanovištu.

Glavni cilj etike u globalnoj politici je opšte dobro, ali do njega ne vodi označen put, tako da tolerancija služi kao mapa koja prikuplja sve informacije i omogućava argumentima da prikažu koji je pravi. Tolerancija se, dakle, nameće i kao *racionalnost*. Govorili smo da je upravo racionalnost ono što je omogućilo prosvjetiteljstvo i modernu uopšte. Međutim, u savremenom društvu mnogo je toga izmijenjeno. Neracionalnost se osjeća na svakom koraku, u fundamentalizmu, kapitalizmu, medijima, masovnoj kulturi itd. Na taj način osporavamo sami sebe i ono za šta su se generacije borile. U današnjem svijetu postoje jednaki i oni koji su „jednakiji“, što čitav koncept prosvjetiteljstva dovodi u pitanje i to u 21. vijeku. Tolerancija je racionalna, ona ne nudi konačna rješenja, već samo mogućnosti njenog iznalaženja. Kineska poslovice kaže „*svaka kriza je i problem i šansa*“, a tolerancija je uvijek samo šansa, nikad nije problem. Tako se racionalizam u današnjem poimanju može smatrati zatvorenim sistemom, a to su i teoretski potvrdili autori poput Fukujame, koji je proglasio konačnu pobjedu liberalne demokratije. Svaki zatvoreni sistem gura sebe u samodestrukciju. Usljed nesaradnje sa drugima i posjedovanja konačne istine, on postaje suvišan i sam sebi, što u praksi uvijek rezultira propadanjem iznutra.

Takvi samodovoljni sistemi su sistemi bez budućnosti. Naprosto, ljudima i grupama su potrebne interakcije. To je prirodno svojstvo i ukoliko je dobronamjerno i pravilno realizovano, uvijek je korisno i konstruktivno. Volter je svoju viziju tolerancije iznio u svojoj knjizi „*Rasprava o toleranciji*“: „Budući da ste slabi, pomažite jedni drugima; budući da ste neuki, prosvjećujte se i podnosite se međusobno. Kad biste svi bili istog mišljenja, što se sigurno nikada neće dogoditi, kada bi bio samo jedan čovjek suprotnog mišljenja trebalo bi da mu oprostite; jer ga navodim da misli kao što misli. Dala sam vam ruke da obrađujete zemlju i slabu svjetlost razuma da vas vodi; u vaša srca stavila sam klicu sućuti da jedni drugima pomognete podnosti život. Ne gušite tu klicu, ne kvarite je, shvatite da je božanska i ne zamjenjujte glas prirode bijednim strastima raznih učenja...Jedino ja vas još, uprkos vama, sjedinjujem pomoću vaših uzajamnih potreba, čak i usred vaših krvavih ratova koje tako olako započinjete, usred vječne drame grešaka, slučajnosti i nesreće“ (Volter, 2005:131). Iz ovoga slijedi da je božansko ono što nas spaja, a ljudsko ono što nas razdvaja. Naša težnja da budemo slični bogu (kao personifikaciji savršenstva), upravo je motiv zbog kojeg moramo biti tolerantni i prihvatiti razlike kao nešto dobro i kao nešto svoje. Duhovni ljudi imaju svojstvo da lakše prihvataju razlike. Ne zbog toga

što time pokazuju svoju slabost, već suprotno, što na taj način demonstriraju svoju snagu koja je mentalne prirode. Različiti pogledi na svijet, kao i različita stanovišta samo su prednost i bogatstvo koje ovaj svijet posjeduje i koje mu omogućava da ne bude jednodimenzionalan (Markuze), kao što to neki žele. „Kad bi cijelo čovječanstvo bilo istog, a samo jedan čovjek suprotnog mišljenja, čovječanstvo ne bi imalo više prava da učutkuje tog jednog čovjeka nego što bi on, ako bi imao moć, imao pravo da učutka čovječanstvo“ (Mill, 1988:50). Na osnovu ove konstatacije koju iznosi Mil, možemo zaključiti da brojčanost ne znači i istinu. To je onaj vječiti problem demokratije koji tretira politička filozofija. Štaviše jedna izreka kaže „*manjina je ponekad u pravu, a većina nije nikada*“. No, za nas je od naročitog značaja upravo činjenica da ni zbog većine, a naročito ne zbog moći (ekonomske ili političke) ne treba određeni subjekat smatrati inferiornim i manje značajnim. To je upravo ono što se najviše događa u savremenom svijetu. Ovo govori da različiti sistemi vjerovanja i mišljenja, ne treba da se mjere svojim sljedbenicima već svojim kvalitetom, koji se može utvrditi jedino ako se suoče sa argumentima druge strane. Upravo to što ne postoje opšteprihvaćeni sistemi, govori da svi sistemi imaju nedostatke.

Jedina mogućnost za napredovanje jeste da iz tih evidentnih razlika proiziđe novi kvalitet, kako u idejama i mišljenjima tako i u djelovanjima. Isključivost koja postoji među subjektima samo govori da se vrijednost tolerancije još nije uzdigla na zadovoljavajući nivo i da ljudski rod malo uči iz iskustva. Ipak, ne treba gubiti nadu jer je svaka kriza ujedno i šansa. Sva rješenja, nažalost, proizišla su iz problema. Kao što je ideja društvene jednakosti proizašla iz nejednakosti, tako je i tolerancija proizišla iz netrpeljivosti i netolerantnosti. Pođemo li od činjenice da trenutno nije moguće inkorporirati veću toleranciju u globalnu zajednicu, to ne znači da u budućnosti neće biti drugačije. Možda se društvo neće previše promijeniti, ali potreba za tolerancijom kako sada stvari stoje, dodatno će da naraste i nametne se kao neophodna. No, sve dok tolerancija ne postane princip u globalnom etičkom sistemu, ona ostaje kao normativna vrijednost, snažna, nepokolebljiva i utemeljena. U svijetu zahvaćenom globalizacijom najčešća netolerantnost ogleda se u vjerskoj netrpeljivosti. Ponovo smo malo naučili iz istorije. „Svi narodi o kojima nam je istorija pružila neka saznanja promatrali su svoje različite vjere kao čvorove koji ih povezuju: bilo je to udruživanje bogova te zemlje. Nikada nijesu propuštali priliku da se poklone čak i bogovima svojih neprijatelja. Trojanci su upućivali molitve bogovima koji su štitili Grke... Tako je, čak i usred rata, vjera spajala ljude i ponekad ublažavala njihove strasti, ako ih je već koji put navodila na neljudske i strašne čini“ (Volter, 1988:133). Naprosto, sve ono što nas razdvaja zapravo nas u principu spaja. Život se ogleda mnogo puta u toj ironiji,

samo što često toga nijesmo svjesni. Bez potrebe potenciramo razlike, misleći da se na taj način proglašavamo herojima svoje grupe, a ne shvatamo da činimo samo štetu i sebi i cijeloj grupi. Što se globalnog konteksta tiče politika je ta koja u većini slučajeva determiniše našu netrpeljivost i izostanak tolerancije. Šušnjić stoga s pravom tvrdi da „narod koji dozvoljava da bude gažen od strane šačice tirana, pre zaslužuje prezir nego sažaljenje“. Hegel dodaje da svi ljudi imaju onakvu vlast kakvu zaslužuju. Ali, brojne su stvari koje utiču na našu toleranciju i treba imati u vidu da se naši stavovi formiraju pod uticajem brojnih različitih faktora. Bez obzira na sve to, jedno je više nego sigurno: na međunarodnom planu toleranciju moramo uzdizati na što je moguće viši nivo. Ne samo zbog saradnje sa drugima, već što su sve prilike da će ona nažalost postati uslov ukupnog opstanka. Ako se podjele i partikularizmi budu nastavili i ako ideološki kardinali i dalje budu polagali pravo na posljednju i apsolutnu istinu, onda moramo priznati da smo u velikim problemima.

Razlike treba tretirati kao prednost, ali i konstantu kojom se može upravljati. Varijabilno je samo to kako mi želimo da uspostavimo sistem koji će upravljati njima. Ako budemo racionalni, onda u svakom slučaju izbor nije težak, između tolerancije i netrpeljivosti, izabraćemo ovo prvo. To ne znači da ćemo tolerisati svako ponašanje, već svačije mišljenje, a norme ponašanje ćemo utvrditi. U bolje organizovanom i odgovornom globalnom društvu mora doći do marginalizacije dominacije i hegemonije. U suprotnom, prijeti nam realna mogućnost da postanemo zatvoren sistem, a takvi sistemi propadaju uz velike posljedice. Argumenti nijesu vezani za materijalnu moć ili za brojnost, već za kvalitet. To znači da kada ga u međusobnom poštovanju podijelimo sa drugima, taj kvalitet postaje osnova za utvrđivanje pravila. Svijest o toleranciji je svijest o budućnosti čovječanstva, pa se zajednički etički sistem mora graditi na načelima i principima koji mogu biti opšteprihvaćeni. Tolerancija je sigurno jedan od njih, jer proizilazi iz prirodne datosti razlika, pa je i svaka njena negacija zapravo negacija subjekta u cjelini, bez obzira na to da li se radi o pojedincu ili grupi.

INTERKULTURALIZAM

Brojni društveni procesi koji su posljednjih godina aktuelni u globalnoj zajednici uzrokovali su da pojmovi *multikulturalizma* i *interkulturalizma* postanu nezaobilazni u svim raspravama unutar savremene filozofije, politologije, sociologije i ostalih društvenih disciplina. Protok informacija, ali prevashodno protok ljudi i tendencija konstantnog širenja migracionih procesa, kao i međukulturni kontakti svih vrsta, uslovili su novo promišljanje društvene integracije. Tako jedan od pojmova važnih za globalnu politiku postaje i interkulturalizam, koji ćemo u daljem tekstu „odvojiti“ od multikulturalizma o kojem se stalno govori i vrlo je aktuelan pojam posljednje tri decenije. To ne znači da su ova dva pojma suprotna ili nepomirljiva, već samo da je onaj prvi prikladniji za moralnu teoriju, a u nastavku ćemo situirati i kvalitativno argumentovati naučnu osnovu za ovu tvrdnju. Da bismo izvršili tu interpretaciju moramo najprije obrazložiti sam pojam multikulturalizma.

Multikulturalizam je karakterističan prevashodno za englesko govorno područje, koristi se za opis demografske i kulturne različitosti društva. Po Philip-u Pettit-u, ovaj pojam predstavlja „suživot više kultura u istome društvu“. Osim toga, često pronalazimo definicije koje govore da on označava mnogobrojnost kultura na jednoj određenoj teritoriji. Ovaj pojam u svakom slučaju određuje i statičnu i kvantitativnu dimenziju više-kulturalnosti. Multikulturalizam sam po sebi podrazumijeva prisutnost više kultura, ali ne nužno i njihovu međusobnu interakciju. Stoga logično slijedi da je *interkulturalizam* prihvatljiviji pojam kada je u pitanju sadašnje i buduće uređenje globalnog društva. Interkulturalizam je pojam koji se koristi u većini evropskih zemalja i u principu podrazumijeva interakciju, razmjenu, prožimanje, solidarnost i sl, te označava priznavanje vrijednosti, stilove života pojedinca i društva, priznavanje različitosti i interakcije među kulturama. Guignoni pod interkulturalizmom pretpostavlja razgovor, diskusiju i dijalog među kulturama koje dijele isti prostor. „Interkulturalizam označava jednakopravnu razmjenu i interakciju među kulturama koje su svjesne svoje različitosti i zajedničkih vrijednosti, stvarajući pritom priliku za dijalog i međusobno obogaćivanje“ (Benjek, Hadži, 2005:58). No, da se vratimo još malo multikulturalizmu preko kojeg želimo bolje da upoznamo i sam pojam interkulturalizma. Uvažavajući argumente većine teoretičara i filozofa multikulturalizam je napustio rigidni ili izražajno tvrđi stav o jednakosti svih kultura i okrenu se drugom, nazovimo ga „soft“ ili liberalnim multikulturalizmom koji tvrdi da se prava kulturnih ili manjinskih grupa mogu usaglasiti sa univerzalnim ljudskim pravima.

Multikulturalizam ne bi nikada zaživio u ovoj formi da nije bilo jake struje „*monokulturalista*“, koji su tradicionalno kroz istoriju negirali prava drugih i drugačijih i konstantno tražili način da svoju kulturu propagiraju kao jedinu relevantnu, što bi se moglo tumačiti kao šovinistički zahtjev. Monokulturalisti u principu zahtijevaju asimilaciju ostalih i taj cilj pokušavaju da realizuju na više načina. Najčešće se ta vrsta asimilacije vodi suptilnim formama, negacijom prava i sloboda, kulturnim elementima, a nije rijetko ni to da se ciljevi žele postići i fizičkom prisilom. Sa druge strane, multikulturalisti sasvim logično odbacuju takve zahtjeve, opisujući ih kao imperijalističke, šovinističke i rasističke, tražeći da se kulturni pluralizam prizna kao osnova i kao prirodno stanje stvari. Postavlja se pitanje kako se multikulturalizam može definisati kao prirodna kategorija i kako je uopšte došlo do njega. Ako želimo da pružimo relevantan odgovor, onda se moramo vratiti u istoriju. Ona nas vodi do teorije *geografskog materijalizma*, odnosno težnje *homo sapiensa* da proširi svoju teritoriju i da se pomjera tražeći bolje uslove života. Ta težnja ga je dovela u situaciju da se susrijeće sa drugim zajednicama i da se sa njima sukobljava. Samim tim, susret kultura bio je neminovan, pa makar bio oličen u sukobu.

Stari Grci su oduvijek govorili da je ljudska priroda transkulturalna. Kasnije se, pojavom monoteističkih religija, pokušala nametnuti ideja moralnog monizma koji smo već pominjali. Naročito je to bilo istaknuto u hrišćanstvu početkom nove ere. Parekh identifikuje četiri razlike koje su djelovale kao okolnosti u kojima nastaje potreba za multikulturalizmom. „Prvo, u predmodernim društvima manjine su prihvatale podređeni status, jer je to bio jedini garant njihovog društvenog i biološkog opstanka. Drugo, kolonijalizam, ropstvo, holokaust i diktature učinile su suptilnijim razumijevanje nasilja, pa je na taj način narasla svijest o potrebi prihvatanja različitosti. Treće, savremena društva povezana globalizacijskim procesom podstakla su ponovo promišljanje multikulturalizma kao funkcionalne i racionalne činjenice. Četvrto, savremena društva su nastala kao odgovor na društva koja su kroz istoriju živjela u homogeniziranoj praksi nacionalne države“ (Parekh, 2006:113). Industrijska revolucija uslovlila je prelazak iz statusnih u ugovorne odnose, što će se pokazati kao sudbonosno za novi koncept društva. Ovo potvrđuje i Parson kada govori o rekonceptualizaciji teorije modernizacija. Sve je povezano i sa teorijom evolucionizma i funkcionalizma, s tim što se evolucijski procesi kod Parsona označavaju sa četiri elementa: *diferencijacija*, *adaptivno poboljšanje*, *inkluzija* i *vrijednosna generalizacija*. Na osnovu ove argumentacije možemo zaključiti da se novi koncept društva morao razvijati na integraciji, jer su zahtjevi koji su postavljeni pred društva koja pretenduju da budu moderna takvi da ih svaka dezintegracija

neminovno sprečava u razvoju. Neki su ovaj trend označili i kao regresiju tradicije odnosno prelazak iz političke u etičku paradigmu. To je prihvatljivo, jer sam multikulturalizam ne bi trebalo doživjeti kao administrativni ili birokratski pojam, već više kao etički i demokratski termin. Sam pridjev multikulturalan, pojavio se 1941. godine u Njujorku u značenju koje je bilo dijametralno suprotno nacionalizmu i nacionalnim predrasudama. Peter Adler pokušao je da precizira termin kada je multikulturalnu osobu odredio kao psiho-kulturalno adaptivnu. To znači da pojedinac prihvata druge i različite i da se prema njima odnosi kao i prema bilo kojem drugom pojedincu ili grupi. Sa druge strane, Parekh za multikulturalizam kaže da je manje doktrina, a više perspektiva i upravo ga na taj način i treba doživjeti. Ovakvi stavovi prvo su se širili kroz političke zajednice, gdje su uslijedili i konkretni zahtjevi da političko društvo prizna jednaki položaj za sve kulture. Samo priznavanje i nije dovoljno, makar kada je globalni koncept društva u pitanju, ali o tome ćemo u nastavku. Ono što se može iz navedenog zaključiti i naglasiti jeste da je multikulturalizam pojam koji u sebi sadrži još jednu važnu asocijaciju, a to je pluralizam. Pluralizam vezujemo za liberalizam, jer je ta doktrina i zasnovana na principu pluralizma. Međutim, ono što primjećujemo da i sam liberalizam, bez obzira na afirmaciju pluralizma, nudi sopstveno moralno gledište i posjeduje posebnu političku moralnost. Kada to sagledamo iz globalne perspektive, razumijemo, da koliko je to dobro, toliko je i loše u pojedinim situacijama. Namjerno naglašavamo liberalizam jer je on trenutno dominantna i najprihvaćenija doktrina i ideologija. Kada sagledamo sam koncept te ideologije i njenu rasprostranjenost, dolazimo do paradoksa, kako sa jedne strane, imamo prihvatanje pluralizma i multikulturalizma kao načela, a sa druge strane, imamo sukobe i nepomirljive stavove kao i neprijateljstvo među kulturama.

Ako prihvatimo još jednu činjenicu da svaka kultura ima svoju vrijednost, onda ovi odnosi dobijaju još negativniju konotaciju jer se sukobljavamo oko vrijednosti, a one, same po sebi označavaju dobro. Pluralitet i međusobno isključivanje vrijednih aktivnosti i stilova života aktuelni su u današnjici. Dobijaju filozofski značaj u trenutku kada se odbaci uvjerenje u svodivost svih vrijednosti na jednu, koja služi kao zajednički imenitelj za mnogobrojne vrijedne načine života. „Neizbježna napetost između prihvatanja i nametanja suparničkih načina života, koja uvijek prijeti destabilizacijom, zajednička je svim oblicima vrijednosnog pluralizma, tamo gdje pluralne inkompatibilne opcije postoje u istom društvu“ (Raz, 2005:199). Međutim, važno je napomenuti da sukobi postoje i u homogenim i u multikulturalnim društvima, dakle, to je generalni fenomen. Čak su multikulturalna društva sklona da sama izazivaju ove podjele, jer se na taj način polarizuju duž etničko-kulturnih razlika, što nekim subjektima donosi politički

profit. Namjerno smo ovo pomenuli, jer se ne radi o fenomenu jedne zajednice, već o vrlo učestaloj praksi i na globalnom planu. No, multikulturalizam se u društvenoj teoriji javlja u više formi, više faza i kao takav ima značajno mjesto u promišljanju društvene zbilje u cjelini. Jedan od mnogobrojnih teoretičara koji su se bavili ovom problematikom je Čarls Tejlor, koji ovaj pojam dovodi u striktnu vezu sa onim što je on nazvao „*politikom priznavanja*“. U svojoj čuvenoj raspravi u djelu „*Politika priznavanja*“ pokušao je da razjasni ključne probleme koncepta multikulturalizma i dovede ih u vezu sa liberalnom teorijom koja joj je po ideološkoj profilaciji i najbliža. Moderno društvo je prosto nametnulo pitanje identiteta i pitanje priznavanja. Iako smo skloni da kažemo da se proces formiranja nacija započinje u 18. i 19. vijeku, i dalje nijesmo u mogućnosti da tvrdimo da se taj proces završio. Samim tim, identitetska priča ostaje jako bliska svim društvima, bez obzira na njihovu veličinu ili karakter. Po Tejlorovom mišljenju jedna od bitnih pretpostavki zbog kojih je nastavljen narativ o identitetu i započela politika priznavanja jeste prije svega zbog kolapsa društvenih hijerarhija koje su nekada bile shvaćene kao čast i kao društvena privilegija pojedinaca. „Jedni su mogli imati čast u odnosu na druge koji su bili većina“ (Tejlor, 2000:207). Naspram toga svjedoci smo da se kao univerzalni trend pojavljuje dignitet i dostojanstvo jednakosti, pa su vremenom svi na određeni način prinuđeni da priznaju i pravo drugih kao svoje egzistencijalno.

Važnost priznavanja tu se nametnula kao obaveza, a osnažena je trendovima individualnosti kroz 18. vijek. Takvu situaciju Tejlor naziva „*idealom autentičnosti*“. Za razumijevanje identiteta, prevashodno je potrebno priznati da je on oličenu već pomenutim principom dijaloga. To se dešava zbog činjenice da se otkrivanje vlastitog identiteta ne zbiva u izolaciji, već u relaciji i saradnji sa drugima. Samo razumijevanje stvari da kolektivni identitet nije predodređen nekom scenariju, već da se formira u otvorenom dijalogu sa drugima, daje politici priznavanja još važniju ulogu. U slučaju da se dešava suprotni proces, osoba ili grupa može trpjeti veliku štetu, bilo stoga što im nije omogućena društvena inkluzija, bilo da se sami osjećaju kao odbačeni dio društva. Bitna karakteristika politike priznavanja jeste i to što je ona omogućila da se razlike koje već postoje, doživljavaju na drugačiji način. Ova politike je za globalno društvo od velikog značaja, zbog činjenice da promovise univerzalnu praksu koja podrazumijeva da svi imaju jednaka prava koja se odnose na sve građane.

Politika razlika je priznavanje posebnosti ili zasebnosti drugih, bilo da je riječ o grupama, ili o pojednicima. Ovakva filozofija polazi od ideje da su razlike i različitosti bile ignorisane, zataškavane ili naprosto asimilirane u većinski dominantnim identitetima, što je direktno narušavanje ideala autentičnosti. Politika priznavanja stoga ide u pravcu da se deprivilegovanim

grupama, omogućiti ispravljanje istorijske ili trenutne nepravde, kao i da im se osigura stvarna jednakost sa većinom ili sa dominantnom grupom. Čak i kada bismo identitete priznali kao univerzalnu kategoriju, ponovo bi trebalo priznati i ono što je različito i specifično za svakog pojedinačno. Međutim, multikulturalizam ima i svoju protivurječnost koja se često javlja. Onog trenutka kada se takve politike pokušavaju inkorporirati u društvo nastaju velike teškoće, što je trend i na lokalnom i na globalnom planu. Većina zahtjeva za priznavanje jednakosti završava se u deklarativnim formama i izvan praktičnog djelovanja. Stoga su opšta pojava postali asimilatorski vjetrovi koji se javljaju u vidu suptilnih hegemonističkih formi koje su prisutne i unutar nacionalnih država, ali i u globalnim okvirima. Mogućnost rješenja ovog protivurječja Tejlor pokušava situirati otvranjem takozvanih „*fuzija horizonata*“. „Kao što svi moraju imati ista civilna i glasačka prava, nevezano za rasu ili kulturu, tako svi treba da uživaju istu samosvijest da njihova tradicionalna kultura ima vrijednost“ (Tejlor, 2000:212). Iz ovoga slijedi da se Tejlor zalaže da ne donosimo unaprijed sudove o jednakoj (ne)vrijednosti, nego da budemo otvoreni spram komparativnih kulturnih proučavanja.

Diskusija o multikulturalizmu dalje se unutar liberalne teorije odvija na način što se djelimično pojavljuje problem onog trenutka kada se pravi razlika između političke i kulturne zajednice. Ovakva logika proizvodi problem samim pristupom. Tako na primjer, dolazi do sukoba zbog političkih i kulturnih prava, što za posljedicu ima konflikte raznih identiteta. Ako jednu zajednicu priznajemo samo kulturološki i ne omogućimo njeno inkorporiranje u politički sistem, ili svoj sistem namećemo kao najbolju formu vladanja, onda sukobi ne izostaju. Svako ostvarivanje prava, po mišljenju liberala, mora se odvijati unutar istoimenog političkog sistema. Naročito na globalnom planu, gdje postoje različite kulturne i nekonvencionalne forme političkog uređenja, takva logika je naprosto pogrešna. Upravo iz ovog nepodudaranja političke i kulturne zajednice, percepcija multikulturalizma postaje različita. Iako postoji stav da sam pojam predstavlja vrijednost, njegova pojava počinje da bude opterećenje u pojedinim društvima. To se dešava prevashodno zato što se multikulturalizam ne tiče samo različitosti identiteta po sebi, nego i onih koji su uključeni u kulturu i sa kulturom se održavaju. Ranije smo pomenuli Parekha, koji kulturu razumije kao korpus vjerovanja i praksi po kojem grupa ljudi razumije sebe i svijet, te organizuje svoj život. Stoga se kulturalizam odosi prevashodno na kulturne različitosti. Ovo objašnjava i kontradiktornost liberalne teorije, po kojoj čovjek bira individualno, jer ipak se mora priznati da nasljeđe i tradicija utiču na čitav čovjekov biheviorizam.

Multikulturalno društvo sastoji se od dvije ili više kulturnih zajednica, to je neosporno. Prema Parekhu, ono može odgovoriti na svoju kulturnu raznovrsnost na dva načina i sa nekoliko posebnosti: „...tako da je pozdravlja i veliča, poštujući posebne kulturne zahtjeve manjinskih zajednica i štaviše da njihovoj integraciji pridaje središnje značenje u svom samorazumijevanju. S druge strane, ono može nastojati da asimilira te zajednice u središnju kulturu. Oba društva su multikulturalna, ali samo je prvo multikulturalističko“ (Parekh, 2006:119). Ono što je kod Parekha *multikulturalističko*, treba nazvati *interkulturalizmom*, jer puko prisustvo kultura na jednoj određenoj teritoriji ne znači ništa specifično. Vrlo je bitno istaći da multikulturalizam ne treba vezivati za neki ideološki pogled, iz prostog razloga što se na taj način deformiše njegov smisao i suština. Ako priznamo da je multukulturalizam ušao u teoriju liberalno-demokratskih doktrina, onda interkulturalizam moramo involvirati kao novi pojam koji bi u globalnoj zajednici bio shvaćen kao transideološka kategorija, šira od pukog egzistiranja kultura na određenom prostoru.

Budući da je svaka politička doktrina ugrađena i strukturno pristrasna spram svoje kulturne perspektive, logično ne može da bude pravedna prema ostalima. S tim u vezi interkulturalizam mora biti usredsrijeđen prevashodno na dijaloški konstituisanu teoriju multikulturalizma. To znači da središnje mjesto pripada dijalogu među kulturama i etničkim normama, načelima i institucionalnim strukturama. Pri tome, mora se upozoriti i na to da multikulturalizam ne može da se odnosi samo na manjine, kako se to često misli, jer to implicira da se većinska kultura nekritički prihvata i koristi za prosuđivanje zahtjeva i definisanje prava manjina (ili „inferiornijih“ kultura). Ovaj pojam se prevashodno tiče dobrih i iskrenih odnosa među različitim kulturnim zajednicama. Na osnovu toga, interkulturalizam bi bio forma po kojoj bi se ti odnosi ispreplijetali i snažili zasebne kulturne subjekte. Pominjali smo često da su ljudi i prirodna i kulturna bića koja dijele zajednički ljudski identitet, ali na kulturno posredovan način. Istovremeno se možemo smatrati sličnim i različitim, a naše sličnosti i razlike koegzistiraju pasivno, ali se međusobno i prožimaju. Ako pogledamo globalnu sliku svijeta, uvidjećemo da je različitost konstanta. Na isti način, nikako ne možemo dozvoliti sebi da kažemo da je neka kultura ontološki primarna, značajnija ili moralno relevantnija od druge. Svaka jednakost mora polaziti od onoga što sačinjava čovjeka, pa samim tim i grupu. „Pristup koji temelji jednakost, ne na ljudskoj uniformnosti nego u međuigri uniformnosti razlike, ugrađuje razlike u sam koncept jednakosti i raskida sa tradicionalnim izjednačavanjem jednakosti sa sličnošću. Jednakost onda uključuje jednaku slobodu ili mogućnost da se bude različit“ (Parekh, 2006:125). Interkulturalizam, kao i ostali principi koje pominjemo, ostaje u čvrstoj vezi sa

ostalim vrijednostima koje imaju univerzalni karakter. To znači da teško možemo da imamo interkulturalizam, a da pritom zanemarimo naše egalitarističke osnove za pravo. Sam pojam podrazumijeva da se i drugom i drugačijem prizna isto pravo, ali i poštovanje. Značajno je napomenuti da je interkulturalizam širi od same jednakosti, naročito one normativne, jer među različitim subjektima kulture stvara i odnose prijateljstva i ljubavi. Međutim, ne postoji i dalje u praksi neko rješenje koje sve sporne probleme može riješiti i kvalitetno situirati na globalnom planu. Zato treba početi od onoga što je realno i izvodljivo, a to je prevashodno mobilizacija raznih civilnih i institucionalnih cjelina da se još više angažuju u promociji interkulturalizma. Na globalnom nivou, potrebno je afirmisati i bilateralni i multilateralni dijalog među kulturama koje su u konfliktu. Isto tako, mora se odustati od maksimalističkih zahtjeva i priznati *kulturni relativizam*, kao i jednake polazne osnove za dijalog.

Denis Wrong je odavno naveo kako je zamršena istorija kulture očito usloвила da se doktrina multikulturalizma toliko apostrofira. Multikulturalizam se već dugo poziva na već pomenuti kulturni relativizam. Mogao bi se čak na neki način posmatrati i kao konverzija kulturnog relativizma iz sociološke i antropološke teorije u političku ideologiju, koja sadrži i direktnu akciju, kroz konkretno djelovanje. Tačnije, multikulturalizam kao ideologija kombinije antropološko gledište kulturnog relativizma sa kulturnim pluralizmom. Kultura je u teoriji oduvijek bila povezana sa onom njemačkom kovanicom „*Volkgeist*“ – duh naroda, u smislu njegovog ukupnog života, određenog etosa ili posebnog mentaliteta. To je vrlo blisko i antropološkoj koncepciji, koja kulturu razumije kao sve što je zajedničko određenom narodu. Njemački kritičari prosvjetiteljstva odavno su navodili da ne postoji jedna jedina teorija o ljudskom napretku, kako se to čak i danas želi prikazati.

Potpuno suprotno tome, svi narodi razvili su svoje vlastite stilove života, koji jedino arbitrarno mogu da se mjere nekim zajedničkim standardom. Stoga samu kulturu ne treba povezivati ni sa ekonomskom ni sa političkom superiornošću, jer njen značaj nije vezan samo za te društvene elemente. Ovakva stanovišta umnogome su pomogla da se prevaziđe nekadašnje tradicionalno mišljenje da je kultura nekog naroda određena odgojnom, a ne biološkom determinantom. To je pomoglo da se i rasna hijerarhizacija kultura napokon politički diskredituje, mada sa velikom žalošću moramo utvrditi da ona nije u potpunosti nestala iz naše realnosti i iz zajednica kojima pripadamo. Na taj način je i kulturni relativizam doživio ponovnu promociju, nakon što ga je prvi put upotrebila Ruth Benedict u svojoj knjizi „*Obrasci kulture*“ 1934. godine. Benedikt, ali i drugi autori ubrzo nakon nje, shvata da je ljudsko djelovanje nepromjenljivo „*relativno*“, da je oblikovano ili određeno kulturom, u kojoj su akteri od samog djetinjstva (primarno)

socijalizovani na određene i različite načine. Ona je još utvrdila da je u brojnim kulturama primijetno postojanje varijacija, ne samo u smislu običaja i institucija, nego i unutrašnjih psiholoških dispozicija i kolektivnih praksi. Ovo objašnjava, prije svega da je krajnje neprirodno tražiti od nekoga da promijeni svoje kulturološko stanovište „preko noći“, jer se on u svojoj socijalizaciji nikada nije susreo sa nekim boljim od njegovog kulturnog koncepta. Stoga su i politički zahtjevi često diskriminatorni, jer zapostavljaju ovo važno i presudno stanovište vezano za relativizam. To govori da se djelovanje svakog pojedinca ili grupe mora promatrati samo u relativnom smislu, u okviru one kulture kojoj pripadaju ili u koju su enkulturirani. Ovo nikako ne smijemo razumjeti kao blokadu, zanemarivanje ili isključivanje komparativne evolucije kulture, jer i ona podliježe promjenama.

Nekoliko decenija prije svega zbog nacizma i staljinizma, kulturni relativizam je bio zanemaren, ali ono što nas zabrinjava je pojava koja se i sada aktuelizuje u vidu „*totalitarizma relativizma*“, i to u epistemološkom, moralnom, političkom i svakom drugom smislu. Ovakvo rašireno promišljanje sve više budi nihilizam i u pojednicima i u grupama, tako da je i to postalo dio priče u velikim društvenim debatama. Za razliku od izvornog smisla kaže Wrong, „recentna debata o kulturnom relativizmu usmjerena je od početka na pretpostavke da se različite i često sukobljene vrijednosti i moralni standardi ne mogu racionalno upoređivati, odnosno moralno evaluirati. Budući da su ovdje svi moralni standardi relativni, zavisno od kulture koja ih propisuje, svaki moralni sud temeljen na drugim kulturnim vrijednostima nužno počiva na nekom „etnocentrizmu“, pogledu prema kojem je nečija vlastita grupa središte svega, a svi drugi su poređani i rangirani u odnosu prema njoj“ (Wrong, 2003:70). Međutim, na svu sreću, kulture su uvijek u neakvoj interakciji izazvanoj migracijskim, intelektualnim, vojnim, ekonomskim ili bilo kojim drugim kontaktima. Taj proces je, rekli bismo, konstantan i ustaljen.

Da bismo lakše razumjeli interkulturalizam, moramo poći od dva suprotstavljena stanovišta koja aktuelizuje Nikos Papastergiadis. Prvi pristup je *univerzalistički* i on govori da sve kulture imaju zajedničko utemeljenje, stoga moraju postojati i jasni standardi za njihovu ocjenu, bez obzira na to što su neke evoluirale na viši stupanj razvitka u odnosu na neke druge. Drugi pristup je *partikularistički* i nasuprot prvom, on negira postojanje neke zajedničke osnove i evolucionističku hijerarhiju, te zahtijeva da se o svakoj kulturi sudi prema njenim sopstvenim kriterijumima. U „sukobu“ između ova dva pristupa potrebno je iznaći neko kvalitetno rješenje kako se ne bi i dalje čvrsto stajalo na stanovištima koja bi negirala i marginalizovala dijalog. Ne želeći da ulazimo u naganjanje na bilo koju stranu, možemo reći da je upravo pomak od univerzalističke na relativističku poziciju omogućio politiku rekognicije, prihvatanja ne samo

činjenice da su druge kulture različite, nego i da imaju svoju vrijednost po sebi i za sebe. Stoga se i interkulturalizam ne nudi, kao univerzalni ili partikularni vid „saradnje“ među kulturama, već kao balans i mogućnost njihovog dodira i prožimanja.

Poštujući pravo na istinu, ali i na jednakost, interkulturalizam, samim tim, nudi i dovoljnu dozu tolerancije, ali to ne znači da je u mogućnosti da se pomjera sa „mrtve tačke“ do koje se dolazi kada dvije ili više kultura polažu pravo na istinu. Do pomjeranja može doći uz njihovo međusobno poštovanje i bolje upoznavanje, jer na taj način razlike postaju blaže, a stavovi fleksibilniji. Rekognicija, kao politika interkulturalizma, treba da dovede do nalaženja posebnog prostora u kome je suživot moguć.

Radi lakšeg razumijevanja, trebalo bi još jednom pomenuti zašto se interkulturalizam nameće kao nužan princip globalne politike i zašto je on različit u odnosu na pojam multikulturalizma. Prije svega, čitav napredak istorije utemeljene na razmjeni kultura, kulturnih tekovina između naroda, odnosno prenošenju kulture jedne grupe na drugu. Ako ovo prihvatimo kao istorijsku kategoriju, onda shvatamo da je globalno društvo oduvijek bilo multikulturalno. To možemo da svedemo na prosti zbir više kultura u jednom društvu, pa bilo ono i globalno. Interkulturalna zajednica predstavlja „stvarni spoj, odnosno prožimanje više kultura u cjelovitom procesu proizvodnje društvenog života jedne zajednice, odnosno društva“ (Vukićević, 1998:31). Ako smo svjesni da globalizacija već proizvodi ili preciznije podstiče takvo društvo, onda multikulturalizam postaje nedovoljan, iako je on postojao oduvijek. Težnja svakog savremenog društva mora ići u pravcu traženja zajedničkog sadržaja u kojem se čuva etnokulturni identitet svih, razlike obogaćuju i vode ka potpunijem razumijevanju univerzalnih istina. To je, naravno, suprotno težnji za zajednicom i društvom sa najmanjim zajedničkim sadržajem, u kojoj se razlike samo tolerišu, ponekad nevoljno prihvataju ili se čak javlja partikularistički ili nametnuti multikulturalizam. Danas smo svjesni da postoje partikularistička društva gdje se kulture nalaze jedna pored druge bez dodirnih tačaka ili pokušavaju da jedna drugoj nametnu svoju istinu. Posljedica ovakve segregacijske filozofije jeste izolovanost pojedinih kultura, pojava fundamentalizma i stvaranje „kulturnih ostrva“ koja djeluju izolovano od ostalih. Svaka težnja da se stvore zatvorene kulturne enklave otežava pravedan, racionalan i humanistički proces globalne integracije svijeta. Proces interkulturalnog zajedništva je u osnovi, u direktnoj funkciji konstituisanja globalnog društva kao zajednice građana, sa svim njihovim pravima.

Prije nego što se stvore uslovi za uspostavljanje „*kosmopolitiskog građanstva*“ kao pravne i moralne kategorije, interkulturalizam mora postati opšti princip. On, za razliku od

multikulturalizma, pretpostavlja više kultura i predstavlja stvarni spoj, odnosno prožimanje, više kultura u procesu stvaranja globalnog društva. Interkulturalizam kao susret građana je u osnovi, to jeste u direktnoj je funkciji stvaranja zajednice na novim osnovama i vrijednostima koje imaju globalni karakter. Uspjeh svake partikularne zajednice mora se mjeriti upravo stepenom interkulturalizma koji se u njoj može primijetiti. Svi ostali integracioni faktori u smislu ekonomskih i političkih procesa, mogu jačati samo ako se koncept interkulturalizma uspostavi i zaživi na pravi način. U suprotnom, nastaviće se politika dominacije, izolacije i nadmudrivanja, kao i dosadašnja praksa podjela na superiorne i kulture. Koristeći ovu logiku najveći gubitnik je globalna zajednica, jer je njen progres oduvijek kao i danas zavisio upravo od susreta i prožimanja kultura.

Evidentne razlike u religijskom, kulturnom i civilizacijskom smislu moguće je prevazići samo uz visoki stepen poštovanja drugoga i težnji da se dijalog među partikularitetima dovede do kraja, kako bi njihovo upoznavanje bilo potpuno. To znači da, je prije svega, potrebno izvesti Tejlorovu „*politiku priznavanja*“ ali i sve ostale teorije koje interkulturalizam promovisu kao jedini model uspostave funkcionalne globalne zajednice. Moramo istaći da je globalizacija u velikoj mjeri nepravedna upravo zato što je princip interkulturalizma do sada svjesno zamjenjivana pojmom multikulturalizma. Na taj način mnoge kulturne i etničke zajednice ostale su na marginama ili, da se poslužimo rječnikom globalizacije, stoje na periferiji. Etički pristup u globalnoj politici stoga se može razumjeti kao tendencija i zahtjev da se takva praksa konačno promijeni.

PACIFIZAM

Rasprava o pacifizmu možda je trebalo da bude prva na redu kada je riječ o principima, sredstvima i ciljevima globalne politike, zato što je ta doktrina ili filozofija prevashodno vezana za mir. Mir kao društvena kategorija koja podrazumijeva odsustvo bilo kakvog ratnog dešavanja ili opasnosti po život, prvi je uslov koji se mora ispuniti da bismo se mogli posvetiti razvoju društva, zato što se samo u miru mogu graditi odnosi i razvijati oni principi koje smo već naveli. Da bi društvo ili zajednica bili funkcionalni, prevashodno moraju postojati uslovi koji ne ugrožavaju živote pojedinaca. Mir je osnova, baza, a sve ostalo se nameće kao nadgradnja. Doktrina o miru stara je koliko i ona o ratu. Rat kao suprotnost miru postoji još od kada postoje ljudi i javlja se kao konstantna društvena pojava otkako pamti istorija čovječanstva. Ranije smo naveli da su neki teoretičari tvrdili da istorija nije ništa drugo do „istorija ratovanja i sukoba“. Od postanka homo sapiensa do danas, čovjek je uvijek bio motivisan na sličan način, a njegov razvoj pratili su učestali sukobi. Ljudski egoizam ogledao se kroz geografski materijalizam, odnosno tendenciju da osvaja prostor i traga za boljim uslovima života. U tim svojim pohodima suprotstavljali su mu se drugi ljudi i tako su nastali sukobi. U početku su oni bili slabog intenziteta uz prisustvo malog broja aktera. Vremenom, sve se izmijenilo, pa je razvoj koji je čovjek doživio, doveo do toga da sukobljene grupe postaju sve brojnije, a sredstva koja se koriste u međusobnim sukobima budu sve savršenija. Teško ko može tačno izračunati koliko je do danas ukupno bilo žrtava ratnih sukoba, ali najveća je nesreća što se one broje i u ovom trenutku. Dakle, rat ostaje kao konstantni fenomen svih vremena.

Sa druge strane, izražena je tendencija da se sve više govori o miru, pacifizmu, mirnom rješavanju sukoba. Usljed tolikih ratnih aktivnosti, pojavile su se čak i *studije mira* koje postaju sve relevantnije za razumijevanje međunarodnih odnosa u cjelini. To je jedan od razloga što temu pacifizma nije moguće izostaviti kada govorimo o globalnoj politici. Teorije mira su jako stare i od davnina ih možemo zapaziti. Možemo ih primijetiti kod brojnih antologijskih mislilaca od Konfučija, Tukidida, Platona, Makijavelija, Erazma Rotterdamskog, Grotcijusa i Kanta, pa do savremenih autora. Svi oni dali su, na svoj način, doprinos teoriji mira, a najveća preokupacija im je bila kako naći model za uspostavljanje „vječnog“ mira. Za globalnu politiku, vječni mir ostaje normativitet kojem treba težiti i realna utopija koja je dostižna u budućnosti. Pomenuli smo Immanuel-a Kant-a, a on je nezaobilazan kada je u pitanju pacifizam. Opazio je

i tvrdio da je rat nesumnjivo najveći izvor zla i da ugnjetava civilizovane narode. Još je važnije što je Kant primijetio da više od samog rata, opterećuje činjenica da su ljudi u konstantnim pripremama za njega. U akademsku diskusiju uveo je i dvije sintagme koje su važne za razumijevanje teorije mira. To su „*rat kao događaj*“ i „*rat kao institucija*“.

Prva govori o onom trenutnom, egzistencijalnom, odnosno o sukobu koji se dešava i završava u određenom vremenu. Druga, poistovjećuju rat sa institucijom ima za cilj da objasni kako se on ne završava običnim primirjem i prestankom ratnih dešavanja. Naprotiv, rat kao institucija opstaje sve do onog trenutka kad prestanu neprijateljstva svih vrsta i kad se sruši institucija rata. Globalna politika mora biti vođena samo jednom logikom, a to je eliminacija takvog rata, koliko god to utopistički djelovalo. Rat kao institucija ne obuhvata samo razvoj sredstava potrebnih za pripremu i vođenje ratova, na primjer vojsku, proizvođače naoružanja, obavještajne službe i sve ono što koriste brojne moderne države, već obuhvata i norme i pravila koja kontrolišu upotrebu tih sredstava, razloge zbog koji se nekome može zaprijetiti ratom ili s nekim započeti rat, načine kako se ratovi vode i ono što treba uslijediti nakon što se borbe završe.

Dakle, uočljivo je da je rat kao institucija evoluirao i postao čak sastavni dio međunarodnog prava, što umnogome onemogućava njegovu trajnu eliminaciju. Racionalno je pitanje, šta bi bilo da nema tih pravila. Odgovor je komplikovan za elaboraciju, ali svakako postojeće stanje ne smijemo prihvatiti kao nešto pozitivno. Dodatni problem za teoriju mira jeste to što je institucija rata prihvaćena od strane značajnog broja mislioca koji pišu o međunarodnim odnosima. Svi oni misle da s obzirom na to da je smrt veliko zlo, namjerno ubijanje drugoga ili prijetnja ubistvom je, u najmanje, „*prima facie*“ ili velika nepravda. To uvijek izaziva dilemu između kategoričkog stava da nikada ne smijemo ubiti druge osobe i onoga koji govori da pod određenim okolnostima to ipak može biti dopušteno. Tu se onda inkorporira teorija o „*proporcionalnoj samoodbrani*“, „*posljednjem sredstvu*“, „*pravednosti rata*“ itd. Ovakva mišljenja dovela su i do toga da pojedine međunarodne organizacije ozbiljno razmotre sve te argumente, i same organizuju aktivnosti koje idu u pravcu primjene takvih radnji. Na globalnom planu postoji bezbroj takvih primjera, a mogu se vezati za dešavanja u Siriji, Izraelu, Libiji, Iraku ili Avganistanu... Dva razloga moraju se ispuniti da bi takva argumentacija bila prihvaćena. Prvi je da se pokaže kako postoje okolnosti u kojima opravdano koristimo ili sudjelujemo u korišćenju ubojite vojne sile i drugi, kada se dokaže da ne postoji realni alternativni način da se ta nevolja izbjegne. Postoji dilema koja se tiče relevantnosti argumentacije koja se prezentuje vezano za preduzimanje takvih radnji. Svjedoci smo da je propaganda najmoćnije sredstvo za mobilizaciju i da je primijenjena u savremenoj realpolitici.

Pristalice pacifizma tvrde da za ratovanje nikada nema opravdanja. Brojni autori ovakvu tezu odbacuju kao neutemeljenu i neosnovanu, objašnjavajući da ona ne samo što ne korespondira sa realnošću, već nema legitimitet ni u ljudskoj prirodi. Vrlo je teško dokazati da je pogrešno ratovati, jer postoje razlozi koji govore suprotno, stoga pacifizam više treba doživjeti kao pokušaj da se institucija rata potpuno diskvalifikuje, marginalizuje i naruši. Ovakav zahtjev izgleda mnogo dostižniji u odnosu na onaj o eliminaciji svih vrsta sukoba. U svakom slučaju, ono što treba apostrofirati jeste da pacifizam sam po sebi nije pretjerano precizan pojam. Koristi se na mnogo načina, ali najčešće se smatra terminom koji govori o odbijanju rata. Možda se može navesti da je pacifizam, na neki način, suprotstavljanje ratovima i ratu kao instituciji.

Nakon brojnih debata o samom terminu, došlo je do određenih stajališta koja je važno tretirati u istraživanju. Tako je, na primjer, krajem pedesetih godina prošlog vijeka historičar Alan John Percivale Taylor, uveo još jedan termin koji se naziva *pacifizizam*, kojim je pokušao da definiše „gledište različito od pacifizma. Na temelju takvih promišljanja Britanac Martin Ceadel dao je nekoliko definicija vezano za ove termine, a one se mogu pronaći u knjizi Richarda Normana „*Etika, ubijanje i rat*“: „Pacifizizam isključuje sve agresorske ratove pa čak i neke odbrambene, ali prihvata potrebu za vojnom silom u svrhu odbrane političkih dostignuća od agresije. Pacifizam je, sa druge strane, teorija koja apsolutistički odbacuje svako sudjelovanje i podržavanje rata i smatra takve aktivnosti uvijek nedopustivim“ (Norman, 1995:34). Na osnovu navedenih tvrdnji, možemo reći da su ovi termini slični i isprepleteni, ali i da imaju određene razlike. Pacifizam je doktrina ličnog odbijanja rata i bavi se onim što je djelovanje pojedinca, dok je pacifizizam doktrina o političkim, pa možemo reći i međunarodnim institucijama koje su posvećene eliminaciji rata kao sredstva kojim se rješavaju međudržavni sporovi. Pacifizizam, za razliku, od pacifizma nije apsolutističko stanovište. Kako smo naveli, pacifizam se bavi djelovanjem pojedinaca, dakle etičkom dilemom koja za pitanje ima kako neko treba da reaguje u situaciji kada se suočava sa ratom, dok je kod pacifizizma više naglašena misionarska funkcija u smislu da je važno istaći kako i na koji način možemo putem političkog i drugog demokratskog angažovanja prevazići i eliminisati rat kao društveni fenomen. Kako god ovo tumačili, možemo konstatovati da su i jedna i druga teorija vrlo relevantne, pa bismo shodno tome mogli reći da je pacifizam u nekom smislu „cilj“, dok je pacifizizam „sredstvo“ dostizanja tog cilja. Evidentno je da se i jedan i drugi pojam mnogo koriste u raspravama o mirovnim teorijama i studijama mira. Sada ćemo predočiti određene podatke, o mirovnom pokretu, koji je pojam pacifizma uveo u šire društveno razmatranje. Iako se nastanak mnogih pokreta vezuje za prošli vijek, kada su oni i postali moderni, treba istaći da promišljanje „*okupljanja oko mira*“,

ima veliku istorijsku pozadinu. Poricanje ubijanja, kao i neopravdanost nasilja duboko su ukorijenjeni u ljudskoj istoriji. Takva tradicija ukorijenjena je u velikim vjerskim tradicijama tako da u principu vjernici monoteističkih religija, pa i politeističkih, uvijek pozivaju na mir. Ali, treba reći da i među vjerskim zajednicama postoje razne grupacije koje se generalno dijele na one koje uvijek poriču rat i one koje nekada opravdavaju takve radnje u cilju uspostavljanja mira i čuvanja vjerske doktrine.

Mirovni pokreti su se pojavili i kao odgovor na stvaranje međusobno povezanih modernih država. Taj ujedinjeni entitet sastoji se od niza institucija, koje svoje strukture zadataka obavljaju nezavisno od pojedinaca. U tom smislu, moderne države imaju pravo na ekskluzivan autoritet nad stanovnicima određene geografske regije. Problem je što one same posjeduju monopol na pravo i određivanje na koji će način koristiti nasilje, monopol koji se često smatra isključivo državnim. Tek nakon što je uspostavljen takav sistem država krajem 15. vijeka, moglo se početi govoriti o odbijanju rata kao načina rješavanja međudržavnih sporova i tek se tada moglo konkretno govoriti o pacifizmu. Kao što je rat tokom istorije mijenjao svoje forme, slično tome je i pacifizam danas shvaćen šire nego u vrijeme tradicionalnih međudržavnih vojnih sukoba.

Teoretičari smatraju da je tek nakon što su međudržavni ratovi postali aktuelni i rat je počeo da bude shvaćen kao institucija. Za Rolsa, *rat je politička institucija*. Rols, nadalje institucije definiše na sljedeći način: „Javni sistem pravila koja određuju organizaciju i pozicije sa njihovim pravima i dužnostima, moćima, imunitetima i sličnim. Ta pravila određuju i neke kazne, odbrane itd. kada je počinjeno nasilje“ (Rols, 1998:49). Na osnovu ovih tvrdnji možemo konstatovati da se u doba moderne, postupno institucionalizovao rat. U prvoj iteraciji takva se institucionalizacija dešava unutar države, dobavljači vojne sile bili su podređeni političkoj kontroli i njihovoj vlastitoj posvećenosti dosezanju političkih ciljeva. Trajni učinak takve podređenosti vojnih sila unutar države bio je ogroman porast oružanih sukoba među državama. Hinsley navodi da je učinak rastućeg monopola nad vojnom silom unutar društva bilo povećanje učestalosti međudržavnog rata. Do 17. vijeka samo se sedam godina u čitavim stotinu, u Evropi nije vodio nekakav rat. Međutim, relativno brzo je shvaćeno da takvi sukobi ugrožavaju progres država i narušavaju uslove za napredak, pa se ubrzo pristupilo stvaranju blokova ili širih organizacija koje bi mogle da obezbijede veću sigurnost svim članicama pojedinačno. Do kraja 18. vijeka, broj ratova se smanjivao, iako je suprotno tome njihova destruktivnost jačala. Slično tome, sve je više i više počela da prevlada svijest kako je u međunarodnim odnosima moguće dovesti ratove pod određenu kontrolu i da oni ne treba da budu konstantna, hronična i učestala

pojava. Postalo je jasno da je upravo način na koji se nasilje unutar država kontroliše, čak i na neki način eliminiše, osnivanjem institucija posvećenih njegovoj eliminaciji i kontroli, isto tako i način kontrolisanja nasilja među državama stvaranjem odgovarajućeg institucionalnog okvira. Mirovni pokret je tako vremenom doveo i do svijesti o potrebi o formiranja Lige naroda, o uspostavljanju nekih pravnih institucija (međunarodnih sudova) koji bi mogli da sukobe podvedu pod kakvu-takvu kontrolu. Takođe je važno da su mirovnjaci naročito u drugoj polovini 20. vijeka, razvili tehnike aktivnog mirovnog protesta protiv oružane agresije, kada bi stanovništvo reagovalo na vojnu okupaciju i prinudu rasprostranjenim pasivnim otporom, prestankom saradnje, prestankom rada, industrijskim sabotazama i slično.

Mirovni pokret, kao socijalno-politički pokret, može se definisati odbijanjem institucije rata i nastojanjem da se stvori alternativna institucija mira. I u okviru samih mirovnih pokreta ponovo se mogu naći već pomenute razlike između pacifizma i pacificizma. Međutim, mi ih ne želimo prikazati kao odvojene i nepomirljive, već kao skladno razmišljanje koje je posvećeno zajedničkom cilju. Dok se pacifizam karakteriše individualnim moralnim reakcijama na pojedine ratove, pacificizam se određuje kao prihvatanje stava da se rat kao institucija može i treba ukinuti kao jedan od načina regulisanja odnosa među državama. Ako pacifizam odredimo kao apsolutno odstupanje od učestvovanja u podržavanju i učestvovanja u ratu, onda je potrebno pojasniti šta je *apsolutizam*. Dvije vrste apsolutizma posebno su značajne za naše istraživanje, moralni i vjerski. Njihova razlika vezana je za načela na kojima počivaju. Očito, postoje pacifisti koji prihvataju apsolutnu zabranu sudjelovanja u ratu, ili podrške ratu zbog svojih vjerskih uvjerenja, jer svete knjige nalažu apsolutnu zabranu ubijanja. Sa druge strane, moralni apsolutizam uvijek je podložan filozofskoj raspravi.

Kritika moralnog apsolutizma ukazuje na problem praktično suprotstavljenih načela. Uzmimo kao primjer dva široko prihvaćena načela, „budi dobar“ i „govori istinu“. S obzirom na to da govoriti istinu ne znači uvijek i biti dobar, ova dva načela očito postaju suprotstavljena, tačnije kada ne možemo da slijedimo oba onda pokušavamo barem da slijedimo jedno. Ovakav argument može se uopštiti na nizu apsolutnih moralnih načela i možemo zaključiti da postoji jedno apsolutno moralno načelo koje je konačno u smislu da uvijek preteže nad drugim kada se nađe u suprotnosti. Naravno, postoje metaetičke doktrine koje su prihvatile taj zaključak, prevashodno klasični utilitarizam, čije se načelo odnosi na maksimizaciju koristi. Ako bismo slijedili tu logiku, onda bismo sa sigurnošću mogli da konstatujemo da je najveća korist kada nema uopšte rata. To nadalje možemo povezati i sa dobročinstvom, ali i sa korisnošću očuvanja ljudskih života. Kritičari pacifizma ponekad se s pravom bune povodom ovoga, objašnjavajući

da je ubijanje ponekad jedini način da se zaštite životi nevinih ljudi. Ovakvi argumenti nijesu zanemarljivi, ali pacifizam moramo tretirati na malo drugačiji način. Pacifizam kao cilj globalne politike nije striktno apsolutističko shvatanje, mir jeste! Apsolutizam je metaetičko stanovište koje se određuje po svom deontološkom statusu određenih vrsta djelovanja u svim mogućim svjetovima. Po našem mišljenju pacifizam se prevashodno mora okarakterisati kao principijelna politika nepodržavanja borbe, pogotovo ne ratovanja kao sredstva rješavanja sukoba. Takvo označavanje dozvoljava da niz moralnih, političkih i vjerskih uvjerenja dovede do prihvatanja pacifističke politike i pacifističkog principa.

Neki pacifisti koji su motivisani vjerskim načelima slijede logiku: ako mi je zabranjeno da ubijam, zabranjeno mi je ubijati i u ratu. Drugi, koji nijesu vođeni vjerskim postulatima slijede neku drugu logiku, na primjer racionalizma ili epistemologije u suprotstavljanju ratu. Andrew Alexandra pojašnjava: „Ono što se smatra pacifizmom pravednog rata ilustruje kakvu ulogu slučajne činjenice igraju u prihvatanju pacifizma. Za onoga koji smatra da rat može biti pravedan pod određenim uslovima, postoje barem dvije vrste činjeničnog razmatranja koje bi mogle biti razlog za to što će se taj proglasiti pacifistom. Prvo, može smatrati da ne moraju svi ratovi u svim mogućim svjetovima biti pogrešni, već da svi ratovi u kojima bi mogao sudjelovati jesu pogrešni. Drugo, pacifist pravednog rata može smatrati da neki ratovi doista jesu pravedni, ali on nije u poziciji da prosuđuje koji su ratovi takvi“ (Alexandra, 2009:104). Dalja ilustracija i motivacija za pacifizam očita je kod Martina Ceadel-a koji tvrdi: „Svaki rat je nedosljedan hrišćanstvu (i drugim monoteističkim religijama)... Drugo, uvjerenje da treba dopustiti odbrambene ratove zapravo znači da treba dopustiti sve ratove. Bolje je suprotstaviti se svim ratovima nego ispitivati koji je rat pravedan ili nepravedan, uz rizik da bi vlada na taj način mogla progutati niz nepravednih ratova pod maskom odbrambenih ratova“ (Ceadel, 1989:289-229). Iz ovoga slijedi da prihvatanje jedne politike ili jednog principa obavezuje da se ponašamo u skladu sa tim u sličnim okolnostima. Ovo znači da politiku treba slijediti dok god je ona racionalna, ali ne po svaku cijenu. Isto važi i za pacifizam koji uvijek treba slijediti, ali ne apsolutistički. U ovakvu filozofiju razmišljanja uklopio se i Gandhi, koji važi za jednog od najvećih pacifista svijeta. On je tvrdio da: „iako prihvatanje nenasilne filozofije obavezuje nekoga da pribjegne nenasilnim metodama u postizanju svojih ciljeva, to ne znači da taj neko ne bi bio opravdan uzeti oružje ili podržati nekoga ko ga uzima...moje nenasilje ne znači pobjeći pred opasnošću i ostaviti bližnje nezaštićenima. Ako treba birati između nasilja i kukavičkog bijega, radije biram nasilje“ (Gandhi, 1970:111). Pacifizam je usmjeren na reakcije, povodom situacija koje se očekivano ponavljaju u svijetu, dok je sa druge strane pacificizam je više

okrenut budućnosti ili još nepostojećem stanju stvari. Sličnost između ova dva termina može se uvidjeti u sljedećem. Ako osoba vjeruje da su sudjelovanje u ratu i podrška ratu nedopustivi, on takođe mora vjerovati da čovječanstvo nije u svojoj srži iracionalno i nemoralno, te da rat svoje korijene vuče iz određenih socijalnih i političkih fenomena itd. S tim u vezi moralno je prihvatljivo očekivati da će taj pojedinac podržati radnje koje bi mogle dovesti do sprečavanja i mogućeg ukidanja rata i da će, prihvatiti ideju da se rat može ne samo spriječiti, već i ukinuti.

Pacifizam kao cilj globalne politike moramo preispitati na još jedan način, odnosno pojasniti sam pojam mira za koji se pacifizam zalaže i kome teži. Na početku smo rekli da je mir jedino stanje u društvu koje može omogućiti njegov progres, bilo da se radi o lokalnoj ili globalnoj zajednici. Istraživanje mira je počelo onog trenutka kada je počelo i istraživanje rata. O miru uopšte postoje brojni materijali i radovi, ali je interesantno da nema dovoljno definicija mira. U proučavanju teorijskih radova o miru uočeno je samo nekoliko definicija, ali nijedna od njih ne određuje pojam mira u cjelini, mada je iz njih jasno šta on zapravo znači. Karakteristični primjeri pojedinih definicija mogu biti ovakvi: „Mir je dio svjetske drame koja se odvija na svjetskoj pozornici“ (Homer); „mir je okvir slobodnog života i opstanka čovjeka“; „Mir je pauza između dva rata“; „Mir nije odsustvo rata. mir nije vrlina, to je stanje duha, težnja ka dobrom, povjerenjem i pravdnošću“ (Spinoza); „Mir je izvor, stvaralac, hranitelj, zaštitnik svega dobrog na zemlji i nebu“ (klasični judaizam); „Mir je pojava suprotna od rata“; „Mir je stanje ili situacija oslobođena od rata i odsustvo neprijateljstva“; „mir je nastavak politike koja je prethodila ratu“ (Lenjin); „Mir je jedan period prevara između dva perioda ratovanja“ (Embruz Bris); „Mir se može definisati kao proces u kojem se nalazi međunarodni sistem, a njegove karakteristike su opadanje upotrebe sile i porast pravedne raspodjele“ (Ernest-Oto Czempie)... (opširnije u Sakan, 2008). Ovo je samo mali broj definicija iz kojih je lako zaključiti da se mir odnosi na stanje koje izostavlja sukobe i konflikte, a isto tako da je u svakom smislu pozitivan, jer je uslov za stvaranje dobrog. Svjesni da bi globalna politika zasnovana na etici težila ka dobru, ka opštem dobru na globalnom planu, zaključujemo da su mir i svi naponi da se on ostvari potpuno kompatibilni sa zahtjevom ovakve politike. Evo još nekih ilustracija mira u pacifističkim teorijama. Momčilo Sakan u „*Studiji mira*“ dolazi do sljedeće definicije: „Pod pojmom mir podrazumijeva se pojava u razvoju ljudskog društva koju karakterišu procesi i odnosi saradnje, tolerancije, međusobnog dogovaranja, relativne ravnopravnosti, rješavanja suprotnosti i sukoba na miran način, civilizovan način, slobodno ispoljavanje pojedinca i društvenih zajednica i udruženja“ (Sakan, 2008:73). U ovoj definiciji aktuelizovani su brojni postupci koji su važni da bi se dospjelo do stanja mira. Prije svega, pažnju moramo usmjeriti

ka saradnji. Saradnja sama po sebi podrazumijeva takve procese i radnje pojedinaca ili grupa, da jedna strana dopunjuje drugu, kao i nastojanje da se ide istim smjerom i bude vođen istim ciljem i istim rezultatima. Isto tako ona obuhvata međusobno dogovaranje, koje smo ranije tretirali kao dijalog. Svi problemi, bez obzira na njihovu veličinu i obim, ili složenost, moraju se rješavati uz međusobno dogovaranje. Na taj način svaki problem prevazilazi se lakše, a njegovi se gabariti, ako ništa drugo, makar prividno smanjuju. To nadalje podrazumijeva i relativnu ravnopravnost među stranama koje traže dogovor, tako da svi akteri koji nastoje da dođu do mira imaju jednaki status. Naravno da se ne može dostići nivo apsolutne ravnopravnosti, ali u svakom slučaju takvoj ravnopravnosti treba težiti. Nastojanje da se svi sukobi rješavaju na miran i civilizovan način postaje jedan od osnovnih postulata pacifizma.

Bez obzira na to što mnogi žele da potenciraju civilizacijske razlike, jasno je da ovaj nivo opšteg uzdignuća nijedna zasebna kulturna cjelina nije dovela na zadovoljavajući nivo, što je za 21. vijek, zabrinjavajuća činjenica, ako znamo da su ratni sukobi i dalje aktuelni širom planete. Važno je apostrofirati i sljedeću tezu koju pacifisti često iznose, a to je da u miru svi dobijaju, dok u ratu svi gube. Mir je, stoga, osnovni preduslov slobodnog ispoljavanja pojedinaca društvenih zajednica i udruženja, kao i uslov za prosperitet čovječanstva u cjelini. Karakterišu ga, po Sakanovom mišljenju, sljedeće odlike: „Povezanost sa bitnim karakteristikama i vrijednostima konkretnih društava ili društvenih skupina; protivurječnost; složenost; dinamičnost; povremenost; hijerarhija; konkretnost; humanost; posljedičnost; usmjerenost i relativna otvorenost“. Takođe su značajne *povezanost i koherentnost*. Neki od važnih elemenata su ekonomska razvijenost, nivo stabilnosti, stepen tehničke opremljenosti, nivo obrazovanja, opšti kulturni nivo stanovništva itd. Svi ti faktori utiču na očuvanje mira u jednom društvu. S obzirom na to da na globalnom planu nedostaju mnogi od ovih faktora, nije nelogično što i dalje imamo ratne aktivnosti. Zabrinjavajuće je što društva koja su ove karakteristike razvila na većem nivou i dalje nijesu spremna u dovoljnoj mjeri da podrže ostale, da se uzdignu, ekonomski, tehnički, kulturno i na sve ostale načine. *Protivurječnosti* su karakteristike opšte ljudske prirode, pa ne čudi što su i odlika mira. Međutim, one postoje i u ratu i u miru, pa ih je potrebno kao bolest pravovremeno identifikovati i postupno eliminisati. *Složenost* mira je posljedica uticaja brojnih faktora na njega koje smo već pominjali. Na mir ne djeluju samo sadašnji, već i prethodni faktori, koji su bili egzistencijalni u istorijskom razvoju mira. Međutim, po mišljenju pacifista, potrebno je naći balans između tih činilaca i nastojati stvoriti što bolje uslove za njihovu učestalu funkcionalnost. *Dinamičnost* je takođe bitna karakteristika mira. Ona se prevashodno odnosi na tehnološki razvoj, sistem komunikacija, obrazovanje,

izgradnju demokratije, uspostavljanje odnosa na međunarodnom planu i prevenciju potencijalnih sukoba. Dinamičnost razvoja jeste stalni pratilac mira, međutim ima brojnih primjera kada se takav razvoj koristi u vojne svrhe, što negira tu odliku kao odliku mira. *Povremenost* se odnosi na djelimično postojanje mira. U ratu imamo odsustvo mira, ali postoje pojedine regije ili teritorije gdje vlada mir. Isto tako, mir nije konstantan kao ni rat, već su to naizmjenični procesi u ljudskom društvu. *Hijerarhija* se ogleda najčešće u vidu uređenja društva, pa možemo reći da postoje stepeni saradnje i stepeni subordinacije. Saradnja je dominantna u demokratskim društvima, a subordinacija u totalitarnim i autoritarnim oblicima vlasti. Konkretnost mira podrazumijeva originalno ispoljavanje, saglasno s opštim uslovima koje smo pominjali.

Analogno sa razvojem društva, razvijao se i mir. Tako su se vremenom marginalizovale pojave poput ropstva, ugnjetavanja, kolonijalizma, aparthejda itd. *Humanost* je osnovna odlika mira i ne treba je posebno pojašnjavati. U miru ljudi razgovaraju i dogovaraju se u vezi sa svim pitanjima koja su od značaja. Ljudi u miru pokušavaju da se organizuju tako da pomažu jedni drugima. Nadalje, u miru se jedino mogu čuvati humanistički principi i ukupne tekovine čovječanstva. *Posljedice* su propratni dio svakog mira. U miru se društvo razvija u svakom smislu i uslovi za život se poboljšavaju, dok se u ratu dešavaju suprotni procesi. Mir je *usmjerena pojava*. Mir ne nastaje niti se razvija sam od sebe, stihijski i slučajno. Mir se uspostavlja, razvija i održava planski i organizovano, uz ogromne napore brojnih subjekata, a naročito političke elite i svih ostalih činilaca lokalne ili globalne zajednice. *Relativna otvorenost* je veoma značajna odlika mira. Sve što je skriveno od pogleda javnosti, od otvorene debate i demokratske kontrole javnosti, brzo postaje predmet sumnje, a sumnja je bitan preduslov i uzrok sukoba i ratova. Ovo su samo neke od odlika koje pacifisti propagiraju radi boljeg razumijevanja mira, ali i rata (opširnije u Sakan, 2008).

U međunarodnim odnosima, kao i u studijama koje se bave mirom važno je napomenuti još jednu odliku koju on posjeduje mir, koja je vrlo značajna za globalnu politiku, a odnosi se na razliku između *pozitnog* i *negativnog* mira (positive and negativ peace). Počecemo od negativnog koji podrazumijeva odsustvo vojnih aktivnosti na nekom određenom mjestu. Ako to prevedemo na jezik globalizacije, možemo reći da većina planete zaista uživa u negativnom miru. Pozitivni mir, suprotno tome, odnosi se na ukupnu uređenost određenog prostora ili države, podrazumijevajući njen ukupni, politički, ekonomski, kulturni i socijalni progres kao garant njene bezbjednosti u cjelini. Dovedemo li ovo u kontekst globalizacije, shvatamo da znatno manji dio planete uživa u pozitivnom miru, što je jako zabrinjavajuće i poražavajuće za

modernu civilizaciju. Ako smo svjesni samo činjenice koliko gladnih umire svaki dan, koliki je broj ljudi koji žive sa manje od jednog dolara na dan, kao i koliko ljudi živi u tzv. trećem svijetu, onda nam postaje jasno da pacifizam mora postati opšti cilj globalne politike.

Na kraju, treba priznati da ukupno naše moralno uzdignuće ne samo da nije eliminisalo rat, nego je daleko od toga da na planetarnom nivou izvede globalni *negativni mir*, dakle odsustvo vojnih aktivnosti. Prije svega, ovo proizilazi iz činjenice da i dalje ne postoji svijest o potrebi eliminacije ovako izražene vojne industrije, koja je i dalje vrlo bitna karika u ukupnom ekonomskom sistemu svijeta. Eliminacija rata kao institucije nije moguća bez podrške međunarodnih organizacija koje su najpozvanije da stvore globalni mir. Rat ne treba ograničavati samo konvencijama o upotrebi ovog ili onog naoružanja, već konvencijama o zabrani upotrebe vojne sile. Jedino na taj način se može kreirati svijest o eliminaciji rata kao institucije, a sve dok on bude imao institucionalni karakter, njegovo iskorjenjavanje je nemoguće. Pacifizam je utopističan i kao što smo rekli djelimično apsolutističan. To ne marginalizuje njegov značaj, već ga naprotiv uvećava, prije svega zato što su neke vrijednosti nepromjenljive. Tako je i sa mirom, on je sama po sebi vrijednost koja omogućava ostvarenje drugih vrijednosti. Rat nije prirodna već društvena kategorija i za njega nema opravdanja. S tim u vezi, cilj pacifističkog pristupa je da se ratni sukobi eliminišu i na taj način stvore uslovi da se brojni drugi problemi, koji muče globalnu zajednicu, mogu početi rješavati. Mir treba da bude najveće civilizacijsko dostignuće, a za sada ne možemo reći da smo na putu da ga dostignemo na globalnom nivou. Umjesto što podliježemo utisku da su civilizacije u sukobu, trebalo bi uložiti dodatne napore da se civilizacijski uzdignemo i da makar „negativni mir“, kao negacija ratnih aktivnosti, postane ostvariv svugdje na planeti. Pacifizam, kao filozofija koja upravo propagara takvo stanovište, ostaje jedan od glavnih ciljeva koji treba da dostigne globalna politika i mirnodopska filozofija usklađena sa većinom etičkih sistema.

ZELENA FILOZOFIJA

Globalna politika unutar svog djelokruga interesovanja za pitanja koja se odnose na etiku, posebnu pažnju posvećuje *ekološkoj etici*. U ovom istraživanju tretiramo je kao princip *zelene filozofije*. U posljednjih nekoliko godina usljed sve intenzivnijih istraživanja vezano za životnu sredinu, ovakva etika biva sve više aktuelna i unutar akademskih krugova. Iako prevashodni cilj nije tretiranje samog sistema ekološke etike naglašavamo kako odgovorna globalna politika mora počivati na njenim temeljima, a u nastavku ćemo se potruditi da izložimo argumente koji će to i potvrditi. Prije svega, potreban je kratak istorijski pregled iz kojeg nam može postati jasnije odakle potiče ekološka etika i sama teorija *zelene vrijednosti*, kao sastavni dio zelene filozofije. Ona se razumije kao doktrina koja pokušava objasniti značaj ekološke svijesti za budućnost čovječanstva. Među utemeljivačima ekološke etike ili preciznije etičkog odnosa prema prirodi, bili su stoički filozofi, a prednjačio je Zenon. Ako tome dodamo da je osnovna postavka stoicizma povezivanje vrline sa pojmom nužnosti koja gospodari u prirodi, onda je jasno zašto je upravo ovoj školi pripala čast da bude avangarda buduće ekološke svijesti. Važno je naglasiti da se stoička škola svojim učenjem razlikuje od najmodernijih biocentričnih teorija, koje u središte svega stavljaju život kao izuzetan i najdragocjeniji dar prirode.

Razumijevanje stoika za prirodu je nešto drugačije i odnosi se na dvije stvari. Prva je ona o kojoj govori Hrizip, da se pojam prirode odnosi kako na univerzum, tako i na prirodu samog čovjeka. Drugi pristup, koji propagira Kleant, tvrdi da je jedino priroda kosmosa ono čega se moramo pridržavati, a ne naročita priroda čovjeka. Ono što povezuje ove dvije pozicije i čovjekovu prirodu sa prirodom uopšte, jeste ideja umnosti i milosti kosmosa i uvjerenje o zajedničkom zakonu za sve u prirodi. Mogli bismo ukratko reći da je stoička pozicija takva da prirodom gospodari jedan um koji prožima sve stvari. Stoička filozofija najviše dobro naziva lijepim, a lijepo je ono čime priroda raspolaže. Upravo to objašnjava izraženu konekciju između ekološke etike i te filozofske škole. Za razliku od antičkog mišljenja u savremenoj literaturi moguće je pronaći i mnogo drugačiji osvrt na razumijevanje ekologije. Možemo reći da danas postoji instrumentalni odnos prema prirodi i naglašeni stav da ciljevi čovjeka i sredstva za postizanje, moraju biti dovedeni u sklad sa ekološkim zahtjevima. Stoga se savremena rasparava o odnosu ekologije i etike vodi između dva suprotstavljena koncepta: *antropocentrizma* i *ekocentrizma*. Unutar ove rasprave postoje različite argumentacije i modeli, a kreću se od ekstremnih zahtjeva, do onih koji se mogu nazvati umjerenijim. No, ono što je

važno za uvrštavanje zelene filozofije u principe globalne politike odnosi se prevashodno na odnos čovjeka prema njegovoj okolini. Namjerno ne želimo reći prirode, pošto je i čovjek njen integrativni dio, a nikako neki zasebni subjekat, kakvim se često želi predstaviti. Praistorija i religijska učenja govore da su čovjek i njegova okolina obilježeni međusobnim skladnim odnosom i istinskom harmonijom. Životna sredina je za čovjeka bila *edenski vrt*, raj na zemlji, a čovjek za nju pastir, onaj koji je čuva i održava. Vremenom se ovakva idilična slika mijenjala i postepeno je došlo do disharmonije između ove dvije kategorije. Napretkom nauke i tehnologije, čovjek je u nekim segmenitima došao u stanje da zaobilazi „sile prirode“. Nerijetko je vršio i nasilje nad prirodom, i to se vrlo često dešava svjesno, planski i sistemski. Možemo reći da je u posljednjih nekoliko decenija čovjekov životni standard porastao, ali da je to imalo svoju cijenu. Kao princip, upravo se mora potencirati to što čovjek mora računati na budućnost i da stvoreni svijet (priroda) ne može biti predmet njegove samovolje. Negdje početkom 70-ih godina prošlog vijeka počela je javna rasprava o ovom fenomenu.

Teme vezane za ekologiju i ekološku svijest ubrzo su postale i predmet političkog promišljanja. Prije trista godina Džon Lok je pisao: „Ljudi su božja stvorenja i potčinjeni su njegovom zakonu stvaranja. Ovaj zakon, između ostalog, nalaže ljudima da se staraju o sredstvima svojeg života. Zbog toga, oni treba da obrađuju zemlju i da koriste prirodna bogatstva, dovodeći ih u stanje upotrebe. Međutim, oni treba da pokažu mjeru u korišćenju ovih darova prirode. Takvih darova ima dosta za sve i niko ne treba da uzima više od onoga što mu je potrebno. Onoliko koliko mu je potrebno za ishranu prije nego što se pokvari, onoliko koliko može da obradi da bi stvorio svoju imovinu. Sve što prevazilazi ovu mjeru više je nego što treba i pripada drugima“ (R.Malnes, K.Midgard, 2009:279). Polazeći od ovakvog Lokovog mišljenja, postavlja se pitanje koje često prati ekološku raspravu, da li treba da mislimo o drugima i da li treba da mislimo o budućnosti. Adam Smit je davno pisao: „Jedna osoba koja baci kamen na put kojim se odvija saobraćaj, ne lomeći glavu gdje će ga baciti, pokazuje potcjenjivački prezir prema sudbini i bezbjednosti drugih“. Na osnovu ovog citata može se shvatiti da nema neke razlike između bliske i daleke opasnosti, jer su i jedna i druga u svojoj manifestaciji nepredvidive. Međutim, svjedoci smo da se sada podjednako moramo zabrinuti za sadašnjost i za budućnost. Narušavanje prirodne harmonije već je došlo do tih granica da teško možemo reći kako je opasnost vezana za ukupno stanje biosistema daleko od realnosti. To navodi na sve izraženiju potrebu razvoja ekološke svijesti. Ovakva svijest dio je filozofije društvenog pokreta za očuvanje i unapređenje prirodnog okruženja, kako u interesu pojedinca, tako i u interesu civilizacije i njenog opstanka u cjelini.

Uzrok modernog zagađenja životne sredine su između ostalog posljedice industrijsko-tehnološke revolucije, urbanizacija, demografski rast, porast potrošnje energije, oskudica u prirodnim resursima itd. Pred čovječanstvo se postavlja zahtjev da se što više reflektuje odgovornost prema okruženju, uključujući, osim ljudske civilizacije i biljni i životinjski svijet. Ovakav stav orijentisan je prema harmoničnom suživotu društva i prirodnog okruženja uz svijest o njihovoj međuzavisnosti. Da bi ovo postalo primjenljivo, potrebno je prije svega izmijeniti aktuelni antropocentrični pogled na svijet. On je, postavivši čovjeka kao svrhu postojanja planete, doveo do nekontrolisanog ekonomskog rasta i potrošnje, a time i do katastrofalnih oblika narušavanja prirodne ravnoteže. „Ekološka etika je etički suprotstavljena antropocentrizmu, koja u osnovu svega stavlja ekosistem i sa njom se čovjek izjednačuje sa drugim oblicima prirode, a jedino čime se izdiže je povećana odgovornost za očuvanje života uopšte, pa i ljudske vrste, ali i nežive prirode. Odgovornost je proizašla iz činjenice da je samo čovjek obdaren visoko razvijenom svijesću i mogućnošću da bude nosilac moralnih vrijednosti“ (Đorđević, 2002:239). Svijest o životnoj sredini mora u najmanju ruku podrazumijevati tri komponente: *ekološka znanja*, *ekološku vrijednost* i *ekološko ponašanje*. Jedino uz skladan odnos sve tri možemo očekivati i konkretne rezultate u našoj svakodnevici.

Ekološka svijest je neizbježan princip globalne politike i zbog činjenice da se radi o globalnom shvatanju prirode. To je manifestacija svijesti koja se odnosi na čovjeka i prirodu, na individualnom nivou, ali s obzirom na to da je biosistem globalnog karaktera, ova individualnost djeluje na njega. Možemo reći da je zdrava životna sredina jedno od osnovnih ljudskih prava i da pored toga što je moralna kategorija, zavrjeđuje i juridističku protekciju. No, vratimo se na pojam zelene filozofije i etiku koju takva filozofija propagira. Ovakav princip prije svega je usmjeren na život, a rekli smo da je život jedna od najvećih univerzalnih vrijednosti. „Kada kažemo život ne mislimo samo na ljude, nego i na životinje, biljke, alge, jednoćelijske organizme, ekosistem i biosferu po sebi“ (Singer, 2004:413). Da bi se konkretno odgovorilo na ovo pitanje mora se u pomoć pozvati i sama filozofija. Život se, stoga, može definisati kao samoreglativni sistem, koji stremlji, iako ne nužno određenim ciljevima. Etika koja je usmjerena na život, sva živa bića tretira kao moralno važna. Ovakva etika usmjerena na život zahtijeva da prilikom odlučivanja kako da djelujemo, sagledamo uticaj naših postupaka na svako živo biće koje oni pogađaju. Mišljenja smo da etiku života ne treba doživjeti apsolutno radikalno, već neke njene zahtjeve učiniti fleksibilnijim. To znači da ne treba baš radikalno shvatiti kako ne treba posjeći nijedno drvo ili nijednu biljku, ali moramo imati odgovornost za ono što radimo. Dakle, iako bi *bioetički egalitarizam* bio neki ideal etike života, ne treba ga

doživjeti kao nepromjenljivog. Najprihvatljivija etika bila bi usmjerena na velike ekosisteme koji bi samim tim mogli obezbijediti život za najveći broj živih bića. Zvuči utilitaristički, ali je povezano i sa deontologijom. Kako god ovo doživjeli etika života najviše korespondira sa principom zelene filozofije, jer je život sam po sebi neprocjenjiva vrijednost.

Ovakvi stavovi direktno korespondiraju i sa onim što smo ranije pomenuli, a što je od neizmjernog značaja za zelenu filozofiju. To je odgovornost prema budućim generacijama. Žozef de Žarden je aktuelizovao iz čega treba da se sastoji ta odgovornost i nju je pokušao da prikaže kroz etičku tradiciju utilitarizma. Utilitaristička logika bi nas mogla navoditi na mišljenje da u minimalnom smislu imamo obavezu da umanjimo patnju budućih generacija, a u najpovoljnijem smislu obavezu da maksimiziramo njenu sreću. Da li bi neko mogao na utilitarističkim osnovama tvrditi da odgovornosti prema budućim generacijama, treba da nadvlada nad interesima ljudi koji sada žive? Naravno da je logično očekivati da sadašnji interesi nadvladaju buduće, ali dilema nastaje tek onda kada osnovni interesi budućih generacija bivaju ugroženi manje važnim sadašnjim interesima. Džeremi Bentam je tvrdio da „neizvesna ili daleka zadovoljstva vrijede manje od izvjesnih i neposrednih“. Ako se poslužimo ovakvom logikom, onda možemo reći da ni vrijednosti ne doživljavamo na isti način kad su one vezane za budućnost. Ovakva logika ne korespondira sa zelenom filozofijom iz razloga što bismo i sadašnji život mogli da smatramo vrednijim od onoga u budućnosti. Naravno da je ovakav argument neprihvatljiv i stoga takva logika nema smisla, jer niko nema pravo da ugrozi život, pa ni onaj u budućnosti.

Da bismo još bolje razumjeli poziciju koju želi da izgradi princip zelene filozofije, osvrnućemo se na stav još jednog istaknutog teoretičara ekološke misli, Stan-a Rowe-a. Njegova ekološka filozofija polazi od uvjerenja da su sva živa bića, uključujući i ljude, integralni dio Zemlje ili ekosfere i moraju naći način da svoje živote usklade sa širom cjelinom. Izraz eko-sistem tipičan je naučni termin, koji označava cjelinu, čiji su ljudi dio, dok životna sredina (environment) sadrži antropocentričku iluziju nečega što je od čovjeka odvojeno i što ljudi, navodno, mogu kontrolisati. Ekosfera je nešto što bismo mogli definisati kao još šire od života, čiji je on samo dio. Takvo viđenje različito je od tradicionalnog antropocentričnog pogleda i može biti podsticaj za dublje i šire društvene promjene. Jedna vrsta, koliko god ona bila sofisticirana, kulturno uobličena i inteligentna, ipak ne može postojati sama za sebe. „Efikasnost i sve drugo mora biti promišljeno iz perspektive ekosistema. Ljudi nijesu odvojeni od prirode, već su poput svih drugih vrsta, dio ekosistema. Najširi ekosistem je planeta Zemlja, kao cjelina mnoštva regionalnih i lokalnih ekosistema na kopnu i moru. Vrste ne mogu postojati bez staništa, ali taj

koncept ima smisla samo kao dio ekosistema“ (Rowe, 2002:94). To govori da ekosfera nije ni organizam ni neka vrsta superorganizma, već prije svega cjelina, koja obuhvata razne organizme, vrste, organske i neorganske aspekte prirode.

Liberalni individualizam u teoriji uvijek biva kritikovan zbog toga što izbjegava priču o širem sistemu od onoga što je čovjek i njegova potreba izražena kroz njegovu individualnost. Individualistički pristup dugo vremena dominira i još uvijek je snažno prisutan kroz ideologiju koja propagira pogrešni koncept da pojedinačan organizam može opstati sam od sebe. Ljudi najčešće govore o ugroženim vrstama, a mnogo manje o ugroženom prostoru. „Ekologija bi morala biti holistička nauka, koja biologiju povezuje sa naukom o ekosferi ili planeti Zemlji. Tek u povezanosti sa ekologijom, biologija dobija smisao kao jedan njen dio, jer su organizmi integralni dio ekosfere i moraju služiti njenoj dobrobiti. Ekologija bi trebalo da bude stalni podsjetnik na širu cjelinu, čiji je čovjek dio i velika je šteta što su u novije vrijeme mnogi humanistički intelektualci pokušavali da koriste naziv „ekologija“ za svoje tradicionalne antropocentričko-humanističke stavove“ (Rowe, 2006:121). Ovdje nailazimo na još jednu naučnu dilemu. Naime, humanizam kao veliki društveni pokret, u prvi plan je postavio čovjeka, nametnuvši ga kao najveću vrijednost prirode. Ukoliko se to prihvati kao tačno, što se realno i desilo, onda nikako ne treba da čudi što je posmatranje čovjeka u kontekstu nekog šireg sistema, sve neprihvatljivije i sve marginalizovanije mišljenje. Treba istaći da je holistička etika u principu inkluzivna, jer polazi od cjeline i ide prema djelovima. Dakle, ne nastupa partikularistički, već kolektivistički. To je suprotno individualističkoj etici koja polazi od dijela, poput ljudskog bića ili čovječanstva, i onda nastoji da proširi moralni krug djelovanja. Argument protiv ovakvog mišljenja leži u tome što dio zavisi od cjeline, a nikako ne obratno. U relaciji sa ovim možemo reći da čovjek ne može da se tumači kao središte svijeta i gospodar prirode. Ljudi moraju priznati imanentnu vrijednost drugim vrstama, jer su one dio ekosfere i ne mogu postojati niti opstati bez nje. Ovo upućuje na stav da se više radi o estetskoj, ali i utilitarnoj perspektivi, jer je harmonija sa prirodom najveća moguća dobit za sve.

Prirodu ne smijemo doživljavati kao nešto što postoji samo za našu eksploataciju i uništenje, već nešto što nam omogućava da se ostvarimo, razvijamo i opstajemo. Ako je zaista doživimo kao svoj dom, onda nikako ne možemo misliti kako i na koji način je treba pobijediti. Poslužimo li se ekocentričnim viđenjem, onda možemo reći da priroda nije samo za manipulaciju i upravljanje, već za poštovanje i divljenje, te stoga ima duboke spiritualne konotacije, što joj daje još širu dimenziju razumijevanja. Naravno, ljudska intervencija je neminovna u prirodi i ona nije osporavana u ovom globalnom principu, ali ako je sa mjerom i sa realnom potrebom.

Ekocentrična filozofija nije *antihumanistička* ili *mizantropska*, jer ona priznaje postojanje i važnost ljudskih problema, ali u svakom slučaju insistira na preovladavanju tradicionalnog antinaturalističkog i antropocentričnog pristupa, koji priznaje samo ljudske želje i interese koji su, shodno sa psihologiji čovjeka, gotovo uvijek megalomanski. I u prethodnim poglavljima govorili smo o kritici aktualnih ideologija. Možemo je nastaviti i na ovom mjestu zato što niti humanizam, niti sekularizam ne mogu za sada kvalitetno korespondirati sa principom zelene filozofije. Moderna i postmoderna, sekularne ideologije, zadržavaju gledišta zasnovana na teroru slobodnog tržišta ili, sa druge strane, aktuelizuju jednu vrstu društvenog egalitarizma, ali u oba slučaja koncentracija je striktno vezana za međuljudske odnose. Humanistička misao stavlja naglasak na odnos čovjeka prema čovjeku, djelimično zapostavljajući pripadnost ljudi prirodi ili ekosferi. Možemo konstatovati da u današnjem svijetu prilično preovladava *ekološka nepismenost*. Takva tvrdnja ogledava se u globalnim ekološkim problemima. To su globalno otopljavanje, uništavanje ozonskog omotača, degradacija zemljišta, nekontrolisana sječa šuma, gubitak biodiverziteta, nedostatak vode za piće, degradacija morskih i priobalnih zona, zagađenje atmosfere, otpad, efekat staklene bašte, urbanizacija, povećanje broja stanovnika itd... Naravno, svaki od njih nećemo tretirati pojedinačno jer to nije suština našeg narativa, ali je bitno pomenuti neke da bi princip zelene filozofije postao jasniji.

Stručnjaci govore da bi udvostručenje koncentracija ugljendioksida u vazduhu moglo dovesti do globalnog otopljavanja za dva do četiri stepena, a u polarnim oblastima i za čitavih šest do osam stepeni. Glavni izvor ugljendioksida je sagorijevanje fosilnih goriva. Sa druge strane, smanjenje ozonskog omotača dovodi do porasta oboljenja, naročito kancera, kao i opšteg slabljenja imuniteta ljudi. Svaki procenat smanjenja ozonskog omotača povećava broj oboljenja za četiri do pet procenata. Na omotač utiču freoni, koji imaju široku upotrebu u hemijskoj industriji. Nedostatak vode za piće je takođe sve izraženiji. Problem se odnosi na količinu, ali i na njen kvalitet. Potrošnja vode posljednjih godina ubrzano raste. Samo u Africi je 338 miliona ljudi suočeno sa njenim deficitom, a oko milijardu živi sa rizičnom količinom. Zbog bolesti koje su povezane sa vodom godišnje umire oko pet miliona ljudi. Zagađivanje površinskih voda i ispuštanje komunalnih i industrijskih otpadnih voda u riječne tokove glavni su uzrok problema. Pretpostavlja se da će do 2050. godine više od tri milijarde ljudi pogoditi djelimična nestašica vode za piće.

Biotehnološke metode dobijanja hrane privlače posebnu pažnju, naročito one kojima se dobijaju genetske modifikovane komponente. Sa jedne strane, to pomaže u rješavanju problema gladnih, ali sa druge izuzetno je problematično iz razloga što ta hrana sadrži aditive koje

izazivaju kardiovaskularne i kancerogene bolesti. Postoji i sve izraženiji problem sa otpadom, koji se dijeli na komunalni i industrijski, a naročito je važno pomenuti onaj radiokativni. Bezbjedno skladištenje radioaktivnog otpada i dalje predstavlja veliki problem naročito u Rusiji, a mnoge zemlje ga izbacuju u mora i okeane. Sve je veće i uništavanje biodiverziteta. Svake godine sa zemlje nestane 11,1 milion hektara tropskih šuma, što direktno utiče na nestanak biljnih i životinjskih vrsta (šire pogledati u Sokolović-Đokić, 2004:173-182). Ovo su samo neki od problema sa kojima se suočava čovječanstvo i zbog kojih argument za prihvatanje principa zelene filozofije biva neoboriv. Jedan od postulata ekološkog morala kaže da svaka generacija ima pravo na isti biodiverzitet kao i prethodne.

Ako se nastavi ovim tempom, sa sigurnošću se može tvrditi da će naredne generacije imati mnogo manje nego što su imale prethodne kada je ekologija i ukupni ekosistem u pitanju. Kada imamo u vidu sve ove podatke, onda zaista moramo istaći da je Rowe bio u pravu i da zaista treba nešto mijenjati u odnosu čovjeka prema prirodi. Humanizam može imati opravdanje ako to znači brigu za ljudske interese, ali ne ako to predstavlja i arogantan odnos prema prirodi, jer ljudi od nje zavise. Logika „*people first*“ (prvo ljudi), siguran je recept za ekološku katastrofu, a prethodni podaci to praktično dokazuju. U najboljem smislu, humanistički pogled i doktrina moraju ići u pravcu prosvjećivanja ljudi o ovim problemima, ne zbog toga što prirodu treba smatrati najvećom vrijednošću, već što je to jedini način da se sama ljudska vrsta očuva. Bez ekološke svijesti i zdrave životne sredine, svaka doktrina gubi smisao. „Prvo ekološko prosvjećenje ne traži okretanje unutra (inward orientation), već prema vani (outward orientation), prema drugim vrstama, ekosistemima i ekosferi. Postmodernistička filozofija samo je najnoviji izdanak starog humanističkog idealizma i antropocentričnog solipsizma, jer se prirodni svijet tumači kao jezička i kulturna konstrukcija sa kojom ljudi mogu raditi šta žele. Postmodernizam znači ljudski šovinizam dotjeran do krajnjih granica“ (Rowe, 2006:194).

Da bi se upotpunila slika o ekološkim problemima koji opasno prijete čovječanstvu, morala bi se započeti analiza uzroka koji do njih dovode. Glavni uzrok, prema brojnim teoretičarima ekologije, leži u materijalnim faktorima, posebno povećanju broja stanovnika, tehničkoj ekspanziji i podizanju standarda. Ljubav prema prirodnom svijetu i divljini usađena je u svakom čovjeku, ali je potisnuta tehnološko-tehničkim napretkom i urbanim stilovima života. Nastojanje da se sačuva priroda, znači i trud da se sačuvaju bitni elementi ljudskosti, ali bez oholosti. Danas živimo u društvu nezajažljivog trošenja, u takmičarskoj monokulturi gdje sve postaje predmet bezobzirne trgovine, počevši od zdravlja, preko škole, kulture pa do samog genoma i ljudskog života. Moderna društva izgradila su tehnički i institucionalni poredak u

kojem rizici i predstavljaju sastavni dio života. Sa žaljenjem možemo konstatovati da su u toj ekstazi posvećenoj neprestanom stvaranju i razaranju, grubo zanemarene šire socijalne i etičke dimenzije. To je umnogome umanjilo humane proporcije i percepcije svih nas, kao stanovnika ove planete. Ipak, sve učestaliji ekološki problemi uspjeli su donekle da ekološku opoziciju aktiviraju, involvirajući je u političke procese.

Možemo reći da ekološki politički subjekti danas učestvuju u kreiranju opšte volje, kao i promjenama u globalnom društvu. Uticaj ovakvih političkih stavova i dalje nije dovoljno izražen, ali dobro je da postoje i drugačija mišljenja od onih konvencionalnih, vezanih isključivo za ekonomski rast. Ovo namjerno želimo da apostrofiramo zato što se ekonomski instinkt kosi sa imperativom opstanka. Tačnije, ekonomski etos modernog društva oštro protivurječi ekološkim zahtjevima razvoja i opstanka. Ernest Bloch napominje da dok postoji „ovako siromašan doživljaj svijeta i zaborav prirode, budućnost ne može biti ništa do vulgarna monolitna klada iza koje se skriva ustrašeno lice čovječanstva“. Jedan od glavnih razloga zbog kojih je naše djelovanje toliko usmjereno protiv prirode, jeste opsjednutost sa sadašnošću. Nedostatak vizije i nebriga za budućnost umnogome uzrokuju ovakve posljedice, ali i pokazuju našu sebičnost. Teorija zelene vrijednosti nudi nam posve drugačiju viziju. Sa punom sviješću o egzistencijalnom značaju biosfere, princip zelene filozofije otkriva nam drugačiju racionalnost, koja seže dalje od kratkovide prakse bjesomučnog razaranja prirodnih podloga zajedničkog opstanaka. Ona je do kraja privržena misiji uspostavljanja nove dinamičke ravnoteže između ekonomskih, društvenih i ekoloških odgovornosti. Ukazujući na mizeran položaj koji priroda zauzima u poretku sa neoliberalnom ortodoksijom, zelena filozofija nastoji da zaštiti vitalne interese budućnosti u sadašnjosti. Saznanje da može doći do ekološke katastrofe dovelo je do iznalaženja metode upravljanja sistemskim vezama u ukupnoj relaciji društvo - priroda. Nauka se intenzivnije mora uključiti u pronalaženje tih metoda i modela za budućnost. Praksa pokazuje da tehnološka dostignuća bivaju primijenjena više na štetu nego u korist prirode. Kako je Ulrich Beck konstatovao da se čovjek nalazi u „*društvu rizika*“, sve izvjesnije je da će i nauka morati da mijenja svoj pristup. Ako je proizvodnju znanja teško kontrolisati, onda treba uložiti dodatne napore u kontrolisanju njegove primjene.

Postoji realna potreba za preorijentacijom znanja, pri čemu se mora voditi računa o planetarnim potrebama. To znači da se moraju poštovati ekološke zakonitosti pri projektovanju i ostvarivanju tehnoloških rješenja i sistema u usmjeravanju privrednog razvoja. Zato ekologizacija proizvodnje postaje sve važnija, odnosno do izražaja dolazi potreba harmonizacije proizvodnih potreba sa ekološkim faktorima sredine. „Ekologizacija, na određen

način, predstavlja operacionalizaciju shvatanja da ekološke probleme treba rješavati i riješiti koevolucijom prirode i društva, a ne stvaranjem vještačkih biohemijskih ciklusa, što bi značilo stvaranje vještačke biosfere, i u krajnjoj liniji, stvaranje neke alternativne civilizacije“ (Marković, 2002:57). Ekologizacija privrednog života, a prije svega proizvodnih procesa, kao mjera sprečavanja ekološke katastrofe u uslovima globalizacije, mora imati globalni karakter.

Na prijetnju globalne ekološke katastrofe mora se odgovoriti usvajanjem principa zelene filozofije, to jest prilagođavanjem svih procesa harmoničnijem odnosu čovjeka i prirode ne sa pretenzijom na dominaciju već na kooperaciju. Ukoliko se to izvede, onda i sam proces globalizacije dobija drugačiji i pravedniji smisao u odnosu na postojeći. Teorija zelene vrijednosti, koja je nastala iz programa brojnih ekoloških pokreta, korespondira sa principom zelene filozofije. Teorija zelene vrijednosti gleda na prirodu kao na nešto više od sredstva za zadovoljenje potreba vezanih za život i zdravlje. Prirodna sredina mora da biti okvir jednog potpuno smislenog života. Robert Gudin iznio je teze vezane za teoriju zelene vrijednosti, govoreći da ljudi treba da u životu pronađu smisao i model, a to je moguće samo ukoliko život stoji u jednom širem kontekstu nego što je on sam. Ovaj kontekst se sastoji od prirodnih pojava, divljih životinja, biljaka i od strane čovjeka neditiranih pejzaža. Ono što ljudskom životu daje puni smisao jeste cjelina odnosa koji se pronalaze u ljudskoj djelatnosti. Život dobija smisao samo ako se pronađemo u svijetu koji nas okružuje. Unutrašnji svijet svakog pojedinca može biti potpun, samo ako je povezan sa spoljašnjim svijetom i ako je sa njim usaglašen. Ovo govori da zelena filozofija nije samo ekocentrična već i antropocentrična, jer joj je podjednako važno ostvarivanje i čovjeka i prirode. Ako su ove dvije kategorije u skladu, onda je zelena filozofija potpuna, u suprotnom nje nema, a relacija čovjek-priroda, je u disbalansu. Isto tako, za zelenu filozofiju u potpunosti je prihvatljivo da ljudi i ostala stvorenja upotrebljavaju prirodu. Ljudi, kao i životinje, imaju pravo da love da bi preživjeli. Međutim, priroda ne treba da se koristiti u nepotrebne svrhe. Nije potrebno da posijete cijelu šumu da biste izgradili put, ako postoji mogućnost da poštedite neko drvo, a izgradite isti objekat. Slaba tačka moderne tehnološke civilizacije je nedostatak sposobosti da se uoči ova razlika.

Za razliku od nekadašnjeg čovjeka, današnji ljudi gospodare modernim tehnologijama i posjeduju sposobnost da mijenjaju ekološki sistem više nego što im je to potrebno da bi preživjeli. Postoji i dilema, koju je naveo i Richard Rorty, šta ljudi više preferiraju- zdravu životnu sredinu ili bolji životni standard. Naravno, ogromna većina se odlučila za standard, ali nije svjesna činjenice da on upravo zavisi od zdravlja životne sredine. To je jednostavno objasniti, jer bez zdrave hrane, čiste vode, svježeg i čistog vazduha naš životni standard ne

može biti zadovoljavajući, bez obzira na to šta sve materijalno posjedujemo. U tome i leži sva ironija kompletnog ekonomskog uma, više puta pominjanog. Potreba razvoja ekološke svijesti i slijeđenja principa zelene filozofije nameće se kao neminovna norma u budućnosti. Ekološka svijest, kao dio ukupne društvene, istorijska je i dinamična kategorija, određena trenutnim stanjem i ukupnim stepenom razvoja društva. Brojni ekološki problemi, koji su se nagomilavali od polovine 20. vijeka do dana današnjeg, podigli su tu svijest na viši nivo. Savremeni ozbiljni pristupi zaštiti okoline nastali su tek kad su bile vidljive posljedice antropogenog pritiska na nju. Sa sigurnošću možemo tvrditi da očuvanje okoline zahtijeva sistematski pristup i koordiniranu akciju svih subjekata međunarodnih odnosa, institucija, preko država, lokalnih i regionalnih vlasti, nevladinog sektora do pojedinaca. Samo u strogoj koordinaciji, uprkos ovakvom rastu koji sebi ne postavlja moralnu granicu, mogu se očekivati neki pozitivni pomaci.

Na kraju, treba istaći da je zelena filozofija kao opšti globalni princip bazirana na argumentu da je čovjek sastavni dio prirode, te da stoga ne smije da bude samo njen puki eksploatator, što nameće borbu za jačanje ekološke svijesti. Više puta smo napominjali da su principi, sredstva i ciljevi globalne politike, slično kao i one univerzalne vrijednosti, u opštoj konekciji i koordinaciji. Tako možemo tvrditi da je nemoguće zamisliti ekologiju bez odgovornosti, prevashodno sopstvene, a onda i budućih generacija, i svih živih bića. To zelenoj filozofiji daje opšti karakter. Globalizacija je proizvela određene posljedice, ali nijedan problem koji je ona izazvala nije toliko globalno percipiran koliko ekološki. Naprosto, vazduh ne može da se prisvaja, niti dijeli na državni ili bilo koji drugi nivo. Slično tome nije moguće partikularno pristupiti problemu globalnog otopljanja ili emisiji ugljendioksida u vazduhu... To su problemi koji pogađaju svaku individuu, u manjem ili većem obimu, bez obzira na mjesto stanovanja. Stoga je ovo snažan argument da se promisli, analizira i reaguje na vrijeme, te da shodno tome princip zelene filozofije postane životni stil svakog stanovnika planete. Ako ovome dodamo da ekološka kriza vrlo lako može postati determinanta našeg ukupnog opstanka, onda ovakav zahtjev naprosto zaslužuje prioritarno razmatranje i cjelovitu afirmaciju. Biti *ekološki pismen* u današnjem svijetu jednako je važno kao i znati čitati ili pisati. Stoga ne smijemo dozvoliti da nas naše neznanje ili pohlepa spriječe u nastojanju da i budućim generacijama omogućimo pravo na onakvu životnu sredinu kakvu su nama omogućili naši roditelji, i zašto ne reći, mnogo bolju.

VI

POJAM I VRSTE ODGOVORNOSTI

POJAM I VRSTE ODGOVORNOSTI

Da bi tema globalna politika i etički aspekti globalizacije mogla na kvalitetan način da se zaokruži potebno je da u nastavku napravimo osvrt na *odgovornost* kao ključni princip etičkog preispitivanja bilo kojeg procesa. Analiza razumijevanja pojma odgovornosti i njegovih vrsta, kao i razmatranje njegove individualne i kolektivne dimenzije, neophodna je zbog cjelokupnog istraživanja. Iako smo napravili uvod i dotakli se odgovornosti, još jednom ćemo napraviti kratak osvrt na historiju tumačenja ovog pojma i njegovo razumijevanje u savremenim društvenim teorijama. Jedan od autora koji se bavi problemom odgovornosti bio je i Richard McKeon. Prema njegovom tumačenju i dostupnim svjedočanstvima, termin odgovornost oko sedamdeset godina prethodi analizi filozofije toga pojma. Prvo pojavljivanje ovog termina zabilježeno je u Murray-vom "Oxford English Dictionary" Federaliste Alexander-a Hamiltona objavljenog 1787. godine. Prema Blohovom riječniku, imenica "*responsabilite*" je prvi put upotrijebljena takođe iste godine. Pojava novog termina "odgovornost", u historiji filozofskih diskusija prošla je gotovo nezapaženo. On je, u najboljem slučaju, bio novi instrument za upotrebu u raspravama o savremenosti i antici, a filozofi i teoretičari koji su se bavili njime, podijelili su se na one koji misle da je suština i osnov moralnih distinkcija, i druge koji su ga odbacili kao prazan i beskoristan.

Antička filozofija nije detaljnije razjasnila pojam odgovornosti kao fundamentalni termin etike, ali ga jeste tretirala. Analiza grčkih filozofa je kauzalnost (imputacija) i kaznu primjenjivala na postupke. Ova dva problema su tijesno povezana, ali značenja i opseg njihove primjene variraju zbog različitih stavova u njihovom međusobnom odnosu. Na jednoj strani su ljudski postupci koji se dijele na voljne, nevoljne i protiv-voljne, a na drugoj strani su ograničeni postupci. Problem imputacije prelazi u pitanje da li je kauzalnost ljudskih postupaka suštinski ista kao kauzalnost fizičkih promjena. Dok moderna formulacija problema počinje koncepcijom uzroka izvedenog iz prirodnih nauka, latinska riječ *causa* ulazi kao pravni termin, a tek poslije se proširuje i na prirodne nauke. "U svim analizama, moralna uzročnost ili imputacija ograničava voljne postupke koji su podložni promišljanju i izboru, oni su predmet hvaljenja i osude, nagrađivanja i kažnjavanja, ali ova spoljašnja priznanja i utvrđene posljedice nijesu stoga i moralni kriterijumi" (McKeon, 1990:19). Problem mogućnosti da se, kako se to načelno iskazuje, *polože računi*, uključuje tumačenje funkcionisanja kazne, penala i zaštite, koje je nametnula zajednica da bi ispravila ili preduprijedila prekršaje, razbojništva, kršenje ili

zapošljavanje ugovora. Ovakvi problemi se kod Platona i Aristotela određuju kao dio problema pravde. U političkoj primjeni, koja polazi od Aristotelove analize, ona označava višeslojan pojam. Odnosi se na zakonitost, pošteno ili na distributivnost kada su u pitanju resursi i materijalna dobra. Jezik dužnosti i prirodnog zakona prilagodili su se hrišćanskom učenju koje predvode Ambrozije (Ambrosius) i Avgustin (Augustine).

McKeon obrazlaže da sposobnost polaganja računa ima univerzalni osnov u božanskom zakonu, starom i novom, a imputacija prirodnu osnovu u prvobitnom grijehu. Toma Akvinski, koji je poznat po svojoj teoriji dobra i zla, odnosno dobrih i rđavih postupaka, kasnije se okreće na njihove posljedice, a bavi se i nagrađivanjima i kažnjavanjima, opomenama i zaslugama. Političke i društvene promjene, kao i napredak nauke, vodile su se u 17. vijeku raširenim i raznolikim postupcima da se, po ugledu na prirodne nauke, ustanovi nauka o moralu i pravu ili nauka o ljudskoj prirodi i državi. Za Hobbes-a, Locke-a i Hume-a, sloboda znači samo moć postupanja i nepostupanja u skladu sa određenjem volje, a moralnost je zasnovana na nužnosti. Prema Hobbes-ovom mišljenju, svaki čovjek naziva dobrim ono što mu godi, a ono što mu šteti naziva zlom. Iz toga slijedi zaključak da ljudi s obzirom na to da su različiti u mnogim aspektima, oni razlikuju se i po samom određenju dobra i zla. Filozofi Pufendorf, Volfe i Kant su, između ostalih, razvijali teoriju po kojoj je moralnost zasnovana na slobodnom postupanju, dok univerzalna nauka praktičnog postupanja zavisi od takvog ispitivanja prirode razuma i volje koje razlučuje slobodu osobe od nužnosti i slobodu osobe od stvari. Pufendorf je započeo sa razlikovanjem tri izvora saznanja dužnosti: *razuma, građanskog zakona i božanskog zakona*. Sama njegova pravna nauka je upotrijebila metod razuma i obezbijedila argumente za zaključak da su zapravo pomenuta tri izvora u harmoniji jedan sa drugim. Ovi pokušaji da se ustanovi nauka o moralu od početka su bili uključeni u misaonu kontroverzu oko slobode i nužnosti.

Pošto znamo da je fundamentalna koncepcija prava (prirodnog), moralnog i građanskog primjenljiva na ljudsko postupanje, ovi pokušaji su se takođe uključili i u kontroverzu o tome da li se osnove moralnih distinkcija nalaze u sudovima ili osjećanjima. Na kraju 18. vijeka, fundamentalno pitanje o prirodi i funkcionisanju prava zamijenjeno je analizom ljudske prirode i razuma. Filozofske rasprave o samom pojmu odgovornosti nijesu prestale ni u kasnijem periodu. Mill tako govori o značenju zasnovanom na tradiciji mogućnosti polaganja računa. Levi-Bril mu je podario značenje na osnovu tradicije imputabilnosti i u njemu je odgovornost sadržana u koncepciji razumnog slobodnog bivstvovanja. "Mill i Levi-Brill su ukazali na sferu praktičnih problema koju je otvorio pojam odgovornosti, sferu koja nije zahvaćena doktrinarnim filozofskim razlikama. Mill sugerise da odgovornost kao kazna razotkriva, ali ne

stvora razliku između ispravnog i pogrešnog, a Levi-Brill ukazuje da je porijeklo odgovornosti kao subjektivne svijesti o slobodi i racionalnosti u društvu, i da se ona paraleleno razvijala sa evolucijom društva" (Bojanić, Krstić :153). Termin odgovornost i pojmovi koji ga određuju nijesu u dovoljnoj mjeri uticali na izmjene tumačenja filozofskih diskusija i kontroverzi koji se odnose na njega. Sama pojava termina i okolnosti u kojima su njegova značenja bila elaborirana otvorili su filozofske probleme koji nijesu bili samo teorijski interesantni, već su okupirali pažnju prosječnih ljudi, čak i onda kada su ih profesionalni teoretičari ili oni koji se bave društvenim naukama u potpunosti zanemarivali.

Riječ odgovornost, kako i naveli, pojavila se u engleskom i francuskom jeziku 1787.godine. Ona je samo u početku primjenjivana na funkcionisanje političkih institucija u kontekstu francuske i američke revolucije, a korišćenje je nastavlje do današnjih dana. Od 1787. godine, razvijala se i ideja *odgovorne vlade*, a njeno praktikovanje se konstantno uvećavalo. Tek po završetku Drugog svjetskog rata stvoreni su "uslovi" za efikasniju primjenu samog termina odgovornosti, a to je i početak stvaranja obrisa koji će karakterisati buduću globalnu zajednicu. U vrijeme globalizacije u kojem živimo, ljudi su dovedeni do tog stadijuma da se zahtjevi divergentnih vrijednosnih sistema moraju poštovati. Moralni značaj odgovornosti može se razjasniti samo ispitivanjem njenog razvoja i funkcionisanja u kontekstu političkih i društvenih promjena.

Logično, u našem istraživanju prednost ima politička odgovornost koja se odnosi na globalnu zajednicu, stoga ćemo je detaljnije tretirati. Ideja političke odgovornosti prednjači u evoluciji ideje odgovornosti. "Ideja odgovorne vlade, poput one koja je razvijena u britanskom običajnom pravu ili poput republike otjelotvorene u ustavima Francuske ili SAD-a, imala je u početku dva sastojka: vlada ili republika je odgovorna ukoliko funkcioniše u okvirima propisanog zakona u kojem su postupci i kontrola njenih zvaničnika razumno predvidivi i ukoliko njeno upravljanje odražava stavove svog naroda kroz institucije koje obezbjeđuju redovne personalne izbore i redovno preispitivanje politike" (Bojanić, Krstić,2008:154). Ova dva aspekta ideje odgovornosti prepoznatljiva su proširenja starijih koncepcija mogućnosti da se položi račun pred vladavinom zakona i imputabilnosti postupaka izabranih zvaničnika sa ograničenim uslovima službe. U zemljama poput Velike Britanije, Francuske i SAD-a, o višem stepenu političke odgovornosti moglo se govoriti tek nakon što je u 20. vijeku ukinuto ograničeno pravo glasa. Do dana današnjeg zadržala su se suprotna i nepomirena mišljenja o tome ko treba da ima pravo glasa i da li ono treba da bude ograničeno samo na one koji su iz nekog višeg društvenog sloja, bilo da se radi o intelektualnoj ili eliti sa većim materijalnim

dobrima. Bilo kako bilo, proširenje prava glasa nije puki rezultat političkog pritiska koji je postao moguć tek sa promjenom ekonomskih uslova. Ono je takođe odražavalo u tadašnjem vremenu, promjenu u ideji političke odgovornosti. Prvobitni elementi ideje odgovornosti zavisili su od recipročnog odnosa pojedinca i države, ali bili su negativni i spoljašnji. Čovjek je odgovoran pred zakonom ako može položiti račun za posljedice svog postupka i on može biti odgovoran samo ako zakon nije predmet arbitrirane izmjene ili primjene. Zvaničnici su odgovorni pred vladarima ili građanima, a građani su odgovorni ako posjeduju sredstva uticaja na politiku vlade. Međutim, problem je što zakoni mogu biti nepravedni, a zahtjevi građana ponekad mogu biti izopačeni. Ova negativna i spoljašnja određenja bila bi nekompletna da ih nijesu, tokom razvoja pojma odgovornosti, dopunila dva pozitivna i normativna elementa. Prvi je bio reformulacija ubjeđenja da su u stvarima koje se tiču opšteg dobra ljudi bolji nego nekontrolisani vladar ili elita.

Ranija formulacija ovog ubjeđenja težila je ka tome da bude restriktivna, a to znači da će reprezentativna vlast ili demokratija funkcionisati samo ako je narod spreman da bude odgovoran. Kasnije je to malo preformulisano, pa je konstatovano da odgovorna vlast zavisi od odgovornog naroda, ali narod postiže odgovornost jedino ako je zaista praktikuje. U teoriji o moralu govori se da se veći efekat odgovornosti postiže ako se građani edukuju i u zajedničkoj razmjeni mišljenja, dogovaraju oko rješenja, nego kada se ona nametnutu nekim autoritetom. Putem ovih pozitivnih i normativnih funkcija vrijednosti se postižu i slobodnim odabirom, dok se istina postiže slobodnim istraživanjem ideja kroz dopunjavanje i kompletiranje prvobitne negativne i spoljašnjeg funkcionisanja kazne i odobravanja. Konceptija odgovornosti koja se sporo razvijala otjelotvoruje četiri aspekta: mogućnost polaganja računa, imputabilnost, slobodu i racionalnost. Ideja političke odgovornosti uticala je i na razvoj kulturne odgovornosti, a trpjela je i povratan uticaj. Politička odgovornost je odnos građanina i političke zajednice. Građanin je pripadnik određene kulturne zajednice i određene religije sa određenim stepenom obrazovanja, preferencijama, pripada etničkoj grupi, ima određen ekonomski status i zanimanje, a političke odgovornosti nacija odražavaju i štite kulturne vrijednosti društva. Kulturna ili društvena odgovornost veza je putem koje politička i moralna odgovornost utiču jedna na drugu. Moderni razvoj novih zajednica koje su same upravljale sobom odnosno bile suverene, rezultat je dijelom kulturnih zahtjeva i sluha za njih. Zajednica je u istoj mjeri odgovorna prema drugim zajednicama koliko i prema svojim pripadnicima. Odgovorna je kako prema sebi, tako i prema drugim zajednicama. Kada prihvati da polaže račune mora biti

sprema na ispunjavanje zadataka koje je preuzima, ali i ispravljanje štete koju potencijalno izazove.

Odgovornost u ovom smislu funkcionira u polivalentnom obliku, preko pravnih, političkih, nacionalnih i međunarodnih institucija. Međutim, život tih institucija zavisi od dva dodatna smisla odgovornosti koji ih prevazilaze. Odgovorna zajednica održava tradiciju odgovornosti na osnovu karakteristika zajednice ili nacije, ali i kao odgovor na zahtjeve zajedničkih vrijednosti i opšteg dobra. Kada ostave za sobom ono što se naziva proračunom ravnoteže snaga, pregovori između nacija zavise od mogućnosti pouzdanog očekivanja postupka koji određuje trajni stav i karakter, kao i od poštovanja stavova i vrijednosti koje obrazuju takvi karakteri. Odgovornost se napokon odražava i zavisi od zajedničke racionalnosti, i onih zajedničkih vrijednosti koje se otkrivaju u diskusiji i nastojanju da se one pronađu u postupku. McKeon ističe da pojam odgovornosti kauzalnom vezom povezuje postupke sa djelatnikom i primjenjuje vrijednosni sud na oba elementa. Djelatnik može biti pojedinac ili grupa koja djeluje u kontekstu društva ili politike države, ili to može biti pojedinac, grupa ili zajednica čiji postupci djeluju jedni na druge. U svakoj od ovih situacija, odgovornost je refleksivna relacija. "Međuzavisna odgovornost pojedinca i odgovornost zajednice čiji je on član, a nezavisne zajednice pretpostavljaju odgovornosti sagledavajući jedna drugu, što konstituira vrstu inkluzivne zajednice. Društvo ili nacija razvijaju spoljašnju odgovornost u svojim odnosima prema drugim korporativnim tijelima, ali i unutrašnju odgovornost u strukturi svojih institucija i postupka pojedinaca koji ga sačinjavaju" (Ibid, 2008:156). Evolucija pojma odgovornosti zavisi od slične evolucije pojmova slobode i razuma. Oba elementa iz kojih se pojam odgovornosti razvio, mogućnost polaganja računa i imputacije spoljašnja su ograničenja postavljena u slobodi postupanja. Mogućnost da se položi račun je zakonom i kaznom nametnuto spoljašnje i negativno ograničenje postupaka. Mogućnost polaganja računa u pozitivnom smislu postaje unutrašnja kada zavisi od moralnog suda pojedinca više nego od zakonske zabrane kao što je postizanje priznatih vrijednosti, jer tada postaje manifestacija, a ne ograničavanje slobode.

Ovo preusmjerenje je nesumnjivo sadržano u odgovoru za koji se smatra da ga je Ksenokrat dao kada je pitan šta su naučili njegovi učenici: "Da čine po sopstvenoj slobodnoj volji ono što bi bili primorani da čine po zakonima". Imputabilnost na ovaj način postaje unutrašnji, a ne spoljašnji sud o uzrocima onda kada djelatnik razumije posljedice sopstvenih postupaka i kada su mu izbori i postupci većinom određeni za razumijevanje, a manje za društvena odobravanja ili neodobravanja. Važan pojam koji se vezuje za odgovornost je i *razumijevanje*.

Razumijevanje i drugi oblici misaonih radnji, kojima se izražava racionalni izbor podložni su promjeni značenja. Ono ima negativno i spoljašnje značenje: ograničeno neprihvatanje propisa i konvencija koje povlače za sobom kazne i sankcije, onda kada je primijenjeno na razumijevanje zakona ili na dolaženje do nekog uzajamnog razumijevanja u nekom ugovoru ili sporazumu. To naprosto znači da se može pretpostaviti kako građanin u ugovoru ili sporazumu zna koje će se kazne primijeniti kako za izvjesne postupke, tako i za neuspjeh, ukoliko se izvedu drugi postupci. Razumijevanje pak ima pozitivno koliko i negativno spoljašnje značenje kada se primjenjuje na razumijevanje onoga što je u vlastitom interesu i onoga što je u interesu drugih. Razumijevanje interesa može se transformisati u razumijevanje opšteg dobra i zajedničkih vrijednosti, što je važan aspekt u uspostavljanju moralnih sistema.

Ideja moralne odgovornosti nastala je i razvijala se u kontekstu evolucije političke kulture. Nije postojala moralna odgovornost sve dok se nijesu pojavile zajednice u kojima se smatralo da ljudi posjeduju mogućnost polaganja računa za sopstvene postupke. Nije bilo moralnih pojedinaca prije razvoja i prihvatanja moralne odgovornosti. Moralne ideje su prvobitno formirane unutar religijskih i političkih institucija. Veliki sistemi moralne teorije, održavaju ovo porijeklo pomoću raznolikosti skala koje su se konstruisale u moralnim propisivanjima, maksimama i zakonima, moralnim posljedicama, koristi i moći, kao i u moralima vrline, navika i racionalnog izbora.

Mogućnost polaganja računa obezbjeđuje obilježje pomoću kojeg se identifikuje pojedinačni djelatnik u etičkim sistemima. Na ovaj način ljudi mogu biti u mogućnosti da polažu račune pred građanskim ili božanskim zakonom zbog greške, prekršaja i grijeha, za razliku od primitivnih zajednica. Iz ovoga proizilazi da se nečija dobra djela, kao i rđava, imputiraju u zajednici u kojoj se smatraju podobnim za polaganje računa, odnosno osjećaj odgovornosti. To se dešava i sa razvojem odgovornih reprezentativnih vlada i sa narastanjem svijesti o drugim kulturama i sistemima vrijednosti. U odsustvu despotskih vlada ili autoritarnih propisa, pojam odgovornosti bi se mogao upotrijebiti da obezbijedi kriterijume vrijednosti, kao i da odredi slučajeve kažnjavanja i odobravanja i neodobravanja. "Praktikovanje odgovornosti, u smislu mogućnosti polaganja računa i imputabilnosti, u ovom proširenom političkom i kulturnom kontekstu omogućava razvijanje onog moralnog karaktera koji predstavlja, istovremeno i osjetljivost za moralne probleme djelatnika i objašnjenja njegovih odluka i izbora u očima drugih. Ovaj međusobni odnos funkcionisanja političkih i kulturnih institucija i uspostavljanja kriterijuma i normi odlučivanja trebalo bi da doprinese odlučujućoj promjeni u strukturi moralnih pretpostavki i teorija. U svijetlu takvog odnosa i te istorije, analize moralnog

postupanja mogu da se nastave i u smislu posljedica slobodnog praktikovanja izbora i promišljanja i u smislu univerzalnih imperativa razuma volje, bez obavezivanja teoriji ili dogmatskoj fiksiranosti preporučivanja svrha i običaja" (Bojanić, Krstić, 2008:258). Ovo je posebno značajno za razumijevanje pojma odgovornosti, jer se izborima koji se odnose na vrijednosti konačno mijenja odnos razuma i saznanja prema njoj. Odgovornost je pretpostavila reflektivni odnos prema istini i vrijednostima. To uslovljava i da su se odnos i istraživanje odgovornosti izmijenili u 17. i 18. vijeku. Tada je i utvrđeno da su osnovi elementi odgovornosti, mogućnost da se položi račun imputacija, ali je njen moralni problem da pronade takvo značenje čija upotreba u diskusiji i u zajedničkom djelovanju uvećava šansu odgovornog postupka da razvije moralni karakter i racionalnu prihvatljivost.

Odgovornost, kao mogućnost polaganja računa i imputacija, ukazuju na dva neizbježna problema u svijetu u kome svi narodi efektivno teže nezavisnosti i samoupravljanju, svijetu u kome potrebe i težnje, sudovi i vrijednosti bilo koga naroda utiču na situaciju, stavove i postupke drugih. Međutim, sa polaganjem računa imamo i problem. U najvećoj mjeri on se odnosi na to kako svjetska zajednica, koja je nama i najinteresantnija za proučavanje, može da se prilagodi takvoj situaciji ako imamo u vidu međunarodne institucije kroz koje se ona predstavlja, kada se nedosljednost i neprimjenjivanje ovog instituta osjeća i u mnogo manjim zajednicama. Sa druge strane, sa imputacijom je problem u osiguranju. Spoljašnje i materijalne promjene u zajednicama i nacijama svijeta funkcionišu tako da obogate živote ljudi i osiguraju novoprispjele vrijednosti, umjesto da podstiču prijetnje slobodi i ometaju korišćenje novih prilika za zadovoljenje potreba i kultivaciju vrijednosti. Prošireni pojam odgovornosti na ovakav način obezbjeđuje suštinska sredstva za tretiranje ovih problema u teoriji i u praksi.

Kada je riječ o teoriji odgovornosti ona se pozicionira na način da se diskutuje o moralnim problemima individualnog postupka, političkim problemima zajedničkog postupanja i kulturnim problemima uzajamnog razumijevanja, bez obavezivanja jednoj filozofiji tradicionalnih vrijednosti i pretenzija da se neka od istaknutih strana favorizuje više nego ostale. Što se prakse tiče, teoretičari tvrde da ona obezbjeđuje način da se poštuje istorija razvoja, kao i date okolnosti odgovornosti, onako kako se ona javlja sa primjenom na nematerijalne potrebe i pojedinačne interese do primjena za unapređenje opšteg dobra i izgradnju razumijevanja.

Nakon što smo pojasnili sam pojam odgovornosti, pred kraj treba napraviti kratki osvrt na njene vrste. U društvenim naukama često nalazimo sintagme koje se odnose na samu odgovornost, a najpoznatija je podjela na individualnu i kolektivnu, o kojima će biti riječi u nastavku kroz

posebna poglavlja teksta. Međutim, za istraživanje globalne politike treba navesti sljedeće vrste odgovornosti: *moralnu, profesionalnu, krivičnu, političku i metafizičku*. U sagledavanju ovih vrsta odgovornosti osvrnućemo se na autore poput Karla Jaspersa, Petra Bojanića i Predraga Krstića.

Moralna odgovornost je najznačajniji vid lične i takozvane vanpravne odgovornosti. To je odgovornost pojedinca prema sebi i prema drugima. Ona se razvija pod uticajem kulturnih činilaca i povezana je sa tradicijom, običajima i pravom u jednom društvu i jednoj zajednici. Moralna odgovornost se razvija socijalizacijom, koja se kod pojedinca usađuje kao osećaj odgovornosti za akcije koje čini. Od razvoja moralne odgovornosti zavisi stabilnost i istrajnost društva, pogotovo u kriznim trenucima. U vrijeme globalizacije, bez obzira na to što se subjekt kao takav pomjera ili izdvaja iz svog jezgra, ona nastavlja da bude važna vrsta odgovornosti.

Profesionalna odgovornost je značajna u savremenom postmodernom društvu. Ona podrazumijeva moralnu odgovornost naučnika, istraživača i eksperata, od kojih zavise razvoj i vizija budućnosti jedne zajednice. Ona se ogleda u konstantnom sukobu društveno-potrebnog znanja i etike, saznanjem i dostignućima naučnika i istraživača. Svjesni da često dolazi do zloupotrebe novih saznanja ili ostvarenja, upućuje na to da ova vrsta umnogome nosi i druge elemente odgovornosti za sobom. Za nas kao članove globalne zajednice, ova vrsta odgovornosti značajnija je nego ikada ranije.

Politička odgovornost je najrazvijeniji oblik odgovornosti, a kroz prethodni narativ postalo je razumljivo da se ukupna odgovornost kao takva ogleda u ovoj vrsti. Politika je javni posao, te stoga možemo reći da je ova vrsta odgovornosti u našem poimanju možda i najznačajnija. Ona sama po sebi može biti pravna, vanpravna, individualna i kolektivna. Vanpravna politička odgovornost ostvaruje se pred organima koji su dodijelili mandat određenom pojedincu ili grupi čija je neodgovornost utvrđena. Kazna za neodgovornost prema zakonskim odredbama sastoji se u oduzimanju mandata i eventualno nečijem izbacivanju iz političkog subjekta ili institucije. Pravna politička odgovornost se ostvaruje pred specijalnim državnim organima, tačnije sudovima, a kazne za takve vrste povreda mogu biti drastične. "Politička odgovornost ima i svoje podvrste u koje ubrajamo: odgovornost vladara (odgovornost monarha i predsjednika); partijsku odgovornost (člana partije prema rukovodstvu ili partije prema biračima); ministarsku odgovornost (pojedinačna ili kolektivna, prema predsjedniku ili prema parlamentu) i odgovornost člana parlamenta (rješava se oduzimanjem mandata, tj. opozivom)" (Bojanić, Krstić, 2008:296). Međutim, za nas politička odgovornost ima širu dimenziju zbog činjenice da

do nje dovode postupci građana određene države, a da posljedice tih postupaka snose svi građani države čijoj su vlasti potčinjeni i u čijem se poretku odvija njihovo izborno legitimisanje. U kontekstu globalne zajednice, to bi jednostavno rečeno značilo da posljedice mogu snositi mnogi građani širom svijeta, jer svaki čovjek snosi dio odgovornosti za svoju vlast. Obuzdavanje samovolje i sile manifestuje se u političkoj razboritosti, koja ima u vidu dugoročne posljedice i priznavanje normi koje važe kao prirodno i međunarodno pravo.

Krivična odgovornost odnosi se na zločine oni su objektivno dokaziva djela kojima se nesumnjivo krše zakoni. Sud u pravnom postupku pouzdano utvrđuje činjenice i primjenjuje zakon. Ovakva odgovornost je rezervisana i za pravne institucije, koje donose konačnu odluku o postojanju ili nepostojanju ovakve vrste odgovornosti.

Metafizička odgovornost je u domenu teorije od posebnog značaja za globalnu politiku. „Ona govori o potrebi postojanja solidarnosti među ljudima kao pripadnicima ljudskog roda, a koja svakoga čini suodgovornim za svaku krivicu i nepravednost u svijetu a posebno za zločine počinjene u njegovom prisustvu ili s njegovim znanjem. Ako pojedinac ne učini sve što je u njegovoj moći da to spriječi i sam je djelomično kriv“ (Jaspers, 2009:71). To znači da niko ne smije ostati nijem na informacije da se negdje daleko događa genocid, ubijanje silovanje..., a da pritom ništa ne preduzme, bez obzira na to što je daleko od njega ili njegove države. Pitanja koja se odnose na sistematska kršenja ljudskih prava ili na ugrožavanja sloboda moraju se tretirati globalno. Ako, na primjer, postoji informacija da dnevno od gladi umire nekoliko stotina hiljada ljudi, odgovornost u metafizičkom smislu snose svi oni koji znaju da je takva informacija tačna, a ne čine ništa da se to umani ili eliminiše. Ta vrsta odgovornosti naprosto je tipična za globalnu politiku i globalizaciju, jer ona otklanja svaku sumnju u to da pojedinac, država, nacija, etnička ili druga socijalna grupa ne treba da budu odgovorni samo za sebe i za stvari koje se odnose samo na njih, već im je odgovornost znatno šireg opsega.

Na kraju, pregledom određenih vrsta odgovornosti dokazano je da ona u globalnoj politici ima smisla. Uspostavljanje vrijednosnih sistema, bez obzira na to o kakvim se partikularnim sistemima radi, koji su proizvod nasljeđa naše tradicije ili religije, ne umanjuje ulogu odgovornosti za dešavanja u široj globalnoj zajednici. Naročito je važno shvatiti moralnu, političku i metafizičku odgovornost u postupku ponašanja pojedinaca i grupa cjelokupne globalne zajednice. Nemoguće je u eri opšte povezanosti, napraviti moralni otklon od stvari koje se dešavaju prostorno daleko od nas. Vizija svijeta lišena odgovornosti izgleda problematično, ali se istovremeno ukazuje prilika, nudi rješenje ili makar navodi na

razmišljanje da svi članovi zajednice, bila ona lokalna ili globalna, snose odgovornost za njeno funkcionisanje i učinke koje takvo globalno društvo proizvodi, te na osnovu toga treba usklađivati svoje postupke.

INDIVIDUALNA ODGOVORNOST

Nakon što smo djelimično obrazložili pojam odgovornosti, napravili sistematizaciju njegovih vrsta, sada ćemo pristupiti analizi jedne od pojedinačnih vrsta, a riječ je o individualnoj. Centralni zadatak etike je da objasni ponašanje ljudi i da ga usmjerava ka opštem dobru. To znači pozvati se na zakon, bio on moralne ili pravne prirode. Ako se prihvati da sva dešavanja i ponašanja podliježu opštim zakonima, kao što opisuje princip uzročnosti, onda se može reći da svaka nauka pretpostavlja taj princip. Svako objašnjenje ljudskog ponašanja mora da pretpostavi važenje teze uzročnosti, odnosno u slučaju koji tretira ovo istraživanje prihvati postojanje psiholoških zakona. Ovakvu pretpostavku smatramo nužnom u životima svih jedinki, u njihovom odnosu i saobraćaju između različitih subjekata. No, da bismo naučno situirali pomenuti narativ, prije svega treba pojasniti riječ zakon. U praksi se pod tim podrazumijeva pravilo kojim država propisuje svojim građanima određeno ponašanje. Ovi propisi, kao što znamo, često protivrječe prirodnim željama građana, zbog čega ih mnogi od njih uopšte ne poštuju, dok ih druga grupa ljudi prihvata, ali kao prisilu. U prirodnim naukama i u teoriji zakon znači nešto sasvim različito. *Prirodni zakon nije nikakav propis*, po kome nešto treba da se dešava ili obrazac po kome neko treba da se ponaša, već formula koja opisuje kako se nešto stvarno ponaša. Budući da su prirodni zakoni samo opis onoga što se realno dešava, kod njih se uopšte ne može govoriti o bilo kakvoj prisili. Ovo govori da je povezanost same odgovornost u tijesnom odnosu sa slobodom, bilo da se ona izražava kao determinatna ili indeterminatna forma ponašanja.

Šta podrazumijevamo pod ovim pojmom koji nastupa paralelno sa slobodom, a toliko je važan u razumijevanju morala i etike svakog pojedinca? Preduslov postojanja individualne odgovornosti jeste da je neko slobodan, odnosno da je neku radnju izvršio na osnovu sopstvenih želja i da su one u tome bile presudne. Ovo ne treba shvatati generalno, nego kao važan princip u razumijevanju individualne odgovornosti. Takođe, jasno je koliko pojam odgovornosti počiva na uzročnostima, odnosno zakonitostima voljnih odluka. U stvari, ako pretpostavimo da je voljna odluka naprosto bez uzroka, onda bi to značilo da je čin volje bio potpuno slučajan. Međutim, sama individualna odgovornost uvijek vodi ka svom subjektu, njenom nosiocu, a to je ličnost sa svim svojim karakteristikama. U cilju ispravnog razumijevanja, pomenućemo teoriju ličnosti Peter-a Frederik-a Stravson-a (1959) koja pojašnjava uticaj na stanje svijesti, jer kako tvrdi, pored ličnosti postoje i druga bića koja imaju mentalna i fizička svojstva. Postoji

smisao u kome je riječ ličnost samo jednina od riječi ljudi i u kome oba termina ne sugerišu samo pripadnost određenoj biološkoj vrsti. Kriterijumi da se postane ličnost nemaju primarnu funkciju da razlikuju članove jedne vrste od članova drugih. Hari Frankfurt koji se bavio problematikom ličnosti, tvrdi da „suštinska razlika između ličnosti i drugih stvorenja može da se nađe u strukturi volje ličnosti“ (Frankfurt, 2007:22). Ljudi su, po njegovom mišljenju posebno karakteristični jer su sposobni da formiraju ono što Frankfurt naziva „*sekundarnim željama*“ ili „*željama drugog reda*“. Pored htjenja i podsticaja da učine nešto, ljudi mogu takođe da imaju određene želje ili motive. „Čini se da mnoge životinje imaju sposobnost za ono što ćemo zvati „primarne želje“, odnosno prosto želje da se učini ili ne učini jedna ili druga stvar. Nijedna životinja, međutim, osim čovjeka ne izgleda da ima sposobnost za refleksivnu samoprocjenu, koja se manifestuje kroz formaciju sekundarnih želja“ (Frankfurt, 2007:24). Racionalnost je ono što određuje ličnost, makar u nekom svom osnovnom obliku. Stoga racionalno stvorenje, koje razmatra primjerenost svoje želje jednom ili drugom ishodu, može i pored toga da bude lakomisleno.

Držeći se suštine teorije, bivanje ličnošću ne leži u razumu nego u volji, daleko od toga da se sugerise kako stvorenje bez razuma može biti ličnost. Ličnost se postaje samo zbog svojih racionalnih sposobnosti da se kritički postane svjestan svoje vlastite volje i da se obrazuju htjenja drugog reda. Struktura volje ličnosti pretpostavlja, prema tome, da je neko racionalno biće. „Razlika između ličnosti i lakomislenika može se ilustrovati razlikom između dva zavisnika od droge. Pretpostavimo da obojica dijele isto psihološko stanje odgovorno za zavisnost i da se obojica neizbježno predaju svojim povremenim željama za drogom od koje su zavisni. Jedan od zavisnika mrzi svoju zavisnost, iako bez uspjeha, uvijek se očajnički bori protiv njenih nasrtaja. On pokušava sve za šta misli da bi moglo da mu omogući da pobijedi svoju želju za drogom. Ta želja je, međutim, suviše jaka da bi joj se odupro i na kraju, ona ga neminovno pobjeđuje. On je nevoljni zavisnik, bespomoćno u vlasti svoje želje. Nevoljni zavisnik na ovaj način ima konflikt prvog reda: on želi da uzme i da se uzdrži od uzimanja droge. Prored ovih primarnih želja, on međutim ima i htjenje drugog reda, dok je drugi zavisnik lakomislenik“ (Ibid,:25). Postoji veoma bliska veza između sposobnosti obrazovanja sekundarnih htjenja i jedne druge sposobnosti, koja je suštinska za ličnost, one koja je često bila smatrana specifičnom karakteristikom čovječnosti. Samo zbog toga što ličnost ima htjenje drugog reda, ona je sposobna i da uživa slobodu volje i da joj ona nedostaje. Pojam ličnosti, onda, nije samo pojam entitetskog tipa koji ima primarne želje i htjenja drugog reda, on takođe može biti sačinjen i kao pojam za koji sloboda njegove volje može biti problem.

Radi razumijevanja individualne odgovornosti treba pojasniti šta zapravo znači slobodna volja. Ovo pitanje zahtijeva identifikaciju one posebne oblasti ljudskog iskustva za koju je pojam slobodne volje, za razliku od drugih vrsta sloboda, naročito vezan. Baveći se problematikom slobodne volje, primarni cilj je da lociramo problem za koji se ličnost najneposrednije zaintrigira kada se interesuje za slobodu svoje volje. Prema simplifikovanoj filozofskoj tradiciji, bivanje slobodnim, u osnovi je stvar činjenja onoga što neko želi da čini. Hari Frankfurt kaže: „Pojam djelatnika koji čini ono što želi da čini ni na koji način nije jasan: i činiti i željeti, kao i odgovorajući odnos između njih, traže razrješenje. Iako slika treba da bude oštrija, a njena formulacija prefinjenija, ipak vjerujem da ovaj pojam zahvata u najmanju ruku dio onoga što implicitno u ideji djelatnika koji djeluje slobodno. On međutim, u potpunosti promašuje onaj posebni sadržaj sasvim drugačije ideje jednog djelatnika čija je volja slobodna“ (Ibid.,:31). Slobodna volja je prilično složen pojam. Životinja je slobodna da se kreće u bilo kojem pravcu, ali to i dalje nije dovoljno da se kaže da ona ima slobodnu volju. To znači da imati slobodu da se čini ono što se želi nije dovoljan uslov za postojanje slobodne volje. Kada je djelatnik svjestan da neke stvari nije slobodan da učini, to nesumnjivo utiče na njegove želje i ograničava obim izbora koje može da načini. Iako više nije slobodan da čini ono što želi, njegova volja može ostati slobodna kao što je bila ranije. Uprkos činjenici da nije slobodan da prevede svoje želje u postupke ili da postupa prema odlukama svoje volje, on i dalje može da formira te želje i da donosi te odluke jednako slobodno kao da njegova sloboda djelovanja nije nikako narušena. Kada pitamo da li je volja ličnosti slobodna, ne pitamo da li je ona u poziciji da prevede svoje primarne želje u djela. Pitanje slobode volje ne tiče se odnosa između onoga što čini i onoga što želi da čini. Ljudi su u principu daleko kompleksniji nego što sugerise izvedeni prikaz strukture volje ličnosti. Postoji, na primjer, isto toliko prilika za ambivalentnost, konflikt i samoobmanjivanje u pogledu želja drugog reda, koliko postoji i u pogledu primarnih želja. Ukoliko postoji nerazriješen sukob među nečijim sekundarnim željama, onda je on u opasnosti da nema sekundarna htjenja. Druga složenost koja se navodi u društvenoj teoriji sastoji se u tome da ličnost može da ima, naročito ako su njene sekundarne želje u sukobu, želje i htjenja koja su više od drugog reda. Ne postoji teorijska granica nizanja želja višeg reda.

Uživanje slobodne volje znači zadovoljenje određenih želja, drugog ili višeg reda, dok njeno odsustvo znači njihovo nezadovoljenje. Zadovoljenja o kojima se radi su ona koja priliče ličnosti za koju bi se moglo reći da je njena volja zaista vlastito njena. Odgovarajuće frustracije su one od kojih pati ličnost za koju se može reći da je otuđena od sebe, da se osjeća nemoćnom ili kao pasivni posmatrač onih sila koje je pokreću. Ličnost koja je slobodna da čini ono što želi

još uvijek može da ne bude u poziciji da ima volju koju želi. Pretpostavimo, međutim, da ona uživa i slobodu djelovanja i slobodu volje. Tada ona nije samo slobodna da čini ono što želi da čini, nego je takođe slobodna da želi ono što čini. U tom slučaju ona ima svu slobodu koju je moguće poželjeti ili zamisliti. Postoje druge dobre stvari u životu i osoba možda ne posjeduje neke od njih, ali ne postoji ništa što se tiče slobode što joj nedostaje.

Zadovoljavajuća teorija slobodne volje nužno pruža analizu uslova moralne odgovornosti. Najčešće, savremeni pristup problemu razumijevanja slobodne volje sastojao se u tome da se ispita ono što slijedi iz pretpostavke da je neko moralno odgovoran za ono što je učinio. Možemo tvrditi da je vrlo rasprostranjeno nerazumijevanje odnosa između moralne odgovornosti i slobodne volje. Nije ispravno tvrditi da je ličnost moralno odgovorna za ono što je učinila samo ukoliko je njena volja bila slobodna kada je to učinila. Ona može biti moralno odgovorna i za učinjeno u onim situacijama, kada njena volja nije bila slobodna. Volja ličnosti je slobodna samo onda kada je ona slobodna da ima volju koju želi. To znači da je, u pogledu bilo koje svoje primarne želje, ona slobodna ili da tu želju učini svojom voljom ili da, umjesto nje, takvom učini neku drugu primarnu želju. Iz iznešene teze, izvlačimo sljedeći zaključak: ličnost je slobodna kada nešto čini po svojoj slobodnoj volji. Greška je, međutim vjerovati da neko postupa po svojoj vlastitoj slobodnoj volji samo kada je njegova volja slobodna.

Kao što smo ranije naveli etika i moralno postupanje uvijek su u rascjepu između determinizma i indeterminizma. Još jedna dilema koja se nameće odnosi se na pitanje da li je moralno slobodan čovjek, tačnije da li posjeduje onu slobodu koja, kao što ćemo pokazati, pretpostavlja moralnu odgovornost, potpuno drugačije pitanje od problema determinizma. Autor koji se među prvima počeo baviti ovom problematikom bio je David Hume. On je ukazao na nedopustivo miješanje pojmova „bezakonje“ i „sloboda“, ali je nesvrishodno zadržao naziv sloboda za oba pojma, tako što je prvi nazvao *slobodna volja*, a drugi *sloboda postupanja* (Hume, 1983:78). Pokazalo se da je interes morala vezan samo za posljednji pojam i da je on nesumnjivo prikladan čovjeku uopšte. Budući da sloboda označava suprotnost od prisile, čovjek je slobodan kada ne postupa pod prisilom, a prisiljen je ili neslobodan kada je spoljnim sredstvima spriječen da postupa u skladu sa svojim sopstvenim prirodnim željama. Takođe je neslobodan čovjek koji je zatočen ili vezan, kao i kada neko na primjer pod prijetnjom, zahtijeva od njega da učini nešto što inače ne bi želio da uradi. Logično je, a to dokazuje i pravna praksa, da se čovjek smatra potpuno slobodnim i odgovornim onda kada nad njime nije sprovedena nikakva spoljna prisila. Postoje određeni slučajevi koji stoje između ovih jasno propisanih, kao kad neko postupa pod dejstvom psihoaktivnih supstanci. Pod dejstvima takvih supstanci čovjek

se ne može smatrati odgovornim, a slično je sa osobama koje boluju od duševnih bolesti. U takvim situacijama čovjek nije odgovoran, ili je njegova odgovornost umanjena u zavisnosti od slučaja.

Važnije pitanje od onoga kada čovjeka proglašavamo odgovornim jeste kada se on sam osjeća odgovornim. Čitavo naše objašnjenje bilo bi naučno neutemeljeno ako ne bismo mogli da ponudimo konkretne argumente. To bi onda bila samo dobrodošla potvrda raširenog uvida da se subjektivni osjećaj odgovornosti u potpunosti poklapa sa objektivnom presudom o njoj. Iskustvena je činjenica da je, ko je ukoren ili osuđen, načelno popuno svjestan da je s pravom pozvan da položi račun i da neko usvojeno stanje stvari odgovara stvarnosti. Stoga Moric Šlik govori: „Iz čega se sastoji svijest o tome, kompleksno je pitanje? Često nije dovoljno da sam čovjek naprosto bude taj koji je preduzeo nužne korake, već se mora dodati i svijest da je postupao samostalno, iz sopstvenog poriva. To nije ništa drugo do svijest o slobodi, a ona je jednostavno saznanje da smo djelovali prema sopstvenim željama“ (Šlik, 1971:102). Sopstvene želje nastaju u datoj situaciji iz postojanosti vlastitog karaktera i nijesu iznuđene spoljašnjom prisilom.

Odsustvo spoljašnje prisile manifestuje se u poznatom osjećaju koji se obično smatra karakterističnim za svijest o slobodi, da se moglo i drugačije djelovati u nekoj situaciji. Potpuno je nepojmljivo kako je ova nesumnjiva i s pravom postojeća svijest ikada mogla da dospije do toga da bude argument za indeterminizam koji smo ranije pominjali. Dakle, prirodno je da bih djelovao drugačije da sam nešto drugo htio. „Preduslov odgovornosti je da se djeluje slobodno, da su nečije sopstvene želje zapravo uzrok takvog djelovanja. Kada na osnovu tog osjećaja prihvatam prekor za sopstveno ponašanje ili sam sebi prebacujem i time priznajem da sam mogao da djelujem drugačije, to znači da je neko drugačije ponašanje bilo potpuno spojivo sa zakonima volje naravno, drugačijim motivima“ (Ibid.:102). Prebacivati samom sebi znači samom sebi postaviti motive poboljšanja, kako to rade pedagozi u nekim slučajevima. Na primjer, za nešto urađeno pod uticajem mučenja, znači da nedostaje svijest o krivici i kajanje, jer taj neko zna da mu nije bilo moguće nikakvo drugačije ponašanje prema zakonima svoje slobodne volje. Suštinski osjećaj odgovornosti znači sljedeće: shvatiti sopstvene psihičke procese kao tačku u kojoj su morali da nastupe motivi, ne bi li upravljali postupcima tijela.

O motivima djelovanja nekog pojedinca može se govoriti samo u kontekstu uzročnosti. To navodi na promišljanje koliko pojam odgovornosti kao takav zaista i počiva na uzročnosti, odnosno zakonitosti voljnih odluka. Ako pretpostavimo da je voljna odluka naprosto bez

uzroka, što bi bila indeterministička pretpostavka, onda bi čin volje bio potpuno slučajan. Možemo li u takvoj situaciji pojedinca, čovjeka, građanina smatrati odgovornim? Logično da ne možemo ili je to teško dokazivo. Zamislimo čovjeka koji je oduvijek bio miran, druželjubiv i besprekora. Odjednom takav čovjek nasrne na nekog drugog i prebije ga. Kada se utvrđuje istina ovaj prvi može reći da za to nije imao baš nikav motiv i da ne može da nađe nijedan razlog zašto je tako djelovao. U tim slučajevima dolazimo u situaciju da utvrđivanje odgovornosti sprovedemo na osnovu djela, bez nalaženja pravog uzroka, osim ako ne utvrdimo da se to desilo zbog psihičkih problema. Što manje razloga za zločin možemo da nađemo, to ćemo ga manje pripisivati počinocu, već ćemo smatrati odgovornim nesrećan slučaj, kratkotrajni gubitak razuma ili nešto slično. Ne nalazimo razloge u karakteru tog čovjeka i zato ne pokušavamo da radimo na njegovom poboljšanju. Ako ga ne pozovemo na odgovornost, to znači ovo i ništa drugo. To je ono kad neko kaže, da ne može ni sam da objasni zašto je nešto učinio. Pod tim načelom podrazumijevamo otkrivanje uzroka djelovanja u karakteru sa kojim živimo, kao i korišćenje tako zadobijenog znanja zarad predviđanja njegovog budućeg ponašanja, često sa istom onom sigurnošću sa kojom znamo da će se jedan lav i jedan zec u istoj situaciji ponašati potpuno drugačije.

Iz navedenog se vidi da princip uzročnosti u životu niko ne treba da dovodi u sumnju, te da takozvani praktičar ne duguje izvinjenje metafizičaru, jer je on taj koji je pobrkao slobodu od prisile sa nedostatkom uzroka. Kao što je objašnjeno da je neprouzrokovano dešavanje identično sa slučajnim i da nedeterminisana volja oslobađa od svake odgovornosti, tako bi svako izostajanje želje moglo da bude otac neke indeterminističke misli. Niko ne može da dokaže determinizam, ali je sigurno da pretpostavljamo njegovo postojanje u cjelokupnom praktičnom ponašanju i naročito, da pojam odgovornosti možemo da primijenimo na ljudsko djelovanje samo utoliko ukoliko kauzalni princip važi za voljne procese.

Kao završno pojašnjenje, možemo navesti Šlikovu listu onih pojmova koji se obično miješaju jedni sa drugima u tradicionalnom razmatranju problema slobode. Među tim pojmovima postoji relacija i to po sljedećem redosljedu: prirodni zakon - državni zakon; uzročnost - prisila; bezakonje - sloboda (Ibid.:104). Individualna odgovornost podrazumijeva promišljanje i analizu o nekim nazovimo ih, podvrstama individualne odgovornosti. Tu možemo ubrajati tumačenja o *preventivnoj odgovornosti* i *konsekventnoj odgovornosti*. Kroz govorni obrt može se reći da se radikalna odgovornost, kao zahtjev za priznanjem odgovornosti, odnosi na čovjeka kao čovjeka. Ona podrazumijeva preventivu u tumačenju, te stoga možemo tvrditi da odgovornost ide prije i ispred krivice. „Odnos prve prema drugoj je isti kao odnos

dostojnosti prema zaslugi ili čednosti prema stidu. Stid, zasluga i krivica, sve troje su vezani za ono što je učinjeno, pa su dakle sve troje retrospektivni. Odgovornost *apriori*, je, poput dostojnosti i čednosti, *antecedetna pojava*, vezana za biće a ne za činjenje, za supstanciju sopstva, a nikako za uzgredne događaje koje pokreće preduzimljiva volja svojim aktima“ (Jankelevič,2004:33). Na osnovu ovog izvoda Vladimira Jankeleviča, možemo reći da se realno može biti odgovoran, a da se ne bude kriv ili prije nego što se postane kriv, jer ako smo krivi onda to znači da smo prije toga već bili odgovorni. To se dešava zbog činjenice što odgovornost daje grijehu smisao krivice. Odgovornost u svojoj suštini već otpočinje jedan odgovor, odgovorni odgovara na poziv, odgovorni odjekuje svojom natprirodnom vokacijom, i već se uspostavlja trougaoni odnos između subjekta, usluga i instanci. Odgovornost nas tako izvlači iz supstancijalne samoće našeg bića. Na ovaj način, bilo koji naš izbor za djelovanje podrazumijeva odgovornost i to našu individualnost zapravo čini velikom, tako što je naša sudbina u isti mah i obaveza i čini nas suodgovornim za cjelokupnu budućnost svijeta.

Individualna odgovornost u kontekstu globalne politike dobija puni smisao. Našom slobodnom voljom, koju posjedujemo kao ličnosti, moramo spoznati da imamo odgovornost i prema slobodi drugih pojedinaca i grupa. Znajući da mi kao pojedinci donosimo direktno ili indirektno odluke koje se ne odnose samo na naš život, nego i na život drugih u zajednici, kroz politički i društveni angažman, od posebnog je značaja spoznati da i individualnom odgovornošću nosimo breme za globalizaciju koja je nastupila i za sve fenomene koje je proizvela. Stoga je važno uvesti individualnu odgovornost u teorijsku raspravu, kako bismo bolje razumjeli krajnji cilj teme istraživanja, a to je da etika u doba globalizacije ne može biti uspostavljena bez veće odgovornosti svakog pojedinca.

KOLEKTIVNA ODGOVORNOST

Kada se govori o odgovornosti u globalnoj politici ili odgovornosti globalizacije, misli se prije svega na kolektivnu, odnosno na moralne prosudbe onih činilaca koji su izazvali taj proces i koji mogu uticati na njegove izmjene u budućnosti. Međutim, kolektivna odgovornost je prilično složen i diskutabilan pojam, prije svega zbog zastupljenosti mišljenja da su samo ljudi nosioci moralnih svojstava i da stoga moralni sudovi pripadaju samo individuama. U nastavku ćemo pokušati da iz drugog ugla sagledamo kolektivnu odgovornost i približimo njeno teoretsko pojašnjenje. Pojam kolektivne odgovornosti je dio onoga što mnogi filozofi nazivaju grupni moral ili moral koji je kreiran u grupi. Skoro da postoji konsenzualna saglasnost kada se kaže da kolektivna odgovornost ima smisla samo ako se tretira kao „*agregativni fenomen*“. To znači da cijela grupa podliježe moralnom sudu za postupak koji je izazvala. Tu, međutim, postoji problem, jer je teško dokazati da su svi članovi grupe kreirali određenu pojavu ili u našem slučaju određenu politiku, te stoga svi ne treba da dijele isti stepen odgovornosti.

Brojni filozofi i teoretičari razmatrali su problematiku kolektivne odgovornosti, a za početak našeg istraživanja osvrnućemo se na Immanuel-a Kant-a. Pišući o društvenim vrlinama, Kant je rekao: „Mi imamo dužnost kako prema sebi samima, tako i prema ostalima da se ne izolujemo, već da koristimo svoja moralna savršenstva u društvenom saobraćaju. Dok sebe postavlja kao fiksirani centar sopstvenih principa, svako treba da posmatra ovaj krug iscertan oko sebe kao i da takođe formira sveobuhvatni krug oko onih koji su građani svijeta“ (Kant, 1993:474). Ovo jasno upućuje na promišljanje da niko ne može smatrati sebe moralno nedodirljivim, već da bude svjestan da postupci koje neko individualno proizvodi, na direktan ili indirektan način djeluju na nekoga drugoga. Ovakvo mišljenje polazi od onoga što je Rene Descartes naveo u svom poznatom djelu „*Principles of Philosophy*“ (Principi filozofije). Objašnjavao je da postoje čestice koje su sferičnog oblika, dok su druge morale da zadobiju manje pravilna oblička kako bi mogle da se uklope u međuprostore između nebeskih sferičnih tijela. Ovaj primjer na simboličan način govori o interakciji i potrebi sagledavanja međusobnih veza u cilju stvaranja što harmoničnije zajednice.

Pojedini istaknuti teoretičari etičke misli poput Max-a Weber-a i Luisa potpuno odbacuju kolektivnu odgovornost kao relevantnu. Steven Sverdlik stoga kaže: „Bilo bi nepravedno, s obzirom na to da rezultat koji proizvodi više od akcije jedne osobe ili od strane jedne osobe, da okriviti za rezultat nekoga ko sam ne misli da je imao namjeru da proizvede tako nešto“ (Sverdlik,

1987:68). Da bi se neki vid kolektivne odgovornosti uspostavio, mora prije svega postojati jasna namjera o akciji. Akcije, nadalje, podrazumijevaju aktere, a u kontekstu globalne politike to se prije svaga odnosi na subjekte koji su prepoznati kao činioci međunarodnih odnosa. Tako na primjer u vrijeme globalizacije i postmoderne, neki od tih subjekata svakako su transnacionalne korporacije. One se u diskursu kolektivne odgovornosti tretiraju kao „moralne osobe“, držeći do toga da posjeduju kapacitet moralnih aktera i sposobnost da djeluju namjerno i uz jasno vidljive i osmišljene akcije. Poseban akcenat se stavlja na korporacije i druge formalne organizacije koje imaju jasnu organizacionu strukturu i propisane načine donošenja odluka. Njihova odgovornost, po mišljenju pojedinih filozofa, polazi od samog priznavanja pravnog položaja. Korporacije su stekle mnoga ustavna prava, a takođe su i predmet građanskog i krivičnog prava. Ovo upućuje na razmišljanje da se kada je riječ o korporacijama i formalnim grupama, mogu tretirati dva obilika odgovornosti: kolektivna i individualna. Jedna proizilazi iz posljedica koje je proizvela korporacija, a druga iz pojedinačne odgovornosti koja je korporaciju dovela do neke akcije koja je moralno neprihvatljiva. Ovo se naročito odnosi na zloupotrebe i na oštećenja koja proizilaze iz takvih odluka. Vidljivo je u današnjem svijetu da su najmoćnije organizacije vrlo imune na moralnu odgovornost i to je ono što zabrinjava. Naime, dešava se da pojedine organizacije upravo zbog izostanka etičke procjene određene situacije ostanu „nekažnjene“ za činjenje ili nečinjenje neke akcije. Sa druge strane, primjetno je da mnoge „velike greške“, koje čine organizacije ili države, završavaju na način što se odgovornost individualizuje ili se krivično goni nekoliko pojedinaca. Ovakve procjene često ne korespondiraju sa logikom političke filozofije i vrlo su učestale u doba globalizacije.

Karl Jaspers i Hannah Arendt su u znatnoj mjeri svoj naučni opus posvetili traženju odgovornosti za njemački narod u vezi sa dešavanjima u Drugom svjetskom ratu. Jaspers je došao do onoga što se naziva „metafizička odgovornost“, situacija kada znate da se dešava nepravda, ali ne preduzimate ništa da je spriječite. Ovakav vid odgovornosti ima izuzetno veliki smisao u današnjem vremenu. U savremenom svijetu informacija je na pretek, tako da je sve manje onih koji ne znaju šta se dešava u regionu ili svijetu, a to upućuje da svi oni dijele i neki vid metafizičke odgovornosti. Međutim, uvijek ostaje dilema da li svi članovi grupe treba i moraju da budu odgovorni za ono što rade pojedinci. Prema Jaspersu, stvar je prilično jasna: „...ne postoji solidarnost među ljudima i pripadnicima iste grupe koja čini da je svaka osoba odgovorna za svaki pogrešan postupak i svaku nepravdu u svijetu, posebno za zločine počinjene u njegovom prisustvu ili sa njegovim znanjem. Ako ne uspijem da uradim sve što mogu da uradim da ih spriječim u tome, ja sam kriv“ (Jaspers, 2009:38). Nešto drugačiji pristup od

Jaspersa imao je Mark Raiff, koji je pokušao objasniti da ipak odgovornost ne treba svaljivati na sve članove zajednice podjednako, jer kako tvrdi, to potencijalno može dovesti do većeg problema. Ukoliko optužimo čitav jedan narod za genocid ili zločin protiv čovječnosti onda može doći do dodatnog eskaliranja sukoba i nasilja. Isto tako štetne radnje koje su vezivane za neku grupu mogu, suprotno tome da pomažu u pružanju podrške zajednici kada je u pitanju osjećaj za pravdu. Stoga Raiff tvrdi: „Neki od najstrašnijih zločina u historiji čovječanstva, uključujući konačno rješenje i nacističkog i genocida u Ruandi olakšan je ukoliko nije motivisan vjerom u kolektivnu odgovornost“ (Raiff, 2008:234). On nadalje pojašnjava i sljedeću činjenicu, da kolektivna odgovornost često služi za umanj enje ili marginalizovanje individualne odgovornosti, što je tačno. Često se dešava da negativni učinak bude opravdan tako što se za to optužuje cijela jedna grupa.

Princip kolektivne odgovornosti odnosi se prije svega na subjekte međunarodnih odnosa i stoga se tretira kao jedan od elemenata pravne tehnike koja preovlađuje u međunarodnom pravu. Države su najpoznatiji subjekti takvog prava, a pravno lice personifikovano u državi reguliše uzajamno ponašanje. Međutim, postupci država su postupci koje su izvršili pojedinačna ljudska bića i to je ono na šta stalno potenciraju kritičari kolektivne odgovornosti. Postupci ljudskih bića mogu da budu sadržaji pravnih obaveza, pravnih odgovornosti ili zakonskih prava. Činjenica da postupak pojedinačnog ljudskog bića ima karakter državnog, znači da taj postupak treba da bude imputiran državi. Šta je kriterijum ove imputacije? Postupci države su postupci pojedinaca koje su oni izvršili u ime države, posebno ako su to učinili pod ingerencijom organa države koji se naziva vlada. U okviru nadležnosti nacionalnog pravnog poretka i državnog zakona jeste da odredi kriterijume pod kojim se ti pojedinci biraju i pod kojim uslovima oni postupaju kao organ države, te stoga njihov postupak ima karakter postupka države. Budući da su postupci države sadržaji i onih obaveza koje tretira kao međunarodno pravo, ono indirektno biva tretirano i kao pojedinačna i kako kolektivna odgovornost. Činjenica je da međunarodno pravo nameće državama, odnosno subjektima međunarodnog prava, obaveze da postupaju na određeni način, što istovremeno znači da međunarodno pravo određuje pravni poredak i pravila. Nametnuvši pravni poredak, međunarodno pravo, ne direktno već indirektno, kroz korpus nacionalnog prava nameće obaveze pojedincima. Iz toga proizilazi i jasan zaključak da ako su države subjekti međunarodnog prava, indirektno subjekti međunarodnog prava postaju i pojedinci. Ovo je od izuzetne važnosti za razumijevanje kolektivne odgovornosti za one postupke koje često tretiramo kao „tuđe“, jer nemaju direktne veze sa nama lično. Međutim, logično je zaključiti da na posredan način i mi kao pojedinci imamo udio u kolektivnoj

odgovornosti bilo zbog toga što se radi o našoj državi ili organizaciji u kojoj djelujemo. No, da se još malo osvrnemo na debatu vezanu za međunarodno pravo. Država je pod međunarodnim pravom obavezna da se ponaša na izvjestan način u odnosima sa drugim državama, a ukoliko to izbjegne učiniti, biva procesuirana kroz sistem propisanih kazni. Opšte međunarodno pravo predviđa kaznene mjere represije, pa čak i rata. Njima će rukovoditi države čija su prava bila narušena, protiv države delinkventa, jer načelo samopomoći egzistira u međunarodnom pravu. Dok god o državi razmišljamo kao o pravnom licu i ne emancipujemo se od korporativne zablude, čini se kao da će opšte međunarodno pravo ustanoviti individualnu odgovornost za kršenje njegovih pravila. Ako pak u razmatranje uzmemo da je obaveza države obaveza koju pojedinac duguje u svojstvu organa države i da se kršenje ove obaveze sastoji u ponašanju ovog pojedinca, odmah ćemo uvidjeti da kaznena mjera koju predviđa opšte međunarodno pravo nije ili nije samo usmjerena prema tom licu čijim je ponašanjem prekršen zakon. U ove primjere možemo da ubrojimo oduzimanje ljudskih života, ugrožavanje slobode i svojinskih prava itd. Činjenica je da su ovakve radnje u kaznenoj politici usmjerene prema državi delinkventu kao takvoj, što znači da međunarodno pravo određuje njihov objekat samo njegovim ograničavanjem na podanike države čiji je organ prekršio zakon. To je tipičan slučaj kolektivne odgovornosti.

Ovakvi primjeri govore da se kolektivna i individualna odgovornost tretiraju različito i u međunarodnom pravu, pa je samim tim ovo jasna kritika koja se odnosi na ona teoretska promišljanja koja do kraja eliminišu kolektivnu odgovornost. Naredni primjer će još bolje pokazati tu distinkciju. Postoje brojni izuzeci od principa da su države subjekti međunarodnog prava, to jest da međunarodno pravo obavezuje pojedince samo posredno i na taj način uspostavlja kolektivnu odgovornost. Postoje propisi opšteg međunarodnog prava po kojima su obaveze pojedinaca jasno naznačena. To praktično znači da je pojedinac, čije je ponašanje predmet obaveze koju uspostavlja međunarodno pravo, neposredno određen tim pravom, da njegov postupak nema karakter postupka države i da je ustanovljena prava individualna odgovornost za delikt, koja usmjerava kaznenu mjeru isključivo i samo prema delinkventu, pojedincu čije je postupanje bilo protivno zakonu i međunarodnim normama. „Tipični slučajevi direktne obaveze pojedinca prema međunarodnom pravu, kombinovani sa individualnom odgovornošću su na primjer propisi gusarenja, probijanja blokada, krijumčarenje..., propisi kojima je država obavezna da kazni pojedince za izvršavanje izvjesnih djela štetnih po drugu državu na njenoj teritoriji. Isto tako, postoje propisi koji obavezuju države da kazne svoje podanike za kršenje zakona i običaja rata (poznatije kao ratni zločini) i ovlašćuju države da

kažnjavaju ratne zarobljenike za ratne zločine počinjene prije zarobljavanja“ (Bojanić, Kristić, 2008:316).

Da bismo bolje razumjeli odgovornost u globalnoj politici, moramo pojasniti još jedan aspekt kolektivne odgovornosti. Tom idejom su se bavila posebna istraživanja, i to u pravcu utvrđivanja u kom stepenu građani moraju da snose krivicu za nekadašnja djela svojih vlada ili država. Čak se sagledavalo i to koliko ovakve procjene mogu uticati na samu teoriju međunarodnih odnosa. U kontekstu te argumentacije, stepen kolektivne odgovornosti zavisi od solidarnosti unutar određene zajednice ili grupe, tako što bi omogućio da oni koji nijesu učestvovali u određenom postupku budu smatrani odgovornim za postupke stvarnih djelatnika.

Danijel Voren je jedan od onih teoretičara koji su se upravo bavili ovom problematikom. On to naziva „*delegiranom*“ ili „*indirektnom*“ odgovornošću (Voren, 1991). Model *institucionalne moralne dejstvenosti* koji razvija ovaj autor govori o tome „da se takozvani *neakteri* (unutar kolektiva) ne mogu smatrati odgovornim za postupke djelatnika, već je umjesto toga kolektiv djelatnik i on kao takav snosi odgovornost“ (Voren, 1991:62). U tom slučaju ne može biti ničega delegiranog bilo u pogledu pripisivanja dužnosti, bilo u pogledu dodjeljivanja krivice. Da bi ovaj model mogao pravilno da se razumije potrebno je pojasniti korake kroz koje se on utvrđuje. Prvi korak je određenje tipova kolektiva koji se kvalifikuju kao moralni djelatnici i istraživanje onih uslova pod kojima oni mogu da praktikuju svoja dejstva. To dakle uključuje utvrđivanje kriterijuma koje kolektiv mora da zadovolji kako bismo ga mogli smatrati sposobnim za postupanje i saznanje, na načine koji su analogni ili identični onima kakve posjeduju i obična ljudska bića. Kolektivi imaju mnoštvo oblika, oni uključuju plemena, timove, fakultete, porodice, organizacije, kriminalne grupe, korporacije... i naravno države. Međutim ono što jeste problem i za zagovornika ove teorije *institucionalne moralne dejstvenosti* jeste to kome i na koji način dodijeliti takav položaj. Ono što možemo da konstatujemo da se savremenoj teoriji međunarodnih odnosa ne može pripisati veliki uspjeh kada je u pitanju rješenje ove problematike, pa stoga treba napraviti analizu koja izlazi iz njenih okvira. Samo na taj način moguće je naći primjere u kojima se moralna dejstvenost proširuje sa pojedinca na kolektiv. Takvo proširenje pronalazimo u literaturi koja je vezana za oblast poslovne etike i korporativne moralne ličnosti, kao što je djelo „*Kolektiv i korporativna odgovornost*“ Peter-a French-a (Frechč,1984). On dovodi u pitanje ono što identifikuje kao „*antrpocentričnu predrasudu*“ u našam shvatanju moralne dejstvenosti i cilju uspostavljanja korporacije kao moralne. U svom obimnom i kapitalnom istraživanju, on dolazi do zaključka da postoje dva tipa kolektiva. Prvi tip je takozvani „*agregatski kolektiv*“ i on po njemu

predstavlja puki zbir ljudi. French objašnjava promjene u članstvu agregatskog kolektiva i napominje da su takve promjene zapravo promjene u njenom identitetu. Drugim riječima, grupa nije ništa više od zbira njenih konstitutivnih djelova. „*Agregati*“, kako ih naziva, jednostavno ne uspijevaju da prođu test za članstvo u moralnoj zajednici. French naziva „*konglomeratskim kolektivom*“ onaj tip kolektiva za koji tvrdi da se kvalifikuje kao moralni djelatnik. „Konglomeratski kolektiv se ne iscrpljuje u konjunkciji identiteta osoba iz date organizacije“ (French,1984:46). Simplificirano, to je nešto više od pukog zbira konstituenata. Za takav kolektiv vezuje se odlika da on načelno ne ukazuje na određenu grupu pojedinaca. On nudi sljedeće primjere kolektiva čiji su identiteti nezavisni od njihovih pojedinih članova. To su političke partije, univerziteti, korporacije, vojske, međunarodne organizacije i države. Konglomeratski kolektivi su dakle oni koji imaju unutrašnju organizaciju i jasne procedure u kojima donose odluke.

Ideja da njegova, kako se to u teoriji ponegdje naziva „*vještačka moralna osoba*“ mora da ima centralnu ulogu u donošenju odluka važna je iz više razloga. Jedan od njih je što zahtijeva da kolektiv bude sposoban da donosi odluke. Drugim riječima, kao neophodna uvodi se sposobnost pristupanja informacijama i njihovog procesuiranja. Takođe, za sobom povlači takav stepen jedinstva u donošenju odluka, koji bi omogućio datom kolektivu da dospije do prethodno određenog cilja, prije nego da jednostavno prikaže spontanu konvergenciju pojedinačnih interesa. Ukratko, to je ono što ukazuje da je kolektiv spreman i sposoban za moralno postupanje. Takođe, to ovakav kolektiv odvaja od mase ili rulje, koja je u najboljem slučaju sposobna za obrasce i koordinisane akcije, bez djelotvorne integracije informacija između pojedinaca koji su u nju uključeni.

Kao dopunu ovim tvrdnjama da konglomeratski kolektivi moraju da posjeduju unutrašnje procedure donošenja odluka, French uvodi jedan intrigantan kriterijum govoreći kako konglomeratski kolektivi moraju posjedovati identitet kroz vrijeme. Shodno tome navodi sljedeće: „Projektujućim stvarima koje mogu sebe da zamisle kao da imaju prošlost dostupnu iskustvenom pamćenju i budućnost dostupnu namjeri“ (Ibid,:47). Ovaj kriterijum polazi od toga da se grupe koje su prolazne i nemaju svoj kontinuitet ne mogu tretirati kao moralni djelatnici. Da bi posjedovali moralnu dejstvenost kolektivi moraju kroz vrijeme da stalno i iznova potvrđuju sebe. To, po njegovom mišljenju, ne znači da oni treba da budu u potpunosti samosvjesni ili svjesni, već da je akcenat na tome da kolektivi kao takvi budu svjesni svog postojanja i da na sebe gledaju kao jedinstvene grupe pojedinaca. Dakle, kolektiv je kandidat za moralnu dejstvenost ukoliko posjeduje sljedeće karakteristike: identitet koji se nešto više od

zbira pojedinačnih identiteta koji čine taj kolektiv, jasnu strukturu donošenja odluka, identitet očuvan kroz vrijeme, tačnije kontinuitet i koncepciju sebe kao jedinke odnosno jedinice. Samo ovakvi kolektivi mogu se smatrati za moralne djelatnike i kao takvi podložni su kolektivnoj odgovornosti. Oni se u teoriji još i nazivaju „*institucionalni moralni djelatnici*“ i od velikog su značaja za razmatranje odgovornosti u globalnoj politici. Za nju je najvažnije da se napravi selekcija između onih institucija kojima se može suditi kao moralnim djelatnicima i onih kojima ne može.

Ovdje je najbitnije osvrnuti se na državu koja, za razliku od naroda, može i treba da bude moralni djelatnik, jer navodno ispunjava onaj kriterijum jasne strukture donošenja odluka. Isto tako, sve transnacionalne korporacije i transnacionalne organizacije mogu se kvalifikovati kao moralni djelatnici. Takođe, vojne i paravojne formacije imaju takav karakter. „U eri globalizacije, vrlo često se dešava da čujemo kako se na odgovornost poziva „međunarodna zajednica“. Naročito je to pristuno kroz mas medije. Međutim, moramo reći da su pozivi na takvu odgovornost više retoričkog karaktera i da teško mogu biti osnovani. To se dešava iz prostog razloga što međunarodnoj zajednici nedostaje identitet, već joj nedostaje i jasan, precizan kapacitet za donošenje odluka“ (Bojanić, Krstić, 2008:368). Ali, tu dolazimo do onih institucija koje su nama posebno zanimljive i često ih pominjemo. Na primjer Ujedinjene nacije, koji su često predstavljene kao međunarodna zajednica i imaju taj kapacitet. To znači da takva organizacija ne može potpuno biti amnestirana odgovornosti i stoga ne čudi što se često dešavalo da optužbe za brojne probleme padnu na njen račun.

Identifikovanje institucionalnih moralnih djelatnika, kada se govori o kolektivnoj odgovornosti u međunarodnim odnosima ne vrši samo apstraktnu teorijsku funkciju, već je ono, od izuzetnog praktičnog značaja. Ako želimo da ostanemo pri tvrdnji da međunarodni odnosi nijesu i ne treba da budu lišeni morala i etičkih prosudbi, od suštinske je važnosti identifikovati one organizacije ili grupe koje moraju da odgovore na zahtjeve i obaveze koje stoje pred njima. Pozivanje na neke retoričke zamjerke, kada se djelatnici nazivaju „nepreciznim“ imenima, otežava put formiranja jasne slike o kolektivnoj odgovornosti. Obrnuto, kada se neko poziva na dužnosti koje uključuju institucionalne moralne djelatnike, poput na primjer NATO-a, UN-a, EU-a, MMF-a itd., pogrešno je misliti da takva dužnost treba da se prenese pojedinačno na njihove članove, odnosno da mora imati karakter individualne odgovornosti. Ovom tvrdnjom se ne želi implicirati da moralne odgovornosti pojedinca ne mogu prikladno da se prenesu na institucije i da se na taj način zaobiđu, već se želi napomenuti da neki slučajevi ne treba da se distribuiraju na pojedince. Jednostavno rečeno, od jednog vojnika može se očekivati da ne puca na civila,

ali ne i da bude opterećen dužnošću da ne učestvuje u osvajačkom ratu. Temelj ove tvrdnje je u činjenici da mnoge institucije imaju veću sposobnost deliberacije i postupanja nego pojedinci. „U te sposobnosti spadaju značajan pristup informacijama, sofisticirana sredstva njihovog postupanja i procesuiranja, kao i razrađene strukture za izvršavanje odluka“ (O'Neil,1986:63). Istina je da institucije imaju sposobnost da unaprijede društvo, da omoguće bolju distribuciju resursa, ali isto tako mogu biti krive i za strašna nazadovanja čovječanstva, koja su realno van djelokruga svakog pojedinca, osim u pomenutoj metafizičkoj ravni koju smo susreli kod Jaspersa. Ove sposobnosti navode na jasan zaključak da institucije imaju izvjesne dužnosti koje nema nijedan pojedinac, niti bi mogao da ih ima.

Povodom diskusije o kolektivnoj odgovornosti možemo zaključiti sljedeće. Ako pođemo od teze da ljudi ne mogu živjeti izolovano od drugih, onda se i njihova odgovornost ne može u potpunosti kreirati samostalno. Postoje situacije kada su moralne procjene zajedničke i kolektivne. Etika i jeste nešto što se uspostavlja u društvenim vezama i ona predstavlja moralni sistem koji važi za grupe, odnosno zajednice. Odgovornost uvijek možemo da svedemo na pojedinca koji je osnovni subjekat svake društvene zajednice i nosilac moralnog svojstva. Međutim, u jasno definisanim i strukturiranim kolektivima, pojedinačna odgovornost postoji isto kao i kolektivna. Institucije, organizacije, države i drugi kolektiviteti formalnog karaktera, imaju svoju dužnost da odgovaraju kao moralni djelatnici. Pojedinac je tu odgovoran samo u metafizičkom smislu, ali osnovni teret pada na kolektive. Ovo je od posebnog teorijskog značaja za razumijevanje globalne politike i za odgovornost u eri globalizacije. Naprosto, stalno amnestiranje institucija koje sprovode globalizaciju i njihovo distanciranje od odgovornosti sužava prostor za njenu kvalitetnu transformaciju. Stoga je bilo važno prikazati da kolektivna odgovornost postoji i da ona može da se utvrđuje. Jedino ostaje nejasno kako se ona manifestuje, odnosno kakve su kazne koje proizilaze kao posljedica njenih radnji. Za početak, dovoljno je reći da u teoretskoj ravni kolektivna odgovornost ima svoj puni smisao, što opravdava tvrdnje brojnih mislilaca da, ukoliko se teži mijenjanju i unapređenju globalnog društva, onda na određenom nivou mora u praksi zaživjeti i pojedinačna i kolektivna odgovornost. Samo simbiozom ova dva pojma, rezultat može biti pozitivan i moralno prihvatljiv. Stoga, ovakvih činjenica moramo biti svjesni mi kao pojedinci, ali i institucije koje nas na neki način predstavljaju i čiji rad legitimišemo kao građani.

ODGOVORNOST U ERI GLOBALIZACIJE

Nakon što smo apsolvirali pojam i vrste odgovornosti, sa posebnim akcentom na kolektivnu i individualnu, posvetićemo se odgovornosti u eri globalizacije. Već je bilo riječi o tome šta je globalizacija i kako se ona manifestuje. Kao i svaki društveni proces globalizacija je izazvala tektonske poremećaje u društvu i uz određene prednosti, stvorila i mnoge probleme. Međutim, temeljno pitanje njenog etičkog uobličavanja, jeste kako njome treba upravljati. Zbog toga je od neizmjernog značaja shvatiti kako se odgovorno odnositi prema njoj i procesima koje ona izaziva. Široka je lepeza etičkih dilema koje su izazvane globalizacijom počevši od siromaštva, distribucije prirodnih resursa, konflikata, ekoloških problema, ekonomskih prilika itd. Globalizacija, kao integrirajući ali i fragmentirajući proces i dalje nije uspjela da se uobliči u pravnim kategorijama, pa su pomenuti problemi ostali u etičkom raskoraku i podložni moralnim procjenama. U isto vrijeme sam proces se odvija prilično kontroverzno pa je tako sve teže i locirati „krivca“ ili ono što ga izaziva i podstiče. Sve to izaziva učestaliju pojavu fundamentalizama i ekstremizama raznih vrsta i povećava mogućnost rizika u globalnom društvu. I dalje ostaju aktuelni brojni separatistički pokreti, kao i težnja za dominacijom i hegemonijom raznih vjerskih struja ili regionalnih politika. Paralelno sa time raste i fragmentacija društva na bogate i siromašne. Skoro da nema većih gradova u svijetu gdje ne egzistiraju ekstremno bogate i ekstremno siromašne četvrti. Danas postoji multipolarni svijet, gdje granice ne postoje, praktično su nestale u nekom prošlom obliku, ali su se pojavile na drugačiji način. Centar i periferija su se izmiješali, što navodi na mišljenje da je u eri globalizacije došlo do brisanja i nepostojanja jasne veze između uzroka i posljedica. Umjesto intenzivirane međuzavisnosti, na sceni je konfuzna slika isprepletanosti odgovornosti raznih društvenih aktera.

Posljedice globalizacije, od klimatskih promjena do kulturnih i vjerskih sukoba, postaju vidljive na lokalnom i regionalnom nivou. One ne vode samo promjenama na širim prostorima i u grupama, već imaju vrlo izraženi uticaj na individualnu svijest i život pojedinca. Uzrokovane su brojne promjene mentaliteta, vrijednosti i normi koje se talože u orijentaciji partikularnih i relativističkih pravaca i oblika ponašanja. Sve te posljedice globalizacije zahtijevaju nova promišljanja odgovornosti, a u teoriji susrijećemo nekoliko modela potencijalnih rješenja na koje ćemo ukazati. Jedan način je da moramo imati određena pravila i kriterijume koji nam omogućavaju da sagledamo kontradiktorne i paradoksalne procese, kao i da uvidimo na koji

način se one mogu vratiti u domen ljudskih aktivnosti. Fridrih Niče je bio svjestan onoga što se naziva „*dijalektika bliskih i dubinskih efekata*“ i još u 19. vijeku pisao je: „Postoji neka vrsta optike čak i za moral. Čovjek je tako malo odgovoran za svoje indirektne postupke koji dosežu daleko. Ali, zbog surovosti i neposredne blizine efekat koji smo napravili i dalje ne vidimo jasno, jer nam ugao nije dovoljno oštar“ (Niče, 2002:108). Njemački filozof je već tada upozoravao na ono što se potencijalno može desiti i napominjao da vizija mora biti mnogo šira od našeg pukog postojanja.

Slično je i sa promišljanjima Hansa Jonasa koji se uporno zalagao da se „predvidi i sačuva budućnost narednih generacija“. Širenje principa odgovornosti na daleki horizont ljudskih aktivnosti, koje bi se mogle posmatrati u raspravama o posljedicama napretka civilizacije sa kraja 20. vijeka, bio je kritikovan od strane njemačkog sociologa Arnolda Gehlena. Gehlen je istakao da princip odgovornosti ima svoj puni smisao samo kada se posljedice napretka odnose na određene uzroke koje su izazvali pojedini akteri. On je istakao da postoji opasnost od daljeg proširenja neodgovornosti upravo zbog traženja apstraktnih krivaca, što je postalo jasno kada smo analizirali kolektivnu odgovornost. „Daleki događaji, odnosno dešavanja koja se ne zbivaju blizu nas imaju apstraktan smisao, a konstantno ponavljanje problematike, kao na primjer siromaštva u svijetu samo umanjuje našu moralnu pažnju“ (Gehlen, 2004:89). Na ovaj način slabi osjećaj odgovornosti i krajnji efekat je slabiji nego što se očekuje. Tu leži velika opasnost po globalno društvo, stoga ona u eri globalizacije mora biti precizirana i jasna. Njemački filozof i sociolog Hans Freyer govorio je da „odgovornost uvijek postoji kao oblast same odgovornosti“ (Freyer, 1999:52). Sa jedne strane naveo je primjer odgovornosti majke za sopstveno dijete, a sa druge naveo da se odgovornost javlja u određenim situacijama kada okolnosti to iziskuju. Međutim, za razliku od Ničea i Jonasa, njegovo mišljenje je da odgovornost ne treba da polazi samo iz „ljubavi prema strancima“, dakle nečemu što je daleko ili apstraktno, već naprotiv zbog ljubavi prema sebi. Zbog današnjeg stanja u globalizovanom svijetu svi su subjekti dovedeni u opasnost.

Vrijeme u kojem živimo karakterišu postupci velikih promjena. To znači da regionalne aktivnosti djeluju na globalne, a globalne mijenjaju lokalne. Zbog te zamršene spirale odgovornost se jasno mora distribuirati od lokalnog do globalnog nivoa. Cilj je pronaći normativni okvir koji bi bio funkcionalan i mogao da uveže različite strukture, da ih transformiše i unaprijedi u cilju ostvarivanja opšteg dobra. Stoga je važno znati ko sve utiče na same procese i kako se treba odnositi prema institucijama koje snose moralnu odgovornost za posljedice nastale globalizacijom. Ako tom procesu pristupimo epistemološki onda shvatamo

da se etika odgovornosti, koja bi trebalo da karakteriše globalizaciju, zapravo prevashodno odnosi na kolektivne aktere, a manje na pojedince koji su, kako smo ranije pominjali, metafizički povezani sa njom. Polazeći od navedenog, kod Herbert-a Simon-a susrijećemo termin „*ograničena racionalnost*“, koji se odnosi prije svega na one aktere koji imaju specifične izgleda i informacije i mogu uticati na globalna dešavanja. Na ovaj način teško je reći da je za neki problem krivo cijelo stanovništvo Zemlje, već treba praviti selekciju na bazi realnih mogućnosti. Isto tako, kolektivi ili institucije ne mogu biti krivi za sve fenomene, već samo za one oblasti koji su u njihovoj nadležnosti. Stoga se odgovornost za stanje ljudskih prava, ekonomske krize, ratova, klimatskih promjena, globalnog zagrijavanja itd, mora stavljati na teret posebnih aktera na direktan način i pojedinaca na indirektan. Ostaje dilema kako sada na najbolje i najučinkovitije reagovati u ovim slučajevima. U teoriji nailazimo na nekoliko smjernica koje ćemo pomenuti.

Fokusiranje na bliže okruženje umnogome pomaže percepciji o sistemskim posljedicama globalizacije. Ljudi su stimulirani da reaguju na probleme sa kojima se sami suočavaju i prema njima imaju više osjećaja nego prema nečemu što je daleko i o čemu su informisani preko medija. Udaljenost i indiferentnost su povezane i stoga je bitnije da se ljudi edukuju u pravcu odgovornosti koja je lokalnog karaktera, a koja utiče na globalne procese. Potrebno je intenzivirati edukaciju o univerzalnim vrijednostima koje su izgubile dio svog smisla i ukazivati na važnost njihovog inkorporiranja sa ciljem poboljšanja životnog standarda građana. Takođe treba ojačati institucionalni okvir i kapacitete međunarodnih organizacija radi njihovog boljeg funkcionisanja, kao i pozivati na odgovornost one čiji je rad neučinkovit i problematičan sa aspekta efikasnosti. Isto tako, treba poraditi na neformalnom udruživanju raznih subjekata međunarodnih odnosa, od civilnog društva do svih institucija. Takođe se mora jačati i zakonodavni okvir karakterističan za međunarodno pravo, a zakonske norme moraju dobiti veću težinu nego što je to danas slučaj. Bez ovih i brojnih drugih promjena teško je govoriti o alternativnoj i pravednijoj globalizaciji, a njeni učinci će biti još drastičniji nego sada.

Velika dilema vezana za etiku na globalnom nivou polazi od osjećaja solidarnosti, koji smo već tretirali u istraživanju. Tako, na primjer, u filozofskim debatama o moralu vrlo je učestala teza da „*milosrđe započinje kod kuće*“, odnosno da je teško očekivati da se založimo za nekoga kome se čini nepravda a nije naš sunarodnik, poznanik ili komšija. Isto tako, česti su zahtjevi da se treba pobrinuti za siromaštvo kod svoje kuće (države) prije nego što sagledamo šta je sa njim u Africi ili Aziji. Oni koji tako misle pretpostavljaju da nacionalne granice imaju moralnu važnost i da je moralno neprihvatljivije oglušiti se o potrebe nekog svog sugrađanina, nego

stanovnika neke druge države. Prirodno je da mi interese sopstvenih građana postavljamo daleko iznad interesa građana drugih država, ali u eri globalizacije moramo znati da se interesi sve više prepliću. Sa druge strane, zaboravljamo da svi podržavamo deklaracije koje govore da su svi ljudi rođeni jednaki i da imaju jednaka prava i slobode, a na taj način upadamo u moralnu zamku. U duhu ovoga, globalno društvo nameće potrebu nametanja moralnog mjerila koje bi imalo nad-državni karakter. Jedino takve norme mogu učiniti svijet boljim.

Prije više od jednog vijeka Henri Sidvik, profesor moralne filozofije na Kembridžu, na sljedeći način je opisao moralni nazor viktorijanske Engleske kojoj je pripadao: „Svi bismo se trebalo složiti da je svako od nas sklon biti ljubazan prema svojim roditeljima, bračnom drugu, i djeci, i drugima iz našeg roda u manjoj mjeri: a i prema onima koji su nam činili usluge i svima onima koje smo bitno pripustili u krug svoje prisnosti i zvali prijateljima; pa i prema susjedima i zemljacima više nego prema drugima; a možda možemo reći i prema onima naše vlastite rase više nego prema crnim ili žutim ljudima, te uopšte ljudskim bićima srazmjerno njihovoj naklonosti prema nama samima“ (vidi u, Singer, 2005:154). Navešćemo i citat koji je još slikovitiji, a dolazi od ozloglašenog komandanta i tvorca holokausta, Hainriha Himlera i glasi ovako: „Moramo biti poštteni, odani, i prijazni prema pripadnicima naše vlastite krvi i prema, nikom drugom. Što će se dogoditi sa Rusima, što će se dogoditi sa Česima, stvar je prema kojoj sam posve ravnodušan. Onu tako dobru krv poput naše koje možda ima među nacijama prisvojićemo za sebe, ako je nužno i na način da oduzimamo djecu i podižemo je među nama. To žive li druge rase u obilju ili umiru od gladi, zanima me samo u onoj mjeri u kojoj ih trebamo kao robove za našu kulturu; izvan toga me ne zanimaju. To hoće li 10.000 ruskih žena pasti od iznemoglosti kopajući tenkovski rov, zanima me samo utoliko ukoliko je taj rov iskopan za Njemačku“ (Ibid, 2005:155). Iz ovakvih izvoda postaje logično da gledišo o „našima“ i razumijevanja samo za vlastite probleme, nikako ne treba da bude uvijek potpuno ispravno, niti da se tretira moralnim. Umjesto puke sebičnosti, moramo sagledati da li postoje neki drugi načini da utvrdimo imamo li obaveze prema onima koji nam nijesu sunarodnici i koje spletom okolnosti ne poznajemo, a znamo da su u nevolji i da im je pomoć potrebna. Odgovornost u eri globalizacije polazi od toga da je svijet postao mjesto koja iziskuje nove moralne procjene, ali generalnog karaktera. Šta to zapravo znači? Da ni rasa ni nacija, a niti neki posebni identitet ne određuju vrijednost života i iskustva ljudskih bića. Takav moralni sud trebalo bi da bude plod nepristrasnosti i o njemu su govorili brojni mislioci. Oksfordski filozof Richard Marvyn Here tvrdio je da sudovi, kako bi bili moralni, moraju biti poopštteni, to jest, da osoba koja govori mora biti spremna preporučiti da se sudovi primjenjuju u svim stvarnim i hipotetičnim

situacijama, dakle ne samo u onima u kojima ona od njih ima koristi, već i onda kada se nađe na gubitničkoj strani. Dakle, globalizacija mora tražiti etiku koja bi bila prihvatljiva za veliku većinu činilaca globalnog društva.

Problemi koje uzrokuje globalizacija jasno ukazuju da je svijet jedinstven makar po nečemu i da zahtijeva nove vidove odgovornosti. Naprosto, život u jednom dijelu svijeta utiče na život u ostalim djelovima. Tako, na primjer, ispuštanje plinova kroz vozila, doprinosi klimatskim promjenama, a one mogu uzrokovati podbačaj žetve, podizanje nivoa mora i širenje tropskih bolesti. Slična je situacija i prilikom vojnih intervencija širom svijeta, stoga Timoti Garton Ash govori: „Izopačen je moralni kodeks koji dopušta da milioni nedužnih civila druge rase budu osuđeni na propast zbog toga što nijeste spremni da ugrozite živote nijednog profesionalnog vojnika“ (Ash, Garton, 2006:153). To jasno upućuje na odgovornost donosilaca odluka, tačnije nacionalnih vođa. Ovakva teza dovodi do moralne dileme koja je od suštinske važnosti za odgovornost u globalnoj politici, a ona glasi: u kojoj mjeri bi političke vođe trebalo da svoju ulogu shvataju službeno, u promicanju interesa vlastitih država, a u kojoj bi mjeri trebalo da budu zaokupljeni dobrobitima ljudi kao takvih. Na ovo pitanje ne treba da daju odgovor samo lideri velikih država, već i onih manjih, jer smo ukazali da se efekti šire i utiču na sve. Pitanja koje se odnose na globalno zagrijavanje, trgovinske sporazume, postupanje sa izbjeglicama, ili siromašnima, nijesu ekskluzivno vezana samo za velike države. Ash tvdi da postoji jak etički razlog protiv tvrdnje da vođe treba da daju apsolutnu prednost interesima vlastitih državljana. Vrijednost života nevinog ljudskog bića ne zavisi od njegove nacionalnosti, niti je tako treba cijeniti. Međutim, ovakav moralni zahtjev koji stoji pred političarima i vođama izgleda apstraktno, jer i dalje ne postoji dovoljno razvijena svijest o njegovoj važnosti.

Tačno je da ne postoji svjetska politička zajednica koja bi davala prednost globalnom u odnosu na nacionalni nivo i učinila više u protekciji živih bića van granica nacionalnih država. Tu se odgovornost i dalje „razvodnjava“ i stiže do običnih birača koji navodno posjeduju ključnu ulogu u demokratiji. Moramo konstatovati da se, u većini slučajeva i dalje opredjeljuju striktno u skladu sa nacionalnim interesima, dok se o globalnim uticajima i dalje manje govori, osim ako je u pitanju sigurnosni aspekt. Klasičan primjer za to je međunarodni terorizam. Terorizam je naš svijet učinio cjelovitom zajednicom na novi i zastrašujući način. Postoji solidarnost koja se manifestuje kao posljedica straha, jer je opasnost nepredvidiva, a borba koja se odvija protiv ove pojave zahtijeva veliku koordinaciju. Povodom ovog pitanja ne postoje velike razlike ni političke, ni pravne prirode, u komparaciji nacionalnog i međunarodnog sistema. „Da bismo uspjeli da se nosimo sa ovakvim izazovima, potrebno je imati osjećaj da svi pripadamo jednoj

zajednici, da smo ljudi koji ne poznaju samo snagu protiv zabrana ubijanja, već i privlačnu silu obaveze da međusobno pomažemo. Ovo možda neće pomoći vjerske ili političke fanatike u izvršenju samoubilačkih misija, ali će pomoći da se oni izoluju i da se suzi podrška koju uživaju“ (Singer,2005:7). Mi smo dugo živjeli sa idejom suverenih država i ta je ideja postala sastavni dio ne samo diplomatije i javne politike, već i etike.

U pojmu globalizacije implicitno je sadržana zamisao ili ideja koja govori da polako napuštamo razdoblje čvrstih međunacionalnih veza i počinjemo da promišljamo nešto što se nalazi sa druge strane pojma nacionalne države. Samim tim i etička promišljanja dobijaju posve novi smisao, jer se svaka promjena mora odraziti na svim nivoima našeg mišljenja, a naročito se to odnosi na odgovornost. Naprosto, nastalo je vrijeme kada je udaljenost među ljudima sve manja, a uticaj na živote, sve veći. Prisjetimo se samo jedne rečenice Karla Marksa koji to opisuje ovako: „Ručno pokretan mlin daje društvo feudalne privrede; parni mlin daje društvo industrijskog kapitalizma“ (Marks,1980:22). Vođen ovom logikom, Singer je dodao: „Mlaznjak, telefon, internet daju globalno društvo transnacionalnih korporacija i svjetskog privrednog sistema“ (Singer, 2005:10). Tehnologija je naprosto promijenila sve i stvorila potrebu da se promišljaju novi vidovi odgovornosti. Ona je uticala na ekonomiju, politiku, kulturu i na sve ostale društvene discipline koje su dobile nove konture i novi smisao. Tomas Fridman je govorio da je globalizacija proces u kome „*ne odlučuje niko*“. Svjetski kapitalizam je naprosto razvio sistem u kome je teško prepozanti gdje se odluke donose, kako se sprovode i nameću. Nastupilo je vrijeme u kome se sve manje upravlja sobom, već umjesto toga globalni trendovi dominiraju i nameću svoje stilove.

Marks je vjerovao da etika nekog društva odražava privrednu strukturu do koje je doveo njegov tehnološki napredak. Tako feudalni koncept, u kome su kmetovi vezani za feudalni posjed, daje viteštvo utemeljeno na vjernosti viteza i vazala i obavezu gospodara da ih štiti u ratnim vremenima. Kapitalistički sistem zahtijeva pokretnu radnu snagu koja je u stanju da zadovolji potrebe tržišta, kidajući tako vezu između gospodara i vazala i nadomještajući je etikom u kojoj središnju ulogu ima pravo kupovanja i prodaje rada. Društvo koje nazivamo globalnim, gdje je međuzavisnost vrlo izražena, a mogućnosti povezivanja ljudi širom planete zadivljujuća, daje nam materijalni temelj nove etike. Stoga treba biti mudar, oprezan i odgovoran. Novi koncept života traži nova etička promišljanja, a odgovornost je u vremenu globalizacije naprosto neizbježna. Ako su etički sistem i moralne norme do sada bili vezivani za određenu etničku grupu, narod ili naciju, to već mora postepeno da se mijenja i usklađuje. Ljudi savremenog svijeta članovi su mnogo šire zajednice, koja podrazumijeva posve nove izazove.

Komunikacijska revolucija je proizvela globalnu publiku i stoga je potrebno da naše ponašanje uskladimo sa potrebama svijeta.

Zaključujemo da posebnost etičke teorije globalizacije u odnosu na druge etičke teorije može da se sažme u ono što smo kroz tekst apostrofirali, a odnosi se na činjenicu da globalni problemi zahtijevaju globalna rješenja, takođe globalna rješenja zahtijevaju globalni nivo odlučivanja, što upućuje upućuje na multidisciplinarni pristup koji nadilazi državu ili naciju. Stoga se odgovornost za globalizaciju vezuje za sve one koji imaju mogućnost uticaja na donosiocce odluka. Tu se ne misli samo na moćne i velike države, koje najviše afirmišu ovaj proces i njegove prije svega negativne fenomene, nego i na sve ostale činioce globalne zajednice. Odgovornost za globalizaciju dijele i pojedinci i kolektivi, stoga svi zajedno mogu doprinijeti njenoj transformaciji. Bilo da je riječ o klimatskim promjenama, vojnim intervencijama ili siromaštvu, svi moramo dijeliti odgovornost. U većini slučajeva ona je metafizičke prirode, jer ljudi žive daleko jedni od drugih, ali umnogome je i politička. Kada imamo ovakvu kombinaciju, shvatamo da bez obzira na to što svako od nas praktično predstavlja „nevidljivi“ dio planete, to ne umanjuje odgovornost. Odgovornost političara ili javnih funkcionera u međunarodnim organizacijama još je veća od odgovornosti pojedinačnog birača koji njih legitimise ili utiče na proces. Ukoliko se ne uspostavi jasna hijerarhija, anarhija i „zakon jačega“ u globalnoj zajednici će dominirati i nad međunarodnim pravom, ali i nad *individualnim* djelovanjem država. Stoga možemo zaključiti sledeće. Odgovornost u eri globalizacije dobija potpuno nov smisao, nadvladava individualna i kolektivna teoretska promišljanja koja su do sada bila aktuelna i otvara posve novi horizont za njihovu međusobnu isprepletenost. Svaki stanovnik planete, u bilo kojoj državi, na bilo kojoj poziciji i na bilo kojem nivou, ima odgovornost za globalizaciju. Njeno uobličavanje zavisiće upravo od odnosa pojedinaca i instiutiucija prema potrebi izgradnje etičkog sistema koji bi bio globalnog karaktera, a ujedno i široko prihvatljiv.

VII

PERSPEKTIVE GLOBALNE POLITIKE

DOSTOJANSTVO I PONOVO PRONALAZENJE ČOVJEKA

Jedan od prioriteta globalne politike i njene razvojne perspektive u etičkom smislu svakako mora biti ponovno „pronalaženje“ čovjeka i njegovog dostojanstva. Kroz prethodni narativ postalo je jasno da su posljedice koje su nastale nakon kraja industrijske revolucije, a nastavljene početkom i razvojem tehnološke revolucije takve da nužno podrazumijevaju ponovno „traganje“ za čovjekom oličenom u njegovom punom subjektivitetu. Skoro da je paradoksalno o ovome raspravljati u 21. vijeku, ali realnost nas naprosto primorava. U vremenu postmoderne i posthumanizma, kada su mnoge vrijednosti dobile drugačiji karakter, čovjek sve više postaje ono što je Agamben definisao kao *homo sacer* ili „izbjeglica“, „izgnanik“, „vukodlak“- ni čovjek, ni zvijer. Kada se govori o čovjeku mora se govoriti i o njegovom dostojanstvu, ali kada želimo da započnemo raspravu o ideji dostojanstva nužno je krenuti od temeljnog pitanja, a to je - šta je čovjek. Aktuelnost normativnih, društvenih i etičkih implikacija, različitih odgovora na to pitanje, vidljiva je na složen način u sukobima pokreta koje možemo podijeliti u dvije glavne grupe. Prva se određuje kao pravo na život i zalaganje za zaštitu ljudskog života, u kojem se prepoznaje temelj ljudskog dostojanstva od začeca do prirodne smrti. Drugu grupu čini pravo na smoodređenje, koje podrazumijeva slobodu odlučivanja o sudbini tek začetog života i pravo na smrt kad se procijeni da život više ne odgovara standardima po kojima bi bio vrijedan življenja.

Sagledamo li čovjeka u jednom savremenom diskursu, zaključujemo da je on postao neka vrsta „mašine“ koja se može mijenjati i popravljati do određene granice. Ta granica se konstantno pomjera, a sa njom i status dostojanstva čovjeka. Šta je zapravo ljudsko dostojanstvo? Opšte je prihvaćena definicija da je „*dostojanstvo apstraktna imenica koja označava ukupnost vrlina koje pobuđuju poštovanje*“. Ovakva definicija implicira da poštovati dostojanstvo neke osobe znači imati dobro mišljenje i svijest o kvalitetima te osobe. Sam pojam mnogo je korišćen u antičkom svijetu, a porijeklo vuče od latinske riječi *dignitas* koja znači da nešto valja zaslužiti (respekt, poštovanje, čast). Taj latinski izraz podrazumijeva kvalitet koji nekoga čini nečega dostojnim, što indirektno implicira postojanje određenih uslova za dostojanstvo. Čini se, pak, kako je za posjedovanje dostojanstva nužno biti osoba, jer je sama pripadnost ljudskoj vrsti dovoljna da čovjek bude dostojanstven. To nas navodi na pitanje koje je u korelaciji sa današnjim vremenom: šta je osoba i koja su njena prava, odnosno koji je njen status. Mada je ovo pitanje uvijek bilo u raskolu između teološke, filozofske i laičke rasprave, ono se i danas

pojavljuje kao neodređeno i posve konfuzno. Pojam dostojanstva pojavljuje se u religijama, a kasnije su ga sve više koristili i filozofi. Paskal, na primjer, smatra da se čitavo ljudsko dostojanstvo nalazi u razumu, Kant smatra da je „...čovječnost sama po sebi dostojanstvo, jer čovjeka ne može koristiti drugi čovjek kao neko sredstvo, nego se prema njemu uvijek treba odnositi kao prema cilju, jer se upravo u tome sastoji njegovo dostojanstvo. Čovjek posjeduje unutrašnju vrijednost ne zbog toga što je „*animal rationalis*“, već ukoliko je nosilac bezuslovnog moralnog imperativa“ (Kant, 1974:33). Pojam je ušao u međunarodno pravo, u razne pravne dokumente, počevši od Opšte deklaracije o ljudskim pravima, čime je naglašena njegova generalna kategorija, što je po automatizmu predmet globalne politike. Sam termin ima više različitih interpretacija. Tako ga neki tumače kao kvalitet određene humanosti, neki kao nedodirljivost ili samopripadnost, dok za neke on dobija sakralni karakter. Primijenjeno na osobu, dostojanstvo posebno označava apsolutno poštovanje koje dugujemo nekoj osobi.

Osjećaj poštovanja rađa se spontano u nama samima čim se suočimo sa nekom osobom, poštovanje kakvo ni u kom slučaju ne osjećamo prema materijalnim stvarima. Stoga se čini sasvim logično ono što je Kant naglašavao, a to je da se poštovanje i dostojanstvo odnose samo na osobe. Taj osjećaj je različit od ljubavi, bojaznosti ili dragosti, koje se mogu izraziti i prema životinjama ili prema stvarima kao što su more, vulkan ili planina. Važnost pronalaženja čovjeka leži upravo u činjenici da se mora mijenjati taj odnos prema osobi zato što je poprimio i sve više poprima razmjere kao da se radi o nečemu što nema elemente čovječnosti. Logično, sve ono što nije spojivo sa ljudskim dostojanstvom je ono što ruši ili ponižava ljudsko biće, ono što ga svodi na tijelo (materiju) ili vrijeđa njegova osnovna prava. „Dostojanstvo osobe je vrijednost koja se čovjeku priznaje zbog same ljudskosti i to je ono što je bit svakog *etosa*. Potraga za čovjekom ide kroz diskurs raščlanjenja ljudske od pravne osobe. Ljudska osoba odgovara ljudskom biću. Pravna je osoba, sa druge strane, subjekat koji je sposoban da nosi određena prava i obaveze. Ljudska osoba nije isto što i pravna. Nekada se na primjer na roba gledalo kao na stvar, a rob je bio ljudsko biće, ali ne i nosilac bilo kakvih prava. Isto tako, kao primjer se mogu navesti i brojna pogubljenja i ubistva koja su se dešavala bez ikakvog dokaza krivice i bez bilo kakve odgovornosti. Te su osobe iako ljudska bića, izgubile svoju pravnu sposobnost“ (Abazović, 2012:198).

Važnost diskusije o dostojanstvu upravo polazi od činjenice da ono nije priznato svim živim bićima. U doba globalizacije tako nešto postaje sve očiglednije. Dostojanstvo osobe upravo podrazumijeva da se prema čovjeku moramo odnositi kao prema čovjeku i da njegova pravna kategorija nije primarna, već da je njegov moral ono što ga odvaja od drugih bića i stvari.

Čovjeka ne možemo smatrati samo za homo sapiensa, već je on isto tako i *biće potrebe*, pa je društvo pozvano da odgovori na njegove zahtjeve. Ovo upućuje na razmišljanje da nije situacija lišena dostojanstva samo ona kada čovjek ne može obezbijediti svoju egzistenciju, već i onda kada nije u mogućnosti da ispolji vlastite sposobnosti, tako da ga društvene strukture potpuno guše i iskorišćavaju. Polazeći od ove logike, dostojanstvo je nešto što posjeduju svi ljudi, ali to nameće moralnu dužnost da se svima omogući njegovo potpuno i cjelishodno ostvarenje.

Novovjekovna ideja dostojanstva u potpunosti korespondira sa onim za šta treba da se zalaže odgovorna globalna politika, a to je da njegovi nosioci nijesu samo svjesni, nezavisni i racionalni pojedinci, već i djeca, žene, starci, radnici i sve osobe koji žive u degradirajućim uslovima i više ne mogu iskazati svoje sposobnosti. Osim socijalne dimenzije dostojanstva, drugi današnji filozofski smjer ide *luhmanovskim putem*, a to je put individualne dimenzije. Danas se smatra da se Niklas Luhmann, vjerovatno nesvjesno, nadovezao na antičko shvatanje dostojanstva „...koje je povezano uz ulogu koju neko ima u društvu, sa jedne strane, a sa druge je naglasio kako je prezentovanje osnovni element ljudskog dostojanstva“ (Luhmann, 1995:119). Posebno kvalitetno je individualno dostojanstvo razvio jevrejski filozof Avishai Margalit. Prema njemu „...nije više cilj ostvariti dobro uređeno društvo već *decentno* što je do sada bilo zapostavljeno. Društvo je decentno onda kada institucije koje ga tvore ne vrijeđaju respekt što ga svako ima o sebi. A dostojanstvo i nije ništa drugo do predstavljanje poštovanja prema sebi samom“ (Margalit, 1996:53). Ovakvo shvatanje dostojanstva znači da ono ne pripada apstraktnoj osobi kao pravnom subjektu, nosiocu prava i dužnosti, već čovjeku kao konkretnom pojedincu koji se samoopredjeljuje kao partner u odnosu. U luhmanovskom smislu, čovjek ima individualno pravo da se osjeća povrijeđenim, svaki put kada je spoljašnje ponašanje takvo da ga vrijeđa. Dakle, svaki čovjek ne samo što treba da ima pravo da u društvu bude samopredstavljen kako on hoće, već i pravo zaštite svog identiteta i svoje intime od drugih. Što smo više izloženi javnosti, sve je veća potreba da zaštitimo svoju intimu. To je naročito vidljivo u globalnom društvu u kojem živimo, gdje konstantno doživljavamo povredu naše privatnosti, a prevashodno mislimo na uticaj medija i ostalih sredstava kojima se komunicira. Važno je istaći jeste da je dostojanstvo ključni aspekt ljudskosti i ono je dio onoga što jesmo, a ne ono što imamo i što posjedujemo. Dok god egzistiramo, dotle posjedujemo dostojanstvo, a svako njegovo negiranje znači nasilje nad nama samima, ali i nad cijelim čovječanstvom. Možemo reći, da je čovjek usljed razvoja tehnike i tehnologije, stvorio neki osnov za očuvanje dostojanstva.

Sa druge strane, u isto vrijeme pojavljuje se snažna potreba za regulacijom koja bi omogućila očuvanje jezgra ljudskosti, koje nije mjerljivo medicinskim instrumentima, niti vidljivo pod mikroskopom, niti posjeduje tržišnu vrijednost. Da bismo razumjeli čovjeka, moramo problemu pristupiti multidisciplinarno, dakle, povezati antropologiju sa psihologijom, anatomijom, biologijom, medicinom itd. pa napraviti svojevrsnu sintezu iz koje kasnije možemo izvesti zaključke. Put logičke sinteze uvijek je težak, jer je potrebno izvesti integraciju ne baš homogenih elemenata. „Najteža spoznaja je ona u kojoj čovjek spoznaje samog sebe. Pođemo li od toga da je filozofska antropologija nastala iz svog samorazumijevanja, dobijamo jednu sterilnu i apstraktnu cjelinu u sebi izolovanu od empirijskih nauka“ (Abazović, 2012:199). Ovo pominjemo zato što se o odgovoru na pitanje šta je čovjek, može govoriti na način da se prihvate filozofska promišljanja koja nemaju potvrđene naučne činjenice ili im takav pristup nije primarna orijentacija. Nijedna prirodna nauka nije do kraja odgovorila na to pitanje i stoga filozofija priskabe u pomoć. Ovakav pristup stvara po sebi problem, jer je odmah na početku marginalizovana metoda koju možemo smatrati relevantnom.

Empirijske nauke istražuju pojedine kontingentne aspekte čovjeka kao nečega što se može posmatrati, verifikovati i registrovati. Složićemo da ono što predstavlja bit čovjeka nadilazi klasičnu empirijsku spoznaju. „Da bismo dosegli do spoznaje čovjekove biti, moramo imati predznanje ili predrazumijevanje onoga što čovjek jeste i zahvaljujući njoj rezultati empirijskih nauka mogu postati bitni za razumijevanje čovjeka“ (Malović, 2007:48). Svaki dio može doprinijeti boljem razumijevanju cjeline i to opet podliježe u onoj holističkoj filozofiji koju smo već spominjali. Jedina disciplina koja posmatra čovjeka kao čovjeka u sklopu cjeline, sintetizujući sve dimenzije ljudskosti, jeste filozofska antropologija i to stoga što sa jedne strane promišlja bit čovjeka, a sa druge sagledava i pojedinačne prirodno-naučne spoznaje o čovjeku, koje se kasnije reflektuju u jednu smišljenu cjelinu. Čovjeku se u principu mora pristupiti dinamički, a nikada statički. Prije svega, ovo je važno razumjeti u kontekstu da čovjek nikada nije dovršen, on se uvijek nadgrađuje, socijalizira, dopunjava i stoga je dinamička kategorija. Ovo važi za sve periode njegovog razvika bilo da je u embrionu, djetinjstvu, mladosti ili u starosti. Ako čovjeku pristupimo kao osobi, onda prije svega tu izdvajamo njegovu inteligenciju. Čovjekova inteligencija ne samo da odvađa čovjeka od životinja, već dokazuje da on nije samo viša vrsta, već umnogome i drugačija. Takvu inteligenciju u principu nauka naziva racionalnošću i ona potpada pod njegovu duhovnu komponentu. Duh čovjeku omogućava da djeluje moralno, što je i suština istraživačkog iskaza. Ako prihvatimo kao tačnu činjenicu da su sva pitanja koja čovjek postavlja o sebi filozofska onda samo dodatno potvrđujemo tezu da nam

prirodne nauke ne mogu dati sve odgovore. „Kažemo li da je čovjek biće koje djeluje, koje govori, biće istorije, kulture ili biće koje stvara umjetnost, tehniku ili nauku, uvijek je riječ o karakteristikama koje su bitno ljudske, ali one niti pojedinačno niti zajedno još uvijek ne daju potpuni odgovor na pitanje šta čovjeka konstituise da se sve ovo što smo nabrojali uopšte može nazvati ljudskim“ (Malović, 2007:49). Pitanje o specifično ljudskom vodi u diskusiju o odnosu između tijela i duše. Ne želeći da detaljnije zađemo u ovu problematiku, možemo utvrditi samo neka promišljanja o toj simbiozi. „...Jedinstvo koje se sastoji od tjela i duše (ili duha), a koje se ostvaruje u svjesnom samoposjedovanju i samodarivanju nazivamo osobom“ (Malović, 2007:51). Dakle, da bi se mogao nazvati čovjekom, svaki čovjek mora biti ontološki konstituisan kao samostalno tjelesno i duhovno jedinstvo da bi se uopšte mogao ostvariti u slobodi. Upravo složenost, ili preciznije, potpuna nemogućnost da se čovjek kao takav „razotkrije“, „odredi“ i „definiše“, govori da je temelj njegovog dostojanstva nezvezano za trenutni stadijum njegovog razvoja ili kvalitet tog razvoja, ipak neodređen. To je ključni razlog zbog kojeg je nedodirljiv.

Naime, nemogućnost artikulisanja definicije koja bi iscrpila sav sadržaj čovjekovog dostojanstva ostavlja otvorenom mogućnost zloupotrebe i interpretacije koja bi bila u skladu sa interesima i ciljevima bilo političkih, bilo ekonomsko-profiterskih grupacija. Priznavanje *nedodirljivosti* koje smo spominjali obavezuje nas na intelektualno i naučno poštenje koje ne bi moglo nanijeti bilo kakvo zlo, niti povrijediti ljudskost samog čovjeka. Simplificirano rečeno, ljudskom dostojanstvu osigurava se dužno poštovanje samo ako se srži ljudskosti prizna nedodirljivost. U teologiji bi se ovo moglo povezati sa vjerovanjem da su ljudi slični bogu i da njemu treba da teže. Kada smo već diskusiju usmjerili na filozofsku antropologiju onda možemo spomenuti i Eric-a Voegelin-a koji je razlikovao „*intencionalnost*“ i „*luminoznost*“ svijesti. *Intencionalnost* razlikuje subjekt svijesti koji je lokalizovan u fizički konkretnom čovjeku i predmete o kojima govori. Ti se predmeti nalaze izvan tjelesnog dosega samog subjekta. *Luminoznost* obuhvata mnogo više, jer i subjekat pripada stvarnosti koja se spoznaje kao objekat. Ove dvije spomenute strukture svijesti ne smiju se dijeliti. Voegelin tvrdi da je punu ljudskost moguće doseći tek onda kada „se onostrano božansko ponovo vrati u čovjeka“. Čovjekovo mjesto je „*između*“, što znači da ljudska egzistencija ima participatorski karakter. U *između*, čovjek ima prava na transcendenciju. Na taj način čovjek doživljava stvarnost iznutra i sebe, kao dio te stvarnosti, a ne samo stvarnost kao nešto izvan sebe. U čovjekovoj otvorenosti prema transcendenciji i priznavanju svih područja bitka, uključujući i onostranost, vidljiva je istinska racionalnost svojstvena samo čovjeku“ (Voegelin, 1990:149).

Ljudsko dostojanstvo temelj je pretpostavke ljudskih prava. Osnovni zahtjevi ljudskosti ne treba da se konstituišu, nego samo da se otkriju, formulišu i priznaju. Ideja o jednakosti svih ljudi podstiče širenje svijesti da negiranje prava drugih znači i postavljanje pitanja o vlastitom pravnom statusu. Zbog toga ljudska prava imaju univerzalni karakter; ako ih priznamo sebi onda ih moramo priznati i drugima. Međutim, za koncept globalne politike zasnovane na etici važno je praviti distinkciju između ljudskih prava i ljudskog dostojanstva, prije svega zbog činjenice da dostojanstvo nije plod nikakavog konsenzusa. „Dostojanstvo je ukorijenjeno u čovjekovoj suštini i ne može da bude predmet bilo kakve političke rasprave, jer postoji prije nego što je uopšte spoznato. Princip ljudskog dostojanstva izvlači se naprosto iz čovjekove datosti. Ono polazi iz duhovne dimenzije svakog čovjeka i nepromjenljivo je u vremenu i prostoru. Upravo je na temelju dostojanstva jedne ljudske naravi i jednog uma koji su zajednički svim ljudima i nastala ideja o ljudskim i svim ostalim kolektivnim pravima“ (Abazović, 2012:201). Naime iz dostojanstva proizilaze i dužnosti i prava kako prema sebi, tako i prema drugim nosiocima dostojanstva. Nosilac dostojanstva to dostojanstvo ne može izgubiti, ono se ne može otuđiti jer ga on i ne dobija naknadnim priznanjem. Stoga je potrebno ponovo naglasiti da dostojanstvo pripada čovjeku po sebi, ono niti je poklonjeno, niti zaslužno, niti se duguje nekome, osim bogu ako u diskurs uključimo teologiju. Neprihvatanje ovih načela neotuđivosti i nedodirljivosti dovela su dostojanstvo, ali i samog čovjeka u tešku poziciju u kojoj on postaje predmet manipulacije. Danas smo svjedoci da ovakvih fenomena. Opšta je tendencija da se prihvata i podstiče samo ono što donosi ekonomski profit, a čovjek koji toj dobiti ne doprinosi, ni kao potrošač ni kao proizvođač, postaje društveni teret. Nažalost, to je na neki način postalo i mjera ljudskog dostojanstva.

Vratimo se suštini naše diskusije koja, prije svega, podrazumijeva novo otkrivanje čovjeka ili nastavak traganja za njime. Velika obnova nauke, koja je započela sa Bacon-om (*instauratio magna*), odredila je čitavu nauku sve do dana današnjeg kao sredstvo čiji je glavni cilj da ovlada prirodom u korist čovjeka. Do ovog zaključka dolazimo empirijskim zaključivanjem. Tako bazirana nauka umnogome je zaobišla etičku dimenziju i otvorila „Pandorinu kutiju“ u kojoj su nataloženi problemi. Težnja da čovjek ovlada prirodom dovela je samog čovjeka u još težu poziciju: naprosto, on je počeo da se porobljava od strane samog čovjeka. Za relativni neuspjeh nije logično optuživati nauku, već prije svega čovjeka koji se njom bavi i koji je primjenjuje. Nastupilo je vrijeme biopolitike, pitanje čovjekovog dostojanstva i dostojanstva osobe ponovo se nameće kao krucijalno pitanje samog života. Naš vijek može se nazvati biotehnološkim, i proizvod je biotehnološke revolucije. Posebna dostignuća u genetici i biologiji omogućila su

da se može govoriti o velikoj laboratoriji ili Foucault-ovom „logoru“, u kome svi zajedno bivstvujemo. Sve veća moć manipulacije životom uz pomoć tehnike i nauke stvorila je u našem svijetu shvatanje da život više nije apsolutna, već daleko relativna vrijednost, koja je najviše preokupirana kvalitetom. Međutim, svako ljudsko biće u svojoj biti jeste subjekat koji nikada ne može biti objekat, iako se u današnjem vremenu upravo to i dešava. Čovjek posjeduje moć savjesti i samosvjesti, specifične intelektualne moći suda i rasuđivanja, ali i moralnu sposobnost raspoznavanja dobra i zla, djelovanja u slobodi, dakle u odgovornosti. Ljudsko biće je moralno biće. Najveći problem jeste to što je etički relativizam omogućio otvaranje velikog prostora za etičku prazninu, odnosno skup različitih pozicija i kriterijuma, bilo o životu, bilo o naučnom napredovanju i istraživanjima.

Ravnanje prema kriterijumima učinkovitosti i uspjeha stvorilo je društvo u kome je dostojanstvo uveliko na marginama. Kao odgovor na sve te fenomene, u politici se konstantno nastavlja traženje zakonskih rješenja koja bi omogućila građaninu kvalitetnu zaštitu. Na taj način društvo se sve više udaljava od čovjeka, a čovjek sve više postaje samo građanin, dakle nosilac prava i obaveza. Ovo je naprosto marginalizacija etike kroz marginalizaciju ljudskog dostojanstva. Između nauke i politike danas smo, kada govorimo o čovjekovom dostojanstvu, stavljeni ili pred loši relativizam ili pod pritisak modernih nauka, pred utilitaristički moral koji je ukorijenjen u redukcionističkom shvatanje čovjeka. Kant je davno definisao čovjeka kao umno, determinisano, ali i slobodno biće. U naznačenom paradoksu između determinizma i slobode, Kant se opredijelio za prosvjetiteljski ideal samosvjesnog subjekta koji se uzda jedino u svoj razum i time prevladava svoju nezrelost. Međutim, ljudsko dostojanstvo ipak se mora shvatiti drugačije, djelimično izvan dosega moći i slobode, ali i izvan nekontrolisanog slučaja. Dostojanstvo postoji, bez obzira na to u kakvim okolnostima čovjek živi. „U hrišćanskoj antropologiji, filozofski gledano, ljudsko dostojanstvo nije shvaćeno kao nešto izvanjsko, zavisno na primjer od stanja čovjeka, zdravlja, bolesti ili lišenosti krivice, ono je nešto unutrašnje, bitno, neuslovljavano, neotuđivo čovjeku kao takvom“ (Koprek, 2005:257). Ovo je dovoljan razlog da razumijemo kako čovjek ni sa biološkog stanovišta ne može biti sveden na živog „nečovjeka“, na „*homo sacer*“ (Agamben). I dok građanin bez prava po automatizmu postaje bezvrijedan, čovjek nikada ne može izgubiti svoju vrijednost, a to je dovoljna razlika koju identifikuje odgovorna globalna politika. U tom smislu, ni čovjekova sloboda nije bestemeljna i ne može biti lišena odgovornosti.

Budući da čovjek nije produkt slučaja, on ne živi u apsolutnoj autonomiji. Kao samo jedno od stvorenja, on ne može garantovati niti smisao, niti vrijednost samog života. Naše vrijeme, kako

smo već pomenuli, određujemo kao postmodernističko. Postomoderna je oduzela svako značenje vrijednosti bitka, istine, temelja koji sve utemeljuje. Čovjek je sve manje razumljiv „*residuum*“, koji se mnogo lakše shvata i izriče identifikacijskim brojem. Tako možemo reći da sudjelujemo u konstantnom tumananju i lutanju između onoga što jesmo i onoga što mislimo da jesmo. U nemogućnosti racionalnog osmišljavanja cjelokupne zbilje i okoline koja ga okružuje, čovjeku još samo preostaje da bez osjećaja bespomoći živi sadašnji trenutak, ne obazirući sa ni na prošlost, ni na sadašnjost. „Svjedoci smo da se ovakvom situacijom nihilizma želi ovladati posezanjem za zajedničkim životom, za blagostanjem za sve, za konsenzusom kao rezultatom do kojeg se stiže drugim racionalnim rasvjetljavanjem međusobno konkurentnih mišljenja. Postomoderna ne trpi nikakve objektivne i univerzalne istine, ona čak ne podnosi ni vizije ni vizionare ni na etičkom, ni na političkom području“ (Koprek 2005:266).

Današnje vrijeme je vrijeme skepticizma i vrijeme *mikro-etike* gdje se globalizuje sve osim onoga što je istinska ljudska vrijednost. U takvoj situaciji puno ostvarenje čovjeka i njegovog dostojanstva ostaje dilema. Za razliku od prethodnih vjekova, danas više ne zvuči apsurdno misao da smo odgovorni za umanjivanje patnji nekoga koga uopšte ne poznajemo. Instanca u kojoj jednakost svih ljudi, nevezano za zajednice, svjesno ili nesvjesno proizvodi osjećaj solidarnosti sa drugima i odgovornosti za druge, oličena je u ideji čovječanstva. Čovječanstvo postaje zajednica u kojoj se svakome ko se identifikuje kao čovjek garantuje *pravo na pravo*. Svako samim tim što je čovjek, polaže pravo na pripadnost „*stricto sensu*“ čovječanstvu. Ono je prostor u kojem se prepoznaje potreba za ostvarenjem ljudskih prava. Teško da čovječanstvo možemo nazvati čovječanstvom ako u njemu ne participira i ako ga ne konstituše čovjek. Današnje vrijeme tjera na preispitavanja i ponovne analize traganja za čovjekom. On je danas postao više administrativni broj, matični broj, broj lične karate, nego istinski subjekt koji tvori širu i veću zajednicu kao što je čovječanstvo. Ako želimo da mislimo o čovječanstvu na drugačiji način, onda moramo djelimično odstupiti od onog stanovišta koje nam je nametnulo prosvjetiteljstvo. O čovjeku zapravo treba misliti krajnje filozofski, to znači da se može posmatrati izvan svake zajednice, osim čovječanstva koje on sam tvori. To umnogome objašnjava i prirodu njegovih prava, ali i njegovog dostojanstva. Kada pak govorimo o građaninu, onda je situacija posve drugačija iz prostog razloga što on ima svoju zajednicu koja mu je i dodijelila taj status. Sve ovo dovodi do konfuzije u pogledu pitanja koje postavlja Foucault: „Da li čovjek zaista i postoji? To je zbog toga što smo u velikoj mjeri zaslijepljeni evidentnošću čovjeka da više nijesmo sačuvali uspomenu na ono ne tako davno vrijeme, kada su postojali: svijet, poredak, ljudska bića, ali ne i čovjek“ (Foucault, 1971:362).

Nekad se ovaj pojam vezivao striktno za demokratiju, a nakon što su svi postali „slobodni“ i dobili pravo glasa, njegova upotreba je utihnula u onom nekadašnjem kontekstu. Tako danas globalna politika ima potrebu da ga ponovo ostvari u punom smislu. Po mišljenju Etienne-a Balibar-a pojmovi čovjeka i građanina međusobno se dopunjuju i nadomještaju, prekoračavaju vlastite domete i jedan bez drugog su neadekvatni, što govori o tome da moraju funkcionisati u nekoj vrsti simbioze.

Čovjek je nekad bio samo muškarac jer je samo on imao pravo glasa, a danas ga ima svaka punoljetna osoba. Međutim, iako su prava važan konstituent čovjeka, ipak moramo utvrditi da je dostojanstvo još veća potvrda tog pojma. Gustave Le Bon govori da čovjeka nema zbog socijalnog statusa koji je počeo da određuje da li jeste ili nijeste čovjek. On kaže: "Između viših i nižih slojeva jedne populacije postoji toliko veliko rastojanje koliko i između ljudskog bića i majmuna" (Teodorov, 1995:117). Ako priznamo, na osnovu siromaštva u svijetu možemo tvrditi, da niz isključenih ljudskih jedinki iz pojma čovjeka, dovodi u sumnju mogućnost mišljenja čovječanstva koje počiva na toj ideji. Humanistički projekat na ovom mjestu puca, raspada se, pošto legitimiše podjelu na čovjeka i onoga koji je potčinjen, obespravljen, diskriminisan, odnosno ljude i oni koji su na neki način „manje ljudi“. Sve ovo upućuje na jasnu potrebu ponovnog promišljanja čovjeka kao moralne kategorije, a ne samo kao statistički značajne egzistencije.

Još jednom moramo naglasiti značaj ponovnog promišljanja čovjeka, potrebu za njegovom „reinkarnacijom“, kao i temeljnim zahtjevom za povratak njegovog dostojanstva koje mu pripada. Čovjek, kako Hans Küng napominje, mora postajati sve ljudskiji. Mora se koncentrisati na to da ljudski potencijal usmjerava samo na stvari koje su humanog karaktera, jer će u suprotnom nastaviti u pravcu samonegacije i samodestrukcije. U tom smislu, realno načelo odgovornosti, kao i ono na šta nas upućuje Ernest Bloch, a to je "utopijsko" načelo nade, moraju postati glavne magistrale traganja za čovjekom. Ma kakav projekat bio planiran za budućnost čovječanstva, temeljno etičko načelo mora biti čovjek, koji nikada ne smije postati sredstvo. "Čovjek mora ostati posljednja svrha, mora ostati cilj i kriterij" (Küng, 2002:53). Svako biće ima svoju vrijednost, ali ljudsko dostojanstvo nema cijenu i zbog toga sama logika nameće da je ono neotuđiva svojina. Genska manipulacija, izrabljivanje, iskorišćavanje, organizovani kriminal, korupcija i mnogi drugi fenomeni prisutni u današnjem svijetu stvorili su osjećaj da je čovjek otuđen, marginalizovan i izveden izvan onih granica ljudskosti koje mu po prirodi pripadaju. Dehumanizacija je značajna karakteristika modernizma, dok je desubjektivizacija osnovna karakteristika postmodernizma. Ako ovo imamo u vidu, onda

shvatamo koliko je kompleksno govoriti o čovjeku i njegovom dostojanstvu. Više je nego sigurno da jedino čovjek može uništiti čovjeka, isto kao što ga jedino on može i spasiti.

Politika je samo jedna društvena sfera koja stvara određene odnose u društvu. Zahtjev etike u globalnoj politici, jeste tendencija da se teza o povratku čovjeka, kao subjekta mora što prije shvatiti kao realna potreba globalnog društva. Ako se bude nastavilo sadašnjim tempom razvoja, onda će priča o čovječanstvu i dalje ustupati mjesto aktuelnoj priči o građanstvu. Čovjek i građanin moraju biti u simbiozi. Samim tim što posjedujemo dostojanstvo, naša suština prevazilazi administrativna određenja, koja su tu samo kao sredstvo za bolje ostvarenje našeg bića. Ukoliko se u budućnosti aktivira zajednička, bolje reći globalna etika, njen primarni zadatak biće ponovno otkrivanje čovjeka, izgubljenog u slojevima koje je nad njegovom ljudskošću postavilo savremeno doba. Izaći iz toga znači izaći iz sjenke, iz potčinjenosti koja je čovjeku toliko svojstvena. Makar u segmentu u kojem sam kreira svoju sudbinu, on se mora truditi da mu moralnost ne bude strana ni tuđa, jer tada zaista neće moći da prepozna samog sebe u svojoj prirodi i u cjelosti svoga bića.

NOVA PARADIGMA EKONOMIJE

Rasprava o etici u globalnoj politici svoje polazište pronalazi u empiriji, dakle u onome što jeste. Međutim, normativitet je takođe nezaobilazan, jer u njemu leži suština preispitivanja tendencija kakva bi etika trebalo da bude. Da bi koncept bio ostvariv, potrebno je izmijeniti dosadašnju praksu i oblike djelovanja podvesti pod neke druge forme. Da bi se etički uobličila globalna politika, treba da se promijeniti dosadašnju paradigmu ekonomije i politike. To je težak zadatak, ali se nameće kao neminovan, jer u suprotnom nastavljamo po starom, a svjesni smo da je svaka stagnacija na neki način i degeneracija. Ekonomska paradigma nastala u globalizaciji, naprosto se mora mijenjati. U vremenu u kome živimo i u društvima kojima pripadamo ekonomija je izvršila vrlo značajnu promjenu i morala je da se prilagodi globalnim uslovima. Međutim, svjedoci smo da se te promjene moraju odvijati i dalje, jer je postojeće stanje neodrživo i krizno, kako sa ekonomskog, tako i sa političkog aspekta. Potrebno je izvršiti konekciju između ekonomske stvarnosti i etičke usmjerenosti. Kad god neko pokušava da nametne argumente nepromjeljivosti kao temeljno polazište, moramo shvatiti da se radi o manipulaciji.

Ekonomija je društvena disciplina i sve njene fenomene kreirali su pojedinci i grupe. Na taj način, kao socijalna kategorija ona je podložna promjenama, mada priznajemo, takve promjene često nije lako sprovesti zbog brojnih faktora koji čitav sistem drže na okupu. Ako pratimo tok istorije i razvoj ekonomije, možemo primijetiti da je ona često doživljavala transformacije i sistemska uobličavanja. Možemo tvrditi da je današnji radnik bezbjedniji na poslu nego prije pedeset godina, imamo brojna zakonska rješenja koja su pospješila rad, što govori da su već preduzeti brojni koraci. Ropstvo kao jedan način izrabljivanja i kao način tretiranja radne snage skoro je u potpunosti nestalo, mada su ostale neke manjkavosti. Ekonomija podliježe promjenama, a etika u njoj takođe ima isti status. Tako, na primjer, velike religijske tradicije kao što su hrišćanstvo i islam doslovno zabranjuju i suprotstavljaju se kamati, iako u mnogim zemljama u kojima ove tradicije dominiraju takve stvari vremenom postale sastavni dio poslovanja. Zabrana kamata proizišla je iz ranijih vremena kada se pozajmljivanje vršilo samo u slučajevima velike nužde. Na taj način, ako ste zajmili zbog toga što ste imali veliki problem, niko nije ni pomišljao da od toga treba nešto dodatno prihodovati. Međutim, moderni koncept kamate je sasvim drugačiji i kao takav prilagodljiv je savremenom biznisu. Slično se može navesti i za zapovijesti takozvane „*pravedne cjeline*“ (iustum pretium). U srednjem vijeku je

radi zaštite kupaca od iskorišćavanja, vlast je određivala administrativne cijene, što je vremenom dovelo do višestruko vještački povećanih cijena i do nanošenja štete korisnicima. Kada je, pak, na scenu stupila nova ekonomska era, čuveni Adam Smith je putem „*nevidljive ruke*“ slobodnog tržišta, pokazao model, koji je kasnije omogućio sniženje cijena robe kao i postepeno razbijanje monopola koje je u principu nametala država. Na taj način i ekonomija je dobila neki novi etički koncept i pokazala svoju fleksibilnost. Iz ovoga proizilazi da ni moral niti etika kakvu poznajemo ne smiju potpasti pod nepojmljivost, jer je to siguran put u fundamentalizam i dogmatizam koji je opasan, naročito zbog pluralnog svijeta u kome živimo, čiji je pluralizam prirodna konstanta. Slično tome, onaj koji misli da je u etici sve podložno promjenama, potpada pod relativizam i skepticizam. Zbog toga, se kada govorimo o ekonomiji, moramo čuvati i jednog i drugog mišljenja.

Prema poznatom švajcarskom teologu Hans-u Kung-u, svijet je podveden pod laičku podjelu koja je u određenim akademskim krugovima relativno prihvaćena. Radi se o tome da je ekonomija svedena na podjelu „*bog ili novac*“. Ovakva podjela koja korespondira sa globalnim trendovima i nije potpuno zanemarljiva, ali moramo priznati da bi nova ekonomska paradigma morala na neki način da integriše drugačiju logiku.

Vrlo često ljudi nastupaju sa ekstremnog stanovišta, i siromaštvo pokušavaju da prikažu kao poštenje, dok je sve što potpada pod bogatstvo i raskoš nemoralno, nepravedno i nelegalno. „Podizati moralne zahtjeve bez ikakvog ekonomskog razumijevanja, dakle bez sagledavanja privredne i tržišne zakonitosti, nije nikakav moral, nego moralizam. Slijeđenje vlastitih interesa i težnja za dobitkom posve su zakoniti ako ne škode višim dobrima“ (Kung, 2007:122). Ovo bismo mogli povezati sa poznatim pravilom koje govori da ko želi samo dobro djelovati, nevezano za moguće loše posljedice, djeluje neodgovorno, pa čak i krivično. Za odgovorno i uspješno poslovanje nijesu važni samo rezultati, nego i učinci i posljedice. Često smo u prilici da čujemo da je *etika uspjeha* glavna vodilja real-ekonomije. Upravo je ovakva filozofija vodič u snažni liberalizam i neobuzdani kapitalizam.

Za novu ekonomsku paradigmu nije prikladna samo etika uspjeha kao real-ekonomija, po kojoj dobit opravdava sva sredstva, jer to često dovodi do sloma povjerenja, laži, prevara, i do onoga što je najprisutnije, neobuzdane grabežljivosti. Zastupati ekonomiju koja je lišena etičkih normi i principa, nije ništa do ekonomski redukcionizam. Helmut Hesse objašnjava da je jako opasno lišiti ekonomiju morala. „Ljudi koji zajedno žive, imaju interes biti zaštićeni od privrednog i ekonomskog iskorišćavanja, onih koji su recimo to riječima Bonhoeffer-og kruga, opsjednuti

zloduhom pohlepom i škrtošću. Moralna pravila treba postaviti protiv toga. Najkraće rečeno: moralna pravila u ekonomskom životu mijenjaju se i moraju se preobražavati. Ipak, njihov cilj ostaje isti, da zaštite čovjeka od iskorišćavanja od strane drugih“ (Hesse, 1987:31). Smisao svakog privređivanja je osigurati egzistenciju i podlogu svakog ljudskog života. Ponekad mislimo da je maksimalizacija dobiti osnova naše egzistencije. Tako postavljeno načelo u suštini je pogrešno, prevashodno zato što maksimum dobiti ne znači puno ako u istom procesu nastaje maksimum društvenih ili ekoloških troškova. *Novi ekonomski etos* bi stoga morao biti postavljen na temeljima i propitivanja negativnih efekata koje pojedini ekonomski poduhvati mogu imati, kao i pitanja njihove odgovornosti. Odgovorno privređivanje u post-modernoj eri moglo bi se svesti na povezivanje privrednih strategija sa etičkim prosuđivanjem. Ovakva nova ekonomska paradigma svoju osnovu temelji u *preispitivanju*. To znači da svu opravdanu dobit, treba korigovati u skladu sa višim dobrom koje u ovom slučaju podrazumijeva društvo, ekologiju i budućnost dolazećih generacija.

Ekonomiji treba nova paradigma jer je to jedini način da svi njeni činioци na neki način budu zadovoljeni. Tog zadovoljenja ne može biti bez inkorporiranja etike u svaki ekonomski sistem, a elaboriraćemo i razloge za ovakvu tvrdnju. Vlasnici očekuju sigurno ulaganje i povratak uloženog kapitala uz određenu dobit nakon nekog vremenskog perioda. Korisnici očekuju dobar proizvod za povoljnu cijenu. Dobavljači očekuju od kompanija da pokažu sposobnost efikasnog i redovnog izmirivanja obaveza. Saradnici očekuju prikladnu nadoknadu za sav svoj trud koji su uložili u određeni posao. Države i cjelokupno društvo očekuju višestruku korist od kompanije koja, plaćajući takse i zapošljavajući ljude, dovodi do opšteg dobra za cijelu zajednicu. Čitav ovaj, krug i mnogo šire od pomenutog, povezan je u sistem koji možemo nazvati ekonomskim. Da bi njegovo funkcionisanje bilo nesmetano moramo prije svega obezbijediti da se temeljna načela i vrijednosti poštuju jer bez njih međusobno zadovoljstvo nije moguće. Ovi odnosi podrazumijevaju: pravednost, poštovanje, čestitost, iskrenost, pouzdanost, odgovornost... što su sve etičke vrijednosti i moralni principi. Bez njih poslovanje gubi smisao, a najveći gubitnik zbog njihovog nedostatka upravo je ekonomija. Da bi se ovaj sistem uobličio potrebno je postojanje i onoga što možemo nazvati „*kultura poslovanja*“. Ovakva kultura podrazumijeva ukupnost odnosa i cjelokupnost stanovišta, vrijednosti, mjera, pravila i načina ponašanja čelnika i njihovih saradnika u određenoj poslovnoj kompaniji ili firmi. Preduzeća i kompanije kao i institucije, čine ljudi, što po automatizmu pretpostavlja da se radi o ličnoj kulturi.

U vrijeme ogromnih razočarenja, kako u politici tako i u ekonomiji ili bilo kojoj drugoj sferi života više je nego jasno da povjerenje zaista treba zaslužiti. Stoga i odnosi unutar jedne kompanije, kao i njen odnos sa svim subjektima moraju biti postavljeni na neke druge osnove. Ovdje je naglasak na višem nivou od odnosa ekonomskih partnera. Ono što ekonomski analitičari najviše naglašavaju kao potrebu dobrog i stabilnog poslovanja jeste imidž kompanije. Ukoliko se taj imidž stvara na pretpostavkama onih vrijednosti koje smo već pominjali, kompanija dobija znatno veću statističku mogućnost za uspjeh. Prevare i razne manipulacije koje dovode do brzog profita, što je glavna karakteristika *kazino-kapitalizma*, mogu proizvesti samo kratkoročnu korist, ali na duge staze takva poslovna politika je pogubna i za kompaniju i za njene klijente. U Velikoj Britaniji se prije 40-ak godina pojavila knjiga pod naslovom „*Menadžeri i Makijaveli*“. Već iz naslova, a naročito iz sadržaja samog djela, može se zaključiti da se radi o konceptu koji pokušava da objasni šta rukovodioci treba da rade da bi njihov „makijavelizam“ bio uspješan. Ovakva praksa uključuje laži kada je to u korist poslovnog aranžmana, kao i poslovanje lišeno morala. Međutim, i ovdje se pojavila zabluda i loša interpretacija samog Makijavelija, koju je slikovito iskazao Riklin: „Kakva razlika - kao nebo i zemlja - između Makijavelijevog patriotskog smisla za zajednicu i sebične karijerističke opsjednutosti makijavelizmom od strane menadžera“ (Riklin, 1996:12). Upravo je „*karijeromanija*“ opšta odrednica savremenog poslovanja, a već smo rekli da je individualizam postao fundamentalna praksa koja negira opšti i kolektivni interes. Sve izraženiji oportunizam koji se ogleda u usmjerenosti na materijalni uspjeh, kao i na odvajanje od moralnosti, govori o nespremnosti da se zauzmemo za drugoga.

Tako je Joanne B. Ciulla, profesorica na Univerzitetu u Ričmondu, oslanjajući se na rastuće trendove o etici u poslovanjau u jednom govoru rekla: „Za jednog direktora kompanije više nije dovoljno da bude etičan, on ili ona moraju garantovati jasne moralne vrijednosti u organizaciji“. Pominjali smo već da je vrijeme u kojem živimo, zapravo vrijeme ekonomskog imperijalizma. Naši životi su naprosto zaokupljeni ekonomijom. Stoga s pravom slijedi pitanje da li smo mi više *homo sapiense* ili *homo oeconomicus*. Da li se radi o ekonomskom ili umnom biću? Zbog čega je čovjek kao subjekat sve više zainteresovan samo za sebe, a sve manje za druge? Ekonomisti među kojima svakako treba pomenuti Peter-a Urlich-a reći će da je ekonomsko biće zapravo neostvareno biće koje se u literaturi može naći kao „*ekonomski čovječuljak*“ (*homuniculus oeconomicus*). Slika o čovjeku kakvu ima radikalni individualizam, pretpostavka je *ultra-liberalizma*. Ljudsko društvo sagledava se polazeći od pojedinca čija je karakteristika sloboda. Ipak, protiv takvog striktno individualističkog utemeljenja i opštedruštvenog

djelovanja, potvrđuje današnja kulturna antropologija i razvojna psihologija koje ono staro aristotelovsko shvatanje da je čovjek političko biće, objašnjavaju na način da se lična individualnost i identitet mogu dobiti samo neprestanom međupovezanošću i integracijom. To se slikovito može objasniti na primjeru djeteta, koje ne bi mogao naučiti niti da govori, niti da se ponaša, ukoliko mu se ne omogući primarna socijalizacija. Sami odnosi razmjene, od kojih ekonomska teorija polazi, u svom nastanku nijesu ekonomski podstaknuti. Nije svaka razmjena tržišna, niti je svaka vođena ekonomskom svrhama. U primitivnim zajednicama i danas se može primijetiti da darovi i darivanja nijesu ekonomske niti tržišne prirode, nego način komunikacije, kao znak uzajamne naklonosti i miroljubivosti. To bismo mogli da podvedemo pod naziv društvena razmjena. Hans Kung je tako došao do određenih zaključaka vezano za ukupne odnose u društvu: „Ljudi ne djeluju samo po ekonomski razumnim načelima; njihov učinak nije određen samo materijalnim interesima, njihov podsticaj djelovanja nije samo podsticaj na razmjenu; ne mogu sve ljudske potrebe biti zadovoljene onim što ekonomija proizvodi; ne služi svima ako svako slijedi samo vlastite interese; ljudi za dobro osjećanje te za dobar suživot i životnu sreću posvuda i uvijek trebaju više nego što nudi tržišna privreda“ (Kung, 2007:88). Jasno je dakle da se čovjekov život ni u kom slučaju ne sastoji samo od privrede, logički zaključujemo da privreda i ekonomija ne mogu biti same sebi svrha, već uvijek moraju biti stavljene u službu čovjekovih potreba. Danas je situacija posve obrnuta, ljudi su podređeni logici tržišta, što je nelogično, jer svako tržište postoji zbog ljudi, pa bilo ono lokalno ili svjetsko. Pođemo li od politološkog stanovišta moramo da reći kako ekonomija treba da dopuni demokratiju, a ne da je zamijeni i uobličava po svom nahođenju. Ova opasnost je u eri globalizacije sve više naglašena. Sociološki rečeno privreda, a samim tim i tržište, samo su neki od preduslova društva, uz koje postoje i drugi podsistemi kao pravo, politika, nauka, kultura, religija itd. U savremenom kontekstu gledano, postoji ozbiljna opasnost da jedan podsistem preraste u totalni sistem koji na taj način determiniše i razvoj svih ostalih podistema, a nijesmo daleko od toga. Etika koja realno nema nikakvu moć djelovanja, najčešće služi kao prikrivanje ili izgovor, dok i dalje ostaje neučinkovita. Sa druge strane, tržište već pokazuje svoje pogubne posljedice. „Pravo, umjesto što je utemeljeno na osnovu ljudskog dostojanstva, ljudskih prava i obaveza, može biti oblikovano i zloupotrijebljeno prema tržišnim „nužnostima“; politika se predaje lobiranju i pritiscima pojedinih grupa, a globalne špekulacije uspijevaju uzdrmati i nacionalne valute; nauka se podredila interesima ekonomije i izgubila svoju ulogu, što je moguće više objektivne i kritičke nadzorne ustanove; kultura je spaljena na sunosioce tržišta, a umjetnost klizi u trgovinu; religija je ponuđena u trgovini ideja kao roba zajedno sa puno parareligioznih i pseudoreligijskih grupacija, smještena je u jedan sintetički

koktel za ugodno gašenje vjerske žeđi koja se prije ili kasnije javi i u ekonomskom biću“ (Ibid.,90). Etički zahtjevi koji se stavljaju pred globalnu ekonomiju više su nego opravdani, a to se iz navedenog lako može zaključiti. U globalizovanom svijetu ne smije vladati darvinizam, prema kojem će u borbi za opstanak jednostavno sposobniji preživjeti. Suprotno tome, prema svakome se treba odnositi ljudski i sa poštovanjem. Da bismo se suprotstavili pojačanoj ekonomizaciji životnog prostora, mora se naglasiti da tržište, država i svi stali mehanizmi postoje zbog čovjeka i njegovih potreba. Etika stoga mora biti inkorporirana u ekonomiju i politiku jer su one samo pojedine dimenzije čovjekovog sveobuhvatnog životnog okruženja. Niko ne može polagati ekskluzivno pravo na nedodirljivo ljudsko dostojanstvo i temeljna prava i obaveze, dakle, na čovjekov *etos*. S obzirom na to da globalizacija ima i rastuću deregulaciju koja vlada u međunarodnim odnosima, mora se promišljati globalni etos koji bi bio osnova globalne dimenzije socijalnog i ekološkog tržišta koju tek treba uobličiti.

Najveći problem leži u činjenici da nijedna svjetska politika nije sposobna učinkovito upravljati njegovim globalnim razvojem. Ako već prihvatamo postojanje svjetskog tržišta, onda je više nego logično da prihvatimo i određena pravila koja u njemu vladaju. Ovakva anarhična situacija odgovara samo onima koji žele da „eliminišu“ i onaj mali segment etike koji je „preživio“ na međunarodnom planu. Transnacionalne kompanije i koncerni prisutni u svim djelovima svijeta i njihova strateška ujedinjavanja ugožavaju slobodno tržište i oduzimaju značaj malim i srednjim preduzećima. Zato je moralno usvojiti i prihvatiti pravne i političke norme koja bi mogle da stanu tome na put. Velike ekonomske razlike među svjetskim regijama takođe moraju da se umanje, jer je etički neprihvatljivo da život na jednom dijelu planete vrijedi znatno manje nego na drugom. To je direktni atak na čovjekovo dostojanstvo, ali i na prirodu ljudskih prava. Međunarodni poredak takođe mora stati na put neobuzdanom trošenju neobnovljivih izvora iz dva razloga: prvo, na taj način dovodi u pitanje egzistenciju određene populacije, i drugo, što na tako ugrožava egzistenciju budućih generacija. Za odgovornu globalnu politiku od izuzetnog je značaja prevencija i preventivno djelovanje. U principu, globalni akteri djeluju tek kada se nešto desi i onda razmatraju posljedice na osnovu etičkih mjerila. Dobar primjer za to je ekonomska kriza koja je nastupila 2008. godine, mada je slična praksa poznata i od ranije (bankarski skandali 80-ih Herstatt Bank...). Suprotno tome nova ekonomska paradigma mora se baviti uzrocima i potencijalnim prijetnjama i na etički tas staviti svaku odluku koja može imati negativne posljedice po društvo. Nova globalna ekonomska politika mora biti utemeljena na snažnijoj regulaciji i na učinkovitijem djelovanju u korist najugroženijih dijelova populacije. O ekonomiji i njenoj osvajačkoj moći počelo se intenzivnije govoriti nakon pojave

globalizacije. U Kini, ali i u mnogim djelovima svijeta, globalizacija ima relativno negativno značenje koje se vezuje za amerikanizaciju, vesternizaciju i uz mnoge druge fenomene koje ne asociraju na nešto pozitivno i egalitarno, već naprotiv. Stoga se često govori da je narativ o etici globalizacije potaknut upravo ovim fenomenom koji svoje najveće obrise dobija upravo kroz ekonomiju. Što se globalne politike tiče, to bismo mogli tretirati i kao relevantno, ali *globalni etos* nije u principu vezan samo uz globalizaciju i tako ga ne treba ni doživljavati. On je postojao i ranije, a njegovi korijeni su proizvod opšteg biološkog i društvenog uzdignuća čovjeka.

Naravno, ne treba zanemariti da je razvoj komunikacije, tehnologije i ekonomskog umrežavanja povećao interesovanje za takav etički koncept, ali on svakako nije proizvod globalizacije već samog ljudskog razvoja. Globalni etos stoga se ne temelji na globalizaciji, ali ona aktuelizuje njegov sadržaj i formu, i izaziva potrebu da on „oživi“. Da bismo lakše razumjeli zašto nam je globalni etos potreban, i koje su njegove perspektive, pomenućemo četiri elementa koje globalizacija sa sobom nosi, a koje je identifikovao Kung. To su: *neizbježnost, dvojakost, nepredvidivost i upravljivost*. Nećemo detaljno obrazlagati sve ove karakteristike samo moramo pomenuti prvu i posljednju. Globalizacija je prosto postala neizbježna, jer bilo koji povratak na „staro“ ili nije moguć ili bi sa sobom nosio ogromne posljedice. Sa druge strane njena neizbježnost prvi put nudi šansu da se globalni problemi prevaziđu zajedno, a da se dezintegracija kao opšta karakteristika svijeta u cjelini marginalizuje. Potpuno je neprihvatljivo misliti da se globalizacijom ne može upravljati. Kao i ostali društveni fenomeni, ona je podložna korekciji, a radnje u tom ili bilo kojem drugom pravcu zavise prevashodno od naše etike. Putem nacionalnih država, međunarodnih institucija i bankarskog sistema može se uticati na ovaj proces. Pitanje je samo da li za to postoje dovoljna motivacija i interes. Sve te promjene i izmjene iznova se moraju promišljati i zahtjevi su etičke prirode zato što polaze od nečega što je „*zajedničko dobro*“ (*bonum commune*) čitavih regija, naroda, država, kompanija i samih pojedinaca.

Još u naslovu smo postavili za cilj da pojasnimo novu ekonomsku paradigmu koja bi bila utemeljena na etici, pa stoga prevashodno treba sagledati da li je ekonomija, kako i kada mijenjala svoje koncepte. U posljednjim decenijama postalo je jasno da ekonomija ima nova sredstva, nove tehnologije i nove razvojne projekte. Ali, sa druge strane, mnoge stvari su ostale prilično nepromijenjene, pa stoga možemo reći da je oduvijek profit bio krajnji cilj, a dominacija sastavni dio toga cilja. Načini i sredstva kojima je on postizan, mijenjali su se kroz vrijeme. Kako se materijalna potreba konstantno uvećavala, tako je ekonomija gubila „mjeru“ i „granicu“. Glavna preokupacija je kako postati bogat u materijalnom smislu. Nova

tehnologija, sa svim promjenama i oblicima organizacije i poslovne stvarnosti omogućila je novu ekonomiju (poslovanje), ali ne i načelnu novu *ekonomiku*, novu privrednu teoriju ili privrednu nauku. Tako na sceni imamo ono što se na Zapadu naziva „*bubble economy*“. Takav ekonomija u vidu „*napumpanog balona*“ (asocijacija na zvakaću gumu) omogućila je osjećaj virtuelne stvarnosti, takoreći jedno konstatno optimističko predviđanje koje se pokazuje kroz grafikone na raznim projektorima i ekranima. Usljed naleta krize, svaki sljedbenik nove ekonomije mogao je razumjeti da je zapravo živio u zabludi i da su njegov život i biznis poistovijećeni sa špekulacijama. I, kako to uvijek i biva, umjesto vječite dobiti koju je svako očekivao, nastali su ogromni gubici i velika globalna recesija.

Postoji cijeli lanac aktera odgovorni za ovakva dešavanja. Prije svih tu su kompanije koje posluju bez trunke odgovornosti, zatim imamo kapitaliste koji finansiraju projekte koji nemaju nikakve garancije, investicijske bankare koji dovode kompanije na berzu iako one za tako nešto nijesu spremne, medije i analitičare koji su nekritički i koji podgrijavaju dioničarsku groznicu... Ako ovome dodamo i ono što je opšti trend, a to je da je potrošnja veća od štednje, jasno se može zaključiti da postoje izraženi rizici. Da bismo jasnije predstavili gdje možemo identifikovati etički problem, poslužićemo se člankom poznatog britanskog ekonomiste John-a H. Dunning-a koji je analizirao finansijski sistem i izveo posve precizne zaključke. On je između ostalog izveo sintagmu „*zativanja morala*“ (stezanje) na kome se temelji zativanje tržišta, rođačko poslovanje, mafijaški kapitalizam, podmićivanje, korupcija, neodgovornost, pohlepa investitora i ustanova. U sedam zemalja gdje je sproveo istraživanje došao je do sljedećeg zajedničkog zaključka: „...Neodgovarajuća trgovinska infrastruktura često je povezana sa mitom i korupcijom; neprimjereno funkcionisanje na nivou makroorganizacija sa nepoštenjem i prevarom, sposobnostima dogovaranja, saradnje i lojalnosti; manjkavosti u pravnom sistemu povezane sa kapitalizmom mafije i kockarnice; neodgovarajući bankovni, novčani i pravni sistem sa opurtunizmom, nedisciplinom i ljenčarenjem; nedostatak odgovornosti i osjećaja lične obaveze prema drugima; manjkavost u zaštiti imovinskih prava sa bezbrižnim držanjem“ (Dunninig, 2000:59). Iz navedenog proizilazi otvoreni poziv na potrebu jačanja morala, ali ne samo njegovih načela već i na konkretnog djelovanja. Problem je donekle i to što stalno očekujemo da nas pokrene neka patnja, a sve manje djelujemo preventivno. Vrijednosti moraju postati mjera svih društvenih procesa, pa tako i ekonomskih. Pominjali smo kroz tekst dostojanstvo, ali još jedan izrazito važan pojam za novu ekonomsku paradigmu je *integritet*. Ova riječ, koja dolazi od latinske riječi „*tanagere*“, prevodi se kao „*doticati*“, „*nedotaknut*“, „*čestit*“, „*pošten*“, „*zdrav*“, „*cjelovit*“. Na primjer, Amerikanci pod integritetom

podrazumijevaju poštovanje zakona, dok se u njemačkom jeziku pod integritetom podrazumijeva nepodmitljivost, uspravnost, čestitost, i uopšte podudaranje riječi i djelovanja. Ako termin integritet povežemo sa gore iznešenim tvrdnjama, shvatićemo da smo društvo u kome je o ugrožen. Tako nešto nameće potrebu da etiku inkorporiramo u ekonomski sistem. Načelno, Ujedinjene nacije, ali i ostale međunarodne organizacije poput EU, u svojim dokumentima navele su brojne etičke zahtjeve koji se odnose na poslovanje prevashodno velikih multinacionalnih kompanija i korporacija. Neki od tih akata pozivaju na istinoljubivost, uspravnost, očuvanje okoline, odustajanje od mita, pravednost, poštenje, zabranu diskriminacije po svim osnovama... Ovo su samo neke vrijednosti u čijoj osnovi stoji ono esencijalno pitanje, koliko mi te vrijednosti primjenjujemo u svakodnevom životu. Možemo konstatovati da su globalnom ekonomskom sistemu potrebne vrijednosti, a zahtjev za etikom je vapaj za održavanjem sistema. Iako živimo u različitim društvima koja nijesu samo globalno rascjepkana već se to dešava i na lokalnom planu, moramo reći da zajedničke moralne norme moraju postojati.

Ekonomija i etika nijesu međusobno isključive kategorije, već ih treba doživljavati kao kompatibilne. Nije prihvatljiva etika koja zahtijeva da se preduzetnik liši profita, ali nije ni ona ekonomska filozofija koja govori da se preduzetnik liši etike. Ukoliko se profit postiže uz etičke kriterijume, onda se stvara višestruko pozitivan efekat. Dugoročni ciljevi, nadvladavaju kratkoročne, a poslovanje kompanije postaje društveno prihvatljivo. Unutrašnje i spoljašnje zračenje pouzdanošću i povjerenjem, sprečava rizik od ucjenjivanja i zavisnosti. „Postojanje pozitivne povezanosti između etičkih mjerila i kompanija, omogućava isticanje: dugoročnih sposobnosti kompanije, društveno prihvatljivog ugleda, kvaliteta proizvoda i usluga, pridobijanje dobrih saradnika, što u konačnom garantuje slobodu i odgovornost kao i dugoročnost biznisa. Samo oni subjekti koji se odluče na etičko poslovanje mogu računati na trajan i održiv posao“ (Ibid, :63). Na duge staze, nemoralno poslovanje se zasigurno ne isplati, a primjera za tako nešto je mnogo. Osvrnemo li se oko sebe shvatićemo da nije moguće misliti drugačije, jer nas stvarnost demantuje. Profesor Reinhold Wurth govori da je do određene kompanije kako će se ponašati, da li kao porodica, kao monarh, kao racionalna ili iracionalna, kao totalitarna, ali od toga zavisi njeno preživljavanje i njen opstanak. Najbolja garancija za uspjeh je, kako kaže Wurth, da se u svakom momentu možemo osloniti na kompaniju, da znamo da nikada nećemo biti prevareni, slagani, iznevjereni i da se u njoj osjećamo pristojno i uz pošteno ophođenje. Etika poslovanja umnogome je determinisana od strane samog posloводства, vlasnika i menadžmenta.

U doba globalizacije, kada poslovanje transnacionalnih kompanija zahtijeva dodatnu odgovornost zahtjev za novom ekonomskom paradigmom izražen je više nego ikad. Ona mora biti utemeljena na etičkim principima i jasnim pravilima, daleko od postojeće deregulacije i anarhije koja vlada globalnim ekonomskim sistemom. Počevši od lokalnih organizacija, preko nacionalnih država i međunarodnih finansijskih institucija, pa do kompanija i pojedinaca moramo shvatiti da naše međusobno umrežavanja u jedno zajedničko društvo mora prije svega biti utemeljeno na etičkim načelima, koja afirmišu, vrijednosti poput čovječnosti, strahopoštovanja, pravednosti, istinitosti i partnerstva. Ukoliko ne budemo imali savjesti, naše djelovanje će se nastaviti u pravcu nepredvidivosti i skepticizma, a optimizam će biti rezervisan za našu „virtuelnu“ realnost i bijeg od stvarnosti. Da bismo izbjegli zablude, moramo se suočiti sa istinom i mijenjati društvo nabolje, što se odnosi i na globalno društvo. Ekonomija je samo jedna sfera koja omogućava i olakšava naš život, ali i najvažniji pokretač ukupne promjene cijelog sistema. Stoga, ona zaslužuje novu paradigmu, novi diskurs promišljanja i novu osnovu utemeljenu na etici odgovornosti.

NOVA PARADIGMA POLITIKE

Tokom narativa prikazali smo niz negativnih trendova u globalnoj zajednici. Mnogi od njih su prevashodno uslovljeni lošom ili pogrešnom politikom koja sve više odiše borbom za moć i dominaciju, a sve manje odgovornošću i propagiranjem opšteg dobra. Prihvatimo li ovakvu logiku, a činjenice nam ukazuju da to, moramo uraditi, onda moramo krenuti u pravcu iznalaženja rješenja. Tako nešto nije lagan zadatak, jer prevashodno podrazumijeva mijenjanje političke paradigme u potpunosti. Današnje vrijeme na svu sreću nije vrijeme velikih sukoba, ali svakako jeste vrijeme velikih rizika i vrijeme velikih prijetnji. Sa druge strane etika treba jednako da tretira velike i male sukobe, jer su ljudski životi podjednako važni. Nova globalna politika koja bi bila utemeljena na nekim drugačijim osnovama prije svega mora podrazumijevati viši stepen odgovornosti. Da bi se to doseglo, potrebno je raskinuti sa dosadašnjom praksom.

Moderna paradigma politike, počevši od francuskog kardinala Richelieu-a, odnosila se na konstantno uvećavanje moći. Takva politika nije ništa drugo do imperijalistička politika koja se u principu ostvaruje na račun drugih. Ona se nekad služila prevashodno vojnom moći, ali se vremenom to mijenjalo pa su sada više u njenoj službi ekonomske, kulturne i socijalne metode pridobijanja. Sa druge strane, osim politike povećanja moći na sceni je i teorija održavanja iste. To je tendencija da se zadrži *staus quo*. U principu, možemo zaključiti da je temeljna pretpostavka očuvanje interesa koji su skladno pluralizmu uvijek različiti i često nekompatibilni. Problem interesa je velika barijera za konstituisanje globalne politike zasnovane na etici. Države često svoje postupke pravdaju nacionalnim interesom, što se u mnogim primjerima pokazalo kao manipulativno i zavaravajuće. U političkoj teoriji rasprave se kreću od onoga što podrazumijeva najnižii i najviši politički interes. Tako se rasprava vodi u dva pravca, da je samo velika pitanja potrebno proglašavati nacionalnim interesom, sa druge strane, shvatanje da sva pitanja od značaja moraju imati taj status. Takođe, postoji dilema ko određuje nacionalni interes, da li to čini vlada ili narod. Da bi se podobnije odredila poziciju etike u odnosu na interes, bio on i nacionalni, polazimo od pitanja da li se uopšte u postmodernom svijetu, koji je u cjelosti globalizovan i u kojem su „narušene“ nacionalne granice, može govoriti o nacionalnom interesu. Sa druge strane, više je nego sigurno da je primarni interes koji treba zastupati u bilo kojem konceptu, interes čovjeka kao pojedinca, a ne države kao teritorijalno ograničenog kolektiviteta. U prilog ovom argumentu ide i to da svi ljudi

nijesu uključeni u nacionalne države, već egzistiraju kroz etničke grupe, narode ili plemena. Sve ovo govori da nacionalni interes ne smije da biti primarni interes u odnosu na interes čovjeka i globalne zajednice koja bi u svojim opsegom obuhvatila sve pomenute kategorije. Interesim nijesu čisto subjektivističke zamisli, već njihovo utemeljenje postoji u političkoj stvarnosti. Isto tako, dubljom analizom, uočavamo da u mnogim slučajevima nijesu ni objektivna stvarnost, već plod uskih interesa određenih državnika, velikih kompanija ili kriminalnih udruženja. Da bi oni mogli da se tumače kao takvi i da bi njihova opravdanost mogla da bude relevantna, svaki interes mora da pođe od etičke odgovornosti. Suprotno tome, nijedan od njih ne možemo odrediti kao legitiman i dobronamjeran.

Malo je teoretičara na tako kvalitetan način odredilo šta globalna zajednica mora da radi ako želi da osigura bolju budućnost za cijeli svijet, kao što je to uradio Richard Falk. On je iznio deset stvarnih globalnih dimenzija koje se moraju razvijati za „*ljudsko vladanje*“ (human governance) i to predstavio na sljedeći način: „*Ukoriti rat, ukinuti rat, učiniti pojedinca odgovornim, kolektivna sigurnost, vladavina zakona, nenasilna revolucionarna politika, ljudska prava, sekretarijat za prirodu, pozitivno državljanstvo i svjetska demokratija*“ (Falk, 1995:112). Naravno, nećemo se baviti svima, ali ćemo neke načelno pomenuti i analizirati. Nakon Drugog svjetskog rata i uspostavljanja Ujedinjenih nacija, a naročito nakon intenzivnijih integracionaih političkih koncepata koji su se pojavili širom svijeta, možemo reći da je krenuo novi talas globalne politike. Međutim, sve su prilike da ni ovaj talas nije napustio realpolitičko stanovište koje smo spominjali. Nasuprot realpolitici koja je lišena morala i svake etike, stoji idealpolitika koja je utemeljena na njima. Svakako je to važno aspostrofirati da bismo jedan takav koncept priželjkivali za budućnost, ali u ovom trenutku dovoljno je da pođemo od onoga što je Hans Kung odredio kao „*politiku u duhu etike odgovornosti*“ koja polazi od Maks-a Vebera i Hansa Jonasa. Ovako shvaćena politika bila bi neka vrsta „*politike srednjeg puta*“, između realpolitike i idealpolitike. Za funkcionalan svjetski poredak nije prihvatljiva čista politika uspjeha koja je lišena etike, a se ogleda se u izraženom makijavelizmu. „Ni diplomatija, ni tajne službe, a ni vojska i policija ne stoje iznad ćudoređa“ (Kung, 2007:101). Sa druge strane nije realno razmišljati da bi politika mogla doživjeti revolucionarni okret ka etici, ako ništa drugo ono zbog toga što je ljudska priroda „korumpirana“ i nesavršena. Kroz istoriju postoje i primjeri koji govore u prilog činjenici da je idealizam samo dobar narativ za javni diskurs, iza koje se kriju anti-idealne aktivnosti i isto takvi negativni fenomeni. „Upotrebljiva za novi svjetski poredak jedino je etika odgovornosti. Ona predstavlja nadzor, pita realistički o predvidljivim, posebno o negativnim posljedicama određene politike i za to snosi odgovornost. Umjetnost

politike u postmodernoj paradigmi sastoji se u uvjerljivom povezivanju političke proračunatosti (savremene realpolitike) i etičke prosudbe (idealpolitike)“ (Ibid,:102). Važnost promišljanja nove političke paradigme leži u još jednoj činjenici, a to je da, po prvi put u svojoj historiji, čovječanstvo sposobno da uništi samo sebe, kako svojim djelima, tako i tehničko-tehnološkim dostignućima. Više nego ikada ranije, cilj i mjerilo politike morao bi biti čovjek, prije svega zbog toga što je njegova odgovornost usljed tehnološke ere, narasla u nedogled. Sve ovo ide u prilog tvrdnjama da je svjetskom poretку potreban novi etički koncept i nova globalna politika.

Kada govorimo o metaetičkom konceptu, ponovo se vraćamo na preispitivanje postojeće političke etike koja je prisutna. Naime, pokušaj da se sve reguliše zakonima očigledno nije svemoćno sredstvo. Svjedoci smo silnih skandala u najdemokratskijim društvima, kao i raznih zloupotreba. Uvijek se govorilo da ljudi imaju nešto „pokvareno“, nešto „zlobno“ u sebi. Sa druge strane ni politiku ne prate baš neki lijepi epiteti. To znači da je sistem postavljen tako da ljudi tvore kvarnu politiku, koja kasnije stvara „kvarne“ ljude. Iz toga zaključujemo da je cilj diskusije o novoj političkoj paradigmi, zapravo želja da ljudi postanu moralniji. Pominjali smo i ranije da institucije nemaju moral, već ga posjeduju ljudi koji u njima rade. Današnjem svijetu potrebna je „bezuslovna sinteza političke etike usmjerena učincima, ustanovama i osobama“ (Riklin, 1996:99). Politička etika koju zagovaramo, ne znači neku krutu i doktrinsku postavku koja ne dopušta nikakve sporazume, jer su etičke odluke uvijek predmetne. Politička etika ne znači ni spretnu taktiku, koja za sve ima opravdanje. Umjesto toga ona podrazumijeva „*obavezivanje savjesti*“, koja je uvijek usmjereno na predmetno dobro ili na ono što je ispravno. Možemo konstatovati da danas u svijetu vladaju drugačije političke okolnosti u odnosu na neke predhodne periode. Društvo rizika, o kome je govorio Ulrich Beck, ujedno je i društvo šansi pa ga stoga treba tako i doživjeti. Nova paradigma bi umjesto one politike nacionalnih interesa, morala da se okrene politici pomirenja, regionalne saradnje, razumijevanja i približavanja. To znači da, umjesto nadmudrivanja i osvete, međunarodni akteri treba više da apostrofiraju saradnju, dogovor, usklađivanje interesa i ukupnu integraciju na političkom, ekonomskom i kulturnom planu. Međutim, sve ovo nije moguće bez promjene mentaliteta. Već smo naveli da motivacija proističe prije svega iz emocije, a naš mozak takve emocije uobličava i apsorbuje. Dakle, svijetu je potreban jedan „*mind-set*“, ili novi način razmišljanja. To znači da se nacionalna, etnička i vjerska različitost ne smiju doživljavati kao prijetnja, nego kao bogatstvo i kao prednost. Dok je stara paradigma uvijek pretpostavljala neprijatelja, ponekad čak ekstremno shvaćeno, smrtnog neprijatelja, nova paradigma mora pretpostavljati prijateljstvo i savezništvo. To se najbolje može ogledati kroz ekonomiju, jer nekada je postojalo vojno

nadmetanje, a sada primat preuzima ekonomsko. Sam život je pokazao kako se blagostanje naroda ne postiže ratom, nego mirom, ne jedni protiv drugih, nego saradnjom jedni sa drugima. Više nego ikada nam je potrebna politika koja propagira igru „win-win“ (pobjednik-pobjednik), gdje nema mjesta za osjećaj usamljenosti i poraženosti, mada je ona i dalje daleko od realizacije. Politika u kojoj svi pobjeđuju je model za budućnost. Nova politička paradigma ne treba da podrazumijeva „*peacebuilding*“ politiku (izgradnju mira), koja se javlja nakon sukoba, već „*peacemaking*“ politiku (stvaranje mira) koja se javlja kao preventivno djelovanje i sprečavanje budućih konflikata. Naravno, ne smijemo biti u zabludi da je nova politička paradigma lako ostvariva jer i ona kao i svaka druga politika samo „umijeće mogućeg“ u datim okolnostima. Ona mora prevashodno početi od jedne društvene saglasnosti, konsenzusa sličnog Rolsovom, koji nije unaprijed osuđen na propast. Takav konsenzus moraju stvoriti svi zajedno, počevši od pojedinaca, vjernika, ateista i agnostika, do država, ideologija i institucija itd... Globalna politika zasnovana na etici, podjednako mora biti usmjerena prema pojedincima, ustanovama i učincima. Svaki čovjek ili pojedinac kao politički subjekat mora biti politički odgovoran za svoje činy ili nečiny. Već smo istakli da novi politički koncept ne treba u potpunosti biti u sjenci opšteg moralisanja, međutim ne smije biti ni u cjelosti odvojen od politike. Realpolitika koja je sada na snazi zapravo u potpunosti nerealna, prije svega zato što nastoji da liši subjekat etike koja je po prirodnom određenju sastavni dio čovjeka, iz razloga što svaki čovjek posjeduje savjest. Politika koja želi služiti čovjeku, a to joj po definiciji pripada, ni u kom slučaju ne smije zanemarivati vrijednosti, ideale i norme. S obzirom na to da je trend da se u međunarodnim odnosima propagira i dalje militantna i individualistička politika, onda je obaveza pozvati je na odgovornost. Ako prihvatimo kako je logično, da svaka politika mora početi od realizma, dakle od onoga što jeste, ne smijemo zaboraviti da ona mora biti usmjerena na ono što treba da bude. Drugačije, ali sa uvažavanjem prema djelima Hans-a Morgenthau-a i Henry-a Kissinger-a, mora se uvažiti aspekt ljudskosti koji je karakterističan za čovječanstvo. Velike i neiscrpne mogućnosti ljudskog bića nalaze se upravo u njegovom odnosu naspram moći. Ta moć može biti ogromna, ali to ne znači da ne treba da ima granice. Zakon je u ovom segmentu međunarodnih odnosa u potpunosti ili djelimično neučinkovit, stoga se mora početi od etičkih pretpostavki. Problem jeste i činjenica da etika skoro konstantno stoji nasuprot našem svakodnevnom političkom djelovanju. Ali takav argument ne stoji protiv etike, nego naprotiv, za nju. To što mi svakodnevno kršimo etičke norme, ne znači da je problem u etici, nego znači u nama. Ako želimo da se postojeća politička paradigma izmijeni, onda ne možemo vjerovati beskrupuloznim i bezosjećajnim stratezima geopolitike. Stoga, svijetu trebaju novi državnici i

novi stratezi koji posjeduju mudrost, odlučnost, prodornu snagu i istrajnost, ali prije svega dovoljni moralni kapacitet.

Za novu paradigmu nije prikladna etika uspjeha po kojoj politički cilj opravdava sredstva. Takva paradigma bazirala bi se na *odgovornom razumu*, a ne na *nerazumnoj neodgovornosti*. Kada smo spominjali pacifizam rekli smo da je mir pretpostavka svake politike i svake etike. Isusova je izreka „*Mir je plod pravednosti*“ (Opus iustiae pax). Kada bi dosadašnje mirovne ugovore razmatrali, shvatili bi se da se u mnogim zemljama oni tretiraju kao nepravedni. Naravno, postoje i drugačiji primjeri, ali govorimo o fenomenu. Ukoliko ovo prihvatimo kao tačno, onda sa sigurnošću možemo tvrditi da je čitav sistem postavljen na pogrešnim osnovama. Stoga nije čudno što pojedini politikolozi i filozofi pozivaju na „revoluciju“. No, mišljenja smo da to nije realno rješenje. Mnogo prihvatljivije je mijenjanje prakse, a ona podrazumijeva razumijevanje važnosti nekih opštih vrijednosti.

Identitet od lokalnog pa sve do globalnog ili civilizacijskog, uvijek je predstavljao dobro tlo za potencijalne sukobe. Sukobi između različitih kultura takođe su učestali i globalizacija prijeti da ih posve ubrza. Ako neko misli da je to samo iz razloga različitosti, takva tvrdnja nije utemeljena. Prvi razlog za neslaganje je to što su sukobi prije svega politički kontrolisani, a drugi, zbog toga što se naše zajedničke vrijednosti koje posjeduju sve kulture, svjesno zanemaruju i marginalizuju. U spoljopolitičkim sukobima postmodernog svijeta ponajviše se radi o prostoru i sirovinama, trgovini i novcu, dakle o ekonomskim, političkim i vojnim interesima moći. Za interese moći, razlike među kulturama i vjerama predstavljaju pogonsko gorivo. Hans Kung kaže: „Kulture i religije ne čine, dakle, površinsku dimenziju svih sukoba koja se lako može kartografisati, nego svojim posve različitim paradigmama čine dubinsku dimenziju, koju ni u kojem slučaju ne treba zanemariti i koja može poslužiti kao plodno tlo za mnoga suparništva i sukobe između naroda, unutar naroda, u pojedinim gradovima, školama, čak i porodicama“ (Kung, 2007:227). Sa druge strane, u sukobima među kulturama često se radi o strahu od nepoznatog, a priznaćemo da je strah u mnogim slučajevima iracionalna pojava i loš saveznik. Buduća usmjerenost čovječanstva ne treba da počiva na sukobu, već na razgovoru, na dijalogu među kulturama. Takav dijalog stvara pretpostavku za globalni mir i njemu treba težiti svim silama. Kulture i religije mogu da podstiču na sukobe zbog svog sistema vrijednosti i zbog svoje emotivne komponente koju posjeduju. Sa druge strane istaknuti politikolozi poput Volker-a Rittberger-a i Andreas-a Hasenclever-a, smatraju da one mogu imati ulogu i u ublažavanju sukoba. Nova politička paradigma upravo mora da afirmiše stanovište o zajedništvu. Oni tvrde: „...mnogo bismo dobili ukoliko bi vjerski lideri umjesto

poziva na sukobe, pozivali na mir i toleranciju, kao i podsticali učenje o dostojanstvu pripadnika drugih vjera“ (Rittberg, Hasenclever, 2001:96). Mirovni aktivizam vjerskih lidera već je viđen u praksi i ogleda se u djelovanju lidera poput Gandija, Martina Lutera Kinga, Dalai Lame itd.

Kad pominjemo politiku u podsvijesti uvijek imamo ideologiju, i ako želimo da budemo pravedni, priznaćemo da je svaka od njih nosila ili nosi svoje pozitivne i negativne aspekte. To znači da čovječanstvu nijesu potrebne ideologije već nešto što ih sadrži, a istovremeno i nadilazi. Istorijski se unapređenje jednog društva ili cijelog čovječanstva uvijek dešavalo i dešavaće se i u buduću, samo u „sukobu“ ideja. Nikada ne bismo imali demokratiju da prethodno nijesmo imali lošije sisteme vladanja, kao što nikada ne bismo imali filozofiju, da imamo odgovore na sva pitanja. Moderni izazovi postavili su osnovu za promišljanje nove političke paradigme zasnovane na etici i odgovornosti. Ljudskost treba da bude osnova svake politike i ona mora poteći od čikaške *Deklaracije o svjetskom etosu* koja polazi od sledećeg: „Kao i prije, svuda u svijetu se neljudski postupa sa ljudima. Uskraćuju im se njihove životne prigode i njihova sloboda, gaze se njihova ljudska prava, ne poštuju se njihovo ljudsko dostojanstvo. Ali, sila nije jednaka pravu! To znači da svaki čovjek posjeduje neotuđivo i nedodirljivo pravo, bez razlike na dob, pol, rasu, boju kože, tjelesnu ili duhovnu sposobnost, jezik, vjeru, politički nazor, etničko ili društveno porijeklo“ (ČDOSE, 1993). Ovo pravilo i popularno „*Zlatno pravilo*“ moraju biti osnova svake politike jer one nemaju nikakvih identitetskih ili drugih ograničenja.

Otfried Hoffe stoga sa punim pravom govori o „*početnoj moći*“ i „*nadzornoj moći*“ koju posjeduje moral. Svaki sistem, po njegovom mišljenju, posjeduje moral. Možemo se sa time složiti, ali pitanje je da li smo mi zadovoljni takvim moralom. Teško je ostvariti politiku koja pokušava ostvariti ravnotežu između ideala i činjenica, ali za njom uvijek moramo iznova tragati. Da bismo uspjeli da otkrijemo na čemu se temelji neka nova paradigma politike, moramo krenuti od one stare. U svijetu politike vlada neka vrsta „*masovne histerije*“ ili „*masovne psihoze*“, oličenih u fenomenima straha, stresa, nesigurnosti koje posjeduje svaki čovjek. Na taj način moćnici osiguravaju kontrolu, a slabijima od sebe ugrožavaju i ono malo snage što im je preostalo. Za razliku od nekadašnje doktrine marksizma, današnja politika je neka kombinacija između *samoproizvedenog straha* i *nasrtljive oholosti*. Takva globalna slika kreira se preko medijske mašinerije, ali uz kontrolu velikih kapitalističkih centara. Međutim, svijet i dalje ostaje na raskrsnici koja u ovom trenutku djeluje više kao kružni tok. Rješenja nijesu inovativna i kreću se od toga da se slijedi prva paradigma, koja je imperijalistička i koja ide u pravcu povećavanja moći države kao međunarodnog subjekta. Tako

na sceni i imamo borbu za prijesto SAD-a, Kine, Rusije, ili neke druge moćne države. Sa druge strane, druga paradigma oličena u konceptu UN-a može i dalje da nastavi da nesposobno i neefikasno nastoji da riješi nagomilane probleme. Pretpostavljajući da UN neće uskoro izvesti prijeko potrebne reforme za svoje dalje djelovanje, onda je jasno da na scenu mora stupiti neka sasvim nova paradigma koja će ipak sačuvati neke obrise navedenih modela.

Novi model zahtijeva novi pristup. Pored već pominjanog Samuela Hantingtona i Dieter Senghaas je izvršio određenu „podjelu“ svijeta. Dok ga je prvi dijelio na civilizacije, drugi je svijet strukturirao na četiri dijela na osnovu političkih, društvenih, ekonomskih i kulturnih faktora. Ako tome dodamo da postoji i ona klasična podjela na „prvi svijet“ koji čine SAD, EU i Japan, na „drugi“ koji čine Istočna i Srednja Evropa i Istočna Azija, i „treći“ svijet koji čine Afrika, Južna Amerika, Južna Azija i Srednji istok, jasno je da je globalna politika samo mozaik kreiran od evidentnih razlika i nejednakosti. Na osnovu toga možemo reći da razloga za optimizam i dalje nedostaje. To ne znači da nema ni nade, već naprotiv, politički je legitimno i posve optimistički razmišljati da se nešto na tom planu i te kako može izmijeniti. Partikularitet koji je generalna karakteristika svijeta može biti prevaziđen samo na jedan način, a to je prije svega podrazumijeva potpuno novi politički koncept. Posljednjih se godina sve više govori o tendenciji za kreiranje „globalne vlade“ (global governance) koja bi bila u stanju da se suoči sa izazovima globalne prirode. Međutim, za takvu jednu par excellence političku odluku prije svega potrebna je *politička volja*, dok je za istu neophodan *politički interes*. Međutim, ukoliko se shvati da je opšti interes najveći politički interes onda nije nelogično da iz njega proiziđe politička volja. To znači da kada je u pitanju više dobro, globalno dobro, ograničenje ne treba da postavlja ni suverenitet države, niti suverenitet naroda, niti suverenitet pojedinca. Ovakvo razmišljanje je klasičan etički podsticaj i proizvod je društvene energije koja se mora osloboditi. Takva etika mora biti osnova koja će drugačije koncipirati i međunarodne institucije, ali i globalno tržište, ekološku problematiku i sve ostalo.

Svijet se više nego ikad nalazi u etičkoj krizi, jer je savremena politika refleksija naše moralne recesije. Ako aktuelna politika polazi od realne političke svijesti, nova, drugačija politika mora poći od onoga što je „*politička savjest*“. „Trebalo bi iznova osvijetliti samo određena osnovna pravila ljudskosti, pojedinačno i zajednički i dubinski povezati u obavezujuće načine ponašanja ljudi kao i ustanova. Nikakav utopijski „*srećni svijet*“ (heile Welt), ali ipak bolji svjetski poredak“ (Kung, 20007:271). Jasno nam je da u globalizovanom svijetu u kojem živimo dosta toga ne funkcioniše. Vrlo često imamo običaj da kažemo da se temeljni politički nedostatak nalazi u ne sporvođenju ili u lošim zakonima, sa čim se ne možemo u potpunosti složiti. Bez

obzira na to što je u demokratski uređenim društvima zakon najveći autoritet i samo se on mora poštovati, moramo reći da je za novu paradigmu važnost zakona ipak iza *etičke socijalizacije građana*. Ovo govorimo iz prostog razloga što zakone ne možemo implementirati ukoliko za to ne postoji volja, a sa druge strane, vrlo su fleksibilni i podležu raznim vrstama tumačenja ili izbjegavanja. Takođe, možemo reći da globalno zakonodavstvo, koje se tiče prevashodno međunarodnog prava, i dalje nije dovoljno efikasno, pa akcenat mora staviti na nešto drugo. To je uočljivo naročito u primjeni zaštite ljudskih prava koja su prihvaćena na globalnom nivou od svih međunarodnih subjekata.

Kada govorimo o globalnoj politici, treba reći da čovjek osim što ima neotuđiva i prirodna prava na život, takođe ima i obaveze. Obaveza je pojam koji se u društvenoj teoriji koristi više kao negativna asocijacija i vezuje se za pojam slobode. Situacija je posve drugačija, jer je obaveza upravo etička kategorija koju vezujemo uz deontološke teorije morala. Još su antički i srednjovjekovni mislioci, razgovarali o obavezama i dužnostima pojedinca, prema zajednici, prema sebi, prema bogu. Kant je to uobličio u svoj sistem kategoričkog imperativa. Obaveza prevazilazi ova određenja i ona se javlja zajedno sa pojmom odgovornosti. Naprosto čovjek kao nosilac prava postaje i nosilac obaveza onoga trenutka kada više nije sam. Naše obaveze su naša ograničenja i naša je dužnost imati pravedan odnos prema drugima. To znači da ukoliko postoji saglasnost oko nekog zakona onda mora u čovjeku postojati i obaveza da ga poštuje. Ako sada diskurs premjestimo na globalni nivo, to znači da je naša obaveza i poštovanje međunarodnog prava, ali i snažnije angažovanja u rješavanju globalnih problema. Naše obavez, naprosto proizilaze iz naših prava. Novi svjetski poredak ili novu političku paradigmu nije moguće stvoriti samo zakonima, sporazumima i normama, jer se takva praksa pokazala neučinkovitom. Prevashodno treba uobličiti subjekte na način da shvate da pored prava imaju i obaveze. Ljudska prava sama po sebi podrazumijevaju odgovornost i obaveze, a to znači da nije dovoljno da postoje samo kao deklarativni iskaz. Pravo bez etike i svijesti o njegovoj važnosti, nema budućnost. Da bi se postigle neke promjene koje više nijesu pitanje volje nego realne potrebe, važno je u Walzer-ovom smislu izbjegavati neke fenomene. Prije svega *površnost*, koja bi ostala na deklarativnim zahtjevima i više ličila na lijepu utopističku zamisao. Sa druge strane, evidentno je da treba izbjegavati i maksimalističke zahtjeve koji bi od međunarodnih subjekata, zahtijevali radikalne promjene. To ne treba činiti s obzirom na to da je tako nešto unaprijed osuđeno na propast. Legitimno je da svako štiti svoj interes, ali nije legitimno da neko štiti svoj interes na uštrb dostojanstva drugih subjekata. Nova politička paradigma mora posjedovati još jednu snažnu karakteristiku, a to je *razumljivost*. Današnja

svjetska politika, i pored bombardovanja raznim informacijama, i dalje je tajna, skrivena, konfuzna, nerazumljiva, opterećena diplomatskim jezikom, što kod običnih ljudi stvara pogrešnu sliku o njoj.

Bez veće transparentnosti u svjetskoj politici, obični ljudi svugdje će ostati samo taoci neodgovornih i sumnjivih lidera i establišmenta (leadership), koji svoj posao drže u tajnosti prevashodno zato da bi čuvali svoje pozicije. Bez istinitosti, pravilno odlučivanje glasača je nemoguće, a to znači da se promjene neće dešavati dok birač ne bude imao tačnu i razumljivu informaciju.

Još jedan pojam koji u novoj političkoj paradigmi mora da bude ponovo promišljen jeste *standard*. Standard danas znači nešto što se prihvata kao mjerilo, uzor, ono prema čemu se ravna sve ostalo, dakle odrednica, pravilo ili propis. To je sada vrlo korišćena riječ u svjetskoj politici, pa se govori o dostizanju standarda, kako političkih, tako i ekonomskih. Međutim, moramo prihvatiti da je interpretacija samog „standarda“ neujednačena i različita, što upućuje na probleme. Globalna politika mora težiti da u novoj političkoj paradigmi standard postane ono što su temeljne i univerzalne vrijednosti, koje su opšteprihvaćene. To su, prije svih ljudskost, istinoljubivost, pravednost, jednakost, sloboda, protekcija ljudskih prava... Sve ostalo mora da se mjeri u odnosu na ove standarde, iz prostog razloga što su oni etički, a ne politički. I dok su prvi u principu nepromjenljivi, drugi su podložni reformama, korekcijama i ostalim izmjenama.

Na kraju da zaključimo: nova politička paradigma postaje uslovljena od strane realističke političke škole i narastajuće globalizacije. Ona nije nerealna jer nije idealistička, već je moguća, potrebna i ostvariva. Geopolitika koja je motivisana egoizmom, profitom i podjelama, mora se izmijeniti u politiku motivisanu odgovornošću, boljom raspodjelom i snažnijim dijalogom među kulturama i većim ujedinjenjem svijeta. Nova osnova politike mora da pođe od činjenice da je stara paradigma koja je temeljena na suverenim državama prevaziđena, a i da koncept međunarodnih institucija takođe nije djelotvoran. Mora se stoga ozbiljnije razmisliti o modelu uvođenja globalne vlade, koja bi mogla da odgovori globalnim zahtjevima. Za tako nešto potrebno je promisliti koncept kosmopolitskog „svjetskog građanstva“, ali prije nego što se bilo koji od ovih modela razmotri, moramo konstatovati da je nužno da se etika involvira u svjetskoj politici. Nijedna politika ako nije utemeljena na vrijednostima, neće imati budućnost. Stoga je, kao i u ekonomiji, potrebno da se odlučnije krene u stvaranje nove političke vizije. Jedan od koncepata je i „svjetski etos“ koji je prezentovao Kung, ali postoje i drugi relevantni

koncepti i modeli. Sadašnja globalna politička paradigma je neodrživa i stoga se mora mijenjati. Uvažavajući sve razlike i različite interese koji evidentno postoje u svijetu, moguće je da se pronađe zajednički imenitelj i „standard“ od kojeg bi svi imali koristi. Nova politička paradigma prije svega podrazumijeva novu svijest o politici, marginalizaciju njenih negativnih asocijacija, a sve to mora proizići iz nove globalne svijesti za pravedniji svjetski poredak.

SVJETSKI ETOS

Više puta rečeno je da globalizacija mora imati vrijednosni sistem, koji neće imati dogmatki karakter, već će prevashodno biti predmet konsenzusa i političkog usvajanja određenih normi. Takve norme ipak moraju posjedovati načelne temelje, svoju normativnost, svoj metafizički obris ili izvjesnu korelaciju sa njim. Bez obzira na to što govorimo o globalnoj politici, treba apostrofirati sve modele koji pokušavaju da uobliče takvu „*globalnu etiku*“ i koji nastoje da pronadu tačke spajanja među ljudima. U daljem istraživanju, osvrnućemo se na jedan od najpoznatijih modela na kojima se treba bazirati vrijednosni sistem globalne politike i koji je poznat u teoriji, a riječ je o konceptu *svjetskog etosa*.

U savremenom sekularnom konceptu društva često se mogu čuti ozbiljne kritike na račun religijske dogmatike, kao i tvrdnje, da se svijet mora transformisati na načelima humanizma, a ne bilo koje religije. Međutim, u našem istraživanju došli smo do podataka koji jasno potvrđuju tezu da je religija i dalje izuzetno važna za građane mnogih država, pa se kao takva mora tretirati u skladu sa uticajem koji ima na globalno društvo i globalizaciju. Poznati istraživački centar iz SAD-a, PEW (PEW Research center) 2016. godine, objavio je sljedeće podatke. „Istraživanje koje je obuhvatilo 199 zemalja svijeta pokazalo je da 44 države imaju zvanično „državnu religiju“. U 40 zemalja, postoji preferentna religija, u 106 država nema zvanične niti preferentne religije (ali one postoje i upražnjavaju se), dok se u 10 država ne preferišu religije ili se ih smatraju neprijateljskim“ (PEW, Report 2016.) Ovo jasno ukazuje na činjenicu da je religija i dalje važna građanima širom svijeta i da je nezaobilazni faktor ukoliko se želi uspostaviti bilo kakav vid globalne etike. Stoga ćemo se u daljnjem narativu intenzivnije baviti problematikom prikaza svjetskog etosa koji na neki način sublimira najznačajnija religijska načela.

Sintagmu svjetski etos u akademski svijet uveo je poznati i više puta pominjani švajcarski teolog Hans Kung, koji je svoj koncept prevashodno bazirao na zajedničkoj etici svjetskih religija. Vrijedi pomenuti da ni oni nereligiozni nijesu ekskomunicirani iz ovog koncepta. Međutim, s obzirom na to da religije imaju kao svoj primarni cilj i temeljni zadatak da se bave čovjekom, njegovim ukupnim moralnim uzdignućem, ne čudi što se dobri poznavalac društvene misli odlučio na takav koncept. Ako pođemo od razmatranja različitih religija odmah ćemo naići na razlike, averzije, a u mnogim slučajevima i na sukobe. Kroz istoriju imamo više primjera neslaganja nego slaganja među svjetskim religijama, sukobi su često plod političke manipulacije, ali to nije prava slika njihovih etika. Bilo koja veća tradicija, prevashodno je

teoretski bazirana na etici i još snažnijem angažmanu da se takva etika ostvari u praksi. Kako je svaka religija u svojoj biti povezana sa nečim što se nekada nalazi izvan granica naše svijesti, onda ne čudi što teolozi uvijek i samu dogmatiku žele prikazati kao *metafizičku* ili bolje reći *metaetičku koncepciju*. Podsticanje na razlike umjesto na sličnosti, otežalo je put razvoja međureligijskog dijaloga. To u svakom slučaju ne znači da se takav dijalog ne treba podsticati u budućnosti, a uz razumijevanje svjetskog etosa tako nešto postaje racionalnije i prihvatljivije. Zato ono što ujedinjuje sve religije, moralo bi se pojedinačno tačno razrađivati na temelju njihovog izvora, bez obzira na to kakva je propaganda usmjerena u pravcu njegovog zamagljivanja. Da bi se takvo zajedništvo podsticalo, potrebno je prevashodno razvijati njihov etos, koji ih razlikuje od filozofije, političke pragmatike, međunarodnih organizacija, filantropskih napora svake vrste itd. „Ono što je detektovano kao zajednički aspekt svih religija, prevashodno leži u sljedećem: dobrobit čovjeka, maksime elementarne čovječnosti, razumni put sredine, zlatno pravilo, moralne motivacije i horizont smisla i određenje cilja“ (Kung, 2000: 76-81). Ne možemo reći da u svim svjetskim religijama ne vlada načelna religijska dogmatika koja svoje uporište temelji na vrijednostima solidarnosti, pomoći, nadi, ljubavi... Ko god istinski vjeruje u boga, mora mu biti dosljedno stalo i do dobrobiti čovjeka, a sve veće monoteističke religije predstavljaju takav primjer. Tako kod Jevreja postoji dvostruka ljubav prema bogu i bližnjima, kod hrišćana nešto slično onome što je Isusova Besjeda na Gori, a tu su i istrajni pozivi Kurana vezani za pravdu, istinu i dobra djela. Međutim, ne smijemo se ograničiti samo na ove tri velike monoteističke religije, već treba pomenuti i budistički zahtjev o prevladavanju ljudske patnje, kao hinduističku težnju za „*dharmom*“ (ispunjenjem) i konfučijanski zahtjev za „*kosmičkim redom*“. Religije, dakle, stavljaju jedan безусловni autoritet koji se nameće kao zahtjev za dobrobit i dostojanstvo čovjeka kao temeljni cilj i djelovanje ljudskog etosa, a on ima globalni karakter. Možemo zaključiti da postoji snažna korelacija između ljudskih prava, slobode, solidarnosti... utemeljeni na vjerskim tradicijama i da su upravo one doprinijele njihovoj pozitivističku primjenu u društvu.

Bitne karakteristike vezane za religije jesu njihove maksime i njihova trajnost. Kroz vrijeme, maksime koje se propagiraju u svetim spisima i religijskim predanjima nijesu bitnije mijenjane, što govori o njihovom trajnom karakteru. Zbog toga su one i uvjerljivije od političkih, pravnih ili filozofskih maksima sa kojima se susriječemo. Zapravo, sve religijske norme odnose se na „*maksime elementarne čovječnosti*“. Takve norme imaju jedan cilj, a to je da usmjere ljude na djelovanje u pravcu dobrog za cijelu zajednicu. „Konkretno pet velikih zapovijesti čovječanstva, koje imaju brojne primjene i u ekonomiji, ali i u politici, vrijede u svim velikim

svjetskim religijama. To su maksime „*ne ubij, ne laži, ne kradi, ne bludniči, poštuju roditelje i ljubi djecu*“ (Ibid:78). Složićemo se da ovakve maksime na prvi pogled djeluju vrlo uopšteno, ali problem nastaje zbog činjenice što se njih ne pridržavamo u potpunosti, iako su vrlo jasne. Kada bi se, na primjer svi pridržavali samo maksime ne kradi, svijet bi danas bio umnogome bolje mjesto za život, a broj siromašnih ili gladnih bio bi znatno manji, kao i razlike u materijalnom statusu među ljudima. Ne možemo ni da zamislimo kako bi ova maksima djelovala kada je u pitanju korupcija, kao globalna pojava. Treba naglasiti da se ove norme moraju primjenjivati postupno, dakle ne ni kao utilitarističke, niti kao relativističke, već naprosto, kao deontološke. Naravno da se u određenim okolnostima i o ovakvim maksimama mora promisliti, jer etika nije taktika, a nije ni zakon. *Sve norme bez situacije su prazne, situacija bez normi je slijepa*. To znači da dobro nije samo nešto apstraktno, već nešto primjereno, primjenljivo i opipljivo. U svakoj moralnoj odluci treba povezati opštu normativnu konstantu sa posebnom varijablom uslovljenom određenom situacijom. Ono što je izuzetno važna za religijski koncept svjetskog etosa jeste činjenica da su religije uvijek težile etici koja ide i u pravcu razvoja individualnosti, ali i kolektiviteta. Dakle, naglasak se stavlja i na individualnu i na društvenu etiku, i po tome su religije jedinstvene. Zajedničko im je i to što one prije svega podstiču ljude na neki aristotelovski „*srednji put*“. Ta sredina se upravo nalazi između pomenutog individualizma i kolektivism, ali i negacija je ekstremnog stanovišta. Ovo bismo djelimično ili potpuno mogli povezati i sa Aristotelovim zahtjevom za mjeru. Takva sredina se ogleda između onoga što je hedonizam i onoga što je asketizam, ljubavi i neprijateljstva, zavisnosti od svijeta i njegovog negiranja itd. Ovakve zahtjeve za „srednjim putem“, možemo naći od hinduizma do islama. Nalazimo ih i u konfučijanskim zahtjevima za mudrošću, kod Budinih zahtjeva za „opuštenošću“, Tori i Talmudu, ali i u Kuranu, kao niz zahtjeva da se odgovorno djeluje prema sebi, ali i prema okolini, bila ona društvena ili prirodna.

Sve religije zahtijevaju ne samo određena pravila, nego i određene dispozicije, držanja i vrline, koje imaju za cilj prevashodno učinkovito djelovati na ponašanje čovjeka. Put sredine bi u današnjem kontekstu podrazumijevao put između neograničenog povjerenja u nauku i sotonizacije nauke, između euforije nad tehnikom i nihilizma nad tehnikom itd. Ono što velike svjetske religije čini manje prihvatljivim za savremena društva u kojima je život dobio ubrzanje, jeste veliki broj zahtjeva, propisa, normi i ograničenja koje nude. Mnoge norme koje propagiraju su kategoričkog sadržaja, a to otežava njihovo prihvatanje. Međutim, sve one pozivaju na savjest i predstavljaju određenu kočnicu u neograničenoj slobodi djelovanja, što je za današnji svijet od velikog značaja.

Za razumijevanje svjetskog etosa od velikog je značaja i za globalnu etiku, takozvano „*zlatno pravilo*“. Ovo pravilo nije samo hipotetičkog karaktera, nego posjeduje i svoju političku normu, koja se može odnositi i na brojne složene situacije. Mogli bismo ovdje povući određenu paralelu sa Walzer-om, koji je u svojoj teoriji postavio poznatu razliku između onoga što je „*moralni maksimum*“ i onoga što je „*moralni minimum*“. On takođe razlikuje stepene primjenjivosti moralnih normi, a možemo istaći da je „*zlatno pravilo*“ jedno od onih koje važi u svim tim nivoima. U svim velikim religijskim tradicijama pronalazimo „*zlatno pravilo*“, a o njemu svjedoči još Konfučije „... Što ne želiš da se čini tebi, ne čini ni ti drugima“ (Konfučije oko 551-489. pne.), slično je u judaizmu: „Ne čini drugima ono što ne želiš da oni čine tebi“ (rabin Hitel, 60. godina pne. do 10. godine nove ere), Isusu od Nazareta kaže : „Sve što želite da vama ljudi čine, to činite i vi njima isto tako. Islam poručuje: „Niko od vas nije vjernik tako dugo dok svom bratu ne poželi što sam sebi želi“. Jainizam: „Dobrodušno treba čovjek mijenjati svjetske stvari i sva stvorenja na svijetu njegovati kako sam želi biti njegovan“. Budizam: „Stanje koje meni nije ugodno ili radosno, ne treba biti za njega, a stanje koje nije ugodno ili radosno za mene, kako ga mogu nekome drugome poželjeti“. Hinduzam: „Prema drugom se ne treba ponašati na način koji je njemu samom neugodan; to je bit morala“ (Kung, 2007:142-143). „*Zlatno pravilo*“ takođe možemo povezati i sa Kantom, koji je svoj *kategorički imperativ* uobličio u moderno shvatanje ovog pravila, postavivši maksimu koja glasi: „Radi samo prema maksimi za koju ujedno možeš htjeti da postane opštim zakonom“; ili druga verzija: „Radi tako da čovječanstvo u tvojoj osobi i u osobi svakog drugog... u svako doba trebaš u čovjeka gledati kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“.

Pored ovog načela zlatnog pravila religije, svjetski etos mogu uobličiti i iz prostog razloga djelovanja kao moralni motivatori ili kao „*moralne motivacije*“. Konstantni zahtjevi za zapovijedanje i pozivi na poslušnost uvjerljiva su insistiranja da se moralno djeluje. Još ranije smo naglasili da svako djelovanje zavisi od naše motivacije, a motivacija od emocije i nadražaja. Ako priznamo da danas u savremenom svijetu, naročito među mlađom populacijom vlada visoki stepen frustracije, letargije, apatije..., velike tradicije, ne samo religijske već i filozofske svojom mišlju, mogu ponovo probuditi moralnu motivaciju. Ona proizilazi iz vječnih ideja, apstraktnih načela i opštih normi ponašanja koje su nepromjenljive kroz vrijeme, ali nijesu dostignute u praksi. I dalje djeluju modeli motivacije koji se prikazuju u životima i učenjima velikih vodećih figura svjetskih religija poput Bude, Isusa Hrista, Konfučija, Lao-Cea, poslanika Muhameda... Stoga ostaje dilema, da li se ljudi moraju određivati prema apstraktnom ili se moraju pozivati na konkretno poštovanje normi i zacrtanih pravila. Konkretni

životni modeli omogućavaju njeno lakše rješavanje. Jedan od velikih problema sa kojima se suočavaju velike etičke tradicije, jeste da one konstantno zahtijevaju nešto od sljedbenika, ali te iste norme ne primjenjuju unutar svojih organizacija. Sagledavajući ovu činjenicu, „...možemo reći da su velike svjetske religije jedine koje i dalje mogu da otvore horizont smisla na samoj zemlji i posljednje određenje cilja“ (Kung, 2000:81). Konkretno rečeno, sve religije odgovaraju na pitanje smisla cjeline, smisla života i one su opisane u klasičnom judaizmu kao *uskrснуće*, u hrišćanstvu *vječni život*, u islamu *dženet* (raj), hinduizmu *mokša*, budizmu *nirvana* ili u taoizmu *besmrtnost*. Religije, bez obzira pojedine na kontroverzne interpretacije, imaju snagu i moć da u moru frustracija i nezadovoljstva pomognu u nadilaženju takvih životnih osjećaja. Na taj način one uobličavaju smisao, a priznaćemo da je upravo taj termin vrlo upotrebljiv. Smisao je i pitanje koje se javlja najčešće u trenucima koji su posljedica osjećaja *recesije morala*. Ovo je bio kratak prikaz šest zajedničkih karakteristika koje posjeduju sve svjetske religije. Na temelju tog zajedništva može se konstituisati svjetski etos čijom se primjenom prevazilazi isključivo religijska dimenzija, te on postaje kompatibilan sa načelima sekularizma i humanizma, što je od posebnog značaja za prihvatanje takvog koncepta u globalnim razmjerama. On se nudi kao model koji je primjenljiv u svim društvenim sferama, pa stoga dobija globalni karakter. U nastavku ćemo prikazati još neke pojedinosti vezane za svjetski etos i još neka načela koja čine njegovu osnovu, što je važno su u kontekstu globalizacije.

Mnogi relevantni filozofi koji se bave pitanjima iz oblasti etičke teorije smatraju da je etička saglasnost, odnosno zajedničke vrijednosti, mjerila i stavovi samo lijepa iluzija i ništa više od toga. S obzirom na to da postoje razlike među ljudima, narodima i kulturama tako nešto na prvi pogled i izgleda neostvarivo. Svjetski etos, čitav njegov koncept upravo proizilazi iz tih neslaganja. Prava riječ koja se može upotrijebiti na ovom mjestu je ono što je Arnold Toynbee nazvao „*izazovima*“ (challenges), koji proizilaze iz ukupnih okolnosti u kojima se nalazi današnje globalno društvo. Današnje vrijeme karakteriše veliki moralni jaz među građanima, a takva mimoilaženja vode u „društvo rizika“ koje je spominjao Ulrich Beck. Dakle, ne radi se isključivo o jednom teološkom pitanju kada je riječ o svjetskom etosu, već se ovdje uistinu govori o jednoj političkoj dimenziji. I sama demokratija kao sistem je pred velikim izazovima, ako kao relevantne tumačimo sve rizike današnjice. „Demokratija neće preživjeti bez udruživanja vjernika i nevjernika koji se međusobno poštuju“ (Kung, 2007:134). Ovo je klasični poziv na globalni dijalog, naravno uz uvažavanje svih stavova koje različiti subjekti imaju. Prije nego što dođe do dijaloga među vjernicima i nevjernicima, moramo uraditi sve što

je potrebno da bi došlo do dijaloga među različitim religijama. One su važne ne samo zbog svoje socijalizatorske funkcije, već i zbog toga što posjeduju izraženu emotivnu komponentu, koja je bitna odrednica za bilo koju aktivnost.

Da bi se oformio novi svjetski poredak, potrebno je prevashodno oformiti novi svjetski etos, koji bi mogao da bude tretiran i kao globalni ili planetarni. Ovakav etos nije novi vid ideologije, niti bilo kakav aneks na svete spise, on je u najkraćem i najjednostavnijem smislu, *nužan minimum ljudskih vrijednosti, mjerila i temeljnih stajališta*. Preciznije, svjetski etos je temeljna saglasnost što se tiče obaveznih vrijednosti, mjerila, standarda i temeljnih stanovišta koji će potvrditi sve vjere uprkos dogmatskim razlikama, a tako nešto biće prihvatljivo i za ateiste ili agnostike. Moramo radi boljeg razumijevanja, napraviti distinkciju između etosa i etike, mada su ova dva pojma slična. Etika dolazi iz riječi etos (ethos) i ona se više bavi raznim teorijama koje navode na određeno moralno ponašanje, dok je etos skup jasnih normi i prihvaćenih vrijednosti. Pitanje je kako stići do onoga što bi moglo da bude određeno polazišete svakog morala. Time se vrlo učestalo i kvalitetno bavio Michael Walzer, koji objašnjava da postoji nešto što nazivamo „*jezgro morala*“ (Walzer, 2010). To jezgro čini čitav niz temeljnih etičkih mjerila, među koje spadaju *pravo na život, na pravedno postupanje, socijalna prava* itd. Walzer to naziva *moralnim minimalizmom*. Do ovakvog minimuma može se stići, a to se pokazalo i kroz teoriju Džon-a Rols-a, kao i kroz teoriju Jurgen-a Habermas-a.

Sa druge strane, za kreiranje jednog *slojevitog morala* potrebno je mnogo više od toga. S tim u vezi, nije sporno da tako nešto nije primarnog već sekundarnog karaktera, iz jednostavnog razloga što se moraju poštovati različiti stavovi koji dolaze iz različitih kultura. Ovo svjetskom etosu daje relativistički karakter, prije nego univerzalistički, ali zahtjevi za minimumom saglasnosti realno postoje. Na primjer, Walzer je ubrajao među temeljne vrijednosti istinitost i pravednost svake zajedničke etike. Svjetski etos, sa druge, strane takođe je identifikovao neke obaveze koje treba da čine okosnicu globalnog etosa i one su sljedeće: „Obaveza njegovanja kulture nenasilja i strahopoštovanja prema samom životu. Prastara smjernica glasi: ne smiješ ubiti! Ili rečeno potvrdno: imaj strahopoštovanja pred životom! Obaveza je njegovanje kulture snošljivosti i života u istinoljubivosti. Prastara smjernica: govori i postupaj prema istini. Obaveza njegovanja kulture saglasnosti i pravedni ekonomski poredak. Prastara smjernica: ne smiješ krasti! Ili potvrdno rečeno: postupaj pravedno i pošteno! Obaveza njegovanja kulture ravnopravnosti i međusobnog uvažavanja između muškarca i žene. Prastara smjernica: ne smiješ provoditi polni nemoral! Ili rečeno potvrdno: poštujte i ljubite jedni druge!“ (Kung, 2007:157). Ove su obaveze koje su zajedničke brojnim religijama, ali sa kojima se u principu

mogu složiti i oni koji svoj moral ne baziraju na vjeri. Prije svega, zahtjevi su upućeni prema poštovanju života. Ovo se ne odnosi samo i isključivo na čovjeka, već uopšteno na život, kao nešto što je prirodni dar, a ne nešto što determiniše čovjeka kao socijalno biće. Nijedno ubijanje bez razloga ne može biti opravdano. Sa druge strane zahtjev za kulturom nenasilja već je pojašnjen ranije kada smo govorili o politici. Sukobi moraju postati prošlost, a dijalog i konstruktivni dogovori - budućnost ljudskog djelovanja. Kada se govori o kulturi saglasnosti i pravednijem ekonomskom poretku, misli se prevashodno na ugrožene kategorije ljudi.

Ako znamo da svakog sata u svijetu umre u prosjeku 1.500 djece od gladi (vidi podatke: OXFAM, 2016), ili od bolesti koje vezujemo za glad, onda je jasno da je takav zahtjev smislen i prihvatljiv za svakog racionalnog pojedinca. Velika razlika u materijalnom statusu koje postoje među ljudima, mora se umanjiti, u suprotnom je budućnost ovakvog poretka dovođena u pitanje. Zatim, zahtjev koji se odnosi na snošljivost i istinoljubivost naročito je značajan u svijetu kome ponajviše nedostaje istina. Bombardovanje informacijama i izražena konfuzionizam, konstantno teži da istinu pretvori u laž, a laž u istinu, te stoga takvu praksu treba mijenjati. Ravnopravnost među polovima i međusobni respekt takođe je opravdan zahtjev. Praksa se može promijeniti samo uz više respekta, kako za sebe, tako i za drugoga. Svjetski etos upravo utemeljuje ove obaveze kao nešto što je nužno ali ne i kao nedostižno ili nemoguće, već kao nešto što je realno i dostižno. Parlament svjetskih religija, umnogome je pojasnio kojim se premisama mora služiti čovjek i koja načela mora poštovati. Biti istinski čovjek u duhu naših velikih vjerskih i etičkih tradicija, znači sljedeće: *„Pridavati vrijednost istini, a ne miješati slobodu sa samovoljom i pluralizam sa ravnodušnošću; njegovati duh istinoljubivosti i u svakodnevnim odnosima među ljudima, a ne živjeti u nepoštenju, licemjerju i koristoljubivim prilagodama; uvijek iznova tražiti istinu sa nepotkupljivom istinoljubivošću, a ne širiti ideološke ili stranačke poluistine; u pouzdanosti i stalnosti služiti jednoj spoznatoj istini umjesto zaklinjanja koristoljublju“* (Parlament svjetskih religija, 1993). Ovakvi zahtjevi posve su opravdani i zajednički svim velikim religijama, što umnogome olakšava put do onog „*minimalnog zajedništva*“ kada je moral u pitanju. Kada smo ranije govorili o tome da je potrebno ostvariti koaliciju između vjernika, nevjernika, ateista i agnostika, zaboravili smo da navedemo da je moralni život moguć i bez religijske dogmatike. Ako ovo prihvatimo kao ispravnu i empirijski zasnovanu tvrdnju, zasnovanu i na antropološkim istraživanjima, onda se može tvrditi da je tako nešto istinito. Nužnost koalicije između pomenutih društvenih kategorija kod Kunga prije svega leži u odgovornosti koja treba da bude planetarna, što znači da se mora odnositi na sve. Zahtjev takođe možemo smatrati i opravdanim iz razloga što svijetu prijeti

ulazak u neplanirani vakuum vrijednosti, vakuum smisla i vakuum normi, a posljedice toga bile bi nesagledive. Kao što svaki demokratski sistem mora funkcionisati na dogovorima, tako se i među religijskim, sekularnim, humanističkim i drugim grupama mora stvoriti isto, sve u cilju poboljšanja postojećeg sistema. Nema, preživljavanja ljudskog društva bez etosa, bez unutrašnjeg mira koji se javlja jedino kada se društveni sukobi rješavaju bez nasilja. Svjetski etos stoga, da bi bio ostvaren nije potrebno samo da bude prihvaćen od strane vjernika i nevjernika, već on zahtijeva i angažman i jednih i drugih. To znači da bi svi akteri koji ga prihvataju, morali dati svoj doprinos da takav etos zaživi. Dakle, morali bi ga podsticati, objašnjavati, širiti i propagirati. Naprosto, mora se uticati na savjest svakog pojedinaca, objašnjavajući mu značaj koji takav etos ima za njega samog. Svjetski etos je etos koji govori isto što je govorio i Hans Jonasa, da svaki čovjek mora „da obuzda svoj užitak radi budućnosti čovječanstva“.

Religije imaju svoju svrhu i u mobilizaciji mase za takav etos. Ovako nešto potvrđuje izjava „Svjetske konferencije religija za mir“ još 1970. godine u Kjotu u Japanu, koja je već u tom periodu izrazila ono što je temelj svjetskog etosa. „Bahaisti, budisti, konfučijanci, hrišćani, hinduisti, judaisti, muslimani, šintoisti, sikhi, pristaše Zaratustre i predstavnici drugih religija, svi zajedno u interesu mira, zaključuju da su njihove sličnosti veće i izraženije od njihovih razlika iz razloga što svi posjeduju: uvjerenje o fundamentalnom jedinstvu ljudske porodice, o jednakosti i dostojanstvu svih ljudi; osjećaj nedodirljivosti pojedinca i njegove savjesti; osjećaj za vrijednost ljudske zajednice; spoznaju da moć nije jednaka pravu, da ljudska moć ne može biti dovoljna sama sebi i da nije apsolutna; vjeru da ljubav, milosrđe, nesebičnost te snaga duha i unutrašnje istinitosti imaju u krajnjem slučaju veću moć od mržnje, neprijateljstva i vlastitih interesa; osjećaj obaveze da se stane na stranu siromašnih i mučenih protiv bogatih i mučitelja; duboku nadu da će napokon pobijediti dobro“ (Parlament svjetskih religija, 1971:110). Usljed ovakvih zahtjeva, iako su samo deklarativne prirode, zaključujemo da postoje dodirne tačke koje nijesu zanemarljive i mogle bi da budu osnova za budući svjetski etos. Pored Kunga koji se temeljno bavio ovom tematikom, vrijedno je pomenuti i druge filozofe i teologe koji su joj se posvetili, a prije svega se to odnosi na Karl-a Joseph-a Kuschel-a, Tine Hribar-a, Ditmar-a Senghaas-a itd.

Mišljenje da vrijednosti potiču od svjetskih religija šire je shvaćeno od onoga što se striktno odnosi na religijsko, pa tako možemo reći da se pojedine vrijednosti prevashodno odnose na nešto što je svjetska kultura ili svjetska civilizacija u cjelini. Prvu od njih poznaje drevna egipatska civilizacija, još oko 2.000 godina prije nove ere. Riječ je o temeljnom orijentiru

aksiološke orijentacije, aksiomu u izvornom grčkom smislu riječi, gdje *aksiom* znači vrijednost nekog iskaza koji se ne dokazuje. Takvo je i zlatno pravilo koje smo pominjali i koje je opštevažeće pravilo u svim religijama. Ono je važno jer suoblimira zajednički imenitelj svakog morala, svih etika čovjeka kao čovjeka. Drugim riječima, uvrštava se u minimalni zajednički imenitelj svjetskog etosa, i predstavlja njegov okvir. Bilo koje kršenje ovog pravila je prekršaj protiv svjetskog etosa i protiv svetosti i dostojanstva života, pa ga lako možemo podvesti pod ono što Kant naziva „*radikalno zlo*“, zlo koje seže do korijena svjetskog etosa. „*Ako svjetski etos i njegove temeljne vrijednosti ne postanu univerzalni okvir globalizacije, njena aksiološka orijentacija, o svemu će odlučivati jedino i samo bezobzirna volja za moć i volja za vlašću. Jedino nam svjetski etos kao minimalni i stoga ireduktibilni zajednički imenitelj međusobno različitih svjetskih civilizacija (preciznije: kultura, religija) omogućuje da izbjegnemo sukob između njih*“ (Kopić, 2010:274). Važno je prepoznati značaj ovog zajedničkog imenitelja i stoga ga prihvatiti kao mogućnost veće i izraženije tolerancije među različitim subjektima. Gledano filozofski, čini se da nije teško prihvatiti svjetski etos kao jedan vrhovni kriterijum. Međutim, veći je problem kasnije hijerarhijski rasporediti sve ostale vrijednosti. Prihvatanje svjetskog etosa, po svemu sudeći, vodilo bi do neočekivanih, a vrlo vjerovatno i do ozbiljnih posljedica, jer bi on podrazumijevao novi mentalitet u kompletnim društvenim odnosima. Treba naglasiti da svjetski etos nije striktno teološke prirode, a to se ogleda, između ostalog i kroz budizam koji nema ni bogove, ni nekog zasebnog boga, ali u svakom slučaju poštuje svetost života. Dakle, svjetski etos je širi i dublji od bilo koje etike teizma, takođe je širi od morala bilo kojeg ateizma, on je sveobuhvatan i inkluzivan. Svjetski etos je stoga etos sa onu stranu teizma i ateizma, pa ga možemo odrediti onako kako ga je i Mario Kopić definisao, kao „*post(a)teistički etos*“. Tačno je da on polazi od svjetskih religija, ali samo kada vrijedi kao vrhovni kriterijum. „Nijesu religije mjerilo svjetskog etosa, nego je svjetski etos mjerilo religija, različitih teologija i različitih ideologija. Od sada su etički prihvatljive one filozofije i ideologije koje poštuju svjetski etos u njegovoj formalnoj, kao i sadržajnoj dimenziji“ (Ibid.:275). Dvije komponente u principu stvaraju svjetski etos, a to su svetost života i posvećenost mrtvih, dakle govori se o svetosti i svetom. Svjetski etos, stoga nije samo stvar etike, nego i religiozna stvar, ali u onome što prethodi teizmu i ateizmu. Pod svjetski etos se ne mogu podvesti načela koja govore da ništa na ovom svijetu nije sveto, te da bi sve moglo da bude prevladano. Tako nešto afirmiše nihilizam, nepoštovanje, a ruši koncept života kao svetog i obezvrjeđuje njegovo dostojanstvo. Ako negiramo svetost i ustvrdimo da ništa nije sveto, onda naprosto otvaramo put u beznađe i omugačavamo legitimitet svakojakim manipulacijama i zloupotrebama čovjeka na sve načine.

Zato svjetski etos načelno naglašava da postoji sveto koje se nikada ne može prevladati, sveto o kojem nije moguće pregovarati. Svako odricanje ovih vrednota i apsolutnih mjerila čovjekove egzistencije znači distanciranje od svoje ljudskosti. To je postupanje suprotno samoj prirodi čovjeka. Dakle, svjetski etos nije samo etička nego, prije svega i iznad svega, ontološka stvar događaj svijeta koji pogađa samo čovjekovo bivstvovanje. Samo se stoga, sa jedne strane može pozvati na religioznost, a sa druge na pravo (prirodno pravo). Svjetski etos može biti kriterij etičnosti svih svjetskih religija, svake konfesionalne religije, a isto tako na njegove premise mogu se pozivati i bilo koji građanski orijentisani vrhovni zakoni (ustavi), nevezano za svoje pretežno sekularne orijentacije. Ako pođemo od činjenice da su savremene države zapravo postmoderne, da ne posjeduju apsolutni suverenitet, onda koncept svjetskog etosa dobija sve više na značaju. Njihovo ograničenje trebalo bi da bude upravo etička norma ili sistem vrednovanja. Iz toga proizilaze i prirodna prava, ljudska prava, prava svakog naroda i pojedinca itd. Ne treba propustiti priliku da se podsjetimo kako je još 1976. godine, Claude Levi-Strauss izveštavao francusku skupštinu da bi bilo dobro da u svojim određenjima slobode napravi korak naprijed i da čovjekova prava ne bazira na njegovoj prirodi moralnog bića, nego na njegovoj prirodi živog bića. Prihvatimo li ovo kao dobar predlog, razumijemo da čovjeku treba dati primat da vlada, ali ne i da nadvlada nad svim u prirodi, jer i priroda mora imati svoje pravo. Na ovaj način i Levi-Strauss je afirmisao svjetski etos koji danas, u konfuznim vremenima kada su vrijednosti u vakuumu, sve više dobija na značaju.

Svjetski etos se stoga nameće kao jedan od najrelevantnijih modela globalne politike i etike za globalizaciju, koja treba da zaživi na njegovim premisama, jer jedino on na kvalitetan i lucidan način može uobličiti koaliciju između različitih etičkih sistema, između teizma, ateizma i sekularizma. Isto tako, dobra je osnova za konačno uobličavanje svijeta u jednu civilizaciju koja ima identičan sistem *krovnih vrijednosti*, uz očuvanje kulturnog relativizma i specifičnosti svih grupa i pojedinaca. Na taj način zaokružio bi i svoju političku dimenziju, koja se temelji na teorijama kosmopolitizma, čiji značaj postaje sve aktuelniji u doba globalizacije.

TEORIJE I MODELI ETIZIRANJA GLOBALIZACIJE

Kada govorimo o etičkim aspektima u globalnoj politici, prije svega mislimo na globalizaciju i načine njene pozitivne transformacije. U procesu globalizovanja informacija, komunikacija, politika, ekonomija, kultura, nastali su brojni problemi i društvene devijacije. Nije to nešto što se moglo očekivati, jer svaka pojava nosi sa sobom i negativne učinke. Problem je samo što se o tim učincima počinje razmišljati relativno kasno, odnosno tek kada su posljedice tolike da ih je sve teže kontrolisati. Tako je sa globalnom etikom, koja bi trebalo da se javi kao refleksija na sve izazove koje je globalizacija postavila pred savremena društva. Globalizacija kao proces nije samo moderni termin za vrijeme u kome živimo, ona je više simbol našeg vremena i stil našeg života. Ako prihvatimo da se ona javlja kao datost, kao simbol, onda je možemo sagledavati sa više aspekata. Dok jedni tvrde da se radi o „globalizacije ekonomije“, optimistički možemo reći da se radi o „*globalizaciji etike*“. Tako se, sa jedne strane, govori o potpuno pogrešnom putu neokolonizacije i uniformizacije, ali su sa druge strane, relevantne i tvrdnje da se radi o procesu koji prvi put u istoriji čovječanstva stvara pretpostavku za integrisaniji svijet bez sukoba. Traži se neki koncept globalizacije sa ljudskim likom ili *humane globalizacije*.

Poznati teolog, profesor na Univerzitetu u Barseloni, Jose Ignacio Gonzales Faus misli da sadašnja globalizacija zapravo negira koncept univerzalne humanosti, jer je previše posvećena materijalnoj strani života. Faus ide i dalje u radikalizaciji kritike, pa kaže: „...da je globalizacija bila samo izgovor za kretanje novca, a da je ostali protok i dalje ograničen raznim barijerama“ (Faus, 2001:620). Ovo nas ponovno upućuje na razmišljanje o onom pitanju, koje smo tretirali u istraživanju, a odnosi se na to šta je čovjek danas kao osoba, pojedinac i građanin. Šta on predstavlja u današnjem svijetu. „Globalizacija nije apriori ni loša, ni dobra. Ona postaje ono što ljudi iz nje učine. Nijedan sistem nije čista samosvrha i nužno je pridati tome vrijednost, da globalizacija, kao i svaki drugi sistem, mora biti u službi ljudske osobe, solidarnosti i zajedničkog dobra“ (Faus, 2001:621). Dakle, iz navedenog slijedi da su samo ljudi odgovorni, jer samo su oni sposobni da spoznaju istinu, a ona je od posebne važnosti i za sam proces globalizacije. Kada smo pomenuli da se globalizuju problemi, moramo apostrofirati da se globalizuju i modeli, načini i mišljenja o njihovom prevazilaženju. Proces o kome govorimo u principu nudi univerzalizaciju društva, ali to ne znači da nam takva univerzalizacija treba. Govorili smo ranije o globalnoj etici, ali smo naglasili da treba izbjegavati reći da je ona

univerzalna, jer su takva promišljanja suprotna prirodi diverziranog svijeta. Priča o univerzalizaciji ne prestaje da se vezuje za globalizaciju, ali takve univerzalnosti realno ne postoji. Naprotiv, više se može govoriti o dezintegraciji nego integraciji svijeta i to zbog onih pomenutih razlika koje su postale realnost. Naravno, mnogi bi rekli da je i razlika prirodna kategorija, kao i da svaki proces ima svoje „dobitnike“ i „gubitnike“, a ovaj argument na neki način jeste validan. Pitanje pobjednika i gubitnika je važno za naš narativ, iz razloga što to nameće pitanje da li je moguće konstruisati „*etos globalizacije*“ ili „*globalizovati određenu etiku*“. Pritom se naravno ističe uspostava određenog sistema vrijednosti koji bi bio makar minimalno prihvaćen od strane svih subjekata. Ustvrdili smo da je uspostava takvog sistema zaista komplikovana, zbog brojnih prepreka. Teorija teško može u ovom trenutku ponuditi konkretni koncept koji bi bio konačan, ali kada već govorimo o globalizaciji mišljenja, onda sa sigurnošću možemo navesti i nekoliko modela etike koji su aktuelni, a mogu da budu od koristi u promišljanju globalne politike zasnovane na novom etičkom sistemu.

Kod Leonarad-a Boff-a, u knjizi „*Etika za novi svijet*“ susrijećemo nekoliko takvih modela koji su aktuelni za etiku globalizacije. To su: *socijalni utilitarizam*, *etika komunikativnog diskursa*, *etika temeljem naravi*, *etika čiji su korijeni u religioznim tradicijama čovječanstva*, *etika po mjeri siromašnih* i pomenućemo još *personalistička etika*. Svaki od ovih modela nudi utemeljenje globalne etike, ali naravno na različitim osnovama. Kada je riječ o danas dominantnom modelu utilitarističke etike, modelu koji privilegiju daje neoliberalnom konceptu globalizacije, tada se prevashodno misli na njenu praktičnu primjenjivost. Sa druge strane, ova etika uvijek postupke mjeri na bazi učinaka, što je vrlo problematično argumentovati ako pođemo od onoga ljudskoga, kojem smo i posvećeni. Učinkovitost često želi da opravdava sve moguće. Boff zamjera to što učinkovitost uvijek ide na uštrb „odnosa“, pritom se marginalizuje interpersonalna dimenzija. Zamjerka ide i u tom pravcu što se kako on kaže „sakralizuje važeći diskriminatorski poredak“ (Boff, 2000:49). Zbog toga se često govori da je utilitarizam *etika sitih*. Elmar Waibl ukazuje na takozvani „*model mosta*“ koji polazi od toga da je smišljeno djelovanje ono koje proističe iz ekonomskih razloga. To je stanovište koje povezuje moral sa kapitalom, a u to je situaciji konsekvence se sagledavaju na osnovu dobitka. „Ne možemo se pouzdati u moral koji se shvata kao investicijski kapital, jer je Ruso davno formulisao: „Ko samo zbog novca čini dobro, čeka samo na to da bude bolje plaćen kako bi činio loše“ (Ibid.: 57). Sa ovakvim modelom teško se možemo složiti u principijelnoj ravni, jer je cilj etike, one kojoj težimo u globalnom društvu, da bude u službi ljudskosti, a ne da služi kao opravdanje i legitimacija različitim sistemima koji su se uspostavili kao dominantni. Dakle, teško je prihvatiti

model socijalnog utilitarizma, ali i on mora biti naučno tretiran, jer je relevantan u razmatranju perspektiva globalne politike, bez obzira na to kakva je jačina i silina njegove argumentacije.

Drugi model koji razmatra Boff jeste „*etika komunikativnog djelovanja*“. Ovaj model zaista svjedoči o konstruktivnom nastojanju da se nađe način za kreiranje konsenzusa među različitim subjektima. Njegova odlika je da stoji na stanovištima koja šire poruku težnje za globalnim dijalogom između naroda, nacija, pojedinaca, sjevera, juga, regija, filozofija, religija, institucija itd. Pretežno se ovaj model vezuje za Jurgena Habermasa, čiji je koncept relevantan, ali je poprilično apstraktne prirode. Problem koji se javlja kod ovog modela je to što on, u principu propagira materijalnu stranu čovjeka, zanemarujući onu duhovnu. Tako se konsenzus traži prevashodno za probleme siromašnih, gladnih, nezaposlenih... Hrana, odjeća i stanovanje jesu važni, ali čovjek je ipak dualističko biće, koji u svojoj prirodi nosi materijalnu i duhovnu komponentu. Osim pomenutih materijalnih stvari čovjek ima potrebu i za estetikom, što naravno stoji kao još jedan argument koji se aktuelizuje kod Boff-a. Etika komunikativnog diskursa ulaže cijelo povjerenje u čovjekov um, što ovaj model pretežno afirmiše kao racionalistički. Više puta smo pominjali Rolsa i njegov koncept „*preklapajućeg konsenzusa*“ koji je takođe svoje temelje uvrstio u klasični racionalizam. Međutim, Boff s pravom govori da racionalizam nije toliko djelotvoran kada je u pitanju „*pathos*“, koji jedini može afirmisati solidarnost i saosjećanje, jer jedno društvo koliko god zanačaja pridavalo dijalogu, ne može otvoriti čovječanstvu obzor nade i povjerenja. Prihvatamo ovaj argument kao relevantan, iz prostog razloga što znamo da moralnost nije samo puko priznavanje drugoga, već i osjećaj i predstava o tome drugome. Svijetu je potreban neki koncept „*inter-morala*“, kao globalnog procesa interkulturalne komunikacije bez prisile i konsenzusa. Vrlo često i različitost predstavlja problem, koliko god da je u redu shvatati je kao bogatstvo, jer nijedna različitost zbog različitosti, u kojoj nema cilja osim nje same, nije rješenje.

Naredni model koji vrijedi pomenuti je *etika koja se temelji na naravi*, a ovakva etika polazi od antropoloških konstanti. Konstante, u koje možemo da ubrojimo *volju* i *slobodu*, vode ka tome da norme postanu obavezujuće i univerzalne. U savremenom svijetu, jedan od realno najvećih problema etike je objektivnost. Konstantno postoji traženje izgovora kako ne postoje opštevažeće ili opšteprihvaćene etičke norme, te se stvara utisak da su dopuštena sva sredstva koja doprinose realizaciji cilja. Ovo sa sobom povlači i ostale dileme, vezane za to koji su to ciljevi primarni, koje su to vrijednosti najvažnije, koje prioritete čovjek sebi treba da postavi kao cilj... Etika temeljem naravi polazi od činjenice da su svi ljudi nosioci iste ljudske naravi. To otvara pitanje o istini stvari, a ne samo konsenzusu o stvarima, i omogućava umni diskurs,

koji svi mogu razumjeti. Na primjer, svima nam je zajedničko da smo ljudi. Naravno da svi imamo svoj identitet i svoje specifičnosti, što podrazumijeva različite kulture i sve ostalo. Etička argumentacija koja se poziva na narav ili zahtjeve ljudske naravi ukazuje na to da treba voditi računa o tome što odgovara objektivnim uslovima ljudske naravi. Narav u suštinskom smislu, ne poznaje isključene. Ako današnji sistem *isključuje* više od jedne trećine čovječanstva, onda je takav sistem neprihvatljiv za našu narav, te ga stoga treba mijenjati. Jedini problem koji se ovdje nameće jeste mogućnost promišljanja koje proizilazi iz one negativne ljudske naravi, koja je takođe sastavni dio ljudske prirode, a etika je orijentisana na dobro.

Naredni model odnosi se na *etiku orijentisanu na temelje velikih religijskih tradicija*. Temelji ovog modela su prije svega dvije odrednice: *konkretna istina i na neizostavna pravednost*. Nezavisno od svih filozofskih teorija koje se bave pitanjem istine, konkretna istina ne znači ništa drugo do prestanak svake laži i obmane, a pravednost znači prestanak činjenja zla. Ako ovo formalizujemo i svedemo na određenu formu, onda zaključujemo da se minimalni konsenzus sažima u pravu na život, nepovredivom poštovanju nedužnih i nevinih, pravednom ophođenje prema zatvorenicima, te fizičkom i psihičkom integritetu čovjeka. Ovo je minimum, bez kojeg nije moguće uspostaviti funkcionalni zajednički život. Konkretno to znači da su narodi u religije pronašli sredstvo koje će ostvariti i garantovati univerzalni, безусловni karakter minimalnog konsenzusa. To je „*zlatno pravilo*“ koje smo predstavili u prethodnom poglavlju detaljno i uz to, određena načela iz „*Dekaloga*“ koja su zajednička svim većim religijskim tradicijama. Kao što je uobičajeno, postoje brojne kritike koje se odnose na etiku vezanu za velike religijske tradicije. Konrad Raiser se pita: „Je li moguće živjeti takav etos bez navezanosti na partikularne etičke i vjerske tradicije? Je li takav etos normativan ili on može biti samo regulativan, to jest usmjeravajući na jedan proces međusobnog uvažavanja i razumijevanja?“ (Raiser, 2001:407). Dalja kritika koja se odnosi na ovakav model etike je to što je ona relativno aspstraktna i što prije svega djeluje deklarativno, pa ostaje diskutabilno koliko je stvarno primjenljiva i šta čini njen deskriptivni karakter. Takođe, relevantan je i argument koji govori da žrtvovanje uvjerenja i principa zbog konsenzusa izaziva samo povećanu netrpeljivost i fundamentalizme. Svaki argument je dobrodošao i on samo pokazuje da odgovorna globalna politika mora da razmatra razne opcije i modalitete kako bi došla do najpovoljnijih rješenja.

Nastavljamo i posvećujemo se još jednom modelu etike, a to je *etika po mjeri siromašnih i isključenih*. Da bi pojasnio ovaj koncept, Boff se poziva na razmišljanja argentinskog filozofa i teologa Enrique-a Dussell-a. Na pitanje kako se dolazi do univerzalnosti (misli se na etiku),

Dussel odgovara, „...da se do iste dolazi tek kada se pođe od onog parcijalnog, to znači od zadnjih, od onih kojima je egzistencija pod znakom pitanja“. Tako čitav njegov koncept polazi od siromašnih, ali ne cilja samo na njih, već je model koji je generalan i koji se odnosi na sve građane. Ako se krene od siromašnih, znači kreće se od većeg ili značajnijeg dijela, pa se stoga i hitnost nameće kao prva asocijacija u mišljenju. Bilo koji model koji marginalizuje siromašne, ostaje selektivan i parcijalan, stoga je logično da ne može biti univerzalistički. „Etika mora poći od drugog, ali ne od drugog naprosto, nego posve drugog, to znači siromašnog i isključenog... Siromašan, tako shvaćen, predstavlja više nego ekonomsku kategoriju, on tvori antropolozku veličinu. Siromašan ima lice. Lice mu daje da ga spoznamo kao nezamjenljivo, provocirajuće biće koje zove u pomoć“ (Boff, 2000:77). Etika u ovom smislu je etika pravednosti, shvaćena na način da se velikoj većini ljudi ponovo da priznanje i da oni koji se osjećaju isključenim iz društva ponovo budu u njega uvedeni. Ovdje se već vide poteškoće etike koja bi trebalo da se utemelji na konsenzusu. Što podrazumijeva taj minimum? Principi pravednosti su uvijek maksimalistički. Pravo na priznanje ne može biti stvar konsenzusa, nego prije svega njegov preduslov.

Prema Boff-u, vrijednost i kriterijum za istinu i univerzalnost etike mjeri se po tome kako se odnosi prema siromašnima i isključenima. On iz toga izvodi temeljne imperativne za koncept globalne etike, a to su solidarnost, odgovornost, dijalog i kao najvažniji - *pažnja*. „Pažnja je odnos brige u kojoj čovjek otkriva svijet kao vrijednost. Svijet nije primarno predmet ljudskog posjedovanja i arena utilitarističkih interesa. Svijet ima vlastitu unutrašnju vrijednost i vlastitu autonomiju“ (Ibid.:98). Razmatrajući sve ove etičke teorije koje se nameću kao potencijalni modeli za buduću globalnu etiku i vrijednosni sistem izgrađivan na globalnom nivou, shvatamo kompleksnost samog problema, kao i to da niti jedna od njih nije bez ozbiljnih protivargumenata ili simplificirano, nedostataka. Svaka od njih posjeduje istinske kvalitete, ali i nedostajuće dimenzije. Danas, u savremenom svijetu rasprava se ne odnosi više samo na pitanja teorijskog utemeljenja morala, nego je dospjela u fazu u kojoj se radi o fundamentalnom samorazumijevanju čovjeka uopšte i o smislu ljudske prakse. Globalizacija kao proces je umnogome ambivalentna i paradoksalna, i zbog toga etika koja se reflektuje na nju, dobija obrise koja su poprilično neodređeni. Paradoksi globalizacije se ogledaju u njenoj univerzalnosti, kao i u njenoj pretjeranoj individualizaciji. Ovakavi paradoksi se kasnije reflektuju i na kompletnom etički sistem i moralno djelovanje pojedinaca ili grupa. Dijalektika homogenosti i heterogenosti, kao takva, u procesu globalizacije, ali i globalne politike dobija veliku važnost. Francis Schussler Fioranza objašnjava ove fenomene na sljedeći način: „Na

pozadini današnje globalizacije u etičkim shvatanjima postoje partikularističke kao i univerzalističke tendencije koje prema potrebi jednom naglašavaju partikularitet, a drugi put univerzalnost. Etički odgovori na izazove globalizacije na isti način su višestruko paradoksalni. Jedni zagovaraju partikularizam i pluralizam, a drugi podstiču zahtjev za univerzalnom etikom. Globalizacija naprosto nameće modele i vizije sa kojima se ne može nositi neki univerzalni etos, niti lokalno omeđeni partikularni etos, tačnije ni moralni partikularizam niti univerzalna etika“ (Fioranza, 2001:456). Ovdje se djelimično vraćamo na narativ da je uspostavljanje nekog konsenzusa zaista složeno kada je vrijednosni sistem društva u pitanju. Međutim, to ne smije da bude argument da bi se odustalo od ove potrage, jer okolnosti nameću potrebu nalaženja nekog kodeksa koji bi bio na neki način minimalna saglasnost. Utopistički je misliti da se može uspostaviti univerzalni sistem koji bi imao jednake vrijednosti i vladavinu jednog socijalnog ili ekonomskog poretka, koji bi bio potpuno identičan u svom etičkom prosuđivanju svih situacija. Ali to ne znači da ne treba istraživati perspektivu globalne politike i sve etičke aspekte globalizacije. Iz ovakvih tvrdnji proizilazi logičan odgovor, gdje treba tražiti norme zajedničkog etičkog kodeksa.

„Umjesto stvaranja minimalnog konsenzusa, bolje je krenuti od onoga što nam je svima zajedničko, a zajedničko nam je to što smo osobe“ (Tićac, 2009:115). Ovo polazište je sasvim korektno i logično, stoga treba krenuti od čovjeka i ne dozvoliti da globalizacija nastavi da bude proces bez odgovornosti, gdje se relativizuju sve vrijednosti i nastavlja asimilacija stilova života i kultura. Ovo su dovoljni razlozi da se pokuša apsolvirati i teorijski zaokružiti još jedan model etike koji bi mogao da bude globalan, a u društvenoj teoriji poznat je kao model *personalističke etike*. Ako smo svjesni da globalizacija cilja na proširenje granica, to ne treba *a priori* prihvatiti kao po sebi dobro, nego ambivalentno. Moralna vrijednost globalizacije, kao i svakog drugog društvenog procesa, zavisi od vrijednosti koje takav proces želi da proizvede. Kada god neko društvo želi da se *resocijalizuje*, možemo reći da to izaziva brojne interpretacije, kontroverze i sporenja. To ne znači da je resocijalizovanje nešto loše ili apriori nešto dobro, već da je diskutabilno. Jedna od tamnih strana globalizacije, i učestala tema u raspravama unutar akademskih krugova, jeste da ona proizvodi *depersonalizaciju*. Drugim riječima, ona umnogome potpomaže proces nestajanja identiteta, naročito onih kulturnih formi koje nemaju veliku moć i snagu. Na taj način se ukidaju i vrijednosti, naročito one koje se odnose na ljudsko dostojanstvo. Ekonomska globalizacija to čini na način što reducira sva pravila na zakone tržišta, sve vrijednosti na komercijalne i vrijednosti razmjene. Osoba je naprosto „terorisana“ od strane tržišta koje kolonizuje cijeli svijet, a sve što je etičko, duhovno, humano postaje

marginalno i zapostavljeno. To govori i da globalizacija otuđuje. Bitno je naglasiti, da globalizacija sveobuhvatno djeluje, dakle i na duhovnu stranu života. To se dešava preko medija koji konstantno distribuišu informacije, praveći psihičku presiju na ljudsku svijest, što često dovodi do dezorijentacije disperzivne poblike. Stoga ona postaje vrlo zainteresovana za etiku, iz razloga što je svako uticanje na svijest i pasivno uticanje na savjest. Na taj način Tićac inteligentno konstatuje da je čovjek postao „*moralni surfer*“ ili brzo mijenjajući *preferent vrijednosti*. Ovo je argument koji globalnu etiku dodatno afirmiše kao nužnost, te je stoga model etike koji prevashodno polazi od osobe koji uvažava nju kao najveću vrijednost. Uzdizanje osobe na najviši nivo etičkog principa glavni je zahtjev personalističke etike i takav model se javlja upravo kao jedan od odgovora na izazove globalizacije. Dodatno dobija na značaju kada znamo da u svijetu egzistiraju različiti personalizmi. To znači da je osoba vezana i za istinu i da je ona takođe vrijedna ljubavi. „Kada je riječ o ljudskoj osobi, tada se ne radi o njenoj neodređenosti, to znači o njenom odnosu prema drugim stvorenjima; radi se prije svega o tome što, ili bolje ko je čovjek u samome sebi. Ono što je čovjek u samome sebi prije svega je vezano uz njegovu nutrinu. Sve spoljašnje: djelovanje, duhovno stvaranje, sva djela i proizvodi imaju ovdje svoj početak i uzrok“ (Woytila, 1980:44). Ističemo da je ontološka superiornost ljudskog bića utemeljena u specifičnom personalnom karakteru ljudske osobe. Budući da je osoba subjekat i cilj umnog slobodnog djelovanja, mora biti tretirana na moralno ispravan način.

Integralna vizija čovjeka isključuje utilitarizam kao princip djelovanja, ali uočavamo tezu da globalizacija zahtijeva izvjesno desubjektizovanje čovjeka, njegovo samonegiranje, odnosno zahtjev za „pluralizacijom“. Teoretičari ove argumente potkrepljuju onim što se naziva nasilje nad osobom. Takvo nasilje nije ono klasično, već nasilje nad istinom o vrijednosti osobe. Isto kao što čovjeka ne smijemo tretirati kao materijalnu vrijednost, tako i osoba ne može biti otuđivana. Ovdje se ponovno aktuelizuje pitanje o identitetu. Kome čovjek pripada? Dok samo dio egzistira za volju cjeline, čovjek postoji za sebe i u sebi, ima svrhu u sebi. Osoba, zahvaljujući svojoj duhovnoj naravi, postoji u sebi na jedinstven i neponovljiv način. No, ova pripadnost samom sebi nikako ne znači zatvaranje osobe u sebe. Osoba uvijek pretpostavlja drugo, usmjerena je ka drugome. Upravo zato što ona posjeduje sebe, samim tim se otvara za drugoga i stupa sa drugima u relaciji. Osoba ima sposobnost da učestvuje u čovječnosti drugoga, činom dobrote, solidarnosti i ljubavi. U postmodernom društvu čovjek je postao nešto što je „*zamjenljivo*“ i upravo to je otvorilo diskurs o personalističkoj etici. Osobe su nezamjenljive kao takve i svako zna da niko ne može zamijeniti roditelje, oca, majku, brata

ili prijatelja. John F. Crosby je želio da ukaže na bitno određenje osobe, kao i na bitno određenje autonomije. Ako osoba posjeduje sebe, sebi pripada, tada mora moći djelovati iz sebe. „Mogu ne htjeti što bih trebao htjeti prema želji drugog i u tome sam *incommunicabilis*. U svojim sam činima samostalan i trebam biti. Na tom principu počiva čitava ljudska koegzistencija: odgoj i kultura svode se na princip“ (Woytila, 1979:238). Ovo implicira ne samo na antitezu kauzalne determinacije, nego i druge forme nasilja. O tome svjedoči današnje društvo konzumerizma koje cilja na to da i slobodu izbora i autonomiju pretvori u robu za tržište. Savremeni čovjek je kapitulirao pred vlastitom veličinom. Kada govorimo o veličini, mislimo na osobu kao nosioca dostojanstva. Etička razmišljanja bila bi sterilna kada bi se zadovoljila konstatacijom da drugog treba afirmisati, a ne pokušati pokazati kako se to događa i što je to u samom čovjeku vrijedno i što treba čuvati u svim okolnostima, bez čega bi afirmacija osobe bila nemoguća i iluzorna. Afirmacija osobe zbog nje same neodvojiva je od istine prema kojoj je osoba vrijedna ljubavi.

Temeljna norma personalističke etike ima mnogo formulacija, ali se sve odnose na temeljni princip ljubavi. Neki kritičari govore da je ljubav važna u personalnom, ali ne i u društvenom životu, gdje se u principu više koristi pojam „*snošljivost*“. Kao odgovor na ove realne kritike i prigovore možemo ukratko navesti ono što je odredio Spizziju koji kaže: „...ljubavi je svojstvena objektivnost (jer se ljubav uzdiže iznad sebičnih interesa i traži objektivno dobro), velikodušnost (jer ljubav podstiče da se čini više od dužnosti, što ima za posljedicu razne oblike saradnje, ukratko, istinsku pobjedu dobra)“ (Devčić, 1992:182). Slično je i sa pojmom tolerancije, koji se ni u kom slučaju ne smije razumjeti isključivo kao podnošenje drugoga. On takođe mora izrasti iz onog principa da ljudskoj osobi pripadaju temeljna ljudska prava, kao i nedodirljivo dostojanstvo.

Globalizacija i univerzalizacija ideje o ljudskim pravima morale bi biti u funkciji uspostavljanja odgovorne globalne politike zasnovane na etici. Stvarni pluralizam kojem težimo morao bi proisteći iz prava onih koji su nemoćni, jer nedodirljivost dostojanstva garantuje upravo takvo univerzalno načelo. U ovom shvatanju etika uopšte nije *doxa* (mišljenje), nego *epistema* (znanje). Već smo napominjali da se globalizacija, ovakva kakva je sada, uopšte nije založila za istinsku univerzalnu zajednicu. To potvrđuje ogroman jaz između različitih društvenih slojeva. Čovjek kao biće spreman je da učestvuje u svakoj zajednici, ali njegov primarni motiv mora biti da učestvuje u pravednoj zajednici. Poljski etičar Andrzej Szostek objašnjava pojam „*bliźni*“ koji se često upotrebljava u etici, a u nju je dospio iz teologije. „Što znači ljubiti bližnjeg svoga kao sebe samoga, ovo kao sebe ne implicira nešto (razlog), nego se odnosi na solidarnost koju imamo sa sobom, kao mjerilo ljubavi koju trebamo imati prema drugoj osobi“

(Woytila, 1979:222). Iz ovoga možemo zaključiti da temelj obligacije za afirmaciju druge osobe nije ljubav prema sebi, nego ljubav prema osobama, dakle prema drugima.

Govorili smo prilično o globalizaciji, o njenim fenomenima koji je prate i sve to nas je navelo na zaključak da je ovaj proces prilično duhovno neispunjen usljed recesije etike koja je evidentna. Jon Sobrino, jedan od najpoznatijih profesora teologije u San Salvadoru, govorio je da „*globalizaciji treba spas*“. Taj vapaj po svemu sudeći dolazi od žrtava globalizacije. „Moramo žrtve naših ekonomskih, privrednih i političkih struktura pitati što im je donijela globalizacija. Je li njihov svijet uistinu učinila ljudskim ili vodila većem siromaštvu i bijedi? Koja nam nadanja i ciljeve siromašni stavljaju pred oči?“ (Sobrino, 2001:536). Iza ovih pitanja slijede odgovori koji prije svega idu u pravcu ostvarivanja siromašnih i žrtava, ne kao objekata, već kao subjekata globalne zajednice. I oni kao i drugi imaju prava da se pitaju za svoje živote. Upravo žrtve globalizacije imaju potencijal i snagu da mijenjaju ovaj proces i da stvore globalizaciju onakvom kakva bi trebalo da bude. Taj doprinos Sobrino posmatra pomoću tri temeljna aspekta: *istine, solidarnosti i kulture siromaštva*. Često se navodi da je globalizacija samo jedan izrazito ekonomski proces. Stoga autor sa pravom govori da je to samo lažna slika koja čovjeka determiniše kao *homo oeconomicus*.

Ovako shvaćena globalizacija nudi samo jedno, a to je univerzalnost na načelima moći i profiterstva. „Ovdje se radi o modelu koji je *centripetalno* (na samoga kao središte) usmjeren. Autentičnom jedinstvu i univerzalnosti ljudske familije idemo u susret onda kada se krećemo centrifugalno i zauzimamo pritom držanje koje ne instrumentalizuje međuljudske odnose... kada se patnja žrtava stavi u središte globusa dostižemo istinu i univerzalizaciju. To nema ništa sa mentalitetom žrtve, nego sa zahtijevajućim pozivom odgovoriti žrtvi ljudski, sa milosrđem i pravednošću“ (Ibid.:632). Sobrino ne završava na tome, on nastavlja u istom duhu, apelujući na veću globalnu solidarnost. Do ove solidarnosti moguće je doći jedino ako se zauzmemo za osobu. To ne znači samo materijalno pomaganje žrtvama, već trajni angažman na njihovoj pomoći. Po njegovom mišljenju, nije cilj samo „nešto dati drugome, nego i nešto primiti od drugoga“. Potpuno je pogrešno da današnje žrtve globalizacije treba gledati samo kao ljude kojima treba nešto dati. Naprotiv, oni mogu biti važni činioci u ukupnom uzdignuću čitave civilizacije. „*Kultura siromaštva*“, koja sa sobom donosi humanizaciju globalnih razmjera, mora biti podstaknuta od svih meritornih subjekata. Ovakav vid kulture umnogome bi pomogao i onima koji na svu sreću ne spadaju u tu kategoriju. Pomenuli smo ranije „moralne surfere“, pojam koji odslikava našu realnost kao totalitarizam relativizma ili preciznije kao totalitarizam materijalističkog pragmatizma. Sama metafizika osobe, metafizika čovjeka mora biti dovoljan

razlog da na njega gledamo različito, kao i da na njega djelujemo posve drugačije. Osoba ne smije biti sagledana samo kao objekat koji teži ostvarenju vlastitih potreba. Polazeći od toga da je, čovjek, spreman dati adekvatan odgovor svim dobrima, izvodimo zaključak da je sposoban da promijeni i tok globalizacije. Sve ovo govori u prilog jednoj od glavnih teza istraživanja, a to je da odgovorna politika mora poći od jedinke, od osobe koja je nosilac moralnih svojstava i načela. Ukoliko se etika osobe prihvati kao model, to znači da promjenu globalnih trendova moramo tražiti u mikrokosmosu, a ne na „visokim adresama“. Politika koja bi bila zasnovana na etici ima obrnut pristup u odnosu na globalizaciju kao političko-ekonomski proces, jer polazi od jedinke, od pojedinca, od čovjeka, od osobe. Personalistička etika je etika mikrokosmosa koja pretenduje da mijenja makrokosmos. Njen uspjeh određen je mnogim faktorima, ali je neuspjeh ograničen samo faktorom volje, koja nedostaje da bi se čitav proces realno sagledao.

Na kraju, treba istaći da je važno što u društvenim naukama postaju sve aktuelnija razmatranja o perspektivi globalizacije i konceptu njenog etiziranja. Bez obzira na to koji je model najprihvatljiviji, uspjeh je već što imamo mogućnost izbora. Nezavisno od polazišta, može se očekivati pozitivan pomak, što je i osnova cijelog istraživačkog diskursa. Globalna politika zasnovana na etici mora biti ta koja mijenja postojeći sistem vrijednosti, koja se rađa kao odgovor na nepravednu globalizaciju i uobličava društvo budućnosti na principima globalne etike.

IZAZOVI DEGLOBALIZACIJE

Tokom cijelog istraživanja pominjali smo da je vrijeme u kome živimo reinkarniralo procese deesencijalizacije, dehumanizacije, deetizacije i desubjektivizacije. Kao završni prilog tome možemo dodati i *deglobalizaciju* kao izazovu sa kome se moderno društvo suočava, pa je predstavljanje ove sintagme važno u suštinskom zaokruživanju teme koja se odnosi na etičku uobličenost same globalizacije ili koja na bilo koji način tretira fenomen globalne etike. Šta je zapravo deglobalizacija i koliko je takav proces realan.

Deglobalizacija označava aktivnosti vezane za negiranje i urušavanje globalizacije. Dakle, ne ono što je već pominjano u vidu njenog rekonstruisanja, mjenja, alternativnog manifestovanja, već negacija koja ima obrise snažnije nego što su do sada poznati anti-globalistički stavovi. Cilj tog procesa je učiniti globalizaciju omraženom, prikazati je kao glavnog krivca političkog neuspjeha i tretirati je u emotivno-psihološkom diskursu kao nešto što izaziva zlo i nepravdu.

Iako je kroz cijelo istraživanje jasno preovladalo mišljenje da postojeću globalizaciju treba mijenjati i unapređivati, uz posebni naglasak na jačanju njene etičke komponente koja joj realno nedostaje, promišljanja koja idu u pravcu deglobalizacije postaju opasna, a posljedice takvih zamisli mogu biti vrlo pogubna. Kada smo govorili o globalizaciji, na nekim mjestima je navedeno da se radi o procesu koji je nemoguće zaustaviti, te da sa jedne strane nudi značajne mogućnosti, ali da sa druge, izaziva i velike rizike. Međutim, ono što je danas na snazi, naročito u drugoj polovini ovog desetljeća, aktivan je poziv na urušavanje globalizacije i povratak na staru politiku nacionalnih država. Činjenica je da ona nije učinila sve što je mogla da ubijedi širu javnost kako se radi o pravednom procesu, međutim svaki povratak na staro, nije nova vrijednost, već naprotiv, idejna recesija koja budi političke vampire prošlosti i stvara dodatni problem globalnoj zajednici.

Kroz šta se sve ogleda deglobalizacija? Naime, trend koji je nastao u SAD-u nakon 2016. godine, i snažno se širi na mnoge druge države svijeta. Sve su snažniji pozivi da se odustane od globalizacije, da se vrati koncept nacionalne države. Samim tim, paralelno sa takvim političkim zahtjevima narastaju desničarske ideje i produbljuje se jaz među nacionalnim i vjerskim zajednicama, te se mogućnost promišljanja emancipatorskih ideja zasnovanih na

zajedničkim etičkim načelima i normama, stvaranja glonalnog konsenzusa po određenim pitanjima, skoro u potpunosti negira.

Nakon predsjedničkih izbora u SAD-u, politička vrteška zaustavila se na nekoliko tačaka koje označavaju proces deglobalizacije kao aktivnu spoljnu politiku najače države svijeta. Naime, odluke poput izlaska iz velikih dogovora vezanih za ekološka pitanja (Pariški sporazum) i „odlaganje“ TTIP (Transatlantic Trade Investment Partnership) koji je trebalo da osnaži ekonomsku saradnju sa Evropskom unijom, bili su uvod za ono što će uslijediti. Nakon toga krenulo je još žestice sa takozvanim „Travel Ban-om“ koji je onemogućio slobodno putovanje pripadnika određenih nacija i segregacija njihovih porodica, a ne treba zaboraviti ni početak izgradnje zidova na granicama susjednih država (SAD-Meksiko). Ovakva politika koja u kombinaciji sa već pomenutim problemima koje je globalizacija izazvala stvara dodatni otpor procesu i pridobija simpatije onih koji na svaki način žele pronaći krivca za aktuelno stanje ali i negiraju sopstvenu odgovornost za fenomene koje su izazvali. Na taj način svijet ponovo korača kroz začaranu spiralu u kojoj je važno sačuvati podršku, ali ne i unaprijediti život.

Logika koju nameću najveće sile predvođene SAD-om, govori u prilog da ako njima nije važno biti učesnik sporazuma koji štiti životnu okolinu, onda će tako nešto biti nemoguće podržati i od strane manje uticajnih zemalja. Takođe, „zabrane“ koje se nameću određenim nacionalnim grupama, kao što se konkretno desilo sa građanima: Libije, Sudana, Sirije, Irana, Somalije ili Jemena, amnestiraju politiku određenih zemalja Evropske unije prema migrantima i stimulišu desničarske grupacije da još snažnije brane svoja stanovišta. Izgradnja zidova ili razvlačenje bodljikavih žica (EU) navodi na promišljanje da teze Peter-a Sloterdijak-a da živimo u „logoru“ više nisu metafora za stanje stvari, već tužna realnost današnjice. Veliki problem leži u činjenici koju na kvalitativan način promovise i profesor Narzuk Ćurak, a to je iskaz da: „ksenofobi i fašisti imaju mnogo veću strast u promovisanju svojih ideja“. Na taj način dolazimo u situaciju, da preko snažnih medijsko-propagandističkih metoda, konstatujemo da je nastupilo vrijeme *post-istine*. „Nažalost, privid je postao dominirajući obrazac proizvodnje stvarnosti, ne samo u našoj zemlji, nego i u globalizovanom, umreženom i pojeftinjenom svijetu. Usudio bih se kazati da smo svjedoci doba u kome je najgore biti činjenica i pozivati se na činjenice u potrazi za istinom. Otuda se kao pojam koji iskazuje samu bit naše civilizacije laži nametnula kategorija postčinjeničnog stanja, stanja poslije istine. Tako smo, nakon raznih „postova“ kojima su obilježene prethodne godine kraja moderne, kao što su postmodernizam, postistorija, postdemokratija, došli do post-istine, onog stanja političke i svake druge kulture koja najviše odgovara banalnom nacionalizmu i njegovim kleptokratskim preduzetnicima“ (Ćurak, 2016).

Ovakva tvrdnja objašnjava stanje svijesti, uvodi deesencijalizaciju kao vladajuću kategoriju i negira mogućnost uobličavanja zdravih emancipatorskih ideja. Stoga je važnost afirmacije ideja poput mogućnosti uspostavljanja globalne etike i preispitivanja etičkih aspekata globalizacije od posebnog značaja, naročito kao antiteza navedenim političkim postupcima. Velika finasijska kuća Credit Suisse uradila je obimnu kvalitativnu analizu o tome kakve bi posljedice izazvao kraj globalizacije. U izvještaju koji je publikovan prošle godine između ostalog nalazi se određeni broj glavnih pretpostavki šta bi se desilo ako bi proces deglobalizacije zaživo.

Tokovi trgovine i finansija bili bi oličeni u barijerama u trgovini što bi dovelo i do povećanja protekcionizma. Tržišna fragmentacija bi za posledicu imala povećanje cijene kapitala i porast ukupnih cijena na tržištu. U tom slučaju započeo bi “valutni rat” koji bi imao velike posljedice po životni standard ljudi širom globalne zajednice. Uslijedili bi ekonomski šokovi koji bi negativno uticali na privredni rast, što bi logično uvećalo nejednakost, a takođe bi uvećalo i negativnu distribuciju pravde. Takvi fenomeni neminovno bi vodili u nova zaduživanja. Korporacije bi usljed degradiranja globalizacije, bile prinuđene da se povlače na nacionalni nivo i nastao bi trend u kome bi se afirmisale antimultinacionalne kompanije, kao “patriotski odgovor” na tržištu.

Kada je politika u pitanju, što je od posebnog značaja, predviđanja su da bi došlo do zaoštavanja odnosa, do izraženih geopolitčkih sukoba, umanjenog uticaja međunarodnih organizacija i velikih ekoloških problema usljed nedostatka učinkovitog dijaloga. Naročito je važno naglasiti da bi se proces demokratizacije svijeta usporio, pa samim tim i uvećao broj država koje bi zarad “stabilnosti” bile spremne da odustanu od temeljnih postulata demokratije i osnovnih principa sloboda.

Izvještaj tretira i pitanje migracije, pa tako postaje jasno da bi migracioni trendovi bili onemogućeni, a društveno isključenje migranata postalo prihvaćeno i “pametna” državna politika. Sve to bi uslovalo usporeni društveni i ljudski razvoj, praćen povećanjem siromaštva i broja konflikata. Tako nešto bilo bi uslovljeno inflacijom antiglobalističkih pokreta koji bi legitimisali politiku koja bi se sprovodila (više pogledati u Credit Suisse Report - Getting over Globalization: 2017).

Na osnovu ovih podataka možemo zaključiti da bi proces deglobalizacije mogao vrlo negativno uticati na razvoj globalnog društva, te da bi urušavanjem cijelog koncepta dovelo do negativnih posljedica po ogromnu većinu stanovnika planete. Razvoj bilo kakve etike u tom smislu bio bi doveden u pitanje, a povratak na stari koncept nacionalne države bi bio praćen izlivima

nacionalizma i ksenofobije koji bi neminovno dodatno marginalizovali moralna načela i potencijalno zajedničke ideje o uspostavi određenih etičkih standarda. Zato je važna uloga savremene nauke i filozofije, kako bi se ovakvi procesi preventivno onemogućili, a sa druge strane dala šansa konceptima u kojima bi se globalizacija unaprijedila upravo kroz njeno etičko preispitivanje.

Poznati kamerunski filozof Achille Mbembe takođe se u svojim djelima osvrće na trenutno stanje globalizacije i tretira koje su aktuelne prijetnje kao i upozorava na zamke u kome šira javnost biva prilično lako involvirana. Jedan od najvećih mislilaca Afrike, tvrdi da se ideja zajedništva nalazi u dubokoj krizi i da je po srijedi manipulacija kojom se utiče na emocije građana. Mbembe tvrdi da je suštinski problem u aktuelnom kapitalizmu. “Nekada je politika identiteta bila sredstvo emancipacije, kao u pokretu žena, ali i sredstvo inkluzije kako bi se što više ljudi ujedinilo. Danas se pak ta politika koristi za suprotno: za isključenje. Mogući gubitnici unutar društva bivaju mobilizirani protiv onih izvan. Za to se koriste uobičajeni obrasci kao što su religija i rasa. Politika identiteta je stoga počela ugrožavati demokratiju. Ko želi uništiti liberalnu demokratiju, mora ulagati u politike identiteta. Odlučujuće pitanje našega vremena je stoga što nas to povezuje s drugima, koji nisu „mi“. Jer, zapravo, svi su pogođeni istim problemima. Kao drugo: u vremenu individualizma ideja zajedništva zapala je u tešku krizu. Mi smo individue koje su same za sebe odgovorne. I ako ne uspijevamo, ako propadamo, to je samo naša krivica. Drugima ne dugujemo ništa. To je posljedica kapitalizma. A tako on potkopava demokratski projekat” (Mbembe, 2018).

U kontekstu našeg istraživanja jako je važno naglasiti vezu između aktuelnog trenutka deglobalizacije i naučnih tvrdnji o kraju teritorije. Naime, kod autora poput Esada Zgodića nailazimo na pojam *deteritorijalizacije* kao procesa koji je uslovljen globalizacijom. “Čovječanstvo je uveliko ušlo u doba deteritorijalizacije života, doba post-teritorijalnosti je na djelu, kraj teritorija, kraj granica ili kraj geografije. Hoće se reći kako su teritorijalni aspekti politike izgubili na suštinskom značaju: savremena politika jeste stvarno i, još više, tendencijski, transteritorijalna djelatnost i stvarnost” (Zgodić, 2012:13). Dakle, dilema koja se sada nameće je da li se procesom deglobalizacije, zapravo negira koncept deteritorijalizacije, pa samim tim se čitav koncept vraća na one stare pozicije jakih nacionalnih država. Tako danas u postmodernim interpretacijama nastaju kontroverzni fenomeni koji sa jedne strane govore o deteritorijalizaciji i reteritorijalizaciji, a sa druge strane sve je snažnije zalaganje za deglobalizaciju.

Kada je riječ o etičkom preispitivanju globalizacije onda treba konstatovati sljedeće. Proces deglobalizacije je nadasve opasan i rizičan proces po globalnu zajednicu. Ponovni povratak na koncept nacionalne države nije jednostavan niti je moguć bez velikih posljedica. Davanje prednosti *statokratskim* ili *etatističkim* formama, u odnosu na koncept alterglobalističkih stanovišta i kosmopolitskih država koje su spremne na saradnju i dijalog, stvorilo bi privid kratkotrajne koristi ali bi definitivno izazvalo ozbiljnu i dugotrajnu štetu. Navedeni su brojni empirijski ali i egzaktni dokazi, da globalno društvo dijeli velike izazove koji zaslužuju zajednički tretman. Nacionalne države nijesu same sposobne, bez obzira na njihovu pojedinačnu superiornost da odgovore svim izazovima koje je nametnula globalizacija. Povlačeći se ka svome uskom interesu, neće riješiti problem, već će se politička akcija svesti na permanentno traženje krivca. Na taj način bi i koncept globalne etike izgubio šansu. Stoga umjesto deglobalizacije koja nudi vraćanje na stare forme države, uz velike izlive nacionalizma, ksenofobije, fašizma i neizbježnih socijalnih konflikata, ideje treba ići u pravcu promovisanja *kosmopolitskih država* zasnovanih na zajedničkim načelima globalne etike, kao i na ideji stvaranja takozvane *globalne države blagostanja*.

Ovakva ideja, kako navode savremeni autori bila bi logičan odgovor i protivteža konceptu deglobalizacije. "Globalne države blagostanja normativne su zamisli poželjnih i očekivanih transformacija svijeta savremenih država. Naslanjaju se na iskustva evropskih država od kraja Drugog svjetskog rata pa do sredine sedamdesetih godina prošlog vijeka. Stoga se priželjkuje reaktuelizacija smisla i vrijednosti države blagostanja i to u globalnim razmjerama, na nivou svjetske zajednice naroda i država" (Cvetićanin, 2010:33). Ovakve ideje upućuju na neko koordinisano djelovanje, koje bi bilo zasnovano na dijalogu i međusobnom poštovanju. Na ovaj način bi se oblikovao i put u kome je moguće uspostaviti snažniju saradnju. Takođe i idejni koncept kosmopolitske države od velike je pomoći. Sami razvoj kosmopolitskog duha, kosmopolitske svijesti, umanjuje jaz između različitih kultura, te čini ostvarivim razvoj globalne etike i materijalizuje njenu egzistenciju.

Na kraju treba zaključiti da je čovječanstvo i aktuelna globalna politika na raskrsnici koja ima dva puta. Prvi je put u deglobalizaciju i samim tim u kraj jednog cjelog procesa. Povratak na stare pozicije države koji neminovno mora biti praćen desničarskim nasrtajima na ljudska prava i slobode, kao i rušenjem svake mogućnosti da svijet iskorači u neki novi nivo globalne političke kulture koji bi odmjereno i odgovorno tretirao pitanja od značaja za razvoj i prosperitet globalnog društva. Sa druge strane, koncept etičkog preispitivanja globalizacije i njenog poboljšanja, jeste na suštinski način politika koja se nudi kao alternativa. Globalni problemi

zaslužuju zajednički globalni odgovor, jer je previše izazova koji ne mogu biti prevaziđeni lokalnim ili državnim djelovanjem. Zato je *aleterglobalizacija* bolja od *deglobalizacije*. Ukoliko se pak globalni lideršip, ma šta on značio u današnjem svijetu, odluči za put u deglobalizaciju, biće jasno da je na određeni način zaživjela takozvana *bezalternativna politika*. Ostaje nada da se to neće desiti i da će se kroz odgovoran pristup i naučno-filozofske rasprave dokazati da je koncept odgovornog i funkcionalnog globalnog društva zasnovan na zajedničkim etičkim načelima moguć. Lijepo je to rekao francuski književnik Viktor Igo: „Ništa nije snažnije od ideje koja dolazi“. Zato treba vjerovati da će čovječanstvo suočeno sa ovim izazovom, naći put ka unapređenju globalnih odnosa, uspostavi globalne etike i afirmisanju politike zasnovane na jasnim etičkim pravilima i načelima. Jedino takvo globalno društvo u konačnici može biti održivo, a samim tim i zaštititi autentičnost država, naroda i kultura koji ga tvore.

VIII
ZAVRŠNA RAZMATRANJA

ZAVRŠNA RAZMATRNJA

Od kada je homo sapiens krenuo da osvaja prostor šireći geografski materijalizam, odnosno od trenutka kada je počeo da napušta mjesto u kojem je živio u potrazi za boljim uslovima života, da istražuje, pronalazi i susrijeće nove ljude i nove krajeve, uspostavlja se na direktan ili indirektan način vrijednosni sistem koji stvara zajedno sa drugim ljudima sa kojima živi u zajednici. On se mijenjao, prilagođavao vremenu, u zavisnosti od mnogih faktora, prije svega političkih i ekonomskih. U 21. vijeku mobilnost je kulminirala, a geografski materijalizam se pretvorio u opštu i složenu mobilnost, koja se koristi novim sredstvima i tehnologijama. Kroz tekst je bilo riječi o tome kako su globalizacija i postmoderna promijenile svijet. Znajući da svaka promjena utiče i na naše međusobne odnose, otvaraju se novi horizonti nekog boljeg i pravednijeg društva. Međutim, da bi se bilo šta moglo sprovesti u praksi, društvene nauke moraju to teorijsko-metodološki uobličiti, prezentovati i dokazati. Svako rješenje počinje identifikacijom problema. Svjesni da ne treba zatvarati oči pred onim što se dešava, ovakve multidisciplinarne elaboracije imaju svoj puni smisao.

Često se navodi da čovjek nema drugu kuću osim svoje države. Takva teza prevaziđena je u eri globalizacije, koja je ostala prekrivena velikom bujicom infomacija, koja je i državama dala posve novu ulogu, mnogo odgovorniju i težu. Savremenom čovjeku, modernom kosmopoliti, kuća je cijeli svijet, jer problemi njegovih komšija u Kini, Indiji, Urugvaju ili Rusiji utiču na njegov život, ma gdje on bio. Zato odgovornost dobija poseban značaj kada je u pitanju globalna politika. Kroz prethodni narativ postalo je jasno da novo vrijeme iziskuje nova promišljanja, prije svega, etike. O njoj se puno govorilo, iz razloga što čovjeku više nije dovoljno da živi u dobro uređenom društvu, nazovimo ga demokratskom uz sve dileme koje ga prate. Sada je potrebno tražiti mogućnosti stvaranja decentnog društva koje će poštovati čovjeka i štititi njegovo dostojanstvo. Globalna zajednica mora preći u novu dimenziju razvoja i promišljanja politika.

Društvo u kojem živimo je društvo rizika, a njihovo prevazilaženje i dovođenje u stanje sigurnosti i stabilnosti veliki je izazov koji stoji pred donosiocima odluka, ali i pred svakim pojedincem. Istina je da je današnje anarhično globalno društvo dovelo do deesencijalizacije samog čovjeka. Univerzalne vrijednosti gube pravi smisao i bivaju banalizovane i potcjenjivane, stoga je potrebno razmišljati o drugačijoj zajednici i raditi na pronalaženju kvalitetnije *tehnike suživota*. Spojne tačke, bez obzira na to što postoji izražena fragmentacija,

postoje i one treba da se afirmišu. Potrebno je pronalaziti modele i mostove koji će naš zajednički interes zaista povezati i zadovoljiti potrebe najvećeg dijela stanovništva. Zato je puno truda bilo uloženo u elaboraciju političke filozofije iz koje bi trebalo da proiziđe neki minimalni zajednički konsenzus o temeljnim načelima i vrijednostima. On bi trebalo da proistekne iz potrebe koju nameće realnost.

Svjesni da čovjek ne može živjeti u vakuumu, izolovan od drugih ljudi, a dodajući da je današnje vrijeme proširena zajednica kojoj svako od nas pripada, mora doći do boljih spoznaja i promjena našeg ponašanja i odnosa prema drugima. Iako se promišljanja o globalnoj politici i etičkim aspektima globalizacije, kao i o globalnoj etici, čine utopističkim i idealističkim, ona zapravo nijesu takva. Istina je da ona ostaju u domenu normativne teorije, koju uobličava politička filozofija, ali je relevantnost tih promišljanja naprosto nametnuta. Potencijalna ili stvarna ugroženost savremenog čovjeka je nešto što je zajednička, a rješavanje problema globalnog karaktera nije moguće sprovoditi partikularno i u izolaciji, nezvezano za veličinu i snagu nekog društva, grupe ili pojedinca.

Svijet se nalazi u izrazito konfuznom moralnom momentu, bez jasne vizije i zacrtanog cilja. Politika, ekonomija i kultura omogućile su otvaranje velikog procesa koji se zove globalizacija, ali nijesu do kraja postavile granice tog procesa. Sada je on djelimično van kontrole, ali to nipošto ne znači da nema nade. Naprotiv, proučavanje etičkih i političkih sistema i pronalaženje sličnosti među njima nije toliko teško. Najbolji primjer za to je činjenica da su nakon Drugog svjetskog rata, svi međunarodni subjekti uspjeli da se dogovore o nečemu što nazivamo univerzalnim ljudskim pravima. To je bio klasičan čin odgovornosti u globalnoj politici, ali je nastao nakon velike katastrofe. Zato sada treba misliti preventivno.

Globalna etika kojoj treba težiti nije univerzalnog karaktera, već globalnog, što znači da nije krajnja i konačna, već je podležna promjenama. To ne znači da teror relativizma mora biti opšteprihvaćen, već samo da se subjekti međunarodnih odnosa moraju dogovarati, a da će to nesporno voditi do traganja za opštim dobrom. Etika globalizacije nije politički projekat, mada posjeduje njegove elemente, to je proces promjene ukupne svijesti čovječanstva koje je svojim radnjama i postupanjem ugrozilo sopstvenu budućnost. To znači da se politički sistemi moraju mijenjati u pravcu afirmisanja etike a da, sa druge strane, etika polako mora postati determinanta globalne politike. Slično je i sa ekonomskim sistemom, koji je upravo u eri globalizacije pokazao brojne slabosti i naročito dodatno afirmisao aktuelnu moralnu eroziju. Zaključak koji takođe možemo izvesti jeste da već u sada postoje teorije koje služe kao modeli

etiziranja globalizacije. Nijednu od njih ne treba apriori odbaciti niti prihvatiti, svaka mora da podliježe akademskoj analizi i filozofskoj diskusiji. To je protivargument tvrdnji da tako nešto uopšte i ne postoji u teoriji. Od svjetskog etosa, preko „zlatnog pravila“, do etike isključenih, saznali smo da već postoje brojne filozofske diskusije i promišljanja na ovu temu.

Kroz ovo istraživanje pojašnjene su sve hipoteze koje su postavljene u prethodnim polaznim istraživanjima:

- *Ne možemo imati funkcionalno globalno društvo ukoliko ne postoji etički sistem koji bi takvo društvo prihvatilo i na koji bi se oslanjalo.*
- *Odgovorna politika na globalnom planu mora biti oslonjena na etiku i moralna načela.*
- *Aktuelna globalizacija je proces u kome se mogućnost takve etike sužava, a moral marginalizuje i zanemaruje.*

Politika i etika moraju se preplitati u svakodnevnom životu, one ne mogu funkcionisati kao odvojene kategorije, jer na taj način gube svoju suštinu. Samo u simbiozi i razumijevanju mogu se nalaziti pozitivna rješenja za globalno društvo. Takva socijalna zajednica ne može opstati bez izražene odgovornosti koju mora osjećati svaki subjekat društva. I, da zaključimo, *organizovano društvo uvijek počiva na prihvatanju istih ili sličnih vrijednosti.*

Tema „Globalna politika – etički aspekti globalizacije“, kao i izučavanje etičkih i moralnih aspekata globalne zajednice, nepresušni je izvor novih saznanja, tumačenja i teorija. Iz svega što je tretirano kroz narativ, uz istaknuti pristup multidisciplinarnog karaktera, možemo zaključiti da globalna zajednica danas ima šanse kakve nikada ranije nije imala. Dijeljenjem zajedničkih problema, javljaju se zajedničke ideje za njihovo rješavanje, iz čega proizilazi i optimizam. Istraživački rad na disertaciji, ma koliko on obiman bio, ne može da obuhvati sve aspekte ove materije, ali može približiti i uvesti u akademsku raspravu ovu temu, aktuelizovati njenu važnost, prikazati modele njenog uobličavanja, koji će u godinama pred nama sigurno sve više dobijati na značaju. Svako od nas nosi dio odgovornosti za svoju, ali i budućnost cijele globalne zajednice, stoga svoje ponašanje treba da temelji na univerzalnim vrijednostima, globalnoj etici i potraži za dobrim. Samo tako se može postati odgovorni građanin svijeta.

IZVOD IZ TEZE

Doktorske studije: Fakultet političkih nauka Sarajevo, oblast politologija

Naslov doktorske disertacije: Globalna politika – etički aspekti globalizacije

Doktorska disertacija „Globalna politika – etički aspekti globalizacije“ tretira problematiku globalne etike, kao nove postmoderne discipline koja tek dobija na značaju u savremenim političkim teorijama. Rad analitički situira predmet globalizacije, sa posebnim akcentom na njenu etiku, odnosno njeno deskriptivno i normativno etičko preispitivanje. On ukazuje na trenutno stanje stvari, izazove koje je globalizacija proizvela, sa ciljem da pokuša da predstavi moguće puteve njene pozitivne transformacije, odnosno njenog neophodnog etiziranja i povratka univerzalnim vrijednostima. Odgovornost je jedan od najvažnijih principa kojim globalna politika to treba da dostigne, te se globalna politika mora ubuduće voditi njime. Tu su i ostali ciljevi i sredstva koji bi trebalo da budu opšteprihvaćeni, kako bi njeni učinci bili humaniji i kvalitetniji. Cilj disertacije je bio da se ukaže na potrebu drugačijeg pristupa globalnoj politici i teorijski dokaže da etika i politika ne mogu djelovati kao zasebne kategorije. Globalno društvo nije moguće graditi bez etičke supstance, a ovaj istraživački rad pomaže razumijevanju takve potrebe i prikazuje lepezu teorija i filozofskih pristupa kojima je ova tema relevantno naučno elaborirana.

Ključne riječi: globalizacija, etika, politika, odgovornost, globalna etika, vrijednosti, moral, interkulturalizam, solidarnost

Naučna oblast: Politologija

Uža naučna oblast: Politička filozofija, politička etika

SUMMARY

PhD Studies – University of Sarajevo, Faculty of Political Sciences, the field of Politology

Subject of doctoral dissertation: “Global Policy - the Ethical Aspects of Globalization”

Abstract

The doctoral dissertation "Global Policy - Ethical Aspects of Globalization," treats the issue of global ethics, as a new postmodern discipline that only gains relevancy in contemporary political theories. Paper analytically situates the subject of globalization, which is present in our lives, making us all share a similar fate, with special emphasis on its ethics, i.e. the descriptive and normative ethical review. It indicates the current state of affairs, the challenges that globalization has produced, all with the goal to try and present the possible ways of its positive transformation, i.e. its necessary ethicalism and return to universal values. To achieve that, global policy needs to use and to be conducted with responsibility, as one of the most important principle. Also, there are other goals and resources, which should be generally accepted, to make global policy become more humane and of better quality in the future. The aim of the dissertation was to point out to the need for a different and more responsible approach in global policy, and theoretically prove that ethics and politics cannot operate as a separate categories of life. Global society cannot be built without the ethical substance, and this paper helps in understanding such a need displaying a range of theories and philosophical approaches, relevant to prove it with.

Keywords: globalization, ethics, politics, responsibility, global ethics, values, morality, interculturalism, solidarity

Science Field: Political theories

Special topics: Political philosophy, Political ethics

POPIS LITERATURE:

A) MONOGRAFIJE

1. **Alexandra, Andrew** (2009) *Ethics in Practice: Moral Theory and the Professions* (co-authored with Seumas Miller), University of New South Wales Press, Sydney
2. **Al-Farabi** (1962) *The attainment of happiness*, The Free Press, New York
3. **Amanda Russell Beattie** (2010) *Justice and Morality (Ethics and Global Politics)*, Aston University, School of Languages and Social Sciences, Politics & International Relations, UK, London
4. **Anderson, Sarah** (2000) *Views from the South: The Effects of Globalization and the WTO on Third World Countries*, First Food, New York
5. **Aristotel** (1982) *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada, Zagreb
6. **Aristotel** (1952) *Politika*, Sveučilišna naklada, Zagreb
7. **Aristotel** (1960) *Metafizika*, Kultura, Beograd
8. **Ash, Timoty Garton** (2006) *Slobodan svet : Amerika, Evropa i iznenađujuća budućnost Zapada*, Samizdat, Beograd
9. **Ayer, A.J.** (1936) *Language, Truth, and Logic*, University Press, Dover
10. **Babić, Jovan** (2005) *Moral i naše vreme*, JP Službeni glasnik, Beograd
11. **Badiou, Alan** (2006) *Pregled metapolitike*, „Filip Višnjić“, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd
12. **Bakan, Joel** (2006) *Korporacija – patološka težnja za profitom i moći*, Mirakul, Zagreb
13. **Balibar, E, Wallerstein** (1991) *Race, Nation, Class: Ambigounes Identities*, London
14. **Barry, Brian** (1995) *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford

15. **Bauman, Zygmunt** (1998) *Globalization, The Human Consequences*, Columbia, University Press, New York
16. **Bauman, Zygmunt** (2009) *Postmoderna etika*, AGM, Zagreb
17. **Baumann, Zygmunt** (1999) *In search of Politics*, Polity Press, New York
18. **Beck, Ulrich** (2001) *Pronalaženje političkoga*, Naklada, "Jasenski i Turk", Zagreb
19. **Beck, Ulrich** (2003) *Šta je globalizacija*, biblioteka "Novi poredak", Zagreb
20. **Beck, Ulrich** (2004) *Moć protiv moći u doba globalizacije*, Školska knjiga, Zagreb
21. **Beck, Ulrich** (2006) *Kosmopolitska Evropa*, Školska knjiga, Zagreb
22. **Benjak, M., Hadži V.P** (2005) *Bez predrasuda i stereotipa*, Interkulturalna komunikacijska kompetencija u društvenom i političkom kontekstu, biblioteka "Dometi", nova serija, knjiga 148, Izdavački centar Rijeka, Rijeka
23. **Bentham, Jeremy** (1961) *The Utilitarians : An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Utilitarianism and On Liberty, Dolphy books, New York
24. **Berlin, Isaiah** (1990) *The Pursuit of the Ideal*, The Crooked Timber of Humanity, Princeton University Press, New Jersey
25. **Berlin, Isaiah** (1999) *From Hope and Fear Set Free*, Concepts and Categories, Pimlico, London
26. **Berlin, Isaiah** (2000) *Četiri eseja o slobodi*, Feral Tribune, Split
27. **Berlin, Isaija** (1992) *Četiri ogleda o slobodi*, Filip Višnjić, Beograd
28. **Biblija - Srari i Novi zavet** (1991) prevod Bakotić Ljuljo, Budućnost, Novi Sad
29. **Bobbio, Norberto** (1990) *Budućnost demokratije*, Filip Višnjić, Beograd
30. **Bodrijar, Žan** (1998) *Savršen zločin*, Čigoja, Beograd
31. **Boff, Leonardo** (2000) *Ethik fur eine neue Welt*, Patmos Verlag, Dusseldorf
32. **Bojanić Petar, Krstić Predrag** (2008) *Odgovornost: individualna i kolektivna*, Službeni glasnik, Beograd

33. **Bonhoeffer, Dietrich** (1974) *Otpor i predanja*, KS, Zagreb
34. **Boyd, R.** (1991) *How to Be a Moral Realist*, Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, New York
35. **Braybrooke, Marcus** (1992) *Stepping Stones to a Global Ethic*, Bruckner, London
36. **Brink, D.** (1989) *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, New York
37. **Bruckner, Pascal** (1995) *Omamica babilonske pometnje: kosmopolitizam ili mundijalizam*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo
38. **Bruckner, Pascal** (2004) *Bjeda blagostanja, Tržište religija i njeni neprijatelji*, Algoritam, Zagreb
39. **Bruckner, Pscal** (1997) *Sjeta demokratije*, Zid, Sarajevo
40. **Brunkhorst, Hauke** (2004) *Solidarnost - od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*, Beogradski krug, Beograd
41. **Brzezinski, Zbigniew** (1993) *Izvan kontrole : globalna previranja uoči 21. stoljeća*, Otvoreno sveučilište, Zagreb
42. **Brzezinski, Zbigniew** (2004) *Američki izbor: globalna dominacija ili globalno votstvo*, Politička kultura, Zagreb
43. **Buzan, T. i Buzan, B.** (1999) *Mape uma – briljantno razmišljanje*, Finesa, Beograd
44. **Canivez, Patrice** (1999) *Odgojiti građanina*, Durieux, Zagreb
45. **Ceadel, Martin** (1989) *The Origins of War Prevention: The British Peace Movement and International Relations, 1730-1854*, Claredon Press, Oxford
46. **Cebelis, Džordž** (2016) *Veto igrači*, Službeni glasnik, Beograd
47. **Čehuljić, Lidija** (2003) *Euroatlantizam*, Politička kultura, Zagreb
48. **Cifrić, Ivan** (2000) *Bioetika i ekologija (Bioethics and Ecology)*, Matica hrvatska, Zaprešić

49. **Cifrić, Ivan** (2009) *Moderno društvo i svjetski etos - perspektive čovjekovog nasleđa*, Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju FF-a, Zagreb
50. **Ćimić, Esad** (1992) *Sveto i svjetovno*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
51. **Cooper, Robert** (2009) *Slom država*, Profil, Zagreb
52. **Creel, A** (1985) *Dharma and justice: comparative issues of comensurability*, Society for Asia, Honolulu
53. **Critchley, Simon** (2009) *Beskrajno zahtjevno*, Antibarbarus, Zagreb
54. **Crouch, Colin** (2007) *Posdemokracija - političke i poslovne elite u 21. stoljeću*, Izvori, Zagreb
55. **Crouch, Colin, Wolfgang, Streeck** (2006) *The Diversity of democracy, Corporatism, Social order and Political conflict*, Edward Elgar Pub, London
56. **Ćurak, Narzuk** (2016) *Rasprava o miru i nasilju. (Geo)politika rata – (Geo)politika mira – Studije mira*, Buybook, Sarajevo-Zagreb
57. **Ćurak, Nerzuk** (2009) *Filozofija zagrljaja*, Rabic, Sarajevo
58. **Čupić, Čedomir** (2001) *Politika i zlo*, Čigoja štampa, Fakultet političkih nauka, Beograd
59. **Čupić, Čedomir** (2010) *Politika i odgovornost*, Čigoja štampa, Beograd
60. **De Silava, P** (1979) *An introduction to Buddhist philosophy*, Macmillan Press, London
61. **Defarges, P. M.** (2006) *Geopolitički rječnik*, Centar za politološka istraživanja, Zagreb
62. **Derrida Jacques** (2004) *Onto-teologija nacional-humanizam*, revija Odjek, Sarajevo
63. **Devčić, Ivan** (1992) *Društvena pravda, solidarnost i ljubav od enciklike*, Bogoslovska smotra (3-4/1992), Zagreb
64. **Dogan, N** (2003) *U potrazi za Bogom - Kršćanin u postmodernom vremenu*, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb
65. **Domazet, Mladen** (2009) *Objašnjenja iz savremenih kvantnih teorija: neke ontološke karakteristike*, doktorska disertacija, Univerzitet u Zagrebu, Zagreb
66. **Dower, Nigel** (2007) *World Ethics: The New Agenda*, Edinburgh University, Edinburgh

67. **Dubiel, Helmut** (2006) *Globalno civilno društvo kao zajednica sjećanja*, Beogradski krug, Centar za kulturnu dekontaminaciju, Beograd
68. **Dugandžija, Nikola** (1980) *Religija u uvjetima potrošačkog društva*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb
69. **Eco, Umberto** (2001) *U što vjeruje tko ne vjeruje?*, Izvori, Zagreb
70. **Einstein, Albert** (1991) *Moji pogledi na svijet*, Biblioteka Polaris, Zagreb
71. **Etches, Stephen** (2008) *Komparativne religije*, Kršćanska baptistička crkva, Novi Travnik
72. **Etkinson, V. V** (2004) *Moć uma i tajna mentalne magije*, Metaphysica, Beograd
73. **Falk, Richard** (1995) *On Humane Governance: Toward a New Global Politics* – The World Order Models Project Report of the Global Civilization Initiative, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania
74. **Fejler, Brus** (2003) *Tragom Biblije : zemaljsko putovanje kroz pet knjiga Mojsijevih*, Laguna, Beograd
75. **Fingarette, H.** (1972) *Confucius- The Secular as Sacred*, Hraper and Row, New York
76. **Fiornza, Francis Shussler** (2001) *Pluralisum und Globalsierung: eine Herausforderung fur ethiche Reflexion*, Concilium, 37 (4/2001), Mainz
77. **Foa, Vittorio** (2001) *Kako živim u svijetu - eto mojega temelja*, u Časopis za kulturu i društvena pitanja Behar, br 86. Zagreb
78. **Fojerbach, Ludvig** (1974) *Predavanja o suštini religije*, BIGZ, Beograd
79. **Foner, Eric** (2006) *ForeverFree: The story of emancipation and recosruction*, Vintage Books, London
80. **Frankfurt, Hary** (2007) *The Importance of What We Care about: Philosophical Essays*, University press, Cambrige
81. **French, Peter** (1984) *Collective and Corporate Responsability*, Columbia University, New York

82. **Freyer, Hans** (1999) *Theory Of Objective Mind: Introduction To The Philosophy Of Culture*, University Press, Ohio
83. **From, Erih** (1983) *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd
84. **From, Erih** (2006) *Umjeće življenja*, Mono&Manana, Beograd
85. **Fuko, Mišel** (1971) *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd
86. **Fuko, Mišel** (2005) *Radanje biopolitke*, predavanje na Koledž de Francy, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad
87. **Galipeau, Claude J.** (1994) *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford
88. **Gandhi, Mahatma** (1970) *Borba nenasiljem*, Gradib, Beograd
89. **Gehlen, Arnold** (2004) *Moral und Hypermoral*, Klostermann Vittorio, Bonn
90. **Gerard Elfstrom** (1991) *Moral issues and multinational corporations*, 1st published, Basingstoke Macmillan, London
91. **Gerard O' Tuathail** (1998) *Rethinking Geopolitics*, Routledge, London,
92. **Ghandi. M** (1965) *My varnasharma dharma*, Bharatiya Vidya, Bombay
93. **Gligorov, Vladimir** (2002) *Stvari su se promijenile*, u: Kennedy, Paul (2002): Priprema za XXI stoljeće, Adamić, Rijeka
94. **Goodin, Rober** (1995) *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, New York
95. **Gould, Carol** (2008) *The New Global Ethics and its Three Faces*, in An Ethics in an Era of Globalization edited by M.S. Ronald Commers, all at Ghent University, Belgium
96. **Govinda, Lama Anagarika** (1986) *Tibetanska mistika*, Grafos, Beograd
97. **Gray, John** (1997) *Endgames*, Polity Press, Cambridge
98. **Gray, John** (2000) *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge
99. **Gray, John** (2002) *Lažna zora: iluzije globalnog kapitalizma*, Masmedia, Zagreb

100. **Habermas, Jurgen** (2002) *Postmetafizičko mišljenje: filozofski spisi*, Beogradski krug, Beograd
101. **Hampshire, Stuart** (2000) *Justice is Conflict*, Princeton University Press, New Jersey
102. **Haralambos, Michael i Holborn, Martin** (2002) *Sociologija: teme i perspektive*, Golden marketing, Zagreb
103. **Hare, R.M.** (1952) *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford
104. **Harman, G.** (1991) *Ethics and Observation*, u: Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, New York
105. **Harvey, David** (2013) *Kratka povijest neoliberalizma*, VBZ, Zagreb
106. **Hefe, Ofrid** (2009) *Aristotelova Politika, Utopija*, Beograd
107. **Heidegger, Martin** (2007) *Bitak i vrijeme*, Službeni glasnik, Beograd
108. **Hejvud, Endru** (2004) *Politika*, Clio, Beograd
109. **Herford, R.T** (1962) *The Ethics of the Talmud*, Schocken Books, New York
110. **Hesse, Helmut** (1987) *Wirtschaft und Moral*, Bursfelder Universitätsrede, heft 6, Göttingen
111. **Hjum, Dejvid** (1983) *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo
112. **Hoffe, Otfrid**, (2008) *Pravda: filozofski uvod*, Akademska knjiga, Novi Sad
113. **Hoking, S** (2004) *Teorija svega – poreklo i sudbina univerzuma*, Alnari, Beograd
114. **Hoking, S. i Mlodinov, L** (2006) *Krača povest vremena*, Alnari, Beograd
115. **Idel, M** (1988) *Kabbalah*, Yale University Press, New Haven
116. **Inglehart, Ronald, Norris, Pippa** (2007) *Sveto i svjetovno : religija i politika u svijetu*, Politička kultura, Zagreb
117. **Ivančić, Tomislav** (1998) *Religija i religije*, Naklada lijevak, Zagreb
118. **Jameson, Frederic** (1995) *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu*, KIZ Art, Beograd

119. **Jankelevič, Vladimir** (2004) *Paradoks morala*, AGM, Zagreb
120. **Jaspers, Karl** (1987) *Filozofska autobiografija*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad
121. **Jaspers, Karl** (2009) *Pitanje krivice*, Konrad Adenauer, Beograd
122. **Jonas, Hans** (1990) *Princip odgovornosti - pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Veselin Masleša, Sarajevo
123. **Jukić, Jakov** (1997) *Lica i maske svetoga: ogledi iz društvene religiologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
124. **K.E. Løgstrup**, (1982) *Solidarität und Liebe*, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, F. Böckle u.a. (Hrr.), 16, Teilband
125. **Kane. P.V** (1969) *The history of dharmasastra*, Bhandakar Oriental Resarch Institute, Poona, Bankog
126. **Kant, Immanuel** (1974) *Kritika praktičnog uma*, Naklada Naprijed, Zagreb
127. **Kant, Immanuel** (1974) *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije prava i države*, Ideje, Beograd
128. **Kant, Immanuel** (1990) *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo
129. **Kant, Immanuel** (1993) *Metafizika morala*, Izdavačka knjižara Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
130. **Kant, Immanuel** (1995) *Večni mir*, Gutenbergova galaksija, Beograd
131. **Kastels, Manuel** (2003) *Informaciona tehnologija i globalni kapitalizam*, u: Haton Vil, Gidens Entoni (ur.): *Na ivici: živeti sa globalnim kapitalizmom*, Plato, Beograd
132. **Kastorijadis, Kornelijus** (1999) *Uspon beznačajnosti*, Umetničko društvo Gradac, Čačak
133. **Keilbach. V** (1935) *Problem religije*, kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije, Zagreb

134. **Kellner, M.M** (1978) *Contemporary Jewish Ethics*, Hebrew Publishig Company, New York
135. **Kenichi, Ohmae** (2007) *Nova globalna pozornica : izazovi i prilike u svijetu bez granica*, Naklada Lijevak, Zagreb
136. **Kerc, Pol** (2005) *Kako preurediti savremeni svet*, Filip Višnjić, Beograd
137. **Knitter, P.F** (1988) *Ein Gott -- viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, Kösel Verlag, Munich
138. **Koenen-Iter, Žak** (2005) *Sociologija elita*, Clio, Beograd
139. **Kolakovski, Lašek** (1987) *Religija*, BIGZ, Beograd
140. **Kolakovski, Lašek** (1992) *Užas metafizike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd
141. **Konrad, Đerd** (1987) *Gubitnik*, Prosvjeta, Beograd
142. **Kopić, Mario** (2010) *Sekstan*, JP Službeni glasnik, Beograd
143. **Koprek, Ivan** (2003) *Korak za smisao- antropologisko-etički eseji*, Institut filozofsko teoloških Družba, Zagreb
144. **Koprek, Ivan** (2005) *Priđi da možeš čuti: etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, Filozofsko-teološki institut, Družbe Isusove, Zagreb
145. **Kouedi, S.A.J** (2004) *Politika i problem prljavih ruku*, u Uvod u etiku, Peter Singer, Novi Sad
146. **Kripke, S.** (1997) *Imenovanje i nužnost*, KruZak, Zagreb
147. **Krivak, Marjan** (2008) *Biopolitika*, Naklada Antibarbarus, Zagreb
148. **Kroko, Grof Kristijan von** (2001) *O nemačkim mitovima:retrospektiva i perspektiva*, Svetovi, Novi Sad
149. **Kulić, Slavko** (1996) *Strategija nasilja kao strategija razvoja*, Prometej, Zagreb

150. **Kulić, Slavko** (2004) *Neoliberalizam kao socijaldarvinizam, Rat za dominaciju ili za bolji svijet*, Prometej, Zagreb
151. **Küng, Hans** (1980) *Sloboda u svjetu -Sir Thomas More*, Družba katoličkog apsoluta, Zagreb,
152. **Küng, Hans** (1987) *The Incarnation of God*, An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology, T. & T. Clark, Edinburgh
153. **Küng, Hans** (1993) *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Chicago
154. **Küng, Hans** (1993) *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, Nelson, New York
155. **Küng, Hans** (1995) *Hrišćanstvo i svjetske religije*, Svjetlo riječi, Livno
156. **Küng, Hans** (1995) *That the World May Believe*, Letters to Young People, Sheed & Ward, London
157. **Küng, Hans** (2000) *Global Responsibility*, In Search of a New World Ethic, Crossroad, New York
158. **Küng, Hans** (2004) *Projekt svjetski etos*, MIOB, Zagreb
159. **Küng, Hans** (2007) *Svjetski etos za svjetsku politku*, Intercon, Zagreb
160. **Küng, Hans** (2007) *Svjetski etos za svjetsko gospodarstvo*, Intercon, Zagreb
161. **Kur'an** (2007) *Kur'an : s latiničnom transkripcijom i prijevodom na bosanski jezik*, priredio Alić Anis, Sarajevo
162. **Lencer, F. Boli, J** (2006) *Kultura sveta*, Clio, Beograd
163. **Levinas, Emanuel** (1998) *Među nama - misliti na drugoga*, Izdavačka knjižara Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
164. **Levinas, Emanuel** (2006) *Totalitet i beskonačnost*, Službeni list SCG, Beograd

165. **Lijphart, Arend** (1992) *Globalna pravda u pluralnim društvima*, Školska knjiga, Zagreb
166. **Lipovecki, Žil** (1987) *Doba praznine*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad
167. **Lipovecki, Žil** (1992) *Carstvo prolaznog*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad
168. **Lok, Džon** (1962) *Ogledi o ljudskom razumu II*, Kultura, Beograd
169. **Luhmann, Niklas** (1995) *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford, California
170. **Lukšić, Branimir** (1995) *Pravo i etika : odnos bitka i vrijednosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
171. **Luther, Martin** (1983) *O slobodi kršćanina*, Izvori, Novi Sad
172. **Maalouf, Amin** (2002) *U ime identiteta : nasilje i potreba za pripadnošću*, Prometej, Zagreb
173. **MacIntyre, Alasdair** (1985) *After Virtue*, Duckworth, London
174. **Mackie, J** (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, New York
175. **Majer, Tomas** (2000) *Solidarnost i kulturna razlika - podsjećanje na jedno poznato iskustvo*, preuzeto iz: Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, hrsg. von Wilhelm Heitmeyer, Suhrkamp, Frankfurt
176. **Makijaveli, Nikolo** (2002) *Vladalac: Il principe*, Familet, Beograd
177. **Malešević, Krstan** (2003) *Ljudski trag II- fragmenti drugi dio trilogije*, Prelom, Banja Luka
178. **Malinovski, Bronislav** (2004) *Naučna teorija kulture i funkcionalistička teorija*, Panorama plus, Sofija
179. **Malnes R, Midgard.K** (2009) *Politička filozofija*, CID, Podgorica
180. **Mardešić, Željko** (2007) *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb

181. **Margalit, Avishai** (1996) *The Decent Society*, Cambridge University Press, Cambridge
182. **Margaret Canovan** (1990) *On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections*, *Political Studies*, vol. 38, Boston
183. **Marković, Ž. Dejan** (2002) *Socijalna ekologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
184. **Marks, Karl** (1973) *Kapital – kritika političke ekonomije*, BIGZ, Prosveta, Beograd
185. **Marks, Karl** (1980) *Kritika Hegela*, RAD, Beograd
186. **Markuze, Herbert** (1977) *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd
187. **Max, Planck** (1915) *Eight lectures of teoretical physics*, Columbia University, New York
188. **McKeon, Richard** (1990) *Freedom and History and Other Essays: An Introduction to the Thought of Richard McKeon*, Edited by Zahava K. McKeon, University of Chicago Press. Chicago
189. **Mbembe, Achille** (2017) *Critique of Black Reason*, John Hope Franklin Center, *Duke University Press*
190. **Mejhen, Džef Mek** (2004) *Rat i mir*, u Uvod u etiku, Peter Singer, Novi Sad
191. **Melchior, Arne, Kjetil Telle, and Henrik Wiig** (2000) *Globalization and Inequality: World Income Distribution and Living Standards, 1960-1998*, Royal Norwegian Ministry of Foreign Affairs, Studies of Foreign Policy Issues, Oslo
192. **Mervyn, Frost** (2008), *Global Ethics: anarchy, freedom and international relation*, Taylor&Fracis Library, New York
193. **Milardović, Anđelko** (1996) *Uvod u politologiju*, Pan-liber, Osijek
194. **Milardović, Anđelko** (2008) *Geopolitka u doba globalizacije*, Centar za politološka istraživanja, str. 11-24, Zagreb
195. **Milbank, Džon** (2007) *Liberalnost versus liberalizam*, časopis Treći program radija Beograd br.135-136, Beograd

196. **Milinkovic, A** (2004) *Večnost i svetlo piramida – poslednje tajne planete*, Beoknjiga, Beograd
197. **Mill, John Stuart** (1988) *O slobodi*, Crveni ibis, Beograd
198. **Moore, G.E.** (1903) *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge
199. **Moren, Edgar** (1979) *Duh vremena I i II*, BIGZ, Beograd
200. **Morris, Charles W.** (1964) *Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values*, MIT Press, Cambridge
201. **Myers, D. G** (1989) *Psychology*, Worth, Publishers Inc, New York
202. **Neš, Kejt** (2006) *Savremena politička sociologija - Globalizacija, politika i moć*, Službeni glasnik, Beograd
203. **Niče, Fridrih**(2002) *S onu stranu dobra i zla : predgra filozofiji budućnosti*, AGM, Zagreb
204. **Nikolaj Berdajev** (2000) *Filozofija nejednakosti*, Brimo, Beograd
205. **Norman, Richard** (1995) *Ethics, killing and war*, Cambridge University Press, New York
206. **Novalić, Fahrudin** (2009) *Imperij pohlepnoga politeizma: ogledi iz bioetike i socijalne ekologije*, Izvori, Zagreb
207. **Nusbaum, K. Marta, Koen, Džousua**, (1999) *Za ljubav domovine: Rasprave o granicama patriotizma*, Biblioteka XX vek, Beograd
208. **O'Neill, Onora** (1986) *Who Can Endeavour Peace?* in D. Copped., Nuclear Weapons, Deterrence, Disarmament, Calgary, Canada: University of Calgary Press
209. **O'Neill, Onora** (2008) *Rights, Obligations and World Hunger*, Global Ethics: Seminal Essays edited by Thomas Pogge and Keith Horton, St Paul MN, Paragon, University of Birmingham, Birmingham
210. **Ofe, Klaus** (2016) *Evropa u zamci*, Službeni glasnik, Beograd

211. **Osovska, Marija** (1971) *Psihologija morala - pitanja moralno-psihološke problematike*, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo
212. **Paić, Zarko** (2005) *Politika identiteta*, Kultura kao nova ideologija, Antibarbarus, Zagreb
213. **Pannenberg, Wolfhart** (1985) *Anthropology in Theological Perspective*, T&T Clark, London
214. **Parekh, Bhikhu** (2006) *Rethinking Multiculturalism*, Cultural Diversity and Political Theory, Palgrave Macmillan, New York
215. **Parlament svjetskih religija** (1971) *Religije, mir, ljudska prava*, Wuppertall str. 110, Kyoto
216. **Parlament svjetskih religija** (1993) *Deklaracija o svjetskoj etici*, Chicago
217. **Parlament svjetskih religija** (1993) *Objava o svjetskom etosu*, Čikago
218. **PEW** (2016) *Report on Religion and Public*, www.pewforum.org/2018/06/21/global-uptick-in-government-restrictions-on-religion-in-2016/
219. **Pikkety, Thomas** (2013) *Capital*, National book, Harvard University Press
220. **Platon** (2002) *Država*, Beogradsko grafičko-izdavački zavod, Beograd
221. **Pogge and Horton** (2008) *Global Ethics: Seminal Essays* St Paul MN, Paragon
222. **Pogge, Thomas** (2002) *World Poverty and Human Rights*, Polity press, Cambridge
223. **Rawls, Jhon** (1998) *Politički liberalizam*, Filip Višnjić, Beograd
224. **Rawls, Jhon** (1998) *Teorija pravde*, JP Službeni list, Beograd
225. **Rawls, John** (2000) *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb
226. **Rawls, John** (2001) *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press, Harvard
227. **Raz, Džozef** (2005) *Etika u javnom domenu: ogledi iz moralnosti, prava i politke*, CID, Podgorica

228. **Raz, Joseph**, (1982) *Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern*, Religions London, SCM Press, Midwest Studies in Philosophy, London
229. **Rich, Arthur** (1994) *Ethic of economy*, Labor et fides, Geneve
230. **Riklin, Alois** (1996) *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli*, Stämpfli, Bern
231. **Rittberger, V., Hesenclever, A., Mayer, P.** (2001) *Theories of International Regimes*, Cmabrige Universitz Press, Cmabrige
232. **Rorty, Richard** (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge
233. **Rowe, Stan** (2002) *Home Place - essay on ecology*, NeWest Press, Edmonton
234. **Rowe, Stan** (2006) *Earth Alive-essay on ecology*, NeWest Press, Edmonton
235. **Ruso, Žan Žak** (1950) *Emil ili o vaspitanju*, Znanje, Beograd
236. **Ruso, Žan-Žak** (1978) *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb
237. **Russell, Bertrand** (1977) *Mudrost zapada*, Mladost, Zagreb
238. **Sakan, Momčilo** (2008) *Studije mira - polemologija i irinologija*, NULB, Banja Luka
239. **Šapiro, Ijan** (2008) *Moralni temelji politike*, Filip Višnjić, Beograd,
240. **Sartre Jean-Paul** (1964) *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo
241. **Schmidt, Helmut** (2007) *On a politician's ethics*, 7th Global Ethic Lecture, Tübingen
242. **Schroeder, Mark** (2007) *Slaves of the Passions*, Oxford University Press, Oxford
243. **Segan, K** (2006) *Kosmos*, Alnari, Beograd
244. **Šeler, Maks** (1996) *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb
245. **Siddiqi, Muzammil H.** (2009) *Global Ethics and Dialogue Among World Religions*, CUBUS, London
246. **Singer, Peter** (2003) *Praktična etika*, Naklada Kružak, Zagreb
247. **Singer, Peter** (2004) *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad
248. **Singer, Peter** (2005) *Jedan svijet- etika globalizacije*, IBIS Grafika, Zagreb

249. **Škrinjar, Albin** (1970) *Sinoptička evanđelja*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb
250. **Šlik Fridrih, Albert Moric** (1971) *Fragen der Ethik*, Verlag von Julius Springer, Vienna
251. **Smith, D. Anthony** (2003) *Nacionalizam i modernizam*, Kritički pregled savremenih teorija nacija i nacionalizma, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
252. **Smith, Michael** (1994) *The Moral Problem*, Basil Blackwell, Oxford
253. **Spajić-Vrkaš, Vedrana** (1997), *Globalna etika, kulturni pluralizam, demokracija (Global ethic, cultural pluralism, democracy)*, Odgoj i obrazovanje za život u demokratskom društvu / Vrgoč, H. (ur.), HPKZ, Zagreb
254. **Stiglitz, Joseph** (2002) *Protivrečnosti globalizacije*, SBM-x, Beograd
255. **Supek, Ivan** (1985) *Znanost i etika*, Predavanja na jugoslovenskoj akademiji nauka i umjetnosti, Zagreb
256. **Supek, Ivan** (1991) *Filozofija znanosti i humanizam: drugo izdanje*, SNL, Sveučilišna naklada, Zagreb
257. **Supek, Ivan** (2005) *Refleksije o znanosti i politici*, Prometej, Zagreb
258. **Šušnjić, Đuro** (2007) *Dijalog i tolerancija*, Čigoja, treće izdanje, Beograd
259. **Suzić, Nenad** (2009) *Bog je jedan - bog je u nama*, XBS Grafomark, Banja Luka
260. **Sverdlik, Stephen** (1987) *Collective responsibility*, *Philosophical Studies*, 51: 61–76, New York
261. **Talal, Asad** (2008) *Formacije sekularnog: hrišćanstvo, islam, modernost*, Beogradski krug, Beograd
262. **Tejlor, Čarls** (2000) *Prizivanje građanskog društva*, Čigoja, Beograd
263. **Tejlor, Čarls** (2002) *Bolest modernog doba*, Čigoja, Beograd
264. **Thomson, Denis** (1987) *Political ethics and public office*, Harvard University Press, Harvard

265. **Thurrow, Lester** (1996) *The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*, Prentice-Hall, New York
266. **Timmons, M.** (1999) *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, New York
267. **Todorov, Cvetan** (1994) *Mi i drugi, XX vek*, Beograd
268. **Unger, Peter** (1996) *Living High and Letting Die*, Oxford University Press, New York
269. **Veber, Maks** (1976) *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd
270. **Veber, Maks** (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Svjetlost, Sarajevo,
271. **Voegelin, Eric** (1990) *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia
272. **Volin, S. Šeldon** (2007) *Politika i vizija*, Kontinuitet i inovacije u zapadnoj političkoj misli, Filip Višnjić, Službeni glasnik, Beograd
273. **Volter** (1960) *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo
274. **Volter** (2005) *Rasprava o toleranciji*, Utopija, Beograd
275. **Voren, Daniel** (1991) *An Ethic of reposnsibility in International Relation*, Boulder:Lyne Rienner, Boston
276. **Vučković, Ante** (2000) *Pojam odgovornosti*, zbornik „Odgovornost za život“, Franjevački institut za kulturu mira, str. 17-30, Split
277. **Vujić, Vladimir** (1993) *Politička kultura i politička socijalizacija*, Alinea, Zagreb
278. **Vujić, Jure** (2004) *Fragmenti geopolitičke misli*, ITG Digital tisak, Zagreb
279. **Vukićević, Slobodan** (1998) *Mit o nauci i obrazovanju*, Institut za filozofiju i društvena nauke, Beograd
280. **Wallace, J** (1978) *Virtues and vices*, Cornell University Press, Ithaca
281. **Walzer, Michael** (2010) *Moral i prljave ruke : filozofija, politika i rat*, Albatros plus, Beograd
282. **Walzer. R** (1985) *Al-Farabi on the Perfect State*, The Clarendon Press, London

283. **Warburton, Nigel** (1995) *Filozofija osnove*, Kružak, Zagreb
284. **Weber, Max** (2000) *Sociologija religije*, Kružak, Zagreb
285. **Wenz, Peter** (2007) *Political philosophies in Moral conflict*, McGraw Hill, Boston,
286. **Werner Heisenberg** (2000) *Fizika i filozofija*, Umjetničko društvo gradac, biblioteka ALEF, Beograd
287. **Widdows, Heather** (2005) *Global Ethics: Foundations and Methodologies* in Global Ethics and Civil Society, edited by John Eade and Darren O'Byrne Aldershot: Ashgate, Roehampton University, Roehampton
288. **Widdows, Heather** (2008) *Global Ethics*, Dept of Philosophy, University of Birmingham, Birmingham
289. **Williams, Bernard** (2000) *Liberalism and Loss*, u: The Legacy of Isaiah Berlin, New York Review Books, New York
290. **Wittgenstein, Ludwig** (1998) *Filozofska istraživanja*, Globus, Zagreb
291. **Wojtyła, Karol** (1979) *Liebe und Verantwortung*, Kosel Verlag, Munchen
292. **Wojtyła, Karol** (1980) *Von der Königswurde des Menschen*, Seewald Verlag, Stuttgart
293. **World Bank** (2001) *World development report*, Oxford University Press, New York
294. **World Religions** (2007) *Universal Peace– Global Ethic*, ed. by Konrad Adenauer Foundation, Chicago
295. **Wrong, Dennis** (2003) *Reflection on a politically skeptical era*, New Brunswick, New Jersey
296. **Young, Iris Marion** (2000) *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford
297. **Zgodić, Esad** (1995) *Fenomen izvanrednog*, Međunarodni centar za mir, Sarajevo
298. **Zgodić, Esad** (2006) *Vladavina konsenzusom*, BZK Preporod, Sarajevo
299. **Zgodić, Esad** (2007) *Politička meteorologija, Uloga atmosfere u politici*, Univerzitetska nacionalna biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

300. **Zgodić, Esad** (2008) *Realpolitika i njeni kritičari*, Narodno-univerzitetska biblioteka Derviš Sušić, Tuzla
301. **Zgodić, Esad** (2012) *Teritorijalni nacionalizam*, Ideologija, zlotvorstvo i alternative, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo
302. **Zgodić, Esad** (2009) *Multiverzum vlasti*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo
303. **Žižek, Slavoj** (2001) *Prema politici istine*, časopis Zarez, br. 60-61, Zagreb
304. **Žižek, Slavoj** (2005) *Papini promašaji*, časopis Nova srpska misao, Beograd
305. **Žižek, Slavoj** (2006) *Škakljivi subjekt, Odsutno središte političke ontologije*, Šahinpašić, Sarajevo
306. **Zvonko, Nikola** (1966) *Kvantna vizija svijeta i globalna osnova etike*, Enkciklopedija moderne, Zagreb

B) ČASOPISI/INTERNET

1. **Abazović, Dritan** (2012) *Pojam dostojanstva u kontekstu savremenog društva*, Znakovi vremena, Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, str. 195-208, godina XV, dvobroj 57/58, Naučno-istraživački institut Ibn Sina, Saarejvo
2. **Apel, Karl Otto** (1990) *Etika diskursa: postmetafizička transformacija Kantove etike*, prev. M. Milović, u: Filozofski godišnjak 3/1990, Beograd
3. **Barry, Brian** (1991) *How Not To Defend Liberal Institutions*, in: Liberty and Justice (Essays in Political Theory 2), Clarendon Press, Oxford
4. **Bauman, Zygmunt** (2005) *Rupa, ništavilo, patnje*, časopis REPUBLIKA, br. 227, Beograd
5. **Cvetićanin, Neven** (2010) Globalna ekonomska kriza i obnavljanje konsenzusa blagostanja, časopis Politička misao, br.1, Zagreb
6. **Credit Suisse Research Institute** (2017) *Getting over Globalization*, <http://publications.credit-suisse.com>
7. **Ćurak, Nerzuk** (2016) www.6yka.com/novost/118320/profesor-nerzuk-curak-istina-je-ksenofobi-i-fasisti-imaju-vecu-strast-za-svoje-ideje-ali
8. **Čupić, Čedomir** (1983) *Politički dijalog i dijaog o politci*, Časopis Polja, br 287. Berograd
9. **Dorđević, J.** (2002) *Nova ekološka etika i zaštita životne sredine*, Teme, vol. 26, br. 2, str. 235-244, Beograd
10. **Dunning, John** (2000) *Wither Global Capitalism*, Global Focus, vol. 12 nr.1, London
11. **Faus, Jose Ignacio Gonzales** (2001) *Die Utopie der Menschheitsfamilie*, Concilium Internationale Zeitschrift fur theologie, 37 (5/2001), Mainz
12. **Finlay, Stephen** (2004) *The Conversational Practicality of Value Judgment*, Journal of Ethics 8: 205-223, New York
13. **Fiornza, Francis Shussler** (2001) *Pluralisum und Globalsierung: eine Herausforderung fur ethiche Reflexion*, Concilium, 37 (4/2001), Mainz

14. **Heinonen, Reijo E.** (2004) *The Global Ethical Responsibility of Universities*, in: Reports from the Administrative Office of the University of Joesuu, No. 32, Finland, Joesuu
15. **Isensee, Josef** (1998) *Ustavotvorna vlast naroda-demokratski mit*, časopis Politička misao br.3, Zagreb
16. **Kielmansegg, Peter Graf** (2002) *Budućnost demokratije*, časopis Politička misao br.2, Zagreb
17. **Knežević, Miloš** (2001) *Nadnacionalna iskušenja Evrope nacija*, časopis Nova srpska politička misao, Beograd
18. **Lycan, W. G.** (1986) *Moral Facts and Moral Knowledge*, u: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIV, Memphis State University, Memphis
19. **Malović, Nenad** (2007) *Ljudsko dostojanstvo između znanosti i svjetonazora*, BS 77 br 1 str 43-57, Zagreb
20. **Margaret Canovan** (1990) *On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections*, *Political Studies*, vol. 38, Boston
21. **Martelli, Claudio** (2001) *Svjatovni kredo kršćanskoga humanizma*, u: Martini, Carlo Maria, Časopis za kulturu i društvena pitanja Behar, br 86. Zagreb
22. **Mbembe, Achille** (2018) <http://impulsportal.net/index.php/drustvene teme/intervju/14656-achille-mbembe-politika-identiteta-je-opijum-za-narod>
23. **Naji. A** (1988) *Medical ethics and Islamic tradition*, Juarnal of Medicine and philosophy, 13,257/75, Oxford University Press, Oxford
24. **OXFAM** (2016) *Oxfam International Annual Report for 2016*, Preuzeto sa: www.oxfam.org
25. **Paić, Žarko** (2003) *Metapolitika istina*, časopis Sarajevske sveske br 4, Sarajevo
26. **PEW** (2016) *Report on Religion and Public*, Preuzeto sa: www.pewforum.org
27. **Raiser, Konrad** (2001) *Weltordnung und Weltethos*, Concilium 37 (4/2001), Mainz

28. **Reiff, Mark**, (2008) *Terrorism, Retribution, and Collective Responsibility*, Social Theory and Practice, 28(3): 442–455, Columbia University, New York
29. **Rodin, Davor** (2006) *Demokratija nije ni vladavina naroda, niti vladanje narodom?*, časopis Politička misao br.3, Zagreb
30. **Šarić, Ivan** (1997) *Solidarnost i supsidijarnost kao temelji socijalnog tržišnog gospodarstva*, Revija za socijalnu politiku, Svezak 4, Br. 4, Zagreb
31. **Sloterdajk, Peter** (2001) *U istom čamcu : ogled o hiperpolitici*, Časopis Beogradski krug, Beograd
32. **Sobrino, Jon** (2001) *Der Erlosung der Globalisierung*, Concilium 37 (5/2001) Internationale Zeitschrift für Theologie, Mainz
33. **Sokolova-Đokić, Liljana** (2004) *Nekiekološki problemi savremene civilizacije*, časopis Norma, vol.10 br 1-2, str 173-182, Pedagoški fakultet, Sombor
34. **Tićac, Iris** (2009) *Personalistička etika kao odgovor na izazove globalizacije*, Filozofska istraživanja 15, str 107-118, Zagreb
35. **UN** (1948) *Convention on a prevention and punishment of the crime of genocide*, 260-a, Preuzeto sa: www.un.org
36. **UNDP** (2000) *Human development report*, Oxford University Press, New York
37. **UNDP** (2001) *Human development report*, Oxford University Press, New York
38. **US Department of Labor** (1999) *Consumer Expenditure Survey* www.bls.
39. **Vukadinović, Radovan** (1998) *Izazovi novom svjetskom poretku*, Politička misao, Vol XXXV, br. 2, str. 79—93, Zagreb