

Opšta tema: **Sumrak modernosti?**

Pod-teme: *Intelektualci, znanje i moć;*
Identitet, razlika i demokratija;
Religija, moral i politika

Kada je pao autoritarni komunizam u Istočnoj Evropi i kada kada je određeni broj zemalja zbacio diktature da bi uveo demokratiju, preovlađivalo je uverenje da je svet nezaustavljivo krenuo ka demokratiji liberalnog tipa. Savremeni mislioci pozdravljali su takav razvoj događaja. Frensis Fukujama je u svom sada već znamenitom delu *Kraj istorije* tvrdio da smo stigli do završne tačke razvoja čovečanstva, tj. da prisustvujemo univerzalizaciji zapadne liberalne demokratije kao konačnog oblika ljudske vladavine. Međutim, ovaj Fukujamin trijumfalizam bio je uskoro uzdrman konkretnim istorijskim procesima: građanski ratovi i međuetnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavije i bivšeg Sovjetskog Saveza; uspon islamskog fundamentalizma i antizapadnog raspoloženja ne samo u vanevropskim zemljama, već i u Turskoj koja je istakla svoju kandidaturu za ulazak u EU. Da ni ne pominjemo širenje terorizma koje je svoju kulminaciju dostiglo u ataku na najmoćniju zemlju sveta – SAD. Procesima globalizacije suprotstavljaju se različiti pokreti u ime različitih formi "razlike" – rasne, etničke, nacionalne, jezičke, religiozne, polne, pokreti koji katkada dovode u pitanje osnovne principe na kojima počiva liberalna demokratija. Širom sveta razvija se nova politika – politika razlike u čijem središtu je borba za priznanje kolektivnih identiteta ne samo u nezapadnom ambijentu, već i u nekim zapadnim zemljama, uključiv i Ameriku kao tipično liberalno ustrojenu zemlju u kojoj postoje samo individualna prava, tj. u kojoj kolektivna prava nisu formalno priznata.

Zbog pomenutog, i ne samo zbog toga, sve više je onih koji govore da je modernost, iako je na samim počecima nudila optimistička obećanja, u agoniji. Teze ovih radikalnih kritičara modernosti mogle bi se sažeti na sledeći način.

Zahvaljujući svojoj ambiciji da povuče jasnu granicu između ružičaste budućnosti i turobne prošlosti, modernost nikada nije mogla da adekvatno proceni snagu tradicije. Kulturno nasleđe prošlosti nije prisutno samo zahvaljujući inerciji, već i zato što ono korespondira sa bitnim dimenzijama ljudske prirode, zbog čega se i pokazuje kao jače od iluzija uma. Ono što moderna misao žigoše kao zastarelo odbija da iščezne. Modernost sama po sebi proizvodi svoju suprotnost, priziva je i onda se iščuđava što ona još egzistira.

Tako, primera radi, Alaster Mekintajer ističe da je modernost moralni bolesnik, da su naša liberalna pravila varvarska i da je doba u kojem živimo "novo mračno doba".

Znaci duboke krize modernosti višestruki su: sve veći uspon fundamentalistički orijentisanih religija, ali i religije uopšte koja se vratila na svetsku političku scenu 21. veka nagoveštavajući velika iskušenja sekularizma; materijalni život tela koje, uprkos očekivanjima utemeljivača prosvetiteljskog projekta, odbija da potisne subjektivnu želju i da je sublimese u performativnost; nostalgija za zajednicama organskog tipa koje karakteriše jezička i kulturna homogenost itd.

Naravno da odgovori na pitanje u kakvom stanju je projekt modernosti u današnjem svetu zavise od toga na koji način se definiše sama modernost. Jedna vrsta odgovora na to pitanje biće data ukoliko se pođe od pretpostavke da je modernost rođena iz hegelijanski, tj. esencijalistički shvaćenog uma, koji unapred isključuje svako suštinsko razdvajanje objektivnog i normativnog poretka, sadržaja i forme, dobra i prava, ontoloških i normativnih aspekata stvarnosti. Druga vrsta odgovora biće data ukoliko se modernost dovodi u vezu sa kantovski shvaćenim proceduralnim umom koji odbacuje pretenziju teleološkog uma da utemeljuje supstancijalističke zahteve univerzalnog karaktera određujući svoj zadatak kao ispitivanje uslova racionalnosti koje nalazi u apstraktnoj formi oslobođenoj od svakog sadržaja: temeljni princip toga uma jeste forma bez sadržine, tj. čisto formalna racionalnost univerzalnog karaktera. Treća vrsta odgovora biće data ukoliko se polazi od pretpostavke da konstitutivnim principima modernosti u osnovi leži liberalno učenje sa svojim shvatanjima vladavine prava, moderne demokratije, nacije i tome slično.

Dakle, naša osnovna tema uključuje u sebe, makar implicitno, pitanje: šta je modernost? Tako, primera radi, već pominjani teoretičar Alaster Mekintajer vidi osnovnu dimenziju modernosti u sledećem: "Središnja pretenzija prosvetiteljstva bila je da obezbedi standarde i metode racionalnog opravdanja pomoću kojih se može presuditi o tome koji su pravci delovanja u svakoj sferi života pravedni, racionalni i prosvećeni, a koji nepravedni, iracionalni i neprosvećeni, Naime, postojala je nada da um može zameniti autoritet i tradiciju. Racionalno opravdanje znači samo pozivanje na one principe koje ne bi mogla osporiti nijedna osoba... Ono za šta nas je prosvetiteljstvo učinilo slepim i što sada otkrivamo jeste koncepcija racionalnog istraživanja otelovljenog u tradiciji, koncepcija po kojoj sami standardi za racionalno opravdanje proističu iz istorije čiji su deo..." Drugim rečima, Mekintajer tvrdi da razlog neuspeha prosvetiteljskog, tj. modernog projekta leži u tome što je nemoguće da um sam iz sebe, nezavisno od partikularnih kulturnih tradicija, ustanovi univerzalni kriterijum pomoću kojeg bi se opravdavale moralne, pravne i političke norme.

Zamislili smo da se osnovna tema Sumrak modernosti? razluči u tri osnovne pod-teme: Intelektualci, znanje i moć; Identitet, razlika i demokratija; Religija, moral i politika. O osnovnoj temi, na načelnom nivou, govorio bi jedan predavač, dok bi svaka pod-tema imala referenta i koreferenta.

Intelektualci, znanje i moć

Intelektualci često liče na ljude uhvaćene u zamku. Ako istrajavaju izvan politike, oni bivaju optuživani za distanciranost i za selektivno slepilo prema

nepravdama. Ako se uključe u političku arenu, oni se suočavaju sa optužbama da ili kleče pred moćnima ili nastoje nelegitimno nametnuti svoje ideale drugima. S jedne strane, oni bivaju optuživani za neutralnost zbog toga što odbijaju da uprljaju svoje ruke angažovanjem u često neuređenim poslovima ovoga sveta; s druge strane, oni se optužuju da ne prezaju da okrvave svoje ruke u nameri da nužno nesavršeni svet dovedu u sklad sa svojim apstraktnim shemama. Mogu li intelektualci igrati svoju posebnu ulogu a da pri tome svoje ideale ne postave na način koji će izazivati podozrenje ili da se ne priklone oblicima ponašanja koji će biti dovođeni u vezu sa elitizmom? Ili da li je Ernest Gelner bio u pravu kada je tvrdio da je za intelektualce nemoguće da izbegnu ono što se označava kao izdaja profesije?

Sudbina intelektualaca neodvojiva je od sudbine uma i različitih oblika znanja jer se moć intelektualca vezuje za moć uma i znanja uopšte.

Na počecima modernog doba bilo je rašireno uverenje da je um u stanju da prevaziđe kontingentnost i da uspostavi univerzalne istine i tako garantuje progres. To će reći da se um posmatrao kao nešto što je apsolutno neuslovljeno bilo čime drugim, bilo da je reč o esencijalistički shvaćenom umu kao jedinstvu supstancije i forme, posebnog i opšteg, racionalnog i stvarnog, bilo da je reč o čisto proceduralnom umu kao ontološki i empirijski neuslovljenom umu na kojem počiva formalna racionalnost. I u jednom i u drugom slučaju um je tretiran kao snaga koja će svetu obezbediti prosperitet. Svi drugi, tokom dotadašnje istorije nastali autoriteti, bilo da su institucionalni ili vaninstitucionalni, uključiv i tradiciju, bili su podvrgavani kritici sa stanovišta uma. Od pojedinaca i od društva je bilo zahtevano da svoje akcije opravdaju pred autoritetom uma. Delati bez "eksplicitnog uma" značilo je, prema ovome pristupu, delati na osnovu prethodno nekritički prihvaćenih stavova i predrasuda. Kako bi to rekao Kant u *Kritici čistog uma*, ništa nije tako ni značajno ni sveto da bi bilo oslobođeno kritičkog preispitivanja. Ali i u to vreme je pozicija po kojoj um poseduje bezuslovni autoritet izlagana oštroj kritici. Odbacujući bezuslovni status uma, Dejvid Hjum je držao da navike, običaji i strasti predstavljaju ne-racionalnu osnovu uma, dakle ono čime je um uslovljen i što determiniše ciljeve kojima se um usmerava. "Um je, i treba da bude, jedino rob strasti; on ne može pretendovati ni na šta drugo do li da služi strastima i da im se pokorava". Slično tome, Edmund Berk je insistirao na alternativnom autoritetu – autoritetu tradicije i predrasude kao na onom što sadrži u sebi "latentnu mudrost" isključenu iz prosvetiteljskog uma. Berk je otuda držao da nam samo istorijski nataložene tradicije i predrasude mogu obezbediti normativno vođstvo za ostvarenje odgovarajućih ciljeva: "Kada su antička shvatanja i pravila življenja iščezla, taj gubitak nije bilo moguće oceniti. Od tog momenta ostali smo bez kompasa koji bi nas usmeravao, tako da ne znamo jasno kojoj luci stremimo".

Iz takvih međusobno različitih pristupa umu odnosno kulturnoj tradiciji proističu i različite koncepcije intelektualca.

Iz onog prvog pristupa koji insistira na bezuslovnom autoritetu uma razvijaju se dva različita tipa kritičkih intelektualaca. Zadatak jednog svodi se na zahtev da brani neku supstancijalno određenu poziciju za koju veruje da ima univerzalni

karakter, te otuda iz njene perspektive vrši kritiku društvenih fenomena i zahteva odgovarajuće društvene promene u skladu sa njom. Zadatak drugoga svodio bi se na borbu za uslove koji su neophodni za odvijanje društvene kritike, a ne na borbu za bilo koje supstancijalno određeno stanovište jer je ono, gledano iz te perspektive, uvek partikularno a ne univerzalno gledište.

Iz onog drugoga pristupa, pošto on insistira na uslovljenosti uma tradicijom i iskustvom, sledi pojam intelektualca čija je kritička uloga skromnija. Prema već pomenutom Berku, "plašimo se da ljude pustimo da žive i trguju oslanjajući se na lične zalihe uma; zato što smatramo da su te zalihe u svakom čoveku male i da bi zbog toga za pojedince bilo bolje da se služe opštim naslagama i kapitalom nacija akumuliranim tokom protoka vremena" Pod umom, Berk nije podrazumevao samo napisane reči zapaženih ličnosti, već celinu iskustva naroda, otelotvorenu u osećanjima, u utvrđenim običajima i čak presdrasudama sadržanim u njegovoj kulturi i ponašanju. Te kulturne destilacije znanja ne posmatraju se kao nepogrešive ili nepromenljive – kao nešto što bi moglo biti rešenje, a ne samo kompromis – već kao provereni okvir iskustva koji je delotvoran i koji bi trebalo menjati tek nakon najbrižljivijeg i možda nedragovoljnog istraživanja. Loše strane društvenog razvoja ne treba ignorisati, ali njima ne smemo eksperimentisati niti ih tretirati kao predmet improvizovane inspiracije. Bez istraživanja, međutim, ne bilo nikakvog evolutivnog procesa, te otuda ni bilo kakve osnove za poverenje u tradiciju i trajnost institucija što predstavlja glavno obeležje Berkovog pristupa i u, različitim stepenima, pristupa drugih pristalica "ograničenog uma".

Ako se znanje shvati kao društveno iskustvo mnogih, otelotvoreno u ponašanju osećanjima i navikama, pre nego specijalno artikulisani um nekolicine, ma koliko ona talentovana i nadarena mogla biti, onda se, kako bi to rekao Hamilton, "samo mali njegov deo ostvaruje u teorijskom kabinetu".

Savremeni teoretičar Majkl Volzer zastupa stanovište koje je blisko ovome prethodnome, utoliko što zagovara imanenetnu kritiku koja izvire iz preovlađujućih pogleda i praksi običnih ljudi. "Neki kritičari nalaze sebi ravne samo izvan platonovski shvaćene pećine, u bljesku istine. Nasuprot tome, nastavlja on, drugi nalaze sebi ravne, čak drugare unutra (u pećini), u senci kontingentnih i nepouzdanih istina". Valzer polazi od pretpostavke da filozofi koji napuštaju pećinu nisu u stanju da stupe u kontakt sa potrebama i preokupacijama običnog sveta. Ako i kada izaberu da se vrate, to biva u liku zakonodavaca koji teže da nametnu svoje apstraktne vizije sveta često jogunastom narodu. Međutim, oni kritičari koji ostaju u pećini mogu se okarakterisati kao interpretatori koji imaju respekt prema načinu na koji običan narod gleda na stvari. Oni ne nastoje da svoje društvo izlože kritici pozivanjem na principe koji su tome društvu spoljašnji, već se uvek priklanjaju kritici iznutra ne napuštajući okvire svoje lokalne kulture. Oni objašnjavaju meru kojom se jedno društvo može meriti vlastitim standardima, često interpretirajući ove zajedničke norme u procesu koji nastaje vlastitom dinamikom toga društva. Izražavajući "najdublje narodno osećanje o tome kako treba živeti", oni demaskiraju "lažnu svest i predlažu reforme. Ovakvi stavovi u oštrom

su kontrastu sa stavom Voltera po kojem filozofi, pošto nemaju bilo kakav partikularni interes koji bi branili, mogu govoriti samo u ime uma i javnog interesa. Iz različitih poimanja uma (esencijalistički um, proceduralni um, vanumskim snagama uslovljeni um) slede različita poimanja uloge i mesta inteligencije u društvu i državi. Oni koji su držali da je um najviša instanca ne retko su se zalagali za predvodničku ulogu intelektualaca i za njihovo učešće u vlasti. Tako je recimo Ruso smatrao da je najbolji i najprirodniji aranžman onaj u kojem najmudriji upravljaju društvom" Dalamber je tvrdio da čak i onda kada intelektualci imaju samo savetodavnu funkciju, "najveća sreća nacije na delu je onda kada se oni koji upravljaju usaglašavaju sa onima koji ih instruišu." Po Milu pak, specijalna uloga bila je rezervisana za "najbolje intelekate u zemlji", "misleću svest", "za najbolje i najmudrije, za stvarno superiorne intelekate i karaktere". Jer ako bi samo najbolji i najumniji držali "dizgine" vlasti, onda bi njihove intelektualne sheme mogle iskoreniti iracionalne i nedovoljno racionalne običaje ljudi.

Za ralikom od toga ne mali broj pristalica uslovljenog uma smatrao je da bi dodela intelektualcima specijalne uloge u upravljanju društvom bila opasna U tom smislu Bertk ističe: "Intelektualac će biti srećan ako nauči da ne treba da bude zaveden ambicijom, već da treba da se zadovolji ulogom instruktora koji ne pretenduje na to da postane vladar". Sam pojam filozofa-kralja bio je za Smita užasavajući, te je ovaj izjavio da su od "svih spekulativnih mislilaca najopasniji suvereni vladari".

Posle ovog šturog i nepotpunog pregleda različitih pristupa znanju i, u skladu sa tim, različitih pristupa ulozi intelektualca u društvenom i političkom životu, mogla bi se postaviti pitanja koji tip intelektualca je najprimereniji današnjem vremenu; da li um i njegovi predstavnici imaju i danas specijalnu poziciju u odnosu na druge oblike mentalnog života; mogu li vera i tradicija biti korektiv i kontrateža umu; da li je zdravi razum samo nezastovano znanje ili nedelotvorna navika ili je on, za razliku od elitističkih naracija uma, blizak demokratskoj mudrosti; kakva je odgovornost autora ideja? Da li se može održati distinkcija između teorije i političkih formulacija? Kako se može ocenjivati situacija u kojoj intelektualci i politički pokreti idu zasebnim putevima?

2. Identitet, razlika i demokratija

Slavljenje razlike, uzdizanje neograničenog pluralizma i odobravanje politike identiteta – glavna su obeležja savremene kritike modernosti koja počiva na kritici logocentrizma i esencijalizma. Prema mišljenju velikog broja pristalica politike razlike, prosvetiteljski projekat sleđenja racionalnog razumevanja društvenog sveta i izvođenja univerzalnih principa iz uma ne predstavlja samo fantaziju već i rasističku fantaziju. To je fantazija zato što je svet navodno isuviše složen i heterogen da bi se mogao podvesti pod jednu jedinu totalizujuću teoriju. To je rasistička fantazija zato što je univerzalizam postao sredstvo za nametanje evroameričke ideje racionalnosti i objektivnosti nezapadnim civilizacijama, tj. sredstvo za negiranje nezapadnih pogleda na svet.

Ovaj pojam razlike ima za posledicu promociju politike identiteta koja teži da homogenizuje i naturalizuje društvene kategorije i grupe, tj. da porekne pomeranje granica identiteta i razlika na nivou unutrašnje vlasti i konflikta interesa. Iz te perspektive nastoji se vršiti kritika liberalno shvaćene predstavničke demokratije. U središtu pažnje pristalica politike razlike nalazi se ideja grupnog predstavljanja ili, preciznije, predstavljanja različitih kulturnih grupa, kako etničkih tako i neetničkih. Pri ovome, jedni insistiraju na kontekstualnim, a drugi na principijelnim razlozima na kojima se može uspostaviti generalna multikulturna teorija grupnog predstavljanja. Prvi se manje-više zalažu za specijalnu predstavljenost onih kulturnih grupa koje su, zahvaljujući tome što su iz različitih razloga, bilo formalno-sistemskih bilo realno-istorijskih, dugo bile u neravnopravnom položaju, tj. marginalizovane, nedovoljno predstavljene u legislaturi (recimo žene, rasne grupe, homoseksualci, lezbejke, siromašni i slično). Ta posebna reprezentaciona prava ne tumače se kao ovim grupama inherentna prava već kao privremena: naime, kad prestanu okolnosti koje su izazivale njihovu nedovoljnu zastupljenost pretače i potreba za njihovim pravima. Međutim, razlozi zbog kojih se oni drugi, principijelisti, zalažu za posebna reprezentaciona prava kulturnih grupa proističu, po njima, iz samog karaktera tih grupa kao takvih. Naime, kulturne grupe su osobene utoliko što ih karakteriše specijalan način života, tj. posebna kultura življenja. Zbog ovih svojih osobenosti, kulturne grupe mogu zastupati u punoj meri samo njihovi članovi, oni koji dele iskustvo grupe koju predstavljaju, jer samo oni mogu razumeti njene osobene potrebe i interese. I kad bi bio motivisan iskrenim i poštenim namerama, beli čovek ne bi mogao razumeti interese i potrebe crnog čoveka, jer, kako bi to rekla Ani Filips, ne može preskočiti barijere iskustva, kao što iz istih razloga muškarac ne može razumeti ženu, heteroseksualac homoseksualca, bogat siromašnoga itd. Na ovakvom tipu argumentacije može se razvijati teorija predstavljanja kulturnih grupa kao opšta teorija predstavljanja. Naime, čitavo društvo se, na osnovu ovakve široke interpretacije pojma posebne kulture, može posmatrati kao nešto što je sastavljeno od različitih kulturnih grupa koje karakteriše osobeni način života. Da bi društvo adekvatno bilo predstavljeno u legislaturi, neophodno je da njen sastav odslikava strukturu društva datu postojanjem međusobno bitno različitih grupa. Ili, rečeno na drugačiji način, društvo će u punoj meri biti predstavljeno u legislaturi samo pod pretpostavkom da sve ove grupe budu predstavljene u njoj, a ovo poslednje će biti slučaj samo ako ove grupe budu reprezentovali njihovi pripadnici, i to u skladu sa načelom srazmerne grupne zastupljenosti ili u skladu sa paritetnim principom "jedna grupa-jedan glas", kako bi se izbegla majorizacija manjih grupa od strane velikih grupa. To bi ukratko bila logika kojom se rukovode zagovornici predstavljanja društva po analogiji sa ogledalom ("mirror representation").. Jasno je da bi ova "mirror representation" kao opšta teorija predstavljanja bila nespojiva sa liberalno-demokratskom koncepcijom predstavljanja čija je polazna tačka pojedinac a ne grupa.

U liberalno-demokratskoj teoriji izabrani poslanik ne figurira kao poverljivi zastupnik onih birača koji su ga izabrali, već kao predstavnik čitave nacije. To će reći da se izabrani predstavnik ne posmatra kao neko ko je vezan voljom biračkog tela – jer bi se ova vezanost tretirala kao oblik zavisnosti svojstven starom društvu staleža u kojem su različite društvene grupe i korporacije upotrebljavale svoje delegate kao sredstvo za prenošenje suverenu svojih partikularnih zahteva. Valja se podsetiti da je Francuska ustavotvorna skupština unela u Ustav iz 1791. odredbu o obaveznom

razdvajanju predstavnika i onih koje oni predstavljaju, kojom se zabranjuje bilo kakav imperativni mandat: "Imenovani predstavnici u okruzima, stoji tu, neće biti predstavnici posebnog okruga, već čitave nacije te ih okrug ne može vezivati mandatom." Prevedeno na apstraktno-teorijsku ravan, za predstavnike "mirror representation" nije individualna sloboda već pluralizam polazna tačka, kako bi se neliberalizovane grupe, koje ne uvažavaju slobodu individualnog izbora, i liberalizovane grupe, koje tu slobodu uvažavaju, stavile na istu ravan. Time oni odbacuju pretenziju liberala da daju univerzalni autoritet primatu individualnih prava, pošto se ta koncepcija posmatra samo kao jedan od mogućih pogleda na individualna prava: prema pristalicama politike razlike, dizanje te koncepcije na rang univerzalne koncepcije predstavlja ideologiju kojom se na prikriven način daje primat zapadnoj civilizaciji. Racionalistička liberalna nada da se pluralizam međusobno nesamerljivih vrednosti, tj. ničim ograničeni pluralizam može obuzdati postizanjem konsenzusa u vezi sa ustavnim i drugim pravnim normama mora se napustiti, tvrde pluralisti, kako bi se ona zamenila postizanjem konsenzusa o tome o da su svi oblici zajedničkog života podjednako dopustivi i vredni jer predstavljaju otelovljenje međusobno nesamerljivih ali jednako legitimnih objektivnih vrednosti.

Iz te perspektive gledano, termin razlika predstavlja osnovu za filozofsku kritiku racionalizma prosvetiteljskog tipa, esencijalizma i univerzalizma i za kulturnu borbu onih koji insistiraju na iskustvu drugosti, heterogenosti, disonantnosti i otpora. Savremenu liberalnu demokratiju dovode u pitanje oni koji insistiraju na neasimilujućoj razlici i oni koji žele da svoje iskustvo drugosti usmere ka demistifikaciji racionalističkih iluzija na kojima te demokratije navodno počivaju.

S druge strane, postoji znatan broj teoretičara koji naznačena stanovišta označavaju kao naivna i opasna. Po njima, politika razlike ne samo da ne predstavlja kritiku rasističkih gledišta već preuzima neke od njihovih tema i reprodukuje neke od pretpostavki od kojih je rasizam tokom svije istorije polazio. Iz te perspektive posmatrano, slavljenje razlike potkopava sposobnost za odbranu jednakosti. Česta nastojanja antirasista da politiku razlike dovedu u vezu ne sa jednakošću već sa jednakostima problematična su, jer jednakost, tvrdi se, ne može imati bilo kakavo značenje u pluralu: jednakost naime ne može biti relativna u tom smislu što bi imala različita značenja za različite društvene, kulturne i polne (seksualne) grupe. Na kraju, s obzirom na predočene kontroverze, mogu se postaviti pitanja. Da li je diskurs pristalica politike razlike u osnovi usmeren na relativizaciju i pravljenje oštih podela između različitih kulturnih grupa i civilizacija? Kakav pristup bi bio najprimereniji kad je reč o odnosu zapadne i nezapadnih civilizacija? Da li pluralizam utemeljen na filozofiji razlike implicira apsolutni etički relativizam? Da li se formalistički shvaćen univerzalizam, sa svojim formalnim pojmovima slobode i jednakosti i sa svojom vladavinom prava, može tretirati kao nešto što je, u principu gledano, vezano samo za zapadnu kulturu? Može li se demokratija zasnovati na homogenizujućim modelima identiteta? Može li se ideal univerzalnog građanstva prilagoditi razlici? Koja teorija racionalnosti leži u osnovi apstraktnog građanina i pravne osobe? Odnos između filozofije i demokratije?

Polna razlika, rodna razlika, rodni identitet i politika

Paradoks politike razlike u tome je što ona proizvodi (kolektivni) identitet. Utoliko se kao povlašćeno polje dekonstrukcije tako shvaćene politike razlike – dakle politike koja insistira na učvršćivanju unapred datih razlika bez obzira na njihovo ideološko poreklo ili ideološku upotrebu, ili pak proizvođenje razlika koje počivaju na ideološkim pretpostavkama (svaki kolektivni identitet koji se, kao takav, kao kolektivni, nastoji razlikovati od nekog drugog kolektivnog identiteta, uvek je već konstrukcija) – pojavljuje savremeni feministički diskurs koji u pitanje dovodi patrijarhalnu uslovljenost moderne. Meta kritike je ne samo rodna razlika kao društvena konstrukcija, kao vrsta kolektivnog identiteta, kao interpretacija koja iz polne razlike kao biološki uslovljene, dakle "prirodne", "činjenične" ("činjenica je da se žene i muškarci razlikuju po prirodi") izvodi i društvene, intelektualne, kulturne razlike, već i sama polna razlika u čijoj se prirodности otkrivaju sasvim neprirodni, povratni ideološki učinci: "činjenica" da se žene i muškarci razliku po prirodi vrlo je malo "činjenica" ukoliko u sebe već uključuje interpretaciju, "činjenica" polna razlika već je opterećena vrednosno neupitnim pojmom prirode. Studije transseksualnosti ili *queer theory*, dekonstrukcija prirodности heteroseksualnosti, kritika binarnih opozicija, razvijaju strategije subverzije savremene subjektivnosti. Drugim rečima: osnovni ulog feminističke kritike polnih i rodni identiteta upravo je pojam prirodности kao neupitnog tla za bujanje patrijarhalnog diskursa.

Rodna razlika se može odrediti kao vrsta kolektivnog identiteta koji određeni, nepromenljivi niz osobina, pripisuje upravo rodovima (muškom i ženskom). Interpretacije tako učvršćenih, zacementiranih, tradicijom impeniranih kolektivnih identiteta – muški je rod "snažniji", aktivan, sklon umetnosti i intelektualno okretniji, spekulativniji, dočim je ženski rod pasivan, okrenut (metaforično i stvarno) "zemaljskim" poslovima, rod koji biva oploden i koji, poput zemlje, rađa, čime je, razume se, i realističniji – proizvode stereotipe (ukočene znake) u čijoj se osnovi nalazi neosvešćeno i nepriznato nasilje. Rasističke interpretacije, kao takođe (zlo)upotreba kolektivnih identiteta (crnci i belci biološki nisu isti, što je očigledno jer su jedni beli a drugi crni – čuveno eliptično opravdanje svakog rasističkog diskursa – iz čega sledi i čitav niz vrednosnih odrednica koje dotiču različite intelektualne, psihofizičke, kulturne i kakve već sve ne sposobnosti), služe se potpuno istim pojmovnim mehanizmima kao i diskurs koji insistira na rodnim razlikama, odnosno rodnim identitetima. (Iako pitanje, barem na prvi pogled, podseća na dilemu šta čemu prethodi, jaje kokošci ili kokoška jajetu, dakle da li identitet prethodi razlici koja ga fiksira, ili najpre razlika pravi ambis, hijatus, zev, da bi tako odvojene oblasti počele da konstruišu sopstvene, uzajamno nepomirljive identitete, genealoško i dekonstruktivno iskustvo ipak upućuje na (moderni) primat identiteta sažet u znamenitoj Hegelovoj sentenci o "identitetu identičnog i različitog").

Radovi autorki i autora takozvanog trećeg feminističkog talasa, u koje spadaju i Džudit Batler, Elen Siksu, Elizabet Gros, Dona Haravej, Drusila Kornel, Julija Kristeva, Šantal Muf, Kerol Pejtmn, inspirisani pre svega francuskim poststrukturalizmom, u svojevrsnom genealoškom i dekonstruktivnom ključu u pitanje dovode čitav niz nespornih, tradicijom učvršćenih pojmova i pojava, čija se neupitna prirodnost – telo, na

primer – razotkriva kao ideološka konstrukcija. Upravo tamo gde, čini se, nema istorije, tamo gde su na delu arhetipovi, gde je na delu puka nužnost (Hegelovo određenje prirode kao "carstva nužnosti"), puko razmotavanje nužnosti, ovaj diskurs otkriva odnose moći, zatamljene predele nasilja, političke uloge. Na tom tragu valja razumeti i glasovitu feminističku parolu da "sve je političko". Ukoliko je podela na privatno i javno jedna od temeljnih razlika modernosti, pri čemu bi delokrug političkog zapremao upravo sferu javnosti, sada ono privatno, kao mesto neobjavljenog nasilja, političkom intervencijom postaje problemom javnosti. Porodično nasilje, kao izraz patrijarhalnog ustrojstva koje, pak, počiva na neupitnoj polnoj, a potom i rodnoj razlici, postaje političkim problemom.

Feministički izazov modernosti događa se upravo na tlu politike. Modernost, kao epoha oslobođene subjektivnosti, suočava se sa objektivnim kao sa sopstvenom konstrukcijom, što bi, naravno, bilo opštim mestom klasičnog modernog diskursa još od Kanta, da upravo pronalazak društva i društvene mreže postavljene između javnog i privatnog, ne otkriva potencijal simulakruma, dakle tanane, gotovo pa autonomne oblasti između subjektivnog i objektivnog, istine i privida, istine i laži, a što, pak, unosi nered u poredak subjektivnosti. Utoliko se ono političko pojavljuje ne više kao ono što konstituiše javno barem u onoj meri u kojoj i javno konstituiše političko, već kao mogućnost intervencije u oblastima gde je takva intervencija, barem do sada, smatrana ili nedopustivom, ili samodestruktivnom (u liberalnim društvima privatno je svetinja, dok je u totalitarnim režimima privatno, zapravo, sfera koja se mora ukinuti i prevazići: tamo gde je sve političko privatnog nema, premda, s nešto malo pomoći spekulativnog, odmah možemo reći da tamo gde je sve političko ništa nije političko).

U kojoj meri dekonstrukcija patrijarhalnog identiteta menja fizionomiju moderne? Da li zahtev za priznavanjem kolektivnih identiteta marginalnim grupama ugrožava liberalni princip individualnosti, ili predstavlja nužni korektiv u pokušaju da se potisnutim i diskriminisanim identitetima da pravo "građanstva"? Da li i u kojoj meri feministička intervencija u polje politike izmešta sam pojam političkog?

3. Religija, moral i politika

U sklopu izdavačke delatnosti filozofske škole Felix Romuliana preveden je zbornik stranih tekstova *Sloboda i moć* (Power and liberty, Brookings Institution Georgetown University, 2004). Centralna tema toga Zbornika je upravo odnos religije, morala i politike u savremenom svetu. Zbornik je nastao tako što su o datoj problematici uvodne tekstove napisali američki teoretičari Brajan Hehir i Majkl Volzer kako bi se na osnovu njih vodila rasprava.

Predlažemo da jedan od tih tekstova, tekst **Brajana Hehira: Religija, realizam i pravedna intervencija**, bude predložak za raspravu koja će se o trećem segmentu naše osnovne teme voditi na narednom zasedanju Škole.

Prilažemo pomenuti članak Brajana Hehira.

Religija, realizam i pravedna intervencija

Pre trideset godina tema "vera, moral i javna politika" bila bi normalna tema o kojoj bi razmišljala kako spoljnjo-politička elita i javnost uopšte. Naravno, da se u svakom momentu istorije Amerike moglo raspravljati o odnosu između vere i politike, religije i javne politike, ali bi se diskusija o tom problemu vodila pod pokroviteljstvom religije ili u akademskim centrima, a ne u istaknutim vašingtonskim mislećim krugovima.

Proteklih pedeset godina dominirao je stav koji najbolje formulišu Eiksonove reči: "Moralna priča je fina stvar za propovedanje za Sudnji dan, ali to nije stanovište koje bih zastupao kao javni službenik."¹

Sam razvoj događaja učinio je da se danas Eiksonovo mišljenje smatra neadekvatnim. Hteli to ili ne, danas je gotovo nemoguće izolovati spoljnu politiku i svetsku politiku od normativnih ubeđenja i kategorija koji se mogu podvesti pod iskaz "vera i moral". Međutim, priznanje da su te teme međusobno povezane ne daje nam mnogo smernica za odgovor na pitanje kako ih povezati u praksi na umešan način. Za mnoge je želja da se religija i moral drže na distanci od analize politike, strategije i ekonomije utemeljena u uverenju da napor da se te stvari dovedu u vezu ne doprinosi objašnjenju, već unosi konfuziju, jer su rizici koji zasvođuju taj napor veći od očekivanih koristi; bavljenje "činjenicama" svetske politike, i bez nastojanja da se bude moralan, ionako je dovoljno zastrašujuće.

Ipak, danas je taj napor vredan rizika, i moj pokušaj da ga preduzmem sastojaće se iz tri koraka: analiza opšte teme – odnosa religije i politike, ilustrovanje načina na koji se religija, moral i američka spoljnja politika odnose i, napokon, upotreba etike zasnovane na određenoj religioznoj tradiciji u cilju razjašnjenja pitanja rata i intervencije u postojećem međunarodnom sistemu.

Religija i svetska politika: Izmenjena i promenljiva agenda

Mnogi autori skloni su stavu da je prethodne koncepcije svetske politike i spoljnje politike potrebno preispitati kako bi se one revidirale. Ja ću samo sumirati tu priču jer je ona predstavlja "bekgraund" ove rasprave.²

Počeci te priče nalaze se u sedamnaestom veku i vezani su za nastojanje da se prevaziđe jedna *pogrešna tendencija*. Učesnici su se uzdigli iznad ostataka srednjevekovnog političkog poretka i eksplicitno priznali pojavu moderne suverene države. To bi se moglo nazvati sekularnom stranom te priče. Religiozna pogrešna tendencija izazvala je rešenost da se prevaziđe vek religioznih ratova koji su razdirali evropsku politiku. Slabljenje srednjevekovnog modela političke vlasti i konsenkvence Reformacije izazvali su religiozno-političke borbe koje su odnele hiljade života u ratovima bez ograničenja.

Danijel Filpot opisuje intelektualna, diplomatska i strateška nastojanja da se stvori moderni međunarodni poredak kao "Vestfalijansku sintezu".³ Na neki način sadržaj te sinteze oblikovao je teoriju i praksu sveta politike sredinom dvadesetog veka. Ujedinjene nacije su modifikovale tu sintezu, ali se još uvek oslanjaju na njene premise. Opisivanje premisa je kontroverzan zadatak; pokušaću da iznesem sadržaj te sinteze, ali priznajem da postoje varijacije na tu temu.

Ta sinteza ima dve eksplicitne propozicije i jednu implicitnu ideju. Politička propozicija je priznanje i podupiranje suverene države kao bazične jedinice svetske politike. Suverenost je značila definisanu teritoriju, efektivno vršenje vlasti unutar date teritorije i – to je bila odlučujuća promena – odbijanje suverena da prizna ma koji viši autoritet, bilo temporalni bilo duhovni. Nastanak suvereniteta nije bio rezultat nekog događaja već procesa; moć suverene države nastajala je u periodu između 14. i 17. veka. Fiksiranje njene jedinstvene uloge u svetskoj politici može se vezati za vestfalijansko nasleđe, ali su suverenoj državi bila potrebna dva sledeća veka za konsolidaciju.

Strateška potpora suverenitetu bila je uloga ne-intervencije. Sigurno je da je iskustvo religioznih ratova, u kojima se intervencija sledila konzistentno i destruktivno, dovelo do uverenja da je poštovanje suverenih granica cena koju treba platiti radi poretka i bezbednosti država. Ta propozicija ugrađena je u temeljnu distinkciju između unutrašnjeg života država i njihovog spoljašnjeg ponašanja. Uvođenje principa ne-intervencije impliciralo je da unutrašnje stvari države ne bi trebalo više da budu razlozi za rat. Politički, religiozni i društveni poreci država mogu se međusobno razlikovati u velikoj meri, ali oni ne mogu biti *casus belli*. Savremeni zastupnik Vestfalijanske sinteze, Henri Kisindžer, ovako opisuje cilj toga principa: "Vestfalijanski ugovor izražavao je opštu odlučnost da se jednom zauvek stavi tačka na krvoproliće. Njegova osnovna svrha (modernim jezikom rečeno) jeste da se zaustavi stapanje unutrašnje i spoljne politike sa religijom.²⁴

Kisindžerove opaske upućuju na treći elemenat vestfalijanske sinteze, na odlučnost da se sekularizuje svetska politika, opet da bi religija prestala biti *casus belli*. Prva dva principa, suverenitet i ne-intervencija, eksplicitno se navode u svakom modernom opisu međunarodnih odnosa. To su uslovi koje neka zemlja mora da ispunjava ako hoće da bude član UN. Treći, religiozni, princip se često jednostavno podrazumeva. Stav o nužnosti odvajanja religije od politike, tj. stav da je religija "privatna stvar", tj. nešto što može biti značajno u životu pojedinca, ali što ne može imati javne konsekvence, prihvata se kao datost u sferi međunarodnih odnosa i spoljne politike. To široko prihvaćeno stanovište dolazi do izražaja u retkom pominjanju religioznih tema u analizi svetske politike i u odsustvu poklanjanja bilo kakve birokratske i institucionalne pažnje religioznim institucijama ili tradicijama u diplomatiji država.

Danas je Vestfalijanska sinteza još uvek važeći koncept svetske politike, ali su njena tri elementa modifikovana. Suverena država ostaje bazična jedinica svetske politike, ali državi koja poseduje suverenitet ne jemči se više apsolutna sloboda i kontrola nad vlastitom sudbinom, što je nekad formalni koncept implicirao. Danas su ograničenja operativnom suverenitetu očita počev od ekonomske međuzavisnosti preko ljudskih prava do moći transnacionalnih aktera. Suverenitet je relativan u pogledu svoje težine, svoga značenja i mogućnosti samokontrole. Tu sudbinu suverenih država u današnjoj istorijskoj fazi dele i drugi akteri i ideje.⁵ Tokom devedesetih godina prošlog veka došlo je do intelektualnog i diplomatskog preispitivanja principa ne-intervencije. Pogledajmo na taj proces očima skeptika, Henrija Kisindžera: "Verovatno je najdramatičnija promena prirode međunarodne politike bilo prihvatanje stava da izvesne univerzalne principe mogu realizovati ili UN ili, u nekim ekstremnim slučajevima, grupe država."⁶

Dok je on izražavao bojazan da će ta transformacija "biti uvod u novi period globalnog intervencionizma sa nesagledivim posledicama", tokom poslednje decenije, mnogi autori i diplomate nastojali su da afirmišu vrednost neintervenisanja i da definišu okolnosti kada treba da se načini izuzetak u ime zaštite života i odbrane ljudskih prava.⁷ Poput suvereniteta, i princip ne-intervencije ima danas, po mnogima, relativnu vrednost.⁸

I konačno, što je najbitnije za našu raspravu, sve je veća saglasnost da potpuna sekularizacija svetske politike, tj. analitički napor da se odvoji religija od političkog poretka, vodi ka iskrivljenom konceptu savremene svetske politike. To, međutim, ne implicira zalaganje da se odustane od postavljene distinkcije između religioznog i političkog domena života. Težnja za korekcijama izražava se u skromnijoj ambiciji da se pokloni veća pažnja javnom i društvenom značenju religije, njenoj moći da bilo pozitivno bilo negativno utiče na politiku. Ta ambicija je nedavno došla do izražaja u Filpotovom eseju, "Izazov 11. septembra sekularizmu u međunarodnim odnosima", u kojem se navode događaji koji dovode u pitanje razdvajanje religije i politike, kao i literatura u kojoj se zahteva postavljanje mosta između religijskog i političkog, ne zato da bi se zastupala stvar religije, već zato da bi se tačnije moglo analizirati ono što se zbiva u svetskoj politici.

Ukazivanje na to da standardne verzije teorije međunarodnih odnosa ili diplomatskog angažmana ignorišu religiju nije dovoljno. Postoji potreba za konstruktivnim naporom da se religiozne tradicije dovedu u vezu sa svetskom politikom na sistematski način. Taj napor je već na delu, ali smo još na samim počecima. Pogrešna tendencija je prevaziđena u mnogim tačkama, ali rad koji nam predstoji veći je od onoga što do sada urađeno.

Religija i spoljna politika: američko iskustvo

Dva relevantna pitanja su: Kako grupe sa različitim moralnim tradicijama utiču na formiranje američke međunarodne politike i kako religiozna i moralna načela mogu usmeravati spoljnu politiku. Iako je odvajanje religioznih tradicija od analize svetske politike bilo rigorozno, uloga religioznih institucija i zajednica u SAD često se pominje u raspravama o spoljnoj politici. U eseju Lea Ribufa, "Religija u istoriji američke politike", daje se pregled te interakcije.⁹ Nemam nameru da se iscrpnije bavim pričom o ovom istorijskom pitanju, kao što je to učinio Ribuf. Umesto toga navešću primere različitih pozicija unutar hrišćanske zajednice kad je reč o njenom stavu prema problemu odnosa između religije, morala i spoljne politike. Deo mog cilja je da ilustrujem pluralizam hrišćanstva, koji je nužno povezan sa spektrom drugih tradicija unutar najpluralističnije državne zajednice na svetu. Pri tome, ja se bavim ne samo specifičnim supstancijalnim pozicijama, već i načinom angažmana u političkom procesu.

Dva "klasična" glasa: Rejnhold Nibur i Jovan XXIII

Prvi primer – možda klasični svedok ukrštanja religije i međunarodne politike – jeste Rejnhold Nibur (1892-1970), čija je karijera počela u detroitskoj luteranskoj parohiji a nastavila se na Zajedničkom teološkom seminaru, mestu sa kojeg je tri decenije govorio o crkvi i naciji. Nijedna druga ličnost iz sfere religije nije imala uticaj

na spoljnu politiku kao Nibur. Tokom 1960-tih godina, Mekdžordž Bandi nazvao je Nibura "ličnošću koja je verovatno najviše uticala na razvoj američkih stavova u kojima su kombinovana moralna opredeljenja sa političkom realnošću."¹⁰ On se pridružio antičkoj tradiciji teološkog mišljenja kojem je bio svojstven britki politički duh; uz ovaj lični dar, valja imati u vidu činjenicu da je Nibur govorio iz samog središta američkog protestantizma, u vreme u koje je dominirao američkom religioznom scenom. Nibur je govorio u ime protestantizma i u svoje lično ime – on je bio jedinstvena ličnost, koja se nije libila da se upusti u razrešavanje problema koji su opterećivali američki život. Poklanjao je pažnju crkvi, američkoj akademiji i popularnim medijima. On je bio na vrhuncu svojih moći kada je svoje znanje stavio u službu američke spoljnje politike. Stenli Hofman je smatrao da je Nibur dosta uticao na razvoj discipline koja se bavila međunarodnim odnosima u SAD (posebno na začetke političkog realizma):

"Ono što su naučnici nudili, tvorci politike su želeli. Postoji, zaista, znatna hronološka konvergencija između potreba političara i izvedbi naučnika. Dopustite da znatno uprostim stvar. Kada je počeo hladni rat, liderima je bio potreban neki intelektualni kompas koji bi služio u višestruke svrhe: potisnuti ideologe izolacionizma i opravdati permanentni globalni intervencionizam u svetske poslove; racionalizovati akumulaciju moći, tehnike intervencije i metode obuzdavanja koje je zahtevao hladni rat; objasniti idealistima zašto u međunarodnoj politici nema mnogo prostora za dobru volju i čistotu; smiriti frustracije ratobornih ukazivanjem na činjenicu da upotreba neograničene sile ili ekstremizma radi slobode nije vrlina; obezbediti da nacija teži kompromisnom prilagođavanju, kako bi se izbegao rat i istovremeno ostvarili ideali: realizam, ma koliko da nudi raznovrsne preporuke (i makoliko da je stoga samokontradiktoran), obezbeđuje upravo ono što je nužno."¹¹

Nibur je dao odlučujući doprinos ukrštanju religije i spoljnje politike na početku Drugog svetskog rata stvorivši kontrapunkt tradicionalnom protestantskom pacifizmu svojom moralnom odbranom stupanja Amerike u rat. Ali posleratna situacija obezbedila mu je arenu u kojoj je on postao nacionalna figura koju su podjednako prihvatale i intelektualne i političke elite.

Niburovo nastojanje da moralno-religioznu viziju poveže sa političkom složenošću bilo je utemeljeno na određenom broju izvora spojenih u jedinstveni "miks". On je bio klasični protestantski mislilac koji se oslanjao na Bibliju i eksplicitno je upotrebljavao. Biblijske kategorije razvijane su uz pomoć avgustinovskog moćnog osećanja da se greh kao deo istorije, manifestuje u agresivnom ponašanju koje je srž svetske politike. Svet prožet grehom zahteva, kao što je tvrdio Avgustin a Nibur te tvrdnje odobravao, **primenu** prinude, uključivši i sam rat. Rat nije bio glavna tema u Niburovoj političkoj etici. Njegova osnovna interesovanja bila su usmerena na razumevanje moći. Moć je imanentna politici i ona zahteva i legitimaciju i ograničenja. Zahvaljujući vezi između Nibura (i ostalih verzija realizma) i američke spoljnje politike, u ranom periodu hladnog rata, obezbeđen je osnov za kvalitativno novi američki angažman u svetskoj politici. Zbog svog kulturnog i religioznog uticaja, Niburova

podrška posleratnoj ulozi SAD bila je usaglašena sa podrškom drugih realista koji su imali neposredniji uticaj na specifične odluke američke politike. Ali Niburova distanciranost od zгода i nezgoda konkretnog političkog procesa omogućila mu je manevarski prostor u kojem je imao diferenciraniju ulogu od svojih kolega - realista. Nibur nije bio stabilan saveznik ni crkve ni države. On je kritikovao crkvu kada ona nije uspevala da razume da je ispoljavanje moći nužno za ostvarenje pravde, kao i državu kada je ona upotrebljavala silu bez legitimnih razloga.

Nibur se često povezivao sa drugim realistima kao što su: Džordž Kenana i Hans Morgentau, jer su svi oni izalagali kritici tradicionalne američke stavove prema spoljnoj politici. Nibur, u američkoj spoljnoj politici, nije imao status kao Kenan sa svojom doktrinom obuzdavanja ili Morgentau kao patrijarh teorije međunarodnih odnosa. Niburov biograf, Ričard Foks, opisuje uticaj kao nešto što je bilo u sazvučju sa drugim ključnim glasovima "u sistemu uticaja u kojem su se neki pojedinci i agencije potvrđivale kao autoritativni glasovi".¹³ Niburov autoritet, zajedno sa autoritetom "insajdera", kakav je bio Kenan, zasnivao se na njegovoj koncepciji snaga koje su delatne i u ljudskoj prirodi i u ljudskoj istoriji. Artur Šlezinger je istakao da je Niburov uticaj služio kao korektiv liberalne premise da je "ljudska priroda benigna a ljudsko društvo savršeno".

Ali ništa u sistemu ljudskog savršenstva nije nas činilo podobnim za Staljina i Hitlera. Koncentracioni logori i gulazi bili su dokaz da je ljudska priroda sposobna za beskrajnu izopačenost. Niburova interpretacija čoveka i istorije dolazi kao veliko prosvetljenje.¹⁴

Foks primećuje da se svi Niburovi stavovi ne posmatraju kao podjednako produbljeni. Filozofsko-teološki pogledi, koje su Kenan i Morgentau uvažavali, podstakli su Nibura da u svojim kolumnama i člancima iznese niz komentara o komunizmu, budućnosti Nemačke, ulozi Evrope, NATO, atomskog oružja, i tako dalje. Ti stavovi sigurno su oblikovali mišljenje i poglede mnogih u protestantskoj zajednici kojima su bile dobro poznate teološke premise, ali kojima je bila potrebna pomoć kako bi iz tih premisa izveli konkretne zaključke. Te zaključke nije moguće ovde bliže razložiti. Najbolje je da ovde navedemo Šlezingerovu ocenu Niburovog uticaja: "Nijedan čovek nije imao tolikog uticaja u toj generaciji kao što ga je imao propovednik; nijedan propovednik nije imao tolikog uicaja kao Nibur u sekularizovanom svetu."¹⁵

Nibur nije imao sebi ravnog u američkoj religioznoj zajednici tokom četrdesetih i pedesetih godina prošlog veka. Njega su poštovali čak i oni koji su izražavali duboko neslaganje sa njegovim teološkim pristupom. To posebno važi za jezuitu Džona Kurtneja Mureja. U isto vreme kad je Šlezinger hvalio Niburovu viziju čoveka i istorije, Murej je u tekstu "Mi se pridržavamo ovih istina" izložio bezobzirnoj kritici obojicu; po Murejevim pogledima, Niburova želja da razreši vezu ljudske prirode i sveta spoljnje politike ne vodi jasnim uvidima već konfuziji. Murej se nije protivio mnogim Niburovim političkim zaključcima, ali on je bio predstavnik potpuno drugačijeg načina analize morala, ukorenjene u drugačijoj teološkoj tradiciji.

"Stvarni problem ne tiče se ovog ili onog elementa američke spoljne politike. Stvarni problem tiče se prirode samog morala, determinanti moralne akcije (bilo kolektivne bilo individualne), strukture moralnog čina i opšteg načina izlaganja moralne argumentacije."16

Murej je bio predstavnik tradicije koju je Nibur odbacio, pošto je on svoja stanovišta utemeljio na hrišćanskom realizmu. Odbačena moralna vizija bila je klasična teorija prirodnog prava, ukorenjena u prehrišćanskim autorima ali učvršćena u katoličkoj tradiciji. Ta analiza bila je filozofska, za razliku od Niburove koncepcije koja je bila teološka; ona je bila uverljiva u svojoj sposobnosti korišćenja moći uma za izvlačenje preciznih zaključaka iz složenih situacija. Nibur je smatrao da je ta uverljivost racionalističkog tipa, tj. neosetljiva za izopačenosti ljudske prirode i za sklonost čoveka da racionalizuje vlastiti interes.

Nibur i Murej ušli su u međusobni spor tokom 1950-tih. Poslanica pape Jovana XXIII, *Mir na zemlji*, bila je izraz tradicije koju je branio Murej; Nibur je izrazio sumnju u njenu ocenu globalne politike na vrhuncu hladnog rata. Upravo zato što je to bio papski tekst, on je bio osuđen na to da bude više glas iz dubine zemlje nego poruka neposredno primenjiva u raspravi o američkoj spoljnoj politici. Ali to je bio glas jedinstvenog autoriteta za mnoge religiozne zajednice u Americi. Papa je bio odlučan da napiše »*Mir na zemlji*« nakon mučnog iskustva Kubanske raketne krize 1962. Taj dokument je objavljen pre nego što je Džon XXIII umro u maju 1963, i on je izazvao brojne odgovore od adrese predsednika kenedija preko Murejevog članka i balgonaklonog ali kritičkog komentara Nibura.

Papa Jovan XXIII zahvatio je tri široke teme u papskom pismu: ljudska prava, nuklearno oružje i uloga UN.¹⁷ U svakom slučaju Jovan XXIII unapredio je katoličku poziciju: odobravanje koncepta ljudskih prava na jasan i sistematski način; dovođenje u pitanje bilo kakve upotrebe nuklearnog oružja i zalaganje za veću ulogu međunarodnih institucija u svetskoj politici. Stavovi sadržani u Učiteljevom tekstu bili su podsticajni stavovi za katoličku zajednicu. Oni su obezbedili novu osnovu za angažman katolika u debati o spoljnoj politici SAD. Samo tri godine ranije Murej je lamentirao: "Izgleda da je to razlog za stav da katolička zajednica nije mnogo zainteresovana za spoljne poslove, izvan svog doprinosa učvršćivanju unutrašnjeg antikomunističkog raspoloženja."18

U drugom kontekstu, moglo bi se pokazati da je kombinovani efekt enciklike *Mir na zemlji* i Vatikana II izmenio stav američkog katolicizma prema problemima spoljne politke narednih 20 godina. Međutim, značaj Mira na zemlji ne leži toliko u njegovim političkim zaključcima koliko u načinu analize. U poslanici *Mir na zemlji*, na pitanje kako osobene tradicije razvijaju normativnu analizu problema spoljne politike, dat je odgovor koji se razlikuje od Niburovog hrišćanskog realizma. Najočitiya razlika ogleda se u nedostatku oslanjanja na Bibliju i upotrebe Biblije. Niburovi argumenti retko kad idu dalje od solidnog utemeljenja u Bibliji. Poslanica *Mir na zemlji* gotovo je u potpunosti filozofska analiza problema poretka (moralnog i političkog) u svetskoj politici. Za razliku od Niburove potpuno dijalektičke analize kompleksnih političkih

problema, *Mir na zemlji* uzdiže pojam poretka sa međupersonalnog na međunarodni nivo pribegavajući arhitekturi međusobno povezanih prava i dužnosti.

Niburova kritika toga teksta dovodi u pitanje osećanje Jovana XXIII u vezi sa pitanjem kako nacionalno i međunarodno zajedničko dobro mogu da budu komplementarni u velikom vremenskom intervalu. Nibur je zabrinut zbog "prirodno-pravnog optimizma" papinog pisma, njegove uverenosti da će zajednička moralna vizija biti učvršćena u svetskoj zajednici i da će recipročni smisao za zajedničke interese biti razvijen. Iako je Murej podržao moralnu teoriju pisma, on je takođe izneo rezervacije povodom načina na koji pismo tumači snage koje su delatne tokom hladnog rata.¹⁹

Tradiciju koju *Mir na zemlji* predstavlja i danas brani još određeni broj autora, analitičara i političara u američkoj zajednici. Taj tekst nudi moralnu lupu drugačiju od one koju nudi Nibur. Ali i hrišćanski realizam i prirodno pravo počinju da se preispituju i kritikuju posle 1960-tih. I jedan i drugi pravac izgubili su određeni broj svojih pristalica, ali su u posthladnoratovskoj eri našli svoje nove zagovornike. U tom pogledu oni ostaju deo naše normativne konverzacije o spoljnjoj politici. Indikativno je da je Niburova poslednja knjiga uključila pregled i parcijalnu reviziju prirodnog prava, utvrđujući da je ono delotvorniji pogled na svetske poslove nego što se nekad mislilo.²⁰ Postoje savremeni analitičari (među njih spadam i ja) koji misle da se oslanjanjem na te dve tradicije mogu razrešiti pitanja s kojima se ni Nibur ni Jovan XXIII nikad nisu suočili.

Savremeni glasovi: ispunjavanje spektra

Murej i Nibur su delali u religioznom kontekstu koji je bio znatno jednostavniji po svojoj strukturi i opsegu nego ovaj današnji. I hrišćanska zajednica i širi religiozni svet imaju danas delotvorne advokate koji se ne mogu uključiti u okvir hrišćanskog realizma ili katoličke etike prirodnog prava. Naš cilj je da identifikujemo te tendencije, ne hoteći pri tome da ulazimo u detaljniju analizu njihovih nosilaca.

Ostajući unutar hrišćanske zajednice, značajan je doprinos evangelističkih hrišćana razvoju tih tendencija. Jezik tog naglo rastućeg sektora hrišćanske zajednice nije istovremeno i teološki i politički. Pre mnogo godina, kada su evangelističke crkve počele da se primećuju u raspravama o javnoj politici, Maks Stakhauz je upozoravao na jednodimenzionalne intepretacije karaktera evangelista u SAD. On je razlikovao tri trenda u širokom protestantskom pokretu: puritanizam, pijetizam i fundamentalistički evangelikalizam.²¹ Svaki je bio sposoban da proizvede javnu agendu, i oni se nisu mogli opisivati kao neizbežno konzervativni u svojim opredeljenjima. Popularna fraza "religiozn desnica" primenjiva je tek na neke evangeliste.

Bilo da je reč o konzervativcima bilo o liberalima, pretpostavke evangelista su izvođene iz Biblije. Njihov pristup političkom diskursu priziva i upotrebljava svete spise na način koji se razlikuje od Niburovog, a posebno od Murejovog filozofskog stila ili stila poslanice *Mir na zemlji*.

Iako su evangelističke pozicije raznovrsne, nije greška usredsrediti se na najzapaženiju grupu – na evangelističke hrišćane – koji su dali snažnu podršku konzervativnoj spoljnoj politici. Vilijam Martin ukazuje na njihov uticaj:

"Takozvana hrišćanska desnica u SAD i u svetu tvrdi da religiozni konzervativci ne ograničavaju svoje polje dejstva na područje okruženo vodom. Ona nastoji da aktivno utiče na široki spektar američkih politika, uključujući podršku Izraelu, kontrolu naoružanja i odbranu, kao i finansiranje Međunarodnog monetarnog fonda (MMF) i UN."²

Nije samo hrišćanskoj desnici svojstven ovakav odnos prema tim problemima. Konzervativni evangelisti imaju konvergentne pozicije sa drugim religioznim zajednicama čiji je teološki "profil" sasvim drugačiji. Ponekad se njihovo suprostavljanje abortusu u populacionoj politici ukršta sa katoličkim pozicijama koje su izvedene iz filozofske argumentacije; ponekad glasovi sa hrišćanske desnice snažno podržavaju Izrael. Međutim, ti su savezi "ad hoc" karaktera, i nisu dublje ukorenjeni u zajedničkom načinu moralne analize ili u zajedničkom načinu zastupanja.

Pored hrišćanske zajednice, tu su i judaizam i islam kao vere sa solidnom podrškom biračkog tela u Americi. Jevreji predstavljaju konstitutivni glas u raspravi o modernoj američkoj politici. Islam čini teološko-pravnu tradiciju u sferi političke etike koja je ima značajan udeo u debati o spoljnoj politici. Nijedna od te dve tradicije nije ograničena samo na pitanja Bliskog istoka, ma koliko da su obe životno zainteresovane za raspravu koja se tiče tog regiona.

Propozicija pomenuta u ovom članku – tj. mišljenje da je izmenjena percepcija značaja religije u svetskoj politici – otvara novi prostor i daje novu težinu ovim religioznim tradicijama koje su u Americi našle svoj dom. Nijedna tradicija, niti ijedan predstavnik neke tradicije, nema sposobnost da prevede religiozna uverenja i moralne principe u politički proces. Leo Ribuffo iznosi dva komplementarna stava koja se tiču problema uloge religioznog rezonovanja. "Nijedna diplomatska odluka ne odnosi se samo na religiozna pitanja"; i "ozbiljna religiozna ideja ima u najboljem slučaju posredni uticaj na tvorce politike".²³ Umerenost tih zapažanja, međutim, ne zamagljuje činjenicu da danas postoje mogućnosti da se taj posredni uticaj primeni delotvorno, i da je to značajna stvar.

Ka koherentnoj teoriji intervencije

Moj odgovor na pitanje kakav moralni pravac može religiozna tradicija obezbediti američkoj politici, kada je reč o vojnoj intervenciji, proističe iz tradicije koja obuhvata kako pogled na ljudska prava sadržan u dokumentu *Mir na zemlji* tako i na etiku pravednog rata. Na taj odgovor takođe su uticali spisi o primeni etike pravednog rata na problem pravedne intervencije (ti spisi pisani su poslednjih deset godina).

Intervencija obuhvata široki spektar akcija; vojna intervencija je ekstremni slučaj i slučaj na koji se usredsređuje najveći deo rasprave, posmatrajući ga iz političke i moralne perspektive. Vojna intervencija je takođe bitan aspekt svetske politike. Tokom hladnog rata, dve supersile intervenisale su unutar svojih interesnih sfera bez ograničenja (na primer, Mađarska i Čehoslovačka; Gvatemala i Dominikanska republika). One su, takođe, intervenisale u zemljama u kojima je bitno održavanje "statusa quo", jer bi makar i male njegove promene izmenile ravnotežu snaga (Vijetnam, Avganistan); i konačno, one su se upuštale u konflikt u područjima od odlučujuće

važnosti (Berlin, Bliski istok), ali su, pri tome, držali svoje rivalstvo unutar određenih granica.

Taj tip "intervencije velike sile" bitno se razlikovao od humanitarnih vojnih intervencija tokom 1990-tih. Niko ne tvrdi da su supersile bile motivisane humanitarnim namerama; obe su bile vođene koncepcijama svojih vitalnih interesa, čak i onda kada su mnogi smatrali da su te koncepcije pogrešne. Međutim, ni vitalni interes ni nadmetanje supersila nisu bili posredi tokom 1990-tih; zapravo, iz politike vođene u toj deceniji bilo je odsutno i jedno i drugo. Sada, u prvoj deceniji novog veka politički motivi razlikuju se od motiva koji su bili na delu za vreme hladnog rata i u periodu humanitarnih vojnih intervencija o kojima su se vodile debate. Otuda, bilo bi korisno razmotriti sadašnje probleme s obzirom na njihovo mesto u trofaznoj evoluciji političko-moralne argumentacije a u vezi sa problemom intervencije u svetskoj politici.

Prvo, osnovni pravac moralno-političke argumentacije dobro je poznat u istoriji diplomatije. Pošto ima svoje korene u sedamnaestom veku (deo Vestfalijanske sinteze), taj tip argumentacije važio je pre osnivanja UN; od tada, međutim, od njega se sve više odstupalo. Važeće norme zabranjivale su intervenciju država u unutrašnju jurisdikciju drugih suverenih država. Podsticaj za to pravilo dolazio je iz religije. Pravilo je bilo, kao što je govorio Kisindžer, stvoreno da bi se ograničio model religioznih ratova kao tip univerzalne intervencije u Evropi. Posle te izvorne inicijative pravilo ne-intervencije postalo je široko prihvaćeno. Ono je redukovalo razloge za međudržavni konflikt, pomoglo da se stvori prostor za samoopredeljenje i da se postavi krhka, ali značajna barijera protiv mešanja u poslove malih država.²⁵ Usled višestrukih funkcija toga pravila, mnogi su zagovarali njegovo zadržavanje. Ali ono je imalo i svoje kritičare. Tamna strana tog pravila sastojala se u tome što se njime međudržavni poredak kupovao po cenu ignorisanja unutardržavnog nasilja i nepravdi.

Osnivački dokumenti UN paradoksalno reafirmišu pravilo ne-intervencije i postavljaju smrtnu pretnju njegovoj praktičnoj ostvarivosti. Uvodni paragrafi Povelje UN nedvosmisleno odobravaju kako prava suverenih država tako i zahtev svih članova UN, i same te institucije, da se poštuje unutrašnja jurisdikcija država. Pored teksta Povelje, UN su usvojile dva dokumenta u kojima se dovodi u pitanje pravilo neintervencije. Prvo, Konvencija o genocidu (1948) bila je uveliko proizvod Drugog svetskog rata, kao i sama Povelja. Ona je nastojala da bude protivteža ograničenju nametnutom ne-intervencijom; ako se u nekoj državi praktikuje genocid, druge države se pozivaju da preduzmu akciju protiv toga. Drugo, Deklaracija o ljudskim pravima (1948) imala je manji značaj i od Povelje i od pomenutih ugovora. Suština tog dokumenta bila je u utvrđivanju standarda na osnovu kojih treba vrednovati "unutrašnji poredak" i na osnovu kojih se afirmiše odgovornost država i međunarodnih organizacija u pogledu odnosa prema nasilju nad ljudskim pravima. Nijedan od tih dokumenata nije imao neposredni uticaj na nasleđeno pravilo ne-intervencije, ali su oni, uzeti zajedno, doprinosili eroziji apsolutnog karaktera i suvereniteta i ne-intervencije.

Međutim, moralna tradicija etike pravednog rata ne može se jednostavno poistovetiti sa političko-pravnim principom ne-intervencije. Moralna tradicija, posebno u svom hrišćanskom kontekstu, mada ne isključivo u njemu, utemeljena je u uverenju o jedinstvu ljudskog roda. To uverenje predstavlja bitnu dimenziju *Mira na zemlji*. Ono implicira tkivo dužnosti i odgovornosti država koje nadilaze princip ne-intervencije. Te

dužnosti država zahtevaju intervenciju na moralnim osnovama i onda kada ne postoji legalna podrška za nju. Ta činjenica postala je očita u raspravama tokom 1990-tih.

Jedan od načina da se okarakteriše druga faza priče o vojnoj intervenciji jeste da se razmotre slučajevi tokom 1990-tih, kao primeri krize u međunarodnoj jurisprudenciji. Moralni argumenti su imali odlučujuću ulogu u pružanju podrške vojnoj akciji, uprkos tome što se ona ne vodi u skladu sa političko-pravnim odredbama o ne-intervenciji.²⁶ Slučajevi u kojima se taj pravni konflikt pretvorio u otvoreni praktični konflikt bili su: Bosna, Haiti, Istočni Timor i Kosovo. Politički izazov koji su oni postavili pred države i međunarodne institucije sumiran je u izveštaju Međunarodne komisije za intervencije i državni suverenitet: "Spoljnja vojna intervencija u cilju humanitarne zaštite kontroverzna je kako u slučajevima kada je došlo do nje (Somalija, Bosna i Kosovo), tako i u slučajevima u kojima do nje nije došlo, kao u Ruandi. Za neke je novi aktivizam dugo očekivana internacionalizacija ljudske savesti; za druge to je alarmantna povreda međunarodnog državnog poretka zasnovanog na suverenitetu država i nepovredivosti njihovih teritorija. Za neke pak jedino stvarno pitanje je kako obezbediti da prinudne intervencije budu delotvorne; za druge, pitanja o legalitetu, procesu i mogućoj zloupotrebi precedenta pokazuju se kao mnogo problematičnija."²⁷

Delotvorni odgovor na taj politički izazov zahteva dva elementa: normativnu argumentaciju koja može da zadobije široku podršku međunarodne zajednice i strategiju koja se može odlučno primeniti. Nijedan od tih elemenata nije tokom 1990-tih zadovoljavajuće razvijen, ali su na oba plana činjeni višestruki napor. Na normativnoj ravni, najrazrađeniji predlozi potekli su od onih autora koji su nastojali da koncepciju "pravednog rata" primene na "pravednu intervenciju". Iako su između nas, koji smo se uključili u taj poduhvat, postojale određene razlike, složili smo se u pogledu načelne pozicije. Prvo, pravilo ne-intervencije ima suštinsku funkciju u "anarhičnom" međunarodnom sistemu; otuda to pravilo ima presumptivni prioritet pri donošenju odluke o pitanju da li intervenisati. Drugo, legitimna intervencija biće, dakle, ograničena na precizno određeni skup slučajeva. Ti slučajevi moraju položiti test iz tradicionalne etike koji se tiče utvrđivanja "pravednog razloga". Nametanje tog testa svedoči o tome da moralna argumentacija nije usmerena na isključivanje pravila ne-intervencije, već na ograničavanje polja njegove primene. Test koji se tiče utvrđivanja pravednog razloga ustanoviće standarde na osnovu kojih se pretpostavka o ne-intervenciji može podrediti moralnoj dužnosti država da zaštite pojedince od velikog zla ili unutrašnjeg haosa.²⁸ Treće, standardima za utvrđivanje "pravednog razloga" može se postići saglasnost o intervenciji u određenom broju slučajeva: genocid, etničko čišćenje i izopačene države.

U nekim slučajevima, autori i analitičari su podeljeni kad je reč o dužnosti spašavanja i zaštite, pri čemu se oni usredsređuju na pitanje koji tip povrede ljudskih prava iziskuje vojnu intervenciju. Postoji široka saglasnost o tome da povrede ljudskih prava zahtevaju spektar političkih, pravnih i ekonomskih odgovora, ali da je vojna sila kvalitativno drugačiji odgovor. Četvrto, sporan standard je i kategorija nosioca "pravnog ovlašćenja" koja potiče iz etike pravednog rata. Neki autori daju toj kategoriji prioritet u odnosu na sve druge kategorije iz tradicije pravednog rata, ali ona je u raspravi o ne-intervenciji podelila analitičare: oni se, naime, slažu kada je reč o povodu za delovanje ali se razilaze pri odgovoru na pitanje ko ima legitimno pravo da donese odluku koja odstupa od pravila ne-intervencije. Neki insistiraju na tome da je Savet bezbednosti isključivi i konačni autoritet; drugi su voljni da to pravo daju regionalnim organizacijama ili, što je

još spornije, alijansama ili, u ekstremnim urgentnim slučajevima, bilo kojoj državi koja bi bila u stanju da spreči nanošenje štete. Svi se slažu da je poželjno da UN daju ta ovlašćenja; ali nisu svi voljni da priznaju da odsustvo legitimacije UN vodi paralizi.

Izvan tih ključnih tekstova, postoji još veći pluralizam u pogledu stavova prema "krajnjem sredstvu" i "proporcionalnosti". Oba ta stava zavise od ocena empirijskih činjenica za čije davanje često nema dovoljno vremena zato što bi, zbog brzine razvoja i žestine nekih konflikata (recimo, u Ruandi), oklevanje bilo ravno neuspehu čitavog spasilačkog poduhvata. Konačno, sve intervencije se podvrgavaju testu "pravednih sredstava", za vreme vojne operacije i retrospektivno, da bi se tokom vremena što više naučilo o načinima ograničene upotrebe sile u tim angažmanima, u kojima se uvek civili nalaze usred borbe.

Tokom 1990-tih nije došlo do dovoljno jakog slučaja povodom kojeg bi se postigla sveopšta saglasnost o nužnosti odstupanja od principa ne-intervencije. Ali ukupan efekat argumentacije stručnjaka za međunarodno pravo i teoretičara politike u SAD, kao i u političkom procesu, kretao se u pravcu ponovnog odbacivanja tog principa krajem te decenije. Na to je najviše uticala moralna kritika principa ne-intervencije. Moralna kritika nije bila proizvod isključivo religiozne tradicije, već se ona zasnivala i na pretpostavkama i principima koncepcije pravednog rata u kojoj su iznošeni pogledi o tome kako treba shvatiti međunarodne odnose. Ova sažeta analiza je posledica mog napora da opišem širi proces, ali ona nije samo moja niti je isključivi proizvod razmatranja pojma pravednog rata; međutim, ta sažeta analiza ipak svedoči o tome kako se religiozna tradicija može upotrebiti u cilju osvetljavanja širih svetovnih zbivanja.

Nedovršena argumentacija iz 1990-tih nije bila dovoljna da bismo razrešili probleme s kojim smo se susreli u prvoj deceniji novog veka. Teroristički napadi, koji su usledili posle intervencija u Avganistanu i Iraku, izazvali su mnoštvo argumenata koji nisu bili u opticaju niti tokom hladnog rata niti tokom pribegavanja humanitarnim intervencijama. Međutim, koherentna teorija intervencije mora dovesti u vezu izvornu argumentaciju u prilog ne-intervenciji sa pitanjima postavljenim tokom 1990-tih i sa pitanjima koja se sada postavljaju, naročito u Americi, pošto je ona povelala rat protiv terorizma. Neki se pitaju da li je "rat" prikladna kategorija za definiciju onoga što će dugoročni odgovor na terorizam zahtevati.²⁹ Ali bilo je konsenzualno prihvaćeno gledište da napadi izvršeni 11. septembra daju legitimitet američkoj intervenciji i aktiviraju član 51 Povelje UN. Američka intervencija u Avganistanu, čije su mete bili vlada i organizacija Al Kaida, zadobila je široku podršku. Ta intervencija bila je odgovor na prethodne napade, tako da su se kategorije pravednog rata mogle prizvati kako bi se podržala ta stvar i dala ovlašćenja za akciju.

Složeniji i sporniji problemi nastali su, međutim, u trenutku kada se ovakav odgovor na terorizam nastojao proširiti na druge zemlje (Jemen, Filipini, Indonezija) i, što je bilo najvažnije, na Irak. Rasprava o Iraku nadišla je argumentaciju iznetu tokom 1990-tih i postavila neka stara pitanja vezana za intervencije velikih sila. Irak, naravno, nije potpadao pod humanitarnu intervenciju (iako je izveštaj o Huseinovom kršenju ljudskih prava bio optužujući i kad je reč o širini i kad je reč o intenzitetu njihovog kršenja); isto tako, to nije bio linearni slučaj terorizma, pošto su veze sa Al kaidom, koje su se pripisivale Iraku, bile sporne. Amerika se zalagala za rat iz nekoliko razloga: Irak poseduje neka sredstva za masovno razaranje i nastoji da proizvede i druga takva oružja;

UN imaju pravo da primene rezolucije iz 1990-tih; promena režima je nužna da bi se razrešila prva dva problema; irački narod je zaslužio da bude oslobođen iz smrtnog zagrljaja zle vlade. Za razliku od 1991, međutim, nije postojao slučaj jasne agresije koja bi mogla izazvati međunarodni odgovor, posebno u Savetu bezbednosti. Predložena akcija protiv Iraka bila je, dakle, neovlašćena vojna intervencija. Uz to, pojava, u septembru 2002., zvaničnog političkog teksta američke vlade, *Nacionalna bezbednosna strategija SAD*, učinila je jasnim da će rezonovanje primenjeno u slučaju vojne intervencije u Iraku biti prošireno i na druge zemlje.³⁰ Otuda je debata o Iraku bila dvodimenzionalna: da li je intervencija bila opravdana, da li je njome stvoren presedan za druge vojne akcije? Američki slučaj temeljio se na činjenici da je svet suočen sa novim tipom pretnje, drugačijim od svih dosadašnjih. To nije bila pretnja koja je izazvala humanitarne intervencije, ali ni pretnja s kojom su bili suočeni oni koji su oblikovali tradicionalno pravilo ne-intervencije.

Nova pretnja je bila definisana kao kombinacija "radikalizma i tehnologije" ili postojanja oružja za masovno razaranje i terorističkih grupa u potrazi za takvim oružjem.

Veza između ta dva termina su države koje poseduju WMD, "probisvetske države" (termin iz Klintonove ere) spremne da prkose normama koje zabranjuju proliferaciju sredstava za masovno razaranje i voljne da potpomažu terorizam. U suočenju sa tom trijadom, američki slučaj implicira da tradicionalne norme koje se tiču snage država, diplomatije i međunarodnog prava treba da budu revidirane. Te revizije treba da budu dalekosežne. Intervencija će biti opravdana iz političko-strateških razloga čak i ako zemlja protiv koje se interveniše nije izvršila agresiju; drugi rat protiv Iraka neće se zasnivati na razlozima kojima se opravdavao Zalivski rat. SAD tvrde da imaju pravo da delaju unilateralno kako bi porazili "miks" radikalizma i tehnologije; time one radikalno dovode u pitanje bazične principe Povelje UN: konačno, pravo i praksa morali bi da se reinterpretiraju kako bi se prilagodili preventivnoj vojnoj akciji – u stvari, preventivnom ratu – zato što klasični načini zastrašivanja ne funkcionišu u novom kontekstu. Henri Kisindžer, pišući u prilog politici administracije, ukazao je na njen dalekosežni karakter: "Novi pristup je revolucionaran... pojam opravdane preventivne akcije protivreči modernom međunarodnom pravu koje opravdava upotrebu sile u samoodbrani protiv aktuelne, a ne potencijalne pretnje."³¹

Američka vojna intervencija u Iraku, čiji je cilj obaranje Sadama Huseina i oduzimanje Iraku oružja za masovno uništenje, pozvala se na sve predložene revizije prava i politike. Pošto je preduzeta bez odobrenja Saveta bezbednosti i u situaciji podeljenosti NATO alijanse, otvara se pitanje da li ta akcija postavlja presedan za druge slučajeve i za isto takvo dejstvo drugih država. Neki podržavaoci američke politike primoravaju one koji su se zalagali za humanitarne intervencije tokom 1990-tih da vide irački slučaj kao jednako legitiman.³² Ali ta linearna ekstenzija nije samoočigledna niti poželjna posmatrano iz moralne perspektive.

Umesto da slučaj Iraka jednostavno smešta u okvire debate vođene tokom 1990-tih, koherentna teorija intervencije treba da razreši svaku fazu priče iznete u ovom eseju. Irački slučaj liči mnogo više na intervencije velikih sila u osamnaestom i devetnaestom veku nego na bilo koju od intervencija tokom 1990-tih. Naravno da u toj intervenciji ima humanitarnih dimenzija zbog praktično univerzalno prihvaćene optužbe Sadamovog režima. Ali ona nije preduzeta iz humanitarnih motiva. Nju je pokrenula

kombinacija tradicionalnih vitalnih interesa i nekih autentično novih karakteristika sveta posle 11. septembra.

Koherentna teorija intervencije trebalo bi da poče od stava da tradicionalno pravilo ne-intervencije, uzeto bez izuzetaka i dodatnih kvalifikativa, ne može danas da funkcioniše. Da bismo ga sačuvali (što bi trebalo iz moralnih, pravnih i političkih razloga), moramo ga revidirati. Tom procesu bi trebalo da se pridodaju višestruke forme intervencije u svetskoj politici. Proces globalizacije, zasnovan na sve većoj međuzavisnosti država, znatno umnožava mogućnosti da državni i nedržavni akteri postanu nosioci intervencije u živote drugih. Političko-moralna argumentacija je ta koja treba da odvoji vojnu intervenciju od ostalih primera; ova analiza oslanja se na shvatanje sile kao *ultima ratio*, kao poslednjeg sredstva koje treba da se upotrebi u odnosima između država – takva analiza proizilazi iz etike pravednog rata.

Sledeći korak bio bi uspostavljanje precizne distinkcije između različitih vrsta vojne intervencije, od kojih svaka zahteva drugačiji način opravdanja. Revizija principa ne-intervencije znači obezbeđivanje specifičnog opravdanja za odstupanje od tog principa. Mislim da je to bilo na delu u slučaju humanitarne vojne intervencije. U kritičnoj masi analiza, generalno zasnovanih na kategorijama pravednog rata, razvija se kritika pravila ne-intervencije. Da se 11. septembar nije dogodio, bila bi ostvarena definitivna prerada tog pravila.

Nasuprot tome, postoje zalaganja za povratak na imperijalni svet u kojem je intervencija jednostavno prerogativ velike sile. Ali sada se zagovaraju dva tipa intervencije koja nadilaze humanitarnu intervenciju; po mom mišljenju, ona teže da dovedu u pitanje fundamentalnu ulogu koju je intervencija imala u svetskoj politici.

Ako hoćemo da se suprotstavimo ovim predlozima, nužno je priznati da su oni nastali iz one iste logike koja je proizvela revizije humanitarne intervencije - logike na osnovu koje se definišu izuzeci od generalno validnog pravila.

Prvi predlog je da se opravda upotreba vojne sile u cilju ispravljanja permanentnih ogrešenja o ljudska prava. Rasprave iz 1990-tih vodile su zaključku da stanovište po kojem genocid može biti jedini izuzetak od principa ne-intervencije nije adekvatan moralni okvir. Etničko čišćenje, na primer, ne može dostići nivo genocida, ali iskustvo Bosne navelo je mnoge, verujem, da daju legitimitet vojnoj akciji usmerenoj na sprečavanje etničkog čišćenja. U 2003. javili su se zastupnici upotrebe vojne sile u cilju odbrane ljudskih prava i demokratizacije. Ali linearno proširenje vojne intervencije zbog ta dva validna cilja moglo bi proizvesti beskonačnu intervenciju. Ničim ograničeni kriterijum za ocenu da li su izvršene povrede ljudskih prava kao opravdanje za upotrebu sile mogao bi biti izvor podrške takvim intervencijama širom Latinske Amerike tokom 1970-tih. Suočen sa tom mogućnosti i imajući u vidu kategoriju "proporcionalnosti" kao kategoriju etike pravedne intervencije, zaključujem da da je argumenat o pravednom razlogu primenjen isuviše široko na slučajeve ljudskih prava. Štaviše, složenost institucionalizacije demokratije u različitim političkim i kulturnim sistemima daje veću težinu testu proporcionalnosti kojim bi se mogla opravdati politika ljudskih prava (upotreba štapa i šargarepe) ali ne i vojna intervencija.

Teži slučaj je drugi predlog: upotreba sile u cilju sprečavanja proliferacije oružja za masovno razaranje. Taj slučaj, koji je bio glavni argument Bušove administracije u prilog tezi da je rat sa Irakom bio nužan, postavlja pitanje da li se

politika neprofilacije mora preispitati iz perspektive 11. septembra. Od 1970-tih politika se svodila na diplomatsku inicijativu. Ona je podelila svet na države koje imaju nuklearno oružje i one koje ga nemaju i nastojala je da proliferaciju spreči ubeđivanjem, obećanjem koristi i pretnjom sankcijama. Moguća upotreba vojne sile nije nikad negirana, ali ona nije nikad bila u prvom planu politike. To što je Klintonova administracija odobrila kontraproliferaciju bio je znak promene u američkoj politici, te se nacionalna bezbednosna strategija okrenula u pravcu davanja legitimacije preventivnom ratu.

To suštinsko pomeranje politike branilo se argumentima da je zastrašivanje danas samo delimično delotvorno; da se moraju povući distinkcije između različitih tipova država koje poseduju to oružje (Indija i Pakistan nasuprot Iraku i Severnoj Koreji); i da su terorističke mreže koje tragaju za WMD učinile preventivni rat nužnom opcijom Amerike. Taj predlog, da se preventivni rat uključi u listu opravdanih intervencija, sasvim je drugačiji od drugih predloga u vezi sa raznovrsnim ogrešenjima o ljudska prava. Da li je pretnja ili činjenica proliferacije pravedan razlog za intervenciju? Da li je važno da li je država koja treba da bude napadnuta sklopila pravni sporazum o neproliferaciji? Šta je ono što izaziva intervenciju? Da li je to pretnja proliferacijom, posedovanje oružja za masovno razaranje, pretnje upućene drugim državama? Da li je to izveštaj o državi koja praktikuje proliferaciju?

Po mom mišljenju, koherentna teorija intervencije ne može isključiti intervenciju čiji je cilj da ukloni pretnje međunarodnom sistemu (i specifičnim državama) koje dolaze od onih država koje poseduju oružje za masovno razaranje, ali na pitanja koja sam postavio mora se odgovoriti pre nego što se pristupi utvrđivanju pravednog razloga. Štaviše, razlog sam po sebi nije dovoljan; samo izvorno pravilo o neintervenisanju bilo je usmereno na to da spreči intervenciju velike sile; ovlašćenje pojedinačne države nije dovoljno (sve dok se ne primeni član 51). Ako je proliferacija sistemska pretnja, pretnja čija bi realizacija imala posledice koje prevazilaze okvire jedne države ili jednog regiona, onda je za preventivni rat potrebno sistemsko odobrenje od strane Saveta bezbednosti. Bušova administracija je priznala da je neophodna revizija međunarodnog prava kako bi se opravdala politika koju ona zastupa.³³

Pored neophodnosti navedenog pristupa problemima razloga i odobrenja, test relevantnih sredstava trebalo bi ograničiti na konvencionalna oružja. Upotreba nuklearnog oružja u strategiji preventivnog rata ne bi trebalo da bude legitimna; priroda toga oružja i provokativni karakter preventivne strategije razlozi su da se isključi takva vrsta politike.

Ti kriterijumi obezbeđuju marginalnu mogućnost za opravdanu intervenciju u cilju uklanjanja pretnje oružjem za masovno razaranje. Ovo nevoljno priznanje nekog eventualnog odobrenja proističe iz uverenja da predložena doktrina preventivnog rata usmerava međunarodne odnose u pogrešnom pravcu, ka čestoj upotrebi sile od strane mnogih država.

Složenost ove teme (vojna intervencija), što je samo jedna od nekoliko tema koje se mogu iskoristiti kao ilustracija ukrštanja moralnih, religioznih i političkih problema koje je na delu u svetu posle 11. septembra, ukazuje na uticaj koji ovi argumenti mogu imati, makar samo posredno, na usmeravanje američke spoljnje politike u novoj i opasnoj eri.

