

# MIR IN VOJNE V DOBI GLOBALIZACIJE (Tine Hribar)

Svetovni mir je zagotovo odvisen od ravnotežja moči. Toda ne neposredno, temveč indirektno. Prek tega, čemur Hans Morgenthau pravi politični realizem. Politični realizem ni isto kot realna politika, je pa z njo povezan. Čeprav ne na način, na katerega najprej pomislimo. Narobe. Politični realizem ne izhaja iz realne politike, pač pa realna politika, dokler je še vredna tega imena, izhaja iz političnega realizma. To, kdaj se realna politika giblje v mejah realnosti, kdaj pa zaradi svojega pretiranega pragmatizma že zgublja občutek zanjo, je moč razpoznati šele s pomočjo načel političnega realizma.

## 1. POLITIČNI REALIZEM IN REALNA POLITIKA

Načel političnega realizma je po Morgenthau šest:

1. Politični realizem izhaja iz tega, da se politika ravna po objektivnih zakonih, ki imajo svoje korenine v človekovi naravi. Če naj bi družbo izboljšali, moramo zato najprej razumeti zakone, po katerih družba živi. Delovanje zakonov naših želja ne upošteva, zato nam spodleti, če zakonov ne upoštevamo. A ravno zaradi tega, ker verjame v objektivnost zakonov politike, mora politični realizem verjeti tudi v možnost oblikovanja racionalne teorije o politiki. Na pod-

---

laga razlike med resnico in mnenji, med tem, kar je racionalno podprto z dokazi in pojasnjeno z razumom ter tem, kar je le subjektivna sodba, oblikovana pod vplivom predsodkov in zato sprta z resničnimi dejstvi.

Človekova narava, v kateri koreninijo zakoni politike, se od časov, ko so si klasični filozofi Kitajske, Indije in Grčije prizadevali odkriti zakone družbe oz. politike, ni, je prepričan Morgenthau, prav nič spremenila. Dejstvo, da je bila neka politična teorija razvita že pred več sto ali celo tisoč leti, kot na primer teorija o ravnotežju moči, torej ne pomeni njenc zastarelosti. Takšna podmena bi pričala le o modernističnem predsodku o samoumevni superiornosti sedanjosti nad preteklostjo.

8 2. Glavni koncept političnega realizma je koncept interesa, definiranega kot moč: »The concept of interest defined in terms of power.« Ta koncept povezuje razum, ki poskuša razumeti mednarodno politiko in dejstva, ki naj jih razume. Po tem konceptu se politika razločuje od ekonomije, etike ali religije, ki temeljijo na drugih konceptih, preučevalcu pa nalaga intelektualno disciplino, saj v politične zadeve vnaša racionalni red, s čimer omogoča teoretično razumevanje politike. Političnemu akterju zagotavlja racionalno disciplino delovanja in oblikuje tisto »osupljivo kontinuiteto njegove zunanje politike, zaradi katere se zdi, da so zunanje politike Amerike, Britanije ali Rusije en sam nepretrgan, jasen in racionalen tok, ki je notranje večinoma konsistenten – ne glede na različne motive, preference ter intelektualne in moralne kvalitete voditeljev držav« (77). Realistična teorija mednarodne politike nas torej varuje pred dvema razširjenima zmotama: pred ukvarjanjem z motivi in ukvarjanjem z ideološkimi preferencami. Motivi sodijo med najbolj varljive psihološke podatke, saj so zaradi interesov in emocij akterjev pogosto do nespoznavnega popačeni. Zgodovina ne dokazuje natančne in nujne korelacije med kvaliteto motivov in kvaliteto zunanje politike. Ne v moralnem ne v političnem smislu.

Dobre namere državnika niso dokaz, da bo njegova politika moralna, kaj šele politično uspešna. Če želimo poznati moralne in politične kvalitete državnikovih dejanj, moramo poznati prav dejanja, ne motivov zanje. »Kolikokrat doslej je politike motivirala želja, da bi izboljšali svet, pa so ga s svojimi dejanji le poslabšali?« Dobri motivi varujejo pred namerno slabo politiko, ne zagotavljajo pa politične uspešnosti politik, ki jih navdihujejo. Medtem ko etika presoja moralne kvalitete motivov abstraktno, mora politična teorija presojati politične kvalitete intelekta, volje in dejanj.

---

Chamberlain je sledil pomiritveni politiki, osebna moč ga ni izrazito motivirala, zavzemal se je za dobrobit vseh, pa vendarle je njegova politika prispevala k neizogibnosti druge svetovne vojne in milijonom ljudi prinesla strahotno nesrečo. Churchill pa je bil bolj nagnjen k osebni in nacionalni moči, njegovi motivi niso bili kdo ve kako univerzalni, pa vendar je bila njegova politika, kljub inferiornim motivom, po moralnih in političnih kvalitetah superiornejša od politike njegovih predhodnikov.

Politični realizem ne zahteva in ne opravičuje indiferentnosti do političnih idealov in moralnih načel, »osebne« filozofske in ideološke naravnosti, zahteva pa ostro razlikovanje med zelenim in mogočim. Zato je pogosto neogibno preučiti tudi možnost oblikovanja nasprotne teorije, teorije o iracionalni politiki. Ta vodi v patologijo mednarodne politike, povezana pa je s štirimi miselnimi pojavi: a) z ostanki nekoč ustreznega načina razmišljanja in ukrepanja, ki v novi družbeni realnosti ne veljajo več, b) z demonološko interpretacijo realnosti, ki ima izmišljeno realnost za dejansko, c) z zapiranjem oči pred zastrašujočo realnostjo in zanikanjem le-te s pomočjo iluzornega verbalizma in d) z zanašanjem na neskončno prilagodljivost sicer toge realnosti. »Pri pregledu razvoja ameriškega razmišljanja o zunanji politiki nas preseneti trdovratnost napačnih stališč, ki so pod različnimi pretvezami preživela tako intelektualne argumente kot politično prakso.« (79) Poosebljanje družbenih problemov je značilno za primitivno razmišljanje. Če težaven problem poistovetimo z določeno osebo ali skupino oseb, se zazdi razumljiv in rešljiv. Zaradi verovanja v, recimo, Satana kot vir zla, se zdi, da »razumemo« naravo zla, saj v tem primeru iskanje vira zla in nadzora nad njim osredotočimo na določeno osebo, katere fizični obstoj predpostavljamo.

Ko pa smo enkrat določene posameznike ali skupine posameznikov identificirali kot vire zla, se nam zdi, da smo dojeli tudi vzročno zvezo med posamezniki in družbenimi problemi. Takšno navidezno razumevanje pa daje tudi le navidezno rešitev. Odstraniti je treba posameznike, »krive« za problem in problem bo rešen. Praznoverje še vedno obvladuje odnose v družbi. Le da se nekako seli. William Graham Summer je leta 1911 zapisal: »Količina praznoverja se ni veliko spremenila, vendar je sedaj povezana s politiko in ne z religijo.« Po skoraj sto letih smo prisiljeni zaznati, da imamo opravka še z nečim hujšim, namreč z religioznim fundamentalizmom kot političnim terorizmom, torej z eksplozivno mešanico religioznega in političnega praznoverja.

V dodatnih škripcih smo, ker do takšne mešanice prihaja tudi v ZDA, edini (preostali) svetovni supersili.

3. Politični realizem ključni koncept interesa, definiranega kot moč, jemlje za objektivno in splošno veljavno kategorijo. Vseeno pa mu ne pripisuje dokončnega, enkrat za vselej danega pomena. Tukididovo ugotovitev, da so identični interesi najbolj zanesljiva vez tako med državami kot med posamezniki je v 19. st. lord Salisbury pospremil z mislijo, da je edina trajno združujoča vez med nacijami odsotnost nasprotnih interesov, misel, ki jo je George Washington povzdignil v splošno načelo oblasti. Teoretik Max Weber ga je na začetku 20. st. dopolnil takole: Le interesi, materialni ali idealni, ne pa ideje neposredno, obvladujejo človekova dejanja; vendar pa »podobe sveta«, ki so jih ustvarile ideje, pogosto vseeno delujejo kot kretnice, po tirih katerih se dinamizem interesov ohranja.

4. Kljub temu se politični realizem zaveda moralnega pomena političnih dejanj. Izbira ciljev je odvisna tudi od kulturnega konteksta. Ciljni interesi so lahko izbrani iz široke palete ciljev, za katere so se države že ali pa se še bodo potegovale. Isto velja za koncept moči. »Moč zajema vse, kar vzpostavlja in ohranja nadzor človeka nad človekom.« (84) Zajema vse od fizičnega nasilja do najbolj pretanjenih psiholoških relacij, s katerimi en um nadzira drugega.

Moč vsebuje dominacijo človeka nad človekom tako v primerih, ko se izraža v obliki divje in barbarske sile in se utemeljuje s samopoveličevanjem, kot v primerih, ko je omejena z moralnimi sredstvi in jo nadzirajo ustavne garancije. Ravnotežje moči je res trajni moment vseh pluralističnih družb, toda sposobno je delovati le v pogojih relativne stabilnosti in miroljubnih konfliktov. Sveta ni mogoče transformirati s konfrontacijo politične realnosti, ki ima svoje zakonitosti, in abstraktnih idealov, ki teh zakonitosti nočejo upoštevati; toda kljub neizogibni napetosti med zapovedmi morale in zahtevami uspešne politične akcije lahko naredimo korak naprej, če splošna moralna načela v njihovi univerzalni abstraktni formulaciji filtriramo skozi konkretne okoliščine časa in kraja.

Posameznik v lastnem imenu lahko, država pa v imenu tistih, za katere skrbi, ne more, ne sme reči: *Fiat justitia, pereat mundus. Naj se zgodi pravica, tudi če svet propade.* Čeprav morata tako posameznik kot država neko politično de-

nje presoditi s pomočjo splošnih moralnih načel, ima pri tem le posameznik pravico, da se za takšno moralno načelo žrtvuje, država pa si nima pravice dovoliti, da njena moralna obsodba zavre izvedbo uspešnega političnega dejanja, za katerim stoji konkretno moralno načelo nacionalnega preživetja. Politične moralnosti brez upoštevanja političnih posledic, brez politične preudarnosti ni. Preudarnost, tehtanje političnih posledic je v politiki najvišja odlika. »Abstraktna etika presoja neko dejanje glede na to, koliko se ujema z moralnim zakonom; politična etika pa neko dejanje presoja z ozirom na njegove politične posledice.« To sta vedeli že antična in srednjeveška filozofija in tega se zavedajo tudi sodobni politiki, če so to dejanski državniki.

Politični realizem zavrača poistovetenje moralnih teženj neke nacije z univerzalnimi moralnimi zakoni. Vse nacije so nagnjene k temu, da svoje posebne težnje in dejanja prikazujejo v podobi univerzalnih moralnih ciljev. A eno je resnica, drugo pa idolatrija. Zato je vedeti, da so nacije podvržene moralnemu zakonu, eno, pretvarjanje, da zanesljivo vemo, kaj je v odnosih med nacijami dobro in kaj zlo, pa nekaj povsem drugega. Povedano z vidika religioznega fundamentalizma: »Ogromna razlika je med verovanjem, da so vse nacije podvržene človeku nedoumljivi Božji sodbi ter med bogokletnim prepričanjem, da je Bog zmerom na naši strani in si zmerom želi tisto, kar si želimo mi.« Takšno enačenje je politično usodno, saj povzroči popačeno presojo, ki potem v pohodu slepe norosti lahko uniči cele nacije in civilizacije – v imenu moralnega Načela, ideološkega Ideala ali Boga samega.

Pred takšnimi moralnimi ekscesi in/ali politično norostjo nas varuje ravno koncept interesa, definiran v smislu moči. Če vse nacije, skupaj s svojo, obravnavamo kot politične entitete, ki stremijo k uresničenju svojih interesov, smo lahko do vseh nacij enako pravični. V dvojnem pomenu. Druge nacije tedaj lahko presojamo tako kot svojo lastno in smo prav zato sposobni, če to storimo, izvajati politiko, ki spoštuje interese drugih nacij. Obenem pa varujemo in razvijamo interese lastne nacije. Zmernost v politiki sovпада z zmernostjo v moralni presoji.

5. V intelektualnem smislu politični realizem ohranja avtonomijo politične sfere. Tako kot ekonomist, pravnik ali moralist ohranjajo avtonomijo svojih področij. Kot moralist razmišlja o skladnosti dejanja z moralnimi načeli, pravnik o skladnosti dejanja z zakonskimi pravili in ekonomist v smislu interesa,

---

definiranega kot bogastvo, tako politični realist razmišlja v smislu interesa, definiranega kot moč. Ekonomist se vpraša: »Kako bo ta politika učinkovala na blagostanje družbe?« Pravniki se vpraša: »Ali je ta politika v skladu z ustavo in zakonskimi pravili?« Moralisti se vpraša: »Ali se ta politika ujema z moralnimi načeli?« Politik pa bi se moral vprašati: »Kako ta politika vpliva na moč nacije in njenih ustanov?« Politični realist mora vse miselne standarde, pripadajoče ali primerne drugim področjem, podrediti političnim.

6. Politični realizem torej temelji na pluralističnem pojmovanju človekove narave, toda z vidika politike, zlasti mednarodne, sledi interesu, definiranem kot moč. Seveda bi bil človek, ki bi bil samo človek politike, zgolj »politični človek«, zver; ker bi mu manjkali moralni zadržki. Toda človek, ki je samo človek morale, zgolj »moralni človek«, bi bil bedak, saj bi mu manjkalo preudarnosti. In človek, ki bi bil samo človek vere, zgolj »religiozni človek«, bi bil svetnik; to mu je moč priznati tudi z vidika morale in politike, toda kot tak, kot svetnik, vanju ne spada, lepše rečeno, ju visoko presega, prav zato pa naj se v »vsakdanjo« moralo in politiko ne meša. Natančneje, naj se ne meša na političen način, z močjo ali na moralističen način, tako da bi svoje svetniško izkustvo skušali normirati s kakim občim moralnim pravilom.

**12**

Dileme, ki jih predstavlja soobstoj prikazanih sfer in nivojev, sem bil ob napadu na suvereno Slovenijo, se pravi, pred začetkom vojne za Slovenijo leta 1991, prisiljen tudi sam razrešiti. Osebnostno sem se moral odločiti, ali naj upravičenost obrambe z orožjem priznam ali ne. Naj pristanem na oborožen odpor in s tem na vojno, skupaj z njo pa na žrtve spopadov, tudi na mrtve, ubite ali ne? Če bi se čutil svetnika, če bi »se šel svetnika«, na to bržkone ne bi smel pristati, še več, vse sile, seveda v nenasilni obliki, bi moral uporabiti, da bi spopad preprečil oziroma zaustavil. Če bi se striktno držal vrednot svetovnega etosa, med katere spada tudi svetost življenja, če bi »se šel torej moralista«, bi moral ravnati podobno, le da bi z osebne ravni moral prestopiti na občo in od vseh Slovencev terjati takšno obnašanje. Odločil sem se za tretje, ravnal torej po bistvu kot politični realist, priznal, da mi gre v prvi vrsti za nacionalni interes (za ohranitev slovenske suverenosti in samostojnosti) in soglašal z aktivnim odporom, z vojaško obrambo; toda prvič, ob jasnem zavedanju, da s tem kršim temeljno etično načelo, da torej to, kar počnemo, na najgloblji ravni ni nekaj dobrega, da gre za zlo, drugič, da pa je to nujno zlo, v katerega smo bili potisnjeni, in tretjič, ob nujnem zlu so dovoljena samo tista sredstva, ki so zares nujna, brez maščevalno povračilnih primesi.

---

Za ponazoritev pravil političnega realizma in njihove uporabe oz. neuporabe sam Morgenthau poleg drugih primerov navaja napad Sovjetske zveze na Finsko leta 1939. Ta napad je Francijo in Anglijo postavil v razcep med legalnostjo in politično oportunistjo. Vpraševali sta se, ali ta napad ne pomeni kršitve Pakta Društva narodov in če je temu tako, kakšne protiukrepe morata sprejeti. Na dvojni problem legalnosti na eni strani in političnega realizma na drugi strani je bilo lahko odgovoriti. Napad ni bil legalen, saj je Sovjetska zveza očitno naredila nekaj, kar je Pakt prepovedoval. Drugače je bilo s političnim odgovorom, saj je bil ta odvisen na eni strani od tega, kako je ruska akcija neposredno prizadela francoske in angleške interese, na drugi strani pa od obstoječe delitve moči med Francijo in Anglijo ter Sovjetsko zvezo in drugimi potencialno sovražnimi nacijami, zlasti Nemčijo. Francija in Anglija sta kot vodilni članici Društva narodov dosegli, da je bila Sovjetska zveza iz Društva izključena. Zatem pa sta se, ko sta stopili na stran Finske, skorajda znašli tudi v vojni s Sovjetsko zvezo; »rešila« ju je Švedska, ker je njunim četam prepovedala prehod preko svojega ozemlja. Brez Švedske intervencije, s katero je ta dobila sicer »moralni madež«, bi se Francija in Anglija kaj lahko zapletli, realno politično, zlasti pa neposredno vojaško gledano, v sočasno vojno tako s Sovjetsko zvezo kot Nemčijo, kar bi bilo seveda skrajno nespametno z vseh vidikov njunih nacionalnih interesov.

Kakšno je tedaj dejansko razmerje med moralo in politiko, predvsem zunanjo oz. mednarodno politiko?

#### **a) Morala in politika**

Že leta 1831 so glavne evropske države, ko so se sporazumele o neodvisnosti Belgije, ki jo je poprej napadla Nemčija, s Protokolom številka 19 na Londonski konferenci v interesu ravnotežja moči dogovorile tudi o njeni nevtralnosti. In jo postavile pod skupno jamstvo z naslednjo obrazložitvijo: »Vsaka država ima svoje zakone, svoj zakon pa ima tudi Evropa. Dala ji ga je družbena ureditev.« Sklicevali so se torej na neko temeljno evropsko enotnost. Vzvratno gledano lahko v tem kontekstu rečemo, meni Morgenthau, da je Chamberlain, ko je leta 1938 prisilil Češkoslovaško, da je prepustila Sudete nacistični Nemčiji, tako ravnal zaradi napačnega prepričanja, da je moralna, intelektualna in politična enotnost Evrope še vedno, tudi v tem trenutku, obstajala, in da je bila Nemčija, četudi nacistična, še zmerom njen sestavni del.

---

S teoretskega vidika je ob tem pomembno ugotoviti, nadaljuje Morgenthau, da zaupanje v stabilnost modernega sistema držav, v njihovo skupno podlago sporazumnosti »ne izhaja iz ravnotežja moči, temveč iz številnih elementov intelektualne in moralne narave, na katerih temeljita tako ravnotežje moči kot stabilnost« (325). Po izhodiščih Johna Stuarta Milla, ki je poudarjal, da tako kot v mehaniki tudi v politiki silo, ki poganja stroj, nahajamo zunaj stroja. Tako v mednarodni politiki kot ekonomiji ostaja ravnotežje nestabilno, dokler ne stoji na skupno sprejetem načelu, ki omejuje zahteve držav in posameznikov. Gre za iskanje protiuteži, s katero bi se bilo mogoče izogniti konfliktu, ne da bi se odpovedali zahtevam. Takšne protiuteži pa ni mogoče najti, saj je v svetu neomejenih možnosti za rast vojaških in gospodarskih sil preprosto ni. Drugače rečeno: *moč sama je na mednarodnem prizorišču groba in nezanesljiva metoda omejevanja teženj po moči*. V tem okviru je moč vselej močnejša od resnice.

14

Če bi bili motivi borbe za moč in mehanizmi njenega uveljavljanja vse, kar velja v mednarodni politiki, bi bilo mednarodno prizorišče zares podobno stanju v naravi in bi veljalo Hobbsovo načelo o vojni vsakega človeka z vsakim človekom. Slabotni bi bili na milost in nemilost prepuščeni močnim. A že sama grožnja s svetom, v katerem bi bila moč ne samo neomejena, ampak tudi brez konkurence, vzbuja odpor, ki je enako splošen kot težnja po moči. Kot je navajal že Pascal, tisti, ki sicer brezobzirno sledijo svoji volji do moči/oblasti, svoje namere prikrijejo z ideologijo. Svojo težnjo po moči, željo po brezpogojni oblasti, prikažejo kot nekaj drugega. Kot nekaj, kar je usklajeno z zahtevami uma, morale in pravice.

Z druge plati pa je bila od Biblije do ustavnih ureditev sodobnih demokratičnih družb osnovna funkcija normativnih sistemov držati težnje po moči v družbeno sprejemljivih mejah. »Etika, običaji in legalni sistemi, ki prevladujejo v zahodni civilizaciji, priznavajo vseprisotnost stremljenja po moči, a ga obsojajo.« S tem pa vseh nasprotujočih se rešitvenih presoj in predlogov še ni konec. Kajti v tradiciji zahodne civilizacije, ki skuša omejevati moč v korist šibkih, hkrati nenehoma nahajamo ugovore, da je zaradi tega naša civilizacija mehkužna, sentimentalna in dekadentna. Ko je v zdajšnjih Združenih državah Amerike prevladalo načelo Moči, so te s takšnim očitkom začele obmetavati kar Evropo kot tako; češ da s takšno mehkužnostjo ogroža zahodno civilizacijo, na čelu katere so zdaj ZDA.



Če se je ta dvojnost med ZDA in Evropo v zadnjem času zares izoblikovala, potem ni mogoče reči drugega, kakor da se je zahodna civilizacija kot celota začela cepiti in da znotraj nje nastajata dve medsebojno močno razlikujoči se podcivilizaciji. Toda na ozadju klasičnega konflikta znotraj Zahoda, namreč med voljo do moči in etičnostjo. Največji paradoks je seveda v tem, da se prav ZDA kot nosilke brezmejnne volje do moči/oblasti, do imperialne hegemonije, najbolj glasno sklicujejo na Biblijo in moralo. Kje je zdaj mesto političnega realizma?

Morgenthau se neposredno še ni soočil s prikazanim konfliktom med ZDA in Evropo, vendar ga je zaslutil. Zavrača tiste, ki borbe za moč ne sprejemajo le kot elementarnega družbenega dejstva, marveč njene neomejene manifestacije povečujejo ter imajo odsotnost omejitev za družbeni ideal in pravilo posameznikovega obnašanja. Obenem pa ugotavlja, da so politični sistemi, ki so se opirali predvsem na voljo do moči in borbo za moč, dolgoročno izkazali kot nemočni in samouničevalni.

Zato se mora razprava o mednarodni politiki in morali po Morgenthau izogibati obeh skrajnosti: tako precenjevanju vpliva etike na mednarodno politiko kot podcenjevanju tega vpliva z zanikanjem, da državnike motivira še kaj drugega kot materialna moč. Biti mora pozorna na dvojno napako: na zamenjavo moralnih pravil, ki se jih ljudje resnično držijo, s pravili, za katere se le hlinijo, da se jih držijo, in na napačno predstavo, ki je običajno povezana s splošnim razvrednotenjem in moralnim obsojanjem politike. Doslej so različni teoretiki predlagali številna navodila, ki bi se jih morali držati državniki in diplomati, če naj postanejo odnosi med državami bolj miroljubni in manj arhaični: držanje obljub, zaupanje besedi drugih, pošteno ravnanje, spoštovanje mednarodnih zakonov, zaščita manjšin, zavračanje vojne kot instrumenta nacionalne politike itn. A le redkokdaj so se vprašali, do kolikšne mere in če sploh takšna zaželena pravila dejansko določajo politična dejanja, ki jih državniki običajno moralno opravičujejo ne glede na resnične motive.

Torej njihovih svečanih zagotovil o nesebičnih in miroljubnih namenih, človekoljubnih namerah in mednarodnih idealih ne gre sprejemati brez resnega razmisleka o njihovih dejanskih ciljih. Gre za vprašanje, ali so njihove izjave zgolj ideološke, s prikritimi pravimi motivi ali pa se v njih zrcali resnično prizadevanje za uskladitev mednarodne politike z etičnimi merili. Kljub svoji teoriji o političnem realizmu, o skrajni omejenosti etičnega korigiranja realne

---

politike, zlasti mednarodne, ki »je od vrha do tal prepojena z zlom«, se Morgenthau ob teh vprašanjih na koncu odloči za etično digniteto politike oz. politikov.

Tudi zaradi dejstva, da državniki o nekaterih ciljnih in uporabi nekaterih sredstev pogosto sploh ne razmišljajo, velikokrat pa o njih razmišljajo le pod določenimi pogoji: ne zaradi tega, ker bi se z vidika prikladnosti zdeli nepraktični in nespametni, temveč zato, ker jim določena moralna pravila njihovo uporabo preprečujejo. Moralna pravila namreč razmišljanj o primernosti nekaterih politik sploh ne dovolijo. Nekaterih stvari se zaradi moralnih ozirov preprosto ne počne; čeravno bi jih bilo koristno početi.

Pred očmi se nam, če naj konkretiziram te misli, pojavita ubijanje otrok in mučenje, ki vsaj na načelni ravni kar nekaj desetletij tudi v realni politiki ni imelo svojega mesta, zdaj pa ga, kot vidimo po 11/9, moralno opravičujejo celo nekateri, ki se imajo za predhodnika in nosilca vsega civiliziranega sveta. Zagotovo še zmerom drži Morgenthaujeva navedba, da etične omejitve delujejo na različnih ravneh in različno učinkovito, dodati pa je treba, da danes spet izgubljajo na svoji učinkovitosti in da na ravni mednarodne politike, ki je očitno spet postala imperialna, tako rekoč ne delujejo več. Slej ko prej pa lahko soglašamo z naslednjo njegovo trditvijo: »Njihova omejevalna funkcija je najbolj očitna in učinkovita pri potrjevanju svetosti človeškega življenja v obdobjih miru.« (336) Torej pri potrjevanju ene od najpomembnejših vrednot tega, čemur danes rečemo svetovni etos.

En, povsem neetičen je tisti, s katerim so Rimljani dokončno rešili problem Kartagine, ko so uporabili metodo reševanja tehnično-političnega problema z ustreznimi sredstvi, ne glede na vse transcendentne moralne ozire. Ker je bilo z vidika rimskih teženj po moči Kartažanov preveč, je Kato vsak svoj govor sklenil z razglasom: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. Sicer pa mislim, da je treba Kartagino uničiti, zbrisati z Zemlje. Z opostošenega kraja brez ljudi naj ne bi nikoli več prišla nad Rimljane nobena nevarnost; Rim bo za vselej rešen. Podobno bi bilo z neljubimi sosedi nacistične Nemčije, če bi nacisti v svojih vsesplošnih načrtih uspeli in bi njihovi strelski vodi ter njihova koncentracijska taborišča do konca opravila svoje delo; iz glav Nemcev bi bila za vedno izbrisana »mora koalicij«, končne rešitve ne bi ogrožalo ničesar več.*

---

## b) Varstvo človekovega življenja v vojni in miru

Zunanja politika, ki ne dovoljuje množičnega iztrebljanja, kakršno bi bilo po svojih posledicah pred desetletji še možno atomsko bombardiranje Kitajske, si te omejitve torej ne postavlja iz razlogov politične primernosti, tj. koristnosti in uspešnosti. Narobe. Zgolj z vidika primernosti bi bila takšna temeljita in učinkovita akcija, iztrebljenje ljudi kot sredstvo za doseg ciljev nadvse dobrodošla. »Omejitev izvira iz absolutnega moralnega načela, ki se mu je treba pokoravati ne glede na ozire nacionalnih koristi.« Nacionalni interes je torej treba postaviti v oklepaj povsod tam, kjer bi njegovo dosledno zastopanje zahtevalo kršitev temeljnih moralnih načel, kakršno je prepoved množičnih ubijanj v času miru.

Čeprav je pogosto slišati mnenje, da je spoštovanje človeškega življenja po-daljšek obligacije, da se drugim človeškim bitjem ne nanaša nepotrebne smrti ali trpljenja, ki nista nujna za doseg nekega višjega cilja, ki da opravičuje derogacijo splošne obligacije, takšno stališče ni v skladu z etiko. Cilj ne po-svečuje sredstev, ko gre za življenja. Vsekakor ne v miru. Kaj pa v vojni?

Podobni moralni zadržki omejujejo, ko gre za civilno prebivalstvo, medna-rodno politiko tudi v vojnem času. Omejujejo celo ravnanje z vojaki, ki se ne morejo ali ne želijo bojevati, zlasti pa z vojnimi ujetniki. Skozi večji del zgo-dovine, o čemer pričajo tudi prve knjige Biblije, so zmagovalci po mili volji pobijali svoje sovražnike, naj so ti bili v sestavu oboroženih sil ali ne. Moške, ženske in otroke so pogosto pobili ali pa jih prodali za sužnje. Ne da bi temu kdo ugovarjal. Hugo Grotius, utemeljitelj modernega prava, v knjigi *O zakonu vojne in miru* z začetka sedemnajstega stoletja, v poglavju *O pravici ubijanja sovražnikov v ljudski vojni in o drugem nasilju proti človeku* še zmerom zago-varja stališče, da je večina krvavih dejanj opravičenih tako v etičnem kot prav-nem smislu, ko gre za vojno s pravičnim ciljem, torej za pravično vojno.

Pomanjkanje moralnih omejitev pri ubijanju med vojno naj bi izhajalo iz narave same vojne. V tistem času so bili prepričani (to prepričanje pa se v našem stoletju, naj dodam, ponekod spet vrača oziroma sploh še ni izumrlo), da je vojna spopad med vsemi prebivalci na ozemlju vojskujočih se držav. Vsak posamezni državljani sovražne dežele je veljal za sovražnika vsakega posa-meznega državljanu druge dežele. Šele po koncu tridesetletne vojne je pre-vladala misel, da vojna ni spopad med narodi, marveč le med vojskami voj-

---

skujočih držav. Razlikovanje med vojaki in nevojaki je tedaj postalo eno temeljnih pravnih in moralnih načel vojskujočih se strani. Ker civilno prebivalstvo ni sodelovalo v spopadih, tudi njihov objekt ni smelo postati. Uveljavila se je torej moralno-pravna dolžnost, da se civilistov ne napada, ne rani in ne ubije, vsaj namenoma ne. Poškodbe in smrt, ki civiliste prizadene med vojaškimi operacijami – tudi med bombardiranjem mest ali borbami v naseljenih predelih – po nesreči, veljajo za neizbežne posledice vojne. A se jim je treba z vsemi možni izogniti.

To načelno pravilo sta izrazili in pravno sankcionirali tako Haška konvencija (1899 oz. 1907) v zvezi z zakoni in običaji med kopenskim bojevanjem kot Ženevska konvencija (1949). Ravno tako je že Ženevska konvencija iz leta 1864, ki so jo nato nadomestile izpopolnjene konvencije (1906, 1929 in 1949) prelila v konkretne in podrobne pravne obveznosti vsa moralna prepričanja novejšega časa glede ravnanja z ujetniki, ranjenci, bolniki in medicinskim osebjem. Simbol in izjemna institucionalizirana realizacija teh moralnih prepričan in pravnih stališč je mednarodni Rdeči križ. Danes je bistveno omejevanje jedrskega vojskovanja, saj se ta že iz čisto tehničnih razlogov v glavnem ne ozira na razliko med armadami in civilisti ali pa jo, kot dokazujeta Nagasaki in Hirošima, celo namerno spregleda, če ne celo instrumentalno uporabi.

**18**

Zaradi pogostih in tudi množičnih kršitev prepovedi iz mednarodnih sporazumov, je s pravnega vidika, četudi jih je podpisala večina držav, mogoče oporekati njihovi učinkovitosti in veljavnosti. Vendar pa to oporekanje nikakor ne pomeni že tudi zanikanja moralne vesti, ki ob nasilju ali vsaj nekaterih vrstah nasilja na mednarodnem prizorišču ne ostane neprizadeta. Še več, obstoj moralne za-vesti potrjujejo celo izgovori, poskusi državnih voditeljev ali vojaških poveljnikov, da bi moralno opravičili očitane kršitve sporazumov, konvencij itn. Zato so, sklene Morgenthau, »zagotavljanja nedolžnosti ali moralne opravičenosti, na katere v takšnih primerih enoglasno letijo obtožbe, več kot samo ideologija« (343). Pomenijo posredno priznavanje moralnih načel in iz njih izhajajočih omejitev.

Moralna vest nekaterih skupin, lahko tudi zelo velikih, se zato navsezadnje upre nedvomnim in očitnim kršenjem etično moralnih in pravno legalnih omejitev vojskovanja in oblik nasilja. Z demonstracijami in drugimi akcijami lahko izpričajo obstoj moralne vesti, vesti, ki se zaveda moralnih omejitev. Na individualni ravni tedaj govorimo, tudi ko gre za vojake, o ugovoru vesti, še več, o

---

pravici do ugovora vesti. Pri upoštevanju ugovora vesti je treba biti seveda kar se da previden. Toda tudi v drugo skrajnost, v poskuse, da bi ugovor vesti povsem zatrl, ne smemo zapasti. Zlasti perverzno bi bilo, če bi pri tem sodelovali tisti, ki so za spoštovanje vesti, neločljive od pravice do njenega ugovora, v vojski izrecno odgovorni, na primer vojni kurati.

Teoretiki političnega realizma v mednarodni politiki, kakršen je Hans Morgenthau, torej kljub striktnemu zagovarjanju načel tega realizma nikoli ne zapadejo v pragmatično utilitaristični model realne politike. Enako striktno kot politični realizem zagovarjajo etično principialnost, ko gre za uporabo vojnega ali povojnega nasilja. V zadnjih desetletjih se je takšna naravnost okrepila tudi med teoretiki vojskovanja, med obramboslovci in drugimi. Globalnost problematike je končno porodila študije, kakršna je *Spopad civilizacij ali preoblikovanje svetovnega reda* Samuela Huntingtona. Pri tem velja videti ne le prvi del, ampak tudi drugi del naslova. Medtem ko se prvi del, ki govori o spopadu (že obstoječem trku in možni vojni) civilizacij, nanaša na realno politiko v času globalizacije, drugi del napoveduje preoblikovanje svetovnega reda, namreč obstoječega, pod obnebjem svetovnega etosa. Etosa, ki po Huntingtonu edini lahko zaustavi napovedujoče se globalne spopade sredi tega stoletja. Spopade, ki jih obstoječa globalna vojna proti terorizmu, četudi se prikazuje kot nekakšna 3. svetovna vojna, le nakazuje.

## 2. CIVILIZACIJA ONKRAJ SPOPADA CIVILIZACIJ

Bralci, zlasti iz novinarskih vrst, se običajno zaustavijo pri prvem delu Huntingtonove knjige *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovnega reda*. Ta običajna navada se sprevača v škodljivo razvado. Saj je bistven drugi del knjige, ki se nanaša na svetovni etos kot izhodišče, minimalni skupni imenovalec preoblikovanja svetovnega reda, ki nas čaka v naslednjih desetletjih, če ne želimo zapasti v globalni vojaški spopad.

Zaradi povedanega se tu ne bomo zadrževali pri dandanes domala splošno znanih Huntingtonovih analizah posameznih civilizacij in njihove strukture, pri razčlenitvi njihovih medsebojnih stikov in trkov, spremenjenega ravnotežja med civilizacijami, tudi ne pri interpretaciji gospodarskih in vojaških kapacitet vodilnih držav iz izpostavljenih civilizacij in drugih »zunanjih« podatkov o njih. Predmet našega zanimanja bo Huntingtonov projekt možne prihodnje univerzalne civilizacije, tj. civilizacije onkraj spopada civilizacij.

---

Zakaj je takšen pristop metodološko ne le opravičen, ampak tudi najbolj primeren in priporočljiv? Ker sama deskripcija, sami opisi obstoječega stanja ostajajo brez verifikacijskega kriterija, dokler ne uvidimo v luči česa se nam to, kar se nam kaže, kaže prav tako, kakor se nam kaže. Marxovih opisov kapitalizma in njegove kritike politične ekonomije na primer ne moremo razumeti, dokler ne poznamo njegove zamisli prihodnje družbe kot družbe komunizma; šele z vidika po njem zamišljene idealne družbe, brezrazredne družbe brez kapitala lahko razumemo Marxovo kritiko kapitalističnih odnosov; in iz te kritike izvirajočo deskripcijo razrednih bojev, razrednega sovraštva, sprevrnjene razredne zavesti itn. Skratka – v teoriji kritika ne sledi deskripciji, narobe, deskripcija izvira iz kritike. Realno se v svoji pregledni realnosti pokazuje šele v vzratnem ogledalu idealnosti. Tako je, čeprav z drugih izhodišč, tudi pri Huntingtonu. Brez univerzalne Civilizacije kot ideala prihodnosti ni mogoče videti sedanjega stanja civilizacij, oceniti spopada med njimi kot nekaj dobrega ali slabega. Zlasti pa ne, kot bomo videli, uzreti temeljne napake, ki jo trenutno dela zahodna civilizacija.

**20**

Potem ko obdela dinamiko vojn na prelomnici civilizacij, vzpon samozavesti civilizacij skozi njihovo identiteto, krepitev civilizacij s povezavo sorodnih držav in diasporo, si Huntington zastavi vprašanje, kako ustaviti vojne na prelomnicah civilizacij. V tem kontekstu Huntingtona še zmerom lahko beremo na običajen, novinarsko utečen način, namreč kot precej ciničnega avtorja, podobno kot v podobnih kontekstih Hansa Morgenthaua. V zvezi z dogajanjem v Bosni in Hercegovini po mirovnem sporazumu 1995 namreč zatrdi naslednje:

»Delitev Bosne v razmerju 51 proti 49 odstotkom ni bila mogoča leta 1994, ko so Srbi nadzirali 70 odstotkov ozemlja; mogoča je postala, ko so hrvaške in muslimanske ofenzive skrčile srbski nadzor nad njim na skoraj polovico. Mirovnemu procesu je pomagalo tudi etično čiščenje, do katerega je prišlo, saj je zmanjšalo število Srbov na manj kakor 3 odstotke prebivalstva Hrvaške, pripadniki vseh treh skupin v Bosni pa so bili ločeni na silo ali prostovoljno. Poleg tega so udeleženci druge in tretje stopnje, med slednjimi pogosto jedrne države civilizacij, morali imeti resnično zavarovane svoje interese v vojni, da so možno rešitev podprli. Udeleženci prve stopnje sami ne morejo zaustaviti vojne na prelomnici /civilizacij/. Ali jih bodo zaustavili ali preprečili, da se vojna stopnjuje v globalno, je odvisno predvsem od interesov in dejanj jedrnih držav glavnih svetovnih civilizacij. Vojne na prelomnicah brbotajo od spodaj

---

navzgor, mir na prelomnicah kaplja od zgoraj navzdol« (Huntington 2005: 381).

Za tem površinskim cinizmom, ki je odraz realne politike in političnega realizma, pa Huntington išče vzvode, ki bi omogočili preseči nihilizem, povezan s spopadi civilizacij (zahodno krščanske, pravoslavne, muslimanske, judovske, kitajsko konfucijanske, indijsko hinduistične, japonsko budistične in še nekatere), s tem pa tudi na uničujoče procese nanašajoči se cinizem, natančneje, nemočni naknadni refleksi ob že izvršenih dejanjih. Dejstvih, kot so spopadi na prelomnicah civilizacij, kakršni so bili v devetdesetih letih prejšnjega stoletja med Hrvati kot predstavniki zahodno krščanske civilizacije, Srbi kot predstavniki vzhodno krščanske civilizacije in Bošnjaški kot predstavniki muslimanske civilizacije. Pri tem izhaja iz opozoril, ki jih je že v petdesetih letih formuliral Lester Pearson, potem ko je ugotovil, da človeštvo vstopa v obdobje, ko se bodo različne civilizacije morale naučiti živeti druga ob drugi v miru, se učiti druga od druge, preučevati zgodovino in ideale ter umetnost in kulturo druga druge. Edina alternativa temu je negativna alternativa: nerazumevanje, napetost, spopad in katastrofa.

Prihodnost svetovnega miru je torej odvisna od razumevanja in sodelovanja ne le med političnimi, ampak tudi med duhovnimi in siceršnjimi intelektualnimi voditelji glavnih civilizacij sveta. V večjem spopadu, v resnično globalnem spopadu med Civilizacijo (na svetovnem etosu temelječi uniji vseh civilizacij sveta) in barbarstvom bodo velike civilizacije s svojimi bogatimi dosežki v tehnologiji in kulturi, religiji, umetnosti, znanosti, literaturi, filozofiji, morali in sočutju ostale skupaj ali šle narazen. Vsekakor pa so v obdobju, ki je pred nami, je zapisal Pearson pred pol stoletja, spopadi civilizacij največja grožnja svetovnemu miru in mednarodnemu redu. Mednarodni red, ki bi temeljil na povezanosti civilizacij, pa najzanesljivejše jamstvo pred novo veliko svetovno vojno in pred nevarnostjo obrata v »globalni mračni vek«, v vrnitev srednjega veka na globalni ravni in z vsemi tehnološkimi dosežki poznega modernega veka.

#### **a) Univerzalizem kot imperializem**

Ob tem Huntington ugotavlja, da zahodno in še posebno ameriško prepričanje »o univerzalni merodajnosti zahodne kulture« izzivata prav kulturna in civilizacijska raznolikost v svetu. Gre za iluzijo, da ljudje po vsem svetu, v vseh

---

družbah želijo prevzeti zahodne vrednote, institucije in prakse, ta pa je zakoninjena v veri v neločljivo povezanost razvoja tehnologije in zahodne civilizacije. Zato Zahod meša nezadržno globalno širjenje tehnologije in ideološko pozahodenje sveta. Kakor da je tehnologija neločljivo povezana (prepričanje, navzoče od Descartesa prek Hegla in Marxa do Heideggra) z zahodnimi moralnimi vrednotami in celo političnimi institucijami. A kot vidimo v primeru Kitajske, tehnologija lahko doseže zelo visoko stopnjo celo brez parlamentarne demokracije v zahodnem pomenu besede. Če pa nimajo želje po pozahodenju, naj bi bile druge, nezahodne civilizacije, zavezane svojim tradicionalnim kulturam, žrtve »lažne zavesti«, zavesti, kakršno so marksisti očitali proletarcem, ki so podpirali kapitalizem.

22

Gre za zahodno univerzalistično prepričanje, ki predpostavlja, da bi ljudje po vsem svetu morali prevzeti zahodne vrednote, ker da utelešajo najvišje, najbolj razsvetljeno, najbolj racionalno, najmodernejšo in najbolj civilizirano mišljenje človeštva. Nasproti takšnemu prepričanju Huntington (Huntington 2005: 397) poudari: »V nastajajočem svetu etničnih konfliktov in civilizacijskega spopada ima zahodno prepričanje o univerzalnosti zahodne kulture tri probleme: je neresnično, je nemoralno in je nevarno.« Najprej, skupna zahodna predpostavka, da je kulturna raznolikost zgodovinska posebnost, ki jo naglo spodnaša rast skupne, zahodno usmerjene, še ožje, anglosaksonske svetovne kulture, preprosto ne drži. Drugič, prepričanje, da bi nezahodna ljudstva morala privzeti zahodne vrednote in ustanove, je nemoralno; zaradi tega, kar bi bilo potrebno, da bi to dosegli. In končno, zahodni univerzalizem je tudi nevaren, saj lahko privede do velike medcivilizacijske vojne med jedrnimi državami svetovnih civilizacij, med ZDA in Kitajsko, med Evropsko unijo in muslimanskim svetom, navsezadnje morda do poraza Zahoda.

Domala svetovni domet evropske moči v poznem devetnajstem stoletju in globalna ameriška premoč konec dvajsetega in na začetku enaindvajsetega stoletja sta zahodno civilizacijo res razširila po vsem svetu. Toda evropskega globalizma ni več. Ameriška hegemonija pa se krči; sprva se je sama omejila, ker ni bila več potrebna za zaščito ZDA pred sovjetsko vojaško nevarnostjo v slogu hladne vojne, dandanes pa je v to, kakor v nadaljevanju Huntingtonovih razmišljanj odkriva vrsta avtorjev, čedalje bolj že tudi prisiljena.

S svojo knjigo *Po imperiju – Zlom ameriškega reda* je v teh izsledkih nepopustljiv zlasti Emmanuel Todd. Čeprav njegov namen ni obtožba, marveč dia-

---



gnoza, že iz diagnoze same izhajajo porazne ocene: »Nezmožna nadzorovati resnične sile svojega časa – saj se v industrijskem sektorju oklepa Japonske in Evrope ter spodkopava bistvo Rusije in njeno jedrsko moč – se je Amerika zatekla k ustvarjanju spektakla imperija. Odločila se je, da bo izvajala vojaška in diplomatska dejanja v vrsti slabotnih sil, ki so za dramatični učinek poimenovane kot *os zla* ... Vzpostavljeni so embargi proti nemočnim državam, neznatne vojske so bombardirane, zatrjujejo, da se snuje in gradi vedno bolj prefinjena vojaška oprema, ki naj bi imela natančnost videoigric, pa vendar je v praksi neoboroženo civilno prebivalstvo bombardirano na staromodne načine, ki spominjajo na drugo svetovno vojno.« Te besede so iz prve izdaje Toddove knjige, torej iz časa, preden so ZDA navkljub nasprotovanju večine svojih zaveznikov in večine držav sveta sprožile vdor vojaških sil in zasedle Irak z razglašnim namenom, da bi odstranile domnevno grožnjo orožja za množično uničevanje. Po napadu na Irak, v predgovoru za ameriško izdajo svoje knjige, je Todd še ostrejši.

Da bi vnaprej spodnesel in zavrnil morebitne neupravičene očitke na svoj račun, Todd (2005: XVII) svojo ostro kritiko začinja takole: »Moj lansko leto preminuli stari oče je bil ameriški državljani židovsko-avstrijskega porekla. Kar se tiče članov družine moje matere, so le-ti zaradi židovskih korenin preživeli drugo svetovno vojno kot begunci v Ameriki. Zaradi tega so bile Združene države do nedavnega zame neke vrste podzavestna varnostna mreža – prostor, kamor bi lahko šel, če bi se v Evropi zgodilo kaj slabega. To je najverjetnejše temeljni razlog, zakaj sem do pred dvema letoma nasprotoval tako Maastrichtski pogodbi o evropski združitvi kot ideji o resnični evropski moči. Ob zupanju v Združene države nisem čutil potrebe po drugi državi, ki bi bila protiteži Ameriki po propadu Sovjetske zveze. Šele nedavno vedenje Združenih držav – ko je prišlo do tega, da so glavni dejavnik svetovnega nereda in oboroženih konfliktov – me je pripravilo, da sem postal dober Evropejec in, da bi to pokazal, politični nasprotnik Združenih držav.« Zaradi česa vsega?

Ne toliko zaradi »teatralnega mikromilitarizma«, o katerem je govoril že prej, kolikor zaradi »militarizirane paradije britanskega imperija, v katero so se Združene države spremenile od konca hladne vojne«, kakor v svoji spremni besedi k ameriški izdaji Toddove knjige, navaja Michael Lind; njegova sklepna misel pa je: »V devetdesetih je tehnološki mehurček prevzel večino Amerike in sveta. Izvedenci so obogateli s trditvami, da je gospodarski cikel končan in da se rojca novo obdobje splošne blaginje. Vladni proračuni so

odražali te utopične predpostavke. Skeptiki, ki so opozarjali, da je neizbežno, da bo mehurček počil, so bili prezrti. Mehurček je počil. V prvem desetletju enaindvajsetega stoletja je mehurček o imperiju nasledil tehnološkega in bo čez desetletje ali dve videti enako nesmiseln v prepoznavnem spoznanju.« Spominimo se samo tega, da je vojska Združenih držav že poleti 2003 naznanila, da sta dve mali vojni in zasedba dveh manjših držav, Afganistana in Iraka, obremenila njene zaposlene skoraj do točke psihološkega zloma. Gospodarski zlom se približuje počasneje, a je neizbežen. Amerika bi se morala zamisliti ne samo nad tem, da njenih pet odstotkov svetovnega prebivalstva potroši kar četrtno vseh svetovnih naftnih dobav, ampak tudi nad takimi podatki, kot sta ta, da je na področju mobilnih komunikacij finska korporacija Nokia že štirikrat večja od ameriške Motorole in da so zadnja leta evropske rakete Ariana v zemeljsko orbito poslale več ko polovico komunikacijskih satelitov. Itn.

24

Z vidika Huntingtona, ki je zaprisežen Američan, vse to pomeni, da se že kažejo posledice zahodnega, zlasti ameriškega imperializma. Imperializma, ki je po njem nujna posledica univerzalizma. »Kultura, kakor sem dejal, sledi moči. Če naj bi zahodna kultura še enkrat oblikovala nezahodne družbe, se bo to zgodilo samo kot posledica širjenja, namestitve in učinka zahodne sile. Imperializem je nujna logična posledica univerzalizma.« (Huntington 2005: 297) In ker azijska in muslimanska civilizacija vedno bolj uveljavljata univerzalnost svojih civilizacij, bomo povezavo med univerzalizmom in imperializmom začeli vedno bolj upoštevati tudi zahodnjaki.

Univerzalizem je potemtakem nevaren z dveh plati. Svetu v celoti je nevaren, ker bi lahko privedel do velike medcivilizacijske vojne med jedrnimi državami posameznih civilizacij, Zahodu pa je nevaren, ker navsezadnje lahko privede do njegovega poraza. Zahod kot vedno zrelejša civilizacija nima več niti gospodarskega niti demografskega dinamizma, ki je potreben za vsiljevanje njegove volje družbam. Obenem pa je takšno njegovo prizadevanje še v nasprotju prav z zahodnimi vrednotami samoodločbe in demokracije. Zato bi bilo modro, da Zahod v položaju, ko sicer še ima prevlado nad svetom, obenem pa tudi šibkejše azijske, muslimanske in druge družbe začenjajo nabirati moči, ne poskuša preprečiti premika moči, ampak se nauči krmariti v novih pogojih, razumno zmanjševati svoje podvige in zavarovati lastno kulturo kot temelje svoje civilizacije.

Zahodna civilizacija po Huntingtonu ni dragocena zato, ker je univerzalna, marveč ker je edinstvena. Zahod je lahko prešel v modernost, ker je vpeljal individualno svobodo, pluralizem, vladavino prava, politično demokracijo in spoštovanje človekovih pravic. Glavna odgovornost zahodnih voditeljev je, da drugih civilizacij ne poskušajo preoblikovati po svoji podobi, jih narediti za podobnike Zahoda, temveč da varujejo, obranijo in obnavljajo vrednote zahodne civilizacije.

Glede ZDA Huntington vztraja, da njihovim interesom ne ustrezajo dobro niti internacionalizem niti izolacionizem, niti multilateralizem niti unilateralizem. Izogniti se mora tem skrajnostim in uvesti atlantsko politiko tesnega sodelovanja z evropskimi partnerji. Že pred desetletjem je zato ZDA in državam EU predlagal naslednje konkretne ukrepe:

1. Da dosežejo večjo politično, gospodarsko in vojaško povezanost in s koordiniranjem svojih politik državam iz drugih civilizacij preprečijo izkoriščanje njunih nesoglasij.
  2. Da v EU in Nato vključijo zahodne države Srednje Evrope, baltiške republike ter Slovenijo in Hrvaško.
  3. Da spodbujajo »pozahodnjenje« Latinske Amerike.
  4. Da obrzdajo razvoj konvencionalne in nekonvencionalne vojaške sile islamskih in azijskih držav.
  5. Da upočasnijo oddaljevanje Japonske od Zahoda in njeno približevanje Kitajski.
  6. Da sprejmejo Rusijo kot jedrno državo pravoslavja in glavno regionalno silo z legitimnimi varnostnimi interesi na njeni južni meji.
  7. Da vzdržujejo tehnološko in vojaško premoč Zahoda nad drugimi civilizacijami.
  8. Da ugotovijo, kar je najpomembnejše, kako je zahodno vmešavanje v zadeve drugih civilizacij verjetno glavni in najnevarnejši vir nestabilnosti in potencialnega globalnega konflikta v mnogocivilizacijskem svetu.
-

Če se ozremo, sta realizirani predvsem 2. in 6. točka, EU in Nato sta se razširila, Rusija je skupaj z njenimi interesi postala ključen sogovornik Zahoda; 1. in 3. točka sta realizirani le delno, v glavnem po krivdi ZDA; za 5. točko je poskrbela Japonska sama; glede 4. in 7. točke so naporji veliki, uspehi pa ne največji; 8. točko pa Zahod, z ZDA na čelu, še zmerom ne upošteva, torej smo tudi po lastni krivdi še daleč od globalne stabilnosti.

Toda še enkrat, globalnemu konfliktu v mnogocivilizacijskem svetu se je mogoče izogniti le z odpovedjo vmešavanju. Konstruktivna smer je edino v sprejetju raznolikosti in iskanju skupnih potez. »Namesto uveljavljanja domnevno univerzalnih značilnosti ene civilizacije zahteva kulturno sobivanje iskanje tega, kar je skupno vsem civilizacijam.« (Huntington 2005: 407) Iskanje svetovnega etosa kot minimalnega skupnega imenovalca globalnega sveta in civilizacij v njem.

### **b) Edinstvena vloga kulture**

26 Tako univerzalizem kot multikulturalnost ogrožata edinstvenost naše civilizacije. Univerzalizem navzven zaradi negativnih povratnih učinkov, multikulturalnost navznoter zaradi izgubljanja lastne orientacije. Večkulturni svet je sicer nezogiben, ker je globalni imperij nemogoč, toda večkulturni Zahod v striktnem pomenu ni mogoč, kajti nezahodni Zahod pač ne bi bil več Zahod. Medtem ko je za varnost sveta potreben pristanek na večkulturnost, je za ohranitev Zahoda potrebna obnova zahodne identitete. Identitete, katere temelj je kulturna identiteta: jedro identitete vsake od civilizacij. Od tod Huntingtonova osnovna, izhodiščna teza, do katere se je dokopal predvsem ob razpadanju Jugoslavije: temeljni vir konfliktov v prihodnosti ne bo več ne ideološki ne gospodarski, temveč kulturni. Konflikt med glavnimi kulturami sveta, ki večinoma temeljijo na (svetovnih) religijah. Delna izjema sta le Evropa in Kitajska, prva s svojim razsvetljenstvom in iz njega izvirajočo laičnostjo, druga s svojo marksističnostjo. Toda tudi pri njima je očitno njuno religiozno poreklo, pri Evropi krščanstvo, pri Kitajski konfucijanstvo.

Skupne vrednote svetovnega etosa velja zato iskati predvsem v svetovnih religijah, ki so zgodovinski izvor razlik med obstoječimi civilizacijami sveta. Kajti glavne svetovne religije imajo »ne glede na to, do kolikšne stopnje so razdelile človeštvo, vse skupne ključne vrednote«; če naj ljudje razvijejo univerzalno (svetovno) Civilizacijo«, bo torej ta nastajala postopoma z raziskovanjem in

---

širjenjem skupnih potez obstoječih civilizacij. Zato je za mir v mnogocivilizacijskem svetu poleg pravila vzdržanja, pravila o nevmešavanju v druge civilizacije/kulture pomembno še tretje pravilo: pravilo upoštevanja skupnih značilnosti, iskanja in izpostavitve teh značilnosti.

Takšno prizadevanje bi zagotovo prispevalo k zmanjšanju trenj med civilizacijami, predvsem pa bo okrepilo Civilizacijo v ednini, gledano bodisi historično bodisi strukturno. »Edninska Civilizacija se verjetno nanaša na celovit preplet višjih stopenj morale, religije, znanja, umetnosti, filozofije, tehnologije, materialne dobrobiti in verjetno še drugih stvari. Nikakor ni nujno, da se vse razlikujejo. Vendar strokovnjaki zlahka določijo najvišje in najnižje točke na stopnji Civilizacije v zgodovini civilizacij. Vprašanje zato je: Kako je mogoče določiti padce in vzpone v razvoju Civilizacije, ki presega posamezne civilizacije?« In če taka težnja obstaja, ali je proizvod procesa modernizacije, ki povečuje nadzor ljudi nad njihovim okoljem in ustvarja čedalje višje ravni tehnološke razvitosti in blagostanja? Ali je torej dosežena stopnja modernizacije in modernosti predpogoj za nastanek oz. za prehod na višjo stopnjo Civilizacije ali pa so stopnje Civilizacije zadeva zgodovine posameznih civilizacij, vsake od njih posebej?

27

Vprašnji sovpadata z vprašanjem o linearni ali ciklični naravi zgodovine. Prva domneva je, da *modernizacija*, ki je ne gre avtomatično enačiti z vesterizacijo, in *človeški moralni razvoj*, ki ga ustvarjajo večja izobraženost ter razumevanje človeške družbe in naravnega okolja, pomenita stalen razvoj k vedno višjim stopnjam Civilizacije. Druga domneva pa je, da stopnje vsečloveške Civilizacije izhajajo iz stopenj posameznih civilizacij med ljudstvi sveta. Ko se neka civilizacija pojavi, so njeni pripadniki običajno močni, brutalni, dinamični, mobilni in ekspanzivni; z vidika Civilizacije so torej sorazmerno necivilizirani. Ko takšna civilizacija napreduje, postaja bolj umirjena in razvije večšine; postane torej bolj civilizirana. Ko pa se tekma med njenimi sestavinami poleže in nastopi univerzalnejše stanje, ta civilizacija doseže najvišjo stopnjo, sovpadе s Civilizacijo, z razcvetom morale in literature, znanosti in umetnosti, tehnologije in ekonomije. Tej »zlati dobi« sledi dekadenca, propadanje in s tem upadanje Civilizacije, vse do ravni, ko izgine pod udarom drugih, še razvijajočih se in napredujočih civilizacij, četudi z relativno nižjo stopnjo civiliziranosti. Modernizacija povečuje materialno moč Civilizacije, ne pa tudi, vsaj avtomatsko ne, njene moralne razsežnosti.

Konec dvajsetega stoletja o suženjstvu ni bilo več govora, zdelo se je, da tudi zlorabljanje posameznikov ali mučenje nista več sprejemljiva. Kakor da je vpliv zahodne civilizacije prevladal in da zato lahko pričakujemo moralni obrat vsega sveta. Toda v tem stoletju postaja vse bolj očitni tudi nasprotni tok. Huntington je opazil, da z upadanjem materialne moči Zahoda upada tudi njegov moralni vpliv; ni pa predvidel še bolj poraznega dejstva, da se bodo nekateri pojavi neciviliziranosti, barbarstva, kakršno je mučenje, začeli znova širiti iz domnevno Civilizaciji že zelo približane zahodne civilizacije.

### c) Svetovni etos in strategije 21. stoletja

Huntington je zaznal globalni zlom zakonitosti in reda, globalni val kriminala, porajanje čezdržavnih mafij, naraščanje odvisnikov od drog, rast etničnega in religioznega nasilja, globalno krizo vladanja pa tudi vzpon terorističnih tolpa, ki nasilno napadajo Civilizacijo. Ni pa predvidel možnosti, da bo spopad s terorističnimi tolpmi, ko bo prerasel v globalno antiteroristično vojno, začel proizvajati klice razkroja Civilizacije, metastaze njene pretirane avtoimunosti.

## 28

Zahodna civilizacija se od vseh drugih res razlikuje prav v tem, da je na vse druge izrecno in odločilno vplivala, namreč na tiste, ki so obstajale po letu 1500. Proces modernizacije in industrializacije se je razširil po vsem svetu, njegova posledica pa je, da družbe vseh civilizacij skušajo dohiteti Zahod. David Gress (1998) razlikuje med starim Zahodom (700–1500) in novim Zahodom (od 1500 naprej), znotraj tega pa spet razlikuje med dvema oblikama modernega razsvetljenstva, med skeptično in radikalno. Te obliki sta po njem korelativni z dvema sintezama, ki jo vsebuje kompleksni Zahod: med antično, judovsko in krščansko kulturo v pozni antiki na eni strani, na drugi strani pa na modernem razvoju svobode, demokracije, znanosti in kapitalističnega gospodarstva. Radikalno razsvetljenje se je prek francoske (meščanske) revolucije oblikovalo na podlagi skeptičnega razsvetljenstva in nadaljevalo z raziskovanjem, obenem pa osvajanjem sveta, navznoter pa na podlagi preloma z absolutizmi, posvetnimi in cerkvenimi ter vpeljuje človekovih pravic, zavarovanih s sekularizacijo in laičnostjo.

Zaradi močne avtorefleksije so se zahodne družbe vse bolj razvijale skozi diskurzivne konstrukte, dokler v dvajsetem stoletju ni nad naravno realnostjo prevladala družbena konstrukcija realnosti (Berger & Luckmann 1988). Toda ali ti procesi pomenijo, da se dinamika Zahoda kot civilizacije bistveno raz-

---

likuje od vzorcev, ki so obvladovali druge civilizacije? Primerjalna zgodovina civilizacij ne daje enoznačno pozitivnega odgovora.

Dosedanji razvoj zahodne civilizacije se ni bistveno oddaljil od razvojnih vzorcev, ki so skupni civilizacijam v vsej zgodovini. Azijska gospodarska dinamika in islamski preporod kažeta, da so druge civilizacije žive in zdrave in Zahodu zato vsaj potencialno nevarne. Čeprav velika vojna med Zahodom in jedrnimi državami drugih civilizacij, npr. s Kitajsko kot jedrno državo azijske civilizacije, ni neizogibna, lahko do nje pride, torej je treba računati tudi nanjo. Ne glede na to, da se postopni in neenakomerni zaton Zahoda, ki se je začel v dvajsetem stoletju, lahko nadaljuje še desetletja, manj verjetno stoletja. Ni pa izključena tudi revitalizacija Zahoda in ponovna utrditev njegovega vodilnega položaja.

Prihodnost Zahoda je odvisna od tega, kako mu bo uspelo obvladati negativne trende, ki spodbujajo vse pogostejše trditve o moralni večvrednosti muslimanov in azijskih družb. Pri tem sta ekonomija in demografija pomembni, toda najpomembnejše je prav vprašanje morale. Med znake moralnega propada po Huntingtonu spadajo: 1. rast antisocialnega ravnanja (kriminal, droge, nasilje raznih vrst), 2. razpadanje družine (ločitve, najstniške nosečnosti, enostarševstvo), 3. upadanje delovne etike in naraščanje razvajenosti, 4. manjša zavzetost za učenje in intelektualne dejavnosti sploh in 5. zmanjševanje socialnega kapitala (članstva v prostovoljnih organizacijah, itn.). Za ZDA pa je zlasti pereče vse večje zavračanje zahodnosti kot take ob hkratnem sklicevanju na večkulturnost.

Namesto enotnosti ameriškega ljudstva se tako uveljavlja razkrajajoča raznolikost in iz nje izvirajoča kulturna shizofrenija. »Kakor smo videli«, šlo je predvsem za Turčijo, »so voditelji drugih držav občasno poskušali zanikati svojo kulturno dediščino in identiteto svoje države premakniti iz ene civilizacije v drugo. Do sedaj jim ni še v nobenem primeru uspelo in namesto tega so ustvarili samo shizofreno raztrgano državo. Ameriški zagovorniki večkulturnosti na podoben način zavračajo kulturno dediščino svoje države. Namesto da bi skušali Združene države Amerike identificirati z drugo civilizacijo, skušajo ustvariti državo več civilizacij, kar pomeni, da država ne pripada nobeni in nima kulturnega jedra. Zgodovina kaže, da nobena tako sestavljena država ne more dolgo zdržati kot koherentna družba. Večkulturne Združene države Amerike ne bodo več Združene države Amerike, ampak bodo Združeni narodi.«

---

(391) Kakšno mesto bo obdržala družba brez kulturnega jedra in to v času, ko se drugi narodi definirajo prav v kulturnem smislu?

Če ob tem prihaja še do postavljanja pravic skupin (na podlagi rase, etničnosti, spola in spolne usmerjenosti) pred pravice posameznikov, je razzahodnjeje ZDA, s tem pa posredno Zahoda v celoti, neizbežno. »Brez Združenih držav Amerike postane Zahod majhen in upadajoči del svetovnega prebivalstva in nepomemben polotok na koncu evrazijske zemeljske gmote.« Ne iz odpora do Zahoda, marveč iz zavezanosti Zahodu, v nekaterih pogledih že kar pretirani, se Huntington torej tako goreče zavzema za svetovni etos. Namreč na ravni minimalnega, v danih pogojih lahko rečemo tudi optimalnega ali celo maksimalnega skupnega imenovalca, nikakor pa ne na ravni unifikacije. Gre za etično ulomkovo črto, pod katero je število vedno manjše od tistega nad črto, toda v seštevku navsezadnje lahko pridemo do multiplikacije skromnih izhodišč.

### 3. SVETOVNI ETOS IN GLOBALNA ETIKA

30

Obstajata dva pojmovanja svetovnega etosa. Po prvem, tradicionalnem pa tudi modernem pojmovanju naj bi bil izvor svetovnega etosa Zahod; izviral naj bi torej iz krščanstva oz. razsvetljenstva in se širil po svetu. Po drugem, sodobnem ali postmodernem pojmovanju pa so na izvoru svetovnega etosa vse svetovne religije; je torej nekaj, kar izvira iz vseh kultur na svetu in tvori zato njihov skupni imenovalec. V prvem primeru naj bi svetovni etos nastal s podreditvijo, nasilno ali prostovoljno (militaristično ali misijonarsko), nezahodnih kultur, se pravi, z zahodno evroameriškim obvladanjem svetovnih civilizacij. V drugem primeru pa je svetovni etos, ki je v temelju že navzoč v vseh svetovnih kulturah (religijah), treba le izluščiti, ga s pomočjo dialoga izpostaviti kot jedro civilizacij in s tem vzpostaviti globalno zaveznitvo med civilizacijami.

Tudi končni cilj vzpostavitve svetovnega etosa kot minimalnega skupnega imenovalca vseh civilizacij na svetu ni maksimalističen. Ni, kantovsko rečeno, večni mir, marveč le čim trajnejši svetovni mir.

Svetovni etos sestavljajo *temeljne vrednote*, se pravi, *absolutni pogoji* eksistence človeka kot človeka. Ker gre pri njih za vrednote vseh ljudi na svetu, za vrednote človeka kot takega, so to pravrednote človeštva. Na ravni posamez-

---



nika tvorijo njegov bivanjski temelj, na ravni človeštva kot skupnosti vseh ljudi pa zgodovinske korenine človečnosti človeštva.

Bistvo človeka je v tem, da mu gre v njegovi biti za to bit samo. Skrbi ga za lastno bit; vendar ne predvsem v preživetvenem smislu. Ko mi gre za mojo lastno bit, se biti vselej že tudi odpiram. Ne le svoji lastni, marveč biti kot taki. Razumem, kaj pomeni biti. Kaj pomeni, da sem in da vse, kar biva, je. Človekova odprtost za odprtost biti vsakega od nas postavlja v prostor biti, v jasnino, iz katere sije, se sveti svet, znotraj katerega prebivamo. Ne svet v pomenu celote bivajočega, temveč svet kot pomenskost pomenov: kot svetloba, ki osvetljuje vse reči sveta. Šele iz razumetja biti izvira možnost pojasnitve tega ali onega bivajočega, njegove umestitve v naše, človeško okolje.

Umeščanje reči v svet kot prostor biti, njihova osvetlitev kot reči sveta se dogaja najprej skozi našo govorico. Govorica je, po Heideggru, »hiša biti«, mi sami pa smo, kot njeni nosilci, zato »varuhi biti«: izklicujoči izpostavljalci in ohranjevalci bivajočega v njegovi biti. Ne šele skozi poimenovanja stvari, o čemer nam pripoveduje biblična zgodba, temveč že v trenutku, ko se vprašamo, kaj pa je ta stvar, pred katero smo se znašli. Že v tem vprašanju se izraža naša odprtost za odprtost biti, ne šele v odgovoru nanj. Temeljna značilnost človekovega prebivanja na svetu zato je, da vprašuje, preden odgovarja. Vprašanja so pred odgovori, rado-vednost (grško: *philo-sophia*) je pred vednostjo. Ni odgovorov o smislu življenja, pomenu bivanja brez vprašanja po smislu biti, po resnici biti kot biti. Odgovori pred vprašanji so sofistika, ne pa filozofija.

Iz človekove odprtosti za odprtost biti, razpirajočo se skozi govorico, vznika svetotvornost človeka, izvorni izvir človekovega dostojanstva. Svetotvornost, razkrivanje bivajočega v načinu njegove biti, se pravi, opomenjevanje reči sveta je pred spreminjanjem sveta, torej tudi pred proizvodnjo proizvodov s pomočjo oblikovanja snovi. Celo pred domnevnim ustvarjanjem stvari iz nič; kajti tudi ustvarjanja kot morebitnega podarjanja biti ni brez razumetja biti, s tem pa tudi »razumetja« niča kot njenega antipoda ne.

Zaradi prikazanih razmerij med človekom in bitjo, zaradi človekove odprtosti za odprtost biti kot pogoja resnice/smisla biti zavzema *dostojanstvo človeka* med vrednotami svetovnega etosa prvo mesto. Resnice v pomenu neskritosti, jasneče se svetnosti sveta kot pomenskosti pomenov brez človeka ne bi bilo. Človekovo prebivanje v svetu kot prostoru biti je pogoj pomenskega bivanja

bivajočega. Brez človekove odprtosti za odprtost biti bi bile stvari brez pomena: ne bi bile reči sveta, saj v tem primeru sveta v strogo fenomenološkem pomenu sploh ne bi bilo, drugače rečeno, stvari ne bi mogle biti izrečene kot reči. Od tod nepresegljiva in neodravljiva vrednost človeka kot človeka, tj. človeka kot skrbnika biti. Kajti človekova odprtost za odprtost biti, iz katere vznikna človekovo dostojanstvo, ni pogoj samo človeškosti človeka, ampak tudi pogoj dogodevanja biti. Brez človeka bi bil svet nem, biti pa ne bi bilo na spregled.

Človeku dostojanstvo, sovpadajoče z njegovo svetotvornostjo, pripada, ker je edino človek tisti, ki biti pusti biti bit; ki bivajočemu dopušča biti to, kar je. Človek sprošča prostor biti; proizvaja najprej sam svet, šele potem stvari v svetu. Biti v svetu, kar je dano človeku, slej ko prej pomeni varovati, čuvati in ohranjati, s svojo lastno pričujoč(n)ostjo, bitni prostor prostosti.

Svet je prostor biti le, kolikor je hkrati že tudi prostor prostosti: človekove prostosti. Človekovo dostojanstvo in človekova prostost sta eno in isto. Drugemu pustiti biti, da je to, kar je, dopustiti, naj bo to, kar želi biti, je predpogoj svobode v človekovem pomenu besede. Svobode, ki vzvratno nosi dolg do drugega, prinaša dolžnost in odgovornost do njega. Od tod temeljno pravilo medsebojnih, vzvratnih odnosov med ljudmi, pravilo, imenovano *zlato pravilo*, ki se glasi: *Ne stori drugemu tega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi*. To pravilo je formalno; le formalno nakazuje, kaj naj bi bil njegov vsebinski narek. Zato se zdi, da gre pri zlatem pravilu zgolj in samo za formalno vrednoto svetovnega etosa. A ker izvira iz načina, kako človek je, iz načina njegove biti, zlato pravilo ni brez vsebine.

### a) Edinstvenost etosa in občost etike

Človek je v skrbi za svojo lastno bit in bit drugega, ker je smrtno bitje; ker je bit človeka zaznamovana s končnostjo. Vsemogočni Bog, če obstaja, zaradi svoje nesmrtnosti oz. neskončnosti glede lastne biti nima nikakršnih skrbi; jcz, če že ne skrbi, mu povzroča kvečjemu človek. Človek je zaradi končnosti svoje biti smrtno ranljivo bitje. Pustiti drugemu biti pomeni predvsem drugega ne ubiti. Prva vsebinska zapoved zlatega pravila zato je: Ne ubijaj!

Vendar tudi religije, ki naj bi se te zapovedi/prepovedi kar se da strogo držale, poznajo izjeme. Takšno je tudi krščanstvo. Vzemimo naslednjo tezo iz knjige

---

*Misliti Biblijo* (Nova revija, Ljubljana 2003), ki sta jo napisala André LaCocque & Paul Ricoeur: »Za konec lahko govorimo o obsegu in mejah biblijske postave. Šesta zapoved je na primer apodiktična; je absolutna v tem smislu, da njena veljavnost ni odvisna od posebnih okoliščin. *Ne ubijaj* je vedno res; nagovorjenega ali nagovorjeno pripelje tudi do končnega jasnega uvida, da mora ljubiti svojega bližnjega, ker je njemu ali njej podobna oseba. Namen zapovedi je kar se da širok, z eno samo *omejitvijo* – ki *ne sodi* v etiko, da Bog lahko ukaže sveto vojno ali da lahko zahteva življenje krivca ali, v Izakovem primeru, nedolžnega iz ‚razloga, ki ga razum ne pozna‘ (Pascal, *Misli* IV).« (156) *Ne ubijaj!* – ne na lastno roko, po ukazu pa lahko, zlasti če tak ukaz pride od Boga samega.

V dobri veri torej lahko, še več, moramo ubijati. Sicer grešimo, se upiramo Bogu. LaCocque trdi, da takšna odločitev ne sodi v etiko, marveč v religijo. V religijo, ki po Kierkegaardu terja suspenz etike. Ob tem pa oba avtorja, tako La Cocque kot Ricoeur mešata dva med seboj popolnoma različna suspenza, namreč nadetični in podetični suspenz. Ljubezen do sovražnika spada v prvi, tj. nadetični suspenz etike, vodi torej do presežne etike oz. etike presežka. Drugi, podetični suspenz etike pa vodi v odsotnost, manko etike, navsezadnje do skrajno nemoralni dejanj; pomeni torej neetični oz. protietični suspenz.

33

Vidimo torej, da tudi krščanski teologi v skrajnem primeru, ko se imajo za glasnika Boga, za izvajalca Božje volje, uvajajo religiozni fundamentalizem. Pristajajo torej na nekaj, kar dopušča ubijanje v imenu višjega Cilja, to pa ni tako zelo daleč od tistega, kar danes poznamo pod oznako terorizem. Gre za religiozni terorizem, ki se, ko imamo opravka z državno religijo, pretvori v državni terorizem. Prav terorizem, četudi se kot tak zakriva in nastopa, recimo kot antiterorizem. Antiterorizem kot povzročitelj množičnih ubojev/umorov civilnega prebivalstva, v svojem bistvu nič drugega kot terorizem. Saj je v notranjem konfliktu z vsemi temeljnimi vrednotami svetovnega etosa. Zato zunanje zmage tako sprevrženega, neetičnega antiterorizma pomenijo notranji etični poraz, torej tudi poraz krščačstva kot religije zahodne civilizacije.

Svetovnega etosa ob tem ne gre enačiti z globalno etiko. Globalna etika nastaja na križišču svetovnega etosa in osebne morale; je njun presek. Svetovni etos kot minimalni skupni imenovalec vseh svetovnih religij/kultur vsebuje le pravrednote človeštva, temeljne vrednote, ki se kot take ne spreminjajo; ki so, četudi niso razumljene kot vrednote Absoluta, absolutne vrednote.

Osebna morala je mala etika medsebojnih odnosov med bližnjimi v dobesednem ali neposrednem pomenu. To je etika vsakdanjega življenja, ki se razprostira od odnosov v družini do odnosov v šoli in med delavci ali uslužbenci v neposrednem »delovnem« okolju; seveda tudi v športnih in siceršnjih društvih. S svetovnega vidika so ti odnosi zelo pestri, raznoliki. In četudi ti, osebno moralni odnosi temeljijo na svetovnem etosu, na njegovih pravrednotah kot absolutnih vrednotah vsega človeštva, vseh ljudi, so relativni, tj. odnosnostni. Načelo o ljubezni do bližnjega se izraža na različne načine, ravno tako načeli sočutja in prijaznosti ali načeli poštenosti in strpnosti itn.

Povsod pokopavajo svoje mrtve, toda pokopi so v različnih kulturah zelo različni. Tako z geografskega kot s historičnega vidika. Vemo, da so tudi že v civilizacijah, ki jih ni več, svoje mrtve sežigali. To pa se v nekaterih civilizacijah, tudi v naši, zahodni, zaradi različnih vzrokov znova obnavlja, tako da pride do pokopa šele naknadno. Kolikor ob žari sploh še lahko govorimo o pokopu; toda to ni bistveno, bistven je simbolni pomen vkopa žare v zemljo ali njene postavitve v zidno nišo, pomen, ki ta dejanja zaradi njihovega namena označuje kot pogrebna dejanja. Podobno raznolikost, s tem pa tudi relativnost, bi lahko opisali tudi pri historičnem in geografskem uresničevanju drugih treh absolutnih pravrednot: svetosti življenja, človekovega dostojanstva in zlatega pravila.

34

Globalna etika pa je kolektivna etika. Gre za etiko, ki se je uveljavila z napredovanjem globalizacije. Najprej morda na diplomatski ravni, na ravni odnosov med državami, širše vzeto torej na politični ravni. Vzporedno se je globalna etika vzpostavljala skozi oblikovanje svetovnega trga, torej skozi pravila, ki so najprej vladala na lokalni ravni, danes pa vladajo v globalnem trgovanju. Takšno, na videz zelo preprosto pravilo je pravilo daj-dam: zakon ekonomske menjave. Drugo takšno pravilo je, da se je treba držati pogodb, zlasti pisno formuliranih, pa tudi tistih, izraženih le z obljubo. Skratka: globalna etika prepoveduje, če že ne izključuje vse vrste goljufij. Vse bolj pa vključuje tudi prepovedi, ki se nanašajo na povzročanje, četudi nehoteno, škode drugim, vzvratno gledano pa vsem nam: vsemu človeštvu. Od prepovedi opravljanja atomsko jedrskih poskusov, širjenja atomskega orožja do prepovedi onesnaževanja okolja z raznimi plini. Pogosto še zmerom manjkajo ustrezne recipročne zaveze, podpisi pod protokoli, kakršen je kjotski protokol, posebej redka tudi izigravanja niso, tako na ravni podjetij kot držav. Toda pomembno je, namreč z vidika širitve veljavne globalne etike, da se izigravanj večinoma

zavedamo prav kot izigravanj, načela recipročnosti pa prav kot enega od temeljnih pravil globalne etike.

Na pravila globalne etike lahko gledamo seveda tudi z vidika osebne morale, recimo z vidika poštenosti/nepoštenosti ali resnicoljubnosti/laži. Ali z vidika svetovnega etosa, recimo z vidika svetosti življenja ali človekovega dostojanstva. Vendar obstaja razlika tako z ene kot druge strani. Medtem ko so temeljne vrednote svetovnega etosa absolutne, veljavne onkraj pogajanj in dogovorov, torej tudi onkraj/tokraj recipročnosti, tako da njihovo kršenje vedno vodi do travmatičnih posledic, so pravila globalne etike izkustvena pravila, pragmatična zadeva sporazumov in pogodb, katerih spoštovanje vodi do pozitivnih, nespoštovanje pa do negativnih sankcij. A na občih, javni ravni, ne samo osebni. S svojimi občimi pravili, ki so na ravni mednarodnega prava uveljavljena kot zakoni, se globalna etika zato razlikuje tudi od osebne morale, njenih narekov in zahtev, nasvetov in priporočil. To ne pomeni, da se osebna morala nanaša le na »majhne«, recimo družinske zadeve. Lahko se nanaša tudi na velike svetovne probleme, kot so revščina in nalezljive bolezni, tako da se v tem okvirju moralna dejanja izražajo z velikimi vložki, z milijardnimi dolar-skimi donacijami (Bill Gates je ustanovil človekoljubni sklad z več ko 30 milijard dolarjev, z enako vsoto se mu je pridružil Warren Buffett), toda vselej gre za osebno odločitev, za sledenji lastni etični zavesti. Pravila globalne etike pa prihajajo od zunaj, človek se jim mora, ko vstopi v prostor globalne komunikacije, podrediti; ne glede na to, ali so mu osebno všeč ali ne.

V novejšem času se pod obnebjem globalne etike oblikuje tudi tisto, čemur Charles Taylor (Taylor 2006: 217) pravi politika priznanja, sam koncept priznanja pa uvede takole: »Dolžno priznanje ni samo ljubeznivost, ki jo dolgujemo ljudem. Je življenjsko pomembna človeška potreba.« Če bi šlo le za ljubeznivost, bi imeli pred seboj vprašanje osebne morale. Če bi šlo za življenje kot tako, bi se srečali s svetostjo življenja kot pravrednoto svetovnega etosa. A četudi pri dolžnem priznanju ne gre ne za osebno moralo ne za svetovni etos, gre vseeno za življenjsko pomembno potrebo, za problem globalne etike. Za problem, ki je danes globalen, a kot tak ni od nekdaj: »Da bi pregledali nekaj tematik, ki so se izoblikovale okrog te problematike, bom stopil korak nazaj, pridobil nekaj odmika in najprej pogledal, kako je prišlo do tega, da je ta govor o priznanju in istovetnosti začel zveneti domače ali pa se nam je začel zdeti vsaj zlahka razumljiv. Kajti ni bilo vedno tako in naši predniki pred več kot nekaj stoletij bi nas začudeno in nerazumevajoče gledali, če bi takšne izraze

uporabljali v njihovem današnjem pomenu.« Po Taylorju sta bili dve spremembi, ki sta uvedli novo stanje.

Prva se nanaša na propad družbenih hierarhij, ki so bile nekoč podlaga za čast; za čast, ki je pripadala le nekaterim z vrha družbe in je sovpadala z neenakostjo med ljudmi: za to, da bi nekateri imeli čast, da bi jih morali častiti, je bilo bistveno, da ni pripadala vsem. Od tod povezava med častjo, častmi in pravicami, preferencami oz. privilegiji. Moderno pojmovanje človekovega dostojanstva v univerzalističnem in egalitarističnem pomenu je torej nekaj povsem drugega, nasprotnega. Ni naključje, da je v demokratičnih družbah novi, moderno razširjeni pojem dostojanstva spodrnil stari pojem časti. Zadnji, ki je še skušal ohraniti pojem časti, je bil, naj dodam, socializem, namreč z naslednjim svojim geslom: *delu čast in oblast*. Se pravi nadoblast, kajti s tem geslom je skušala svoje privilegije mimo demokratičnih predpostavk fiksirati komunistična Partija kot samozvana zastopnica proletariata, tj. »delavskega« razreda. Tudi zaradi te, na prvi pogled nevidne, povezanosti komunizma s fevdalizmom so morale komunistične partije slej ko prej sestopiti oz. zginiti z odra zgodovine.

36

### b) Od časti dostojanstvenikov do dostojanstva vseh ljudi

V demokraciji ni več plebsa in baronov oz. barones, vsi smo gospodje oz. gospe oz. gospodične. Ni več razlike med »prvorazrednimi« in »drugorazrednimi«. S premikom od časti k dostojanstvu je nastala politika univerzalizma, ki je poudarila enako dostojanstvo vseh državljanov, vsebina te politike pa je bilo izenačenje pravic in naslavljanja. Nihče ni brez osnovne časti, zato čast kot družbeno identifikacijski, razločevalni kriterij avtomatično odpade. S tem je nastopilo novo razumevanje individualne istovetnosti, istovetnosti, ki jo nahajam v sebi in je zato kot taka značilna samo zame. Vznikne ideal, po katerem naj bi bil resničen sam pred seboj, v svojem posebnem načinu biti. Že v osemnajstem stoletju se je utrdilo, zlasti prek Rousseauja, da imamo vsi ljudje svoj moralni čut, intuitivni občutek, kaj je prav in kaj je narobe.

Notranji glas, glas vesti nam pove, kaj je prav, da storimo, in kaj ni prav. Ne glede na pričakovane Božje sankcije, nagrado ali kazen, kar je spadalo v prejšnjo dobo, skupaj s preračunljivostjo, izraženo npr. s kupovanjem odpustkov. Zdaj smo priča »množičnemu subjektivnemu obratu« v moderni kulturi, obrata

k novi obliki ponotranjenosti, v kateri začnemo misliti nase kot na bitja z notranjimi globinami.

Ta avtorefleksivni obrat terja pristni npravstveni stik s sabo, brez samoljubja in napuha. Gre za *le sentiment de l'existence*, kakor pravi Rousseau, za občutje eksistence, ki se izraža skozi avtentičnost, skozi iskrenost s samimi seboj in odkritosrčnostjo pred drugim. Po tem idealu pristnosti vsakdo živi svoje življenje, s svojim načinom biti, po svoji »meri«, na svoji lastni poti. »Biti resničen sam pred seboj pomeni, da sem resničen do svoje lastne izvornosti, to pa je nekaj, kar lahko samo jaz izrazim in odkrijem. Ko to izrazim, tudi opredeljujem samega sebe. Uresničujem zmožnost, ki je prav moja lastna. To je razumevanje v ozdaju modernega ideala pristnosti, pa tudi v ozadju ciljev samouresničenja in samoizpolnitve, kjer se ta ideal ponavadi nahaja« (Taylor 2006: 220). Na ravni družbenosti samouresničitev in samoizpolnitev kajpada nista nič drugega kot samoodločba in samodoločba.

Ko je nemški filozof Herder ta določila prenesel z ravni posameznika na raven naroda, smo v Evropi dobili pojem nacije, naroda z lastno državo, kajti brez lastne države ni samoodločanja in samodoločanja. V novejšem času, v prejšnjem stoletju, pa se je takšna ideja avtonomnega in avtentičnega subjekta razširila od posameznika in naroda tudi na različne druge skupine. S težnjo po izražanju lastne identitete se je obenem razvila želja po priznanju s strani drugih. Oblikovanje istovetnosti in jaza se odvija v stalnem dialogu in boju z drugimi, zlasti s tistimi, ki jih imamo za pomembne. Intimno vstopi v sfero javnega. Nahajamo se ne samo v območju osebnega izraza, ampak tudi v območju javnega prizna(va)nja, s tem pa pred politiko priznanja enakosti oz. enakega priznavanja. Dandanes se ta premik najočitneje, prav v ospredju izraža, če se zaustavimo pri diferenci vseh diferenc, s poudarjanjem enakega dostojanstva *vseh*, ne le državljanov, ampak tudi, če ne celo prej, državljanek.

S tem pa smo že na robu novega, postmodernega obrata. Če mora biti vsakdo, na individualni in kolektivni ravni, priznan zaradi svoje edinstvene istovetnosti, potem se spotoma od politike istovetnosti in enakosti obrnemo k politiki razlike in razločkov. Politika enakega dostojanstva prinaša enako košarico pravic in privilegijev, na podlagi vsesplošno istega. Ko pa preidemo k priznanju edinstvene istovetnosti posameznika oz. skupine, njune drugačnosti od vsakogar drugega, smo sredi politike razlik in razločevanj. Vendar ne na ravni pred

---

istovetnostjo, kar je veljalo za predmoderne tradicionalne družbe, marveč na ravni že dosežene in priznane istovetnosti; toda ne na podlagi unificirajoče modernosti, marveč disperzivne postmodernosti. Ki med drugim še zmerom onemogoča privilegiranje močnih, omogoča pa privilegiranje nemočnih, šibkih: otrok, invalidov, etničnih manjšin itn.

Seveda pa to privilegiranje ne sme iti predaleč, kot se je marsikje po Evropi, tudi pri nas, zgodilo s homoseksualistično »parado ponosa«. Eno je priznanje identitete istospolno usmerjenih, lezbijk in gejev, njihovega človeškega dostojanstva kot takega, drugo pa je pretiravanje, ki pomeni izzivanje nestrpnosti; povzroča nestrpnost drugih in drugačnih in torej tudi samo predstavlja obliko nestrpnosti. Nikakršnega razloga ni za ponos, za občutek večvrednosti, če si istospolne usmerjenosti (ali si, drug primer, zaznamovan z neplodnostjo); kajti z vidika ohranitve človeške vrste, vsaj za zdaj, istospolna usmerjenost ni nekaj naravnega, še več, z vidika reprodukcije družbe tudi nekaj normalnega ni. Tudi to je treba priznati; ne da bi s tem pritegnili nestrpnost, kaj šele nasilje. Priznanje istospolne usmerjenosti v postmodernej družbi dostojanstva vseh identitet ni privilegij, je temeljna človekova pravica, to pa vzvratno kajpada pomeni, da se tudi lezbijke in geji ne morejo imeti za privilegirance: za nekakšne nadljudi s predpraviciami. Če bi takšno obnašanje postalo modni hit, bi navsezadnje negativno vplivalo na tiste otroke, ki še nihajo ob svojih spolnih nagnjenih in odločitvah. S homoseksualnostjo je tako kot z neplodnostjo; zaradi nje ljudje niso nič manj ljudje, niso nič manj človeška bitja v človeškem pomenu, vendar pa nikomur od njih, razen samoskopljenim puščavnikom, ne bi prišlo na misel, da bi morali biti zaradi svoje neplodnosti ponosni.

Res da je istospolna usmerjenost nekaj naravnega v tem smislu, da izvira iz narave, iz določenosti človeka na ravni spolnosti kot telesnosti, toda danes vemo, da gre vse naravno vselej že tudi skozi filter kulture. Poseben paradoks pri tem je, da to spregledujejo pravi tisti brezpogojni zagovorniki istospolne usmerjenosti, ki se sicer nadvse radi sklicujejo na premoč kulture nad naravo.

Povzemimo, prav na ozadju načela univerzalne enakosti politika enakopravnosti razlik razkrinkava diskriminacije vseh vrst, zavrača drugorazredna državljanstva, se identificira s politiko dostojanstva; toda ko je enkrat vse doseženo, se obe politiki spet razideta. Saj načelo pozitivne diskriminacije zahteva, da namenimo statusno priznanje nečemu, kar ni vsem skupno. »Ali drugače, dolž-



no priznanje namenjeno temu, kar je vsesplošno prisotno – vsakdo ima istovetnost, tako da priznamo, kar je posebno za vsakogar. Univerzalna zahteva daje moč priznanju posebnosti» (Taylor 2006: 225). To je prav tisto, kar smo slovenski teoretiki pravice do samoodločbe pred dvajsetimi leti morali zagovarjati in braniti pred srbskimi nacionalisti.

Srbski nacionalisti so se namreč skrivali za jugoslovansko univerzalnostjo in striktno, brez izjeme in popuščanj, vztrajali pri navidezno ultrademokratskem načelu »en človek – en glas«. Univerzalno načelo, toda hkrati načelo, ki briše partikularnost, posebnosti, kakršne pripadajo posebnim skupinam, kakršni so narodi s svojimi posebnimi jeziki, materinščinami. Navedeno načelo kot tako v vsej svoji goloti namreč pomcni absolutno premoč in prevlado večine nad manjšino. V Jugoslaviji kot večnarodni skupnosti je pomenilo prevlado večinskega srbskega naroda nad slovenskim narodom. Na ravni globalne demokracije, reducirane le na načelo »glasu«, pa bi se znašli pred prevlado milijardnih Kitajcev nad Evropejci itn. Zanimivo je, da je razumevanje univerzalnosti kot partikularnosti izključujoče unitarnosti pred desetletji, ponekod pa to še zmerom ni preseženo, vladalo ne le med Srbi, ampak tudi v Franciji in nekaterih drugih evropskih državah. In še en paradoks. Medtem ko je takšno stališče sprva škodovalo predvsem – v njihovi različnostni in razlikovalnostni identiteti – neprizanim manjšinam, se zdaj kot bumerang vrača k Francozom kot narodni identiteti samim. Na svetovnem nogometnem prvenstvu so francosko reprezentanco zastopali večinoma Nefrancozi (sicer francoski državljani iz zapostavljenih manjšin), nogometaši, ki so reprezentirali Francijo kot nacijo, ne pa tudi Francozov kot naroda.

Moderni pojem nacije, ki vsebuje narod in državo, je zabrisal in s tem pogoltnil narod, saj ga je povsem subsumiral, se pravi, narodnost je reducirjal na državnost. Vse to pa je vir konfliktov, spopada »civilizacij«, ki sporadično že nekaj časa pretresa Francijo. Da ne govorim o krvavi jugoslovanski katastrofi, ki so jo s svojo zgrešeno držo glede demokracije in nacionalnega vprašanja povzročili – pred njihovimi politiki – srbski intelektualci. Taylor kot angleški Kanadčan se je s podobno problematiko soočil ob zahtevah Quebeca po priznanju francoskega etničnega porekla, od tod izvirajoče samolastne kulturne identitete in opravičenosti teženj po politični osamosvojitvi.

---

### c) Nezdržljiva koncepta liberalne družbe

Teoretsko gledano gre ob Quebecu, kot je šlo pred osamosvojitvijo pri Sloveniji, za vprašanje, »ali bo kulturno preživetje priznано kot legitimen cilj, ali bodo kolektivni cilji dopuščeni kot upravičeni premisleki«, tako da različnim narodom in njihovim kulturam »ne le dopustimo preživetje, ampak priznamo njihovo vrednost« (Taylor 2006: 241), torej skupinsko vrednost oz. samo skupino, kakršen je narod, kot vrednoto. Ko smo pred to izbiro, se po Taylorju znajdemo pred dvema nezdržljivima konceptoma liberalne družbe, med katerima se je konec 20. stoletja razvil izrecen spopad. Obstaja oblika politike enakega spoštovanja, kot je zaobjeta v liberalizmu (individualnih) temeljnih človekovih pravic, ki ni gostoljubna do razlik, saj vztraja pri (a) enaki uporabi pravil, ki opredeljujejo pravice, brez izjeme, in (b) je sumničava do kolektivnih ciljev, kakršen je preživetje naroda kot naroda. Narod v tem primeru velja kot dobro samo po sebi. Tega pa klasični liberalizem, ki izhaja zgolj in samo iz individua, ne sprejema; po njem »liberalna družba ne more predlagati pojmovanj dobrega in jih zagovarjati v javnosti«, jih morda celo uzakoniti in se potemtako navsezadnje utemeljiti etično. Vselej naj bi ostala etično nevtralna in se opirala le na proceduralno zagotavljanje enakosti vseh, namreč pred zakonom. Torej enakosti v enakopravnosti, ne pa vsebinske enakosti, skupinsko določene pa še prav posebej ne. Konkretno:

40

»Za quebeške vlade je aksiom, da je preživetje in razcvet francoske kulture v Quebecu dobrina. Politična družba v opredelitvi med tistimi, ki cenijo zvestobo kulturi naših prednikov, in tistimi, ki bi se ji bili pripravljene odpovedati v imenu nekega individualnega razvoja samega sebe, ni nevtralna. Dokazovati bi bilo mogoče, da je cilj, kot je *survivance*, preživetje za postopkovno liberalno družbo navsezadnje sprejemljiv. Francoski jezik bi denimo lahko obravnavali kot kolektivni vir, katerega uporabo bi posamezniki lahko uveljavljali in bi lahko delovali v prid njegovi ohranitvi, tako kot nekateri počnejo v prid čistemu zraku ali zelenim površinam. Toda to ne more zajeti celotnega pritiska politik, namenjenih kulturnemu preživetju. Ne gre samo za to, da je francoski jezik na razpolago tistim, ki bi ga morebiti izbrali. Morebiti je mogoče to prepoznati kot cilj nekaterih ukrepov zvezne dvojezičnosti v zadnjih dvajsetih letih. Vendar pa vključuje tudi zagotovila, da bo v prihodnosti obstajala skupnost ljudi, ki bo hotela izkoristiti možnost, da uporablja francoski jezik. Politika, namenjena dejavnemu preživetju, skuša *ustvariti* člane skupnosti, denimo z zagotavljanjem, da se bodo prihodnji rodovi še vedno prepoznavali kot francoski govorniki.

Takšne politike ni mogoče videti kot politiko, ki samo nudi možnost že obstoječim ljudem« (Taylor 2006: 238).

Smo pred novim, drugačnim konceptom liberalizma, po katerem je tudi liberalna družba lahko organizirana z opredelitvijo *dobrega* življenja, ne da bi na to gledali kot na razvrstitev tistih, ki se osebno ne strinjajo s takšno opredelitvijo. Če narava dobrega zahteva, da ga ljudje iščejo skupaj, postane element kolektivne, če ne celo globalne etike oz. politike. Liberalna družba se zdaj izraža in potrjuje z načinom, kako obravnava manjšine, tudi tiste, ki ne sprejemajo občin opredelitev dobrega. V njej so pravice, za katere gre, pojmovane kot temeljne in osrednje, namreč tiste pravice, ki so jih liberalne družbe priznavale od samega začetka: pravica do življenja, svoboda vesti, svoboda govora, svoboda združevanja, formalizacija sodnih postopkov itn. Nevarnost, ki jo vsebuje to liberalno izročilo, je v tem, da pod njegovim obnebjem spregledamo bistvena določila, ki se nanašajo na temeljno pravico do zadev, kot je pisanje poslovnih pogodb v jeziku, ki ga posameznik izbere in zahteva. Družba z močnimi kolektivnimi cilji je lahko liberalna, če je obenem sposobna spoštovati drugačnost, predvsem takrat, ko obravnava tiste, ki si z njo ne delijo skupnih ciljev. Potemtakem je treba razlikovati med temeljnimi človekovimi pravicami in državljanskimi svoboščinami, ki jih ne bi smeli nikoli prekršiti in jih je treba braniti do konca, ter takšnimi, ki jih je zaradi javnega dobra mogoče omejiti ali začasno preklicati. In pripadnost svojemu narodu ne spada med take preklicne, četudi le začasno, pravice. Skratka, politika enakega spoštovanja ne homogenizira razlik; liberalizem novega tipa ni »slep za razlike«, narobe, izpostavlja jih prav kot take.

#### **d) Globalna etika in globalna politika**

Če jo individuum živi, potem je njegova skupinska identiteta sestavina osebne identitete. To načelo je kot načelo priznavanja eno od osnovnih načel današnje globalne etike. Človek nikoli ne pripada samo eni skupnosti, »v slehernem posamezniku se prepletajo silnice mnogoterih identifikacij« (Debeljak 2004a: 3). Če se imam za Slovenca, zanikanje moje pripadnosti slovenstvu pomeni ne samo negiranje moje narodne, ampak tudi osebne istovetnosti. Analogno velja tako za nižje kot višje ravni, recimo, za moje evropejstvo, natančneje, kolikor se zaradi evropejstva ne odpovedujem svojemu slovenstvu, za moje evroslovenstvo. Vsak, ki bi nastopil zoper ta dejstva, bi ravnal v nasprotju z današnjo globalno etiko. Korak naprej pa kajpada tudi v nasprotju z načeli globalne,

mednarodne politike. Politike, ki se vsaj na načelni ravni vse bolj zavzema za dialog kultur, za dialog, ki temelji na kulturnih identitetah, torej na globalni medkulturnosti. Na sožitju civilizacij kot Civilizacijski koeksistenci. Vse drugo vodi v spopad civilizacij, že vnaprej ogroža svetovni mir.

S tega vidika Taylor osvetli razmerje med individualno osebnim in kolektivno javnim še z odnosom med politiko in religijo. Tu ne gre za nevtralno podlago v smislu klasične liberalne demokracije, na kateri naj se srečujejo in sobivajo ljudje vseh kultur. Spor, kakršen je najprej nastal glede *Satanskih stihov* Salmana Rushdieja, nato pa se je poglobil in razširil ob objavi podob Mohameda, je dokaz tega, da liberalizem ne more biti kraj srečanja za vse kulture, saj je »politični izraz ene skupine kultur« in je zato v marsičem nezdržljiv z drugimi skupinami kultur. Za glavnino islama sploh ne pride v poštev ločevati politiko in religijo na način, kot to pričakujemo v zahodni liberalni oz. sekularizirani družbi. Zanj zahodni liberalizem ni toliko izraz posvetnega, poreligijskega pogleda, ki je priljubljen med liberalnimi intelektualci, marveč je prej organski izrastek kraščanstva, saj delitev med cerkvijo in državo izvira iz prvih dni krščanske civilizacije.

42

Celo slovenski musliman Ahmed Pašić (Pašić 2006: 10), ki se zavzema za *integracijo*, ki ji na eni strani nasproti postavlja *asimilacijo*, na drugi strani pa *segregacijo*, je glede liberalizma in sekularizacije nedvoumen: »Zahod je trenutno res najmočnejši, a prav njegovo vsiljevanje vrednot (liberalizem), politične ureditve (demokracija) in kulture nezahodnim ljudstvom in državam marsikje vzbuja odpor in krepi njihovo identifikacijsko homogenost. V arabskem svetu zahodni tip demokracije, ki jo zlorabljajo skorumpirane arabske vlade, koristi prav islamskemu aktivizmu. Viri konflikta med Zahodom in vsemi drugimi so razlike v vojaški, ekonomski in institucijski moči na eni in razlike v kulturi na drugi strani. Zahodna kultura je v osnovi res preplavila svet, toda ideje liberalizma, individualizma, svobode in sekularizacije imajo le malo odziva v drugih civilizacijah. Celó več: propagiranje zahodnih vrednot marsikje vidijo kot imperializem.« Logičen je torej Taylorjev (2006: 240) sklep, da liberalizem ne more in ne bi smel zahtevati zase statusa popolne kulturne nevtralnosti. »Liberalizem je tudi vojskujoča se veroizpoved.« Ni zgolj nevtralna podlaga različnih politik, marveč je tudi sam povsem določena politika, še več, hotel se je vzpostaviti kot najboljša in zato edina prava Politika.

---

#### 4. TEMELJNA NEVARNOST IN NJENA ODPRAVA

Konec prejšnjega stoletja, po padcu komunističnih režimov, je na Zahodu zavladala evforija, v prepričanju, da smo dosegli zgodovinski vrh, tako rekoč vse, kar človeštvo sploh lahko doseže. Takšno je bilo predvsem stališče vrste ameriških avtorjev, na čelu z glavnim vernikom liberalne demokracije Francisem Fukuyamo, ki je v svoji knjigi *The End of History and the Last Man* (1992) kratkomalo razglasil konec zgodovine, češ, boljše družbene ureditve sploh ni, torej gre le samo za to, da jo globalno uveljavimo, razširimo do poslednjega zakotja sveta. S tem je Fukuyama postal ne samo eden vodilnih ameriških neokonservativcev, ampak tudi ideolog ameriških okupacijskih ekspedicij, do kakršne je prišlo v Iraku. Po vse bolj očitnih katastrofalnih posledicah takšnega globalnega intervencionizma se Fukuyama v zadnji knjigi *America at the Crossroads* (2006) odpoveduje obojemu: tako ideji o blagodejnem širjenju zahodne civilizacije po vsem svetu kot ideji o liberalni demokraciji kot edino zveličavni politični ureditvi.

V intervjuju v zvezi z zadnjo knjigo, ki ima ob vzvratnem pogledu na prvo knjigo naslov *Do »konca zgodovine« ne vodi bližnjica*, Fukuyama (Fukuyama 2006: 46) na vprašanje, od kod takšna sprememba v njegovem prepričanju, odgovarja: »V 90. letih sem bil glede Iraka res razmeroma jastrebnji. A po 11. septembru so me prosili, naj sodelujem v raziskavi o dolgoročni strategiji v vojni proti terorizmu, ki jo je naročil Pentagon. V tem času sem premleval, kaj je temeljna nevarnost in s kakšno strategijo bi se ji bilo treba zoperstaviti. Prišel sem do sklepa, da je izziv terorizma navsezadnje politični boj, v katerem uporaba vojske ni primerna. Kako leto dni pred vojno mi je bilo jasno vsaj to, da bo zasedba Iraka eno samo metanje peska v oči. V resnici se je pokazalo, da je še hujše: bila je ogromen korak nazaj, zaradi katerega se je terorizem še okrepil.« Fukuyama je zdaj prepričan, da terorizma ni moč ustaviti z invazijami na države in njihovo okupacijo. Takšen antiterorizem ne reducira, pač pa producira terorizem. Že sama prisposodba boja zoper terorizem z vojno je po njegovem povzročila vrsto težav in zablod.

Kajti dolg politični boj ni tisto, kar običajno razumemo pod izrazom vojna, ki pomeni zelo intenziven konflikt, vsebuje veliko bojev ter predpostavlja zmago ene strani. Predvsem pa vojna poteka v omejenem časovnem okviru. Politični boj pa traja dolgo, ob razmeroma majhni aktivnosti in nima vnaprej jasnega konca. Potrebno je torej več politične in manj vojaške strategije. Če govorimo

o vojni, so ljudje hitro pripravljeni na omejitve državljskih svoboščin, rezultat pa je srhljivo ravnanje z zaporniki v zalivu Guantanamo in nedopustno prisluškovanje lastnim državljanom. Skratka: »ZDA sveta ne bi smele preoblikovati z vojaško silo, temveč z ustanavljanjem različnih mednarodnih institucij, ki bi bile pristojne za dolgoročne pobude za stabilnost, rast in sodelovanje, kot so denimo ustanove, ki so nastale po drugi svetovni vojni, Nato in ameriško-japonski sporazum o varnosti.« V resnici gre, ko smo pred pojavi muslimanstva, za zelo zapleten proces. Navadne muslimane je treba najprej prepričati, da si džihad ne zasluži njihove naklonjenosti, in doseči, da jih radikalni islamizem ne bo privlačil.

Zato je bila velika iluzija predstava, da bo Irak zlahka prešel iz totalitarne diktature v mirno in uspešno demokracijo. »Takšna iluzija je za neokonservativce nenavadna, saj so njihovi misleci znani po tem, da so skeptični glede obetov ambicioznega družbenega inženiringa v ameriški notranji politiki. Imeli so dober vpogled v to, kako socialna politika kljub dobrim namenom nikoli ni prinesla pričakovanega učinka; bili so priča, kako socialna pomoč lahko pomeni odvisnost in kako se velika naselja s socialnimi stanovanji spremenijo v geto.« Podobno je bilo z iluzijo neokonservativcev (Roberta Kagana, Williama Kristola, Maxa Boota, Charlesa Krauthammerja, Kenetha Pollacka in drugih) o odzivu sveta na ameriško zasedbo Iraka. Bili so prepričani v legitimnost »moralnega« izkoristka ameriške moči. V to, da je moč/silo dovoljeno in nuno uporabiti vselej, ko gre za »dober, demokratičen namen«; zato niso pričakovali, zlasti od Evrope ne, da bo reakcija na ameriško napoved preventivnih vojn tako negativna.

Zagotoviti je treba torej predvsem legitimno uporabo ameriškega vpliva. »Predstava, da ZDA preprosto lahko izkoristijo svojo prevlado in popolnoma spremenijo svet, je popolnoma zgrešena.« Počakati je treba, da se pojavi organska potreba po demokraciji in šele tedaj priskočiti na pomoč. Brez utvare, da so ZDA režiser predstave, znotraj katere imajo vse v svojih rokah.

V realnem svetu smo – dodajmo svojo misel k Fukuyamovim ugotovitvam, do katerih je prišel po iraškem »porazu« – daleč od tega, kar si je mislil Schopenhauer, ko je svojemu glavnemu delu dal naslov *Svet kot volja in predstava*; iz naše volje vznikata predstava, lahko tudi predstava spodbudi voljo, toda realno kot realno slej ko prej vztraja zunaj imaginarnega. Dokler velja, naj bi bil »organizacijski princip 21. stoletja« (Condoleezza Rice) »širitev svobode po

vsem svetu« (George Bush), kar naj bi Ameriki zagotovilo globalno voditeljstvo, ni izhoda iz samoslepilne predstave, da »mora Amerika vsiliti svoj red neurejemu svetu« (Max Boot). Ta konceptualni imperializem, ki naj bi v realnosti privedel do ameriškega Imperija, realno gledano ni drugega kot imaginarij, katerega posledica je permanentna preventivna vojna, ki bo, kakor napoveduje Todd, ZDA zelo kmalu izčrpala in oslabilila. Tako zelo, da niti drugorazredna svetovna velesila, kaj šele prvorazredna (edina in edinstvena) ne bo več.

Do analognih sklepov se je Fukuyama dokopal že v knjigi *State Bulding* (2004). Glavno vprašanje svetovne politike po 11. sept. 2001 ni, ugotavlja, kako zmanjšati vlogo države, ampak kako jo krepiti. Šibke oz. propadle države (*failed states*) so že ob koncu hladne vojne postale najresnejša grožnja mednarodni ureditvi. Potrebne so torej manjše, a močnejše države, saj so edino te zmožne izvajati legitimno moč v smislu zagotavljanja javnega reda in varnosti. Zaton ali celo razpad države, kakršna je Irak, bi pomenil uvod v stanje brezpravja, ki vodi v razmah kriminala in ekstremizma. »Težava našega sedanjega sistema je, da sodobna merila ne sprejemajo legitimnosti ničesar, razen vladanja samemu sebi, zaradi česar poudarjamo, da je vsako upravljanje, ki ga nudimo, začasno in vladavina prehodna. Ker pa dejansko ne vemo, kako hitro prenesti institucionalno sposobnost, samim sebi in domnevnim prejemnikom pomoči pripravljamo velika presenečenja« (Fukuyama 2005: 200). Čeprav je s strani Zahoda, predvsem ZDA, nujno potrebna določena mera intervencionizma, uspeha ne more zagotoviti zgolj vojaška moč, pomembnejša je sposobnost oblikovanja institucij.

Institucije so namreč temelj dobrega vladanja, ki je generator ne le politične stabilnosti, ampak tudi krepitve gospodarskih in družbenih performanc, konkurenčnosti in socialnega kapitala, tj. zaupanja in sodelovanja v družbi. Politika s konca 20. stoletja, ki jo je simboliziral »washingtonski konsenz«, je temeljila na neoliberalistični zahtevi po čim manjši vlogi države na različnih področjih. Državam v razvoju so svetovali, tudi v Svetovni banki in Mednarodnem denarnem skladu, kot najboljše zdravilo liberalizacijo. Ta naj bi odpravila neprožnost državne regulacije in sprostila ustvarjalne potenciale družbe. Ob tem pa niso upoštevali, da so za svobodno delovanje posameznikov tako na gospodarskem kot na drugih področjih potrebna jasna pravila igre in različni mehanizmi za njihovo udejanjanje. »Učiti se, kako bolje izoblikovati nacijo, je torej osrednjega pomena za prihodnji svetovni red.« Umik države sam po sebi

---

namesto do razvoja privede le do kaotičnih razmer, v katerih slej ko prej prevladata korupcija in zakon močnejšega. Ključni spregled je bilo prezrtje tega, da moč države in obseg državnih funkcij nista eno in isto.

Moč se ob enakem obsegu funkcij lahko poveča ali zmanjša. Učinkovitosti državnih institucij avtomatično torej ne sovпада ne s povečevanjem ne z zmanjševanjem njenih funkcij, se pravi z umikom države iz nekaterih družbenih področij. Upoštevati moramo namreč štiri vidike državnosti: 1. organizacijski ustroj in upravljanje (način urejanja javnih zadev), 2. ustroj političnega sistema (način izvajanja oblasti), 3. temelj legitimnosti (priznavanje sistema s strani državljanov) in 4. kulturni in organizacijski dejavniki (vrednote, merila, socialni kapital). Sorazmerno enostavno je prenesti zahodni model upravljanja javnih funkcij, težji je prenos političnih institucij, še težje je oblikovanje demokracije kot načela legitimnosti, najtežje pa je oblikovanje ustreznega kulturnega miljeja. S to zadnjo navedbo se Fukuyama neposredno navezuje na Huntingtona, po katerem je kultura ključna ne samo za razvoj in ohranjanje identitete civilizacij, ampak tudi identitete posameznih držav. Iz jedrnih držav, ki so podlaga in gibalno posamičnih civilizacij, se kulturna identiteta na eni strani širi na sorodne države, na civilizacijo kot njihovo tehnično in kulturno unijo, na drugi strani pa med državljane in državljanke.

S takšno spremembo svojih stališč se je Fukuyama odtrgal od svojih nekdanjih neokonservativnih sodrugov in se približal evropskim teoretikom globalizacije in medkulturnosti oz. medcivilizacijskosti. Uvidel je arogantnost države, katere državljan je:

»Težava, za katero gre tukaj, je pomembna z vidika pravil, ki zadevajo suverenost in varnost; 51. člen listine Združenih narodov dovoljuje članom enostranske vojaške akcije v samoobrambi, kar bi zlahka interpretirali tako, da vključuje tudi primere prednostnega posredovanja, če je država soočena s skorajšnjim vojaškim napadom. Irak ni spadal v to kategorijo, in Busheva administracija svojih potez ni poskušala utemeljevati z izjemami 51. člena. Irak ni predstavljal neposredne grožnje Združenim državam; vojaško posredovanje zoper njega je pomenilo bolj preventivno vojno kakor vojno s prvim udarcem. Združene države so precej upravičeno dokazovale, da orožje za množično uničevanje, predvsem jedrsko orožje, predstavlja posebno težavo, ker je to duh, ki ga je težko spraviti nazaj v steklenico. Po drugi strani pa pravica držav, da

---



sprožijo preventivne vojne v pričakovanju takšnih groženj, ne more biti dobro splošno načelo za mednarodne odnose. Združene države bi vsekakor ugovarjale, če bi Rusija ali Kitajska razglasili takšno pravico; dejansko zahtevajo, da svetovna javnost samo njim podeli pravico tako delovati.« (Fukuyama 2005: 203)

ZDA hočejo biti torej globalni suveren. Ne samo da določajo, katere države smejo imeti jedrsko orožje in katere ne, samovoljno so si določile tudi svoj izjemni položaj. Hočejo biti ne samo suveren, ampak tudi imperator. Združene države še bolj enostransko, kot so doslej, uporabljajo »taktiko močne roke« in celo iz mednarodnih sporazumov (Rio, Kjoto, itn.), ki so jih po svojih željah same oblikovale, se nato, če se jim tako zazdi, v zadnjem trenutku umaknejo. *Suvereni imperator postavlja pravila, ki se jih sam ne drži.* Ob vsem tem gre predvsem za to, kako Američani razumejo vir demokratične legitimnosti na mednarodni ravni in kako ga razumejo Evropejci.

Američani praviloma, poudarja Fukuyama, ne vidijo nobenega vira demokratične legitimnosti, ki bi bil višji od ustavne demokratične nacionalne države. Za ZDA ima OZN svojo legitimnost samo zaradi tega, ker so ji pravilno izvoljene demokratične večine predale to legitimnost navzgor v medvladnem pogajalskem postopku. Takšno legitimnost pa pogodbene stranke kajpada lahko kadar koli prekličejo, umaknejo. Mednarodno pravo in mednarodne organizacije naj ne bi obstajale neodvisno od takšnega »prostovoljnega« sporazuma med suverenimi nacionalnimi državami. Prostovoljnega v narekovajih, saj gre, če navsezadnje odloča najmočnejši, za omejeno suverenost, s tem pa tudi omejeno prostovoljnost.

Za Evropejce pa v nasprotju z Američani demokratična legitimnost prihaja veliko bolj iz volje mednarodne skupnosti kakor iz katere koli posamične nacionalne države. Mednarodna skupnost se sicer ne uteleša konkretno v svetovnem demokratičnem ustavnem redu, vseeno pa predaja legitimnost navzdol, najprej k obstoječim mednarodnim ustanovam. »Zato mirovniške sile v nekdanji Jugoslaviji niso samo *ad hoc* medvladni ukrep, ampak moralni izrazi volje in meril večje mednarodne skupnosti.« Medtem ko Lockovski liberalni pogled na državo, ki prevladuje v ZDA, ne vidi nobenega javnega interesa, razen združenih interesov posameznikov, je Evropa državo vedno pojmovala kot varuha javnega interesa, ki je nad posebnimi interesi državljanov, zato se mora

---

profesionalno uradništvo, ko gre za temeljne človekove pravic ali nacionalni interes, postaviti po robu ljudski volji kot volji posameznikov oz. skupin in zastopati javno dobro.

To, kar za Ameriko in Evropo velja na ravni odnosa med posamezniki in državo, velja tudi na ravni odnosa med državami in svetovno skupnostjo. Evropejci različne mednarodne organizacije razumejo kot varuhe skupnega svetovnega dobra, ki je kot tako nad željami posameznih nacionalnih držav in ločeno od njih. Za Američane pa je takšen prenos oblasti veliko bolj omejen. Če kaka mednarodna ustanova ne služi interesom demokratično vzpostavljene nacionalne države, v prvi vrsti seveda ZDA, ima ta pravico omejiti ali umakniti svoje udejstvovanje v tej ustanovi.

48 A medtem ko je Robert Kagan (2002) dokazoval, da takšen razloček med Evropo in Američani izhaja iz premoči ZDA nad EU, iz tega, da imajo Evropejci mednarodno pravo in njegova merila radi, ker so precej šibkejši od Američanov, ti pa imajo zaradi svoje večje moči raje enostranskost, Fukuyama poleg neposrednega argumenta moči/nemoči upošteva tudi vzroke, ki ohranjajo razlike v moči in vzdržujejo pristajanje na te razlike. Močnejši kajpada teži k temu, da bi bila njegova svoboda delovanja neomejena, bolj šibkim, majhnim državam pa je ljubše živeti v svetu pravil, zakonov in ustanov, v katerih so močnejši omejeni. Toda Evropi, ki ekonomsko pravzaprav ne zaostaja veliko za ZDA, s prebivalstvom pa jih celo presega, gre še za nekaj globljšega: »Večina Evropejcev vidi smisel Evropske unije v preseganju politike moči. Zato je celina, ki je iznašla idejo moderne države, zgrajene okrog centralizirane moči in sposobnosti razviti vojaško silo, samo jedro državnosti odpravila iz svoje istovetnosti.« V nasprotju z evropskimi državami kot državami narodov, kot nacijami v evropskem (herdersko-heglovskem) pomenu besede ZDA niso bile ustanovljene na podlagi državotvornega naroda, marveč na podlagi politične ideje.

Dokler niso bile ustanovljene ZDA kot politična država, ni bilo nobenega ameriškega ljudstva oz. naroda. Ameriška nacionalna ideja je zato prej državljanska kot pa etnična. Zato ameriška ustavna ureditev kot obstoječa demokracija, stalna od ustanovitve naprej, ne velja za kak začasen politični sporazum. Legitimno je, kar je legalno in legalno je, kar je legitimno. Legitimnost in legalnost sovpadata. Pozitivnazakonodaja ima moč naravnega prava; med političnim in etičnim ni razlike. »To pomeni, da so bile politične ustanove države skoraj

---

vedno prežete s skoraj religioznim spoštovanjem, in to se zdi Evropejcem, ki imajo starejše vire istovetnosti, nekaj posebnega.« (Fukuyama 2005: 206) Naj dodam, to je nekaj predevropskega v modernem pomenu besede. Nekaj ne-modernega.

Obstaja ameriška ločitev religije in politike, od evropske strožja ločitev med državami in cerkvami, toda hkrati ne obstaja razlika med etiko in politiko oz. moralno in pravom. Zato ameriška morala nastopa kot ameriška civilna religija, v dobesednem pomenu. Civilna religija kot moralno-politična jurisdikcija je nadomestila, četudi se sicer nanjo nenehno sklicuje, klerično religijo. Klerična religija je v funkciji civilne religije in ne civilna religija v funkciji klerične religije. Prav zato se ameriški predsednik lahko tako pogosto in /ali lahko tako sklicuje na Boga. Na Boga, ki funkcionira kot funkcija njegove oblasti: kot vložek na poziv; tako tudi za napad na Irak ni bilo težko dobiti njegovega soglasja.

Vseskozi se moramo torej zavedati, da za Američane njihova deklaracija neodvisnosti in ustava nista samo podlaga pravno-politične ureditve. Bili naj bi utelešenje etike, univerzalnih vrednot in imeli pomen za vse človeštvo, kot »sijoče mesto na hribu«, kar naj bi upravičevalo ne le moralno in pravno, ampak tudi politično misijonarstvo. Ki pa ga brez vojaške podkrepitve kajpada ni. V tem kontekstu zaide Fukuyama v določeno navzkrižje s samim seboj. Če Američani verjamejo, kakor navaja, da je legitimnost na mednarodni ravni ukoreninjena v volji demokratičnih večin v ustavnih nacionalnih državah, Evropejci pa so prepričani, da sloni na načelih pravičnosti, ki so višja od zakonov ali volj posamičnih nacionalnih držav, nastane vprašanje, od kod ameriška domala religiozna gotovost v pravilnost svojih domnevno nespornih moralnih odločitev. »Evropski pogled je pravilen v abstraktnem smislu, v praktičnem pa je napačen.« Kako more nekaj, kar je pravilno na ravni principov, postati na praktični ravni napačno, že kot tako? Kaj je kriterij takšne presoje? Je kriterij presoje o razmerju med principi in prakso lahko tudi sam praktičen, natančnejše, pragmatičen?

Fukuyama pravilno povzema evropsko prepričanje, da zagovorniki univerzalnega liberalnega, se pravi, temeljnih človekovih pravic verjamejo v takšne vrednote neodvisno od tega, koliko jih utelešajo trenutne obstoječe demokratične države. Kajti nobenega jamstva ni, da so odločitve suverenih liberalnih demokracij, četudi so postopkovne lahko povsem pravilne, vselej že tudi pravične, v skladu

---

z najvišjimi načeli oz. vrednotami. Demokratične večine se lahko odločijo, da bodo storile strahovite reči, bodisi lastnim manjšinam bodisi drugim državam. Zmožne so kršiti človekove pravice in merila pravičnosti, na katerih sloni njihov lastni demokratični red. Nato Fukuyama naredi še korak naprej, ko navaja, da je šlo za isto tematiko že v sporu med Lincolnom in Douglasom, ki je dokazoval, da mu ni mar, ali ljudje glasujejo za suženjstvo ali proti njemu, dokler je njihova odločitev dejansko izraz njihove skupne volje, medtem ko je Lincoln nasprotno trdil, da suženjstvo samo po sebi krši višje načelo enakosti med ljudmi, na katerem temelji ameriška ureditev. Lincolnovi argumenti so bili torej današnji evropski argumenti. Fukuyama se tega zaveda, ni pa povsem jasno, ali se res zaveda tudi tega, da je današnje ameriško sklicevanje na voljo večine, namesto na načela človeškosti v nasprotju ne samo z Evropo, ampak tudi z Lincolnom kot očetom moderne Amerike. Vozel, v katerega se je zavozljal, skuša razvozlati s prikazom težav, ki jih prinaša evropsko načelno stališče:

50

»Težava pri evropskem stališču je v tem, da sicer morebiti takšno višje področje liberalnih demokratičnih vrednot teoretično obstaja, vendar pa je zelo nepopolno utelešeno v kateri koli od mednarodnih ustanov. Sama ideja, da se ta legitimnost predaja navzdol z neutelešene mednarodne ravni in je ne prenaša navzgor konkretna, legitimna demokratična javnost na ravni nacionalne države, dejansko prav vabi k zlorabam dela elit, ki potem lahko svobodno razlagajo voljo mednarodne skupnosti, tako da ustreza njihovim prednostnim izbiram.

Druga pomembna praktična težava z evropskim stališčem je vprašanje uveljavitve. Edinstvena moč, ki jo imajo suverene nacionalne države celo v današnjem globaliziranem svetu, je moč, da uveljavljajo zakone. Celó če bi obstoječi mednarodni zakoni in organizacije ustrezno odsevali voljo mednarodne skupnosti (karkoli naj bi že to pomenilo), ostaja uveljavitev vseskozi področje nacionalnih držav. Velik del mednarodnega in nacionalnega prava, ki prihaja iz Evrope, zadeva spisek želja socialne politike, ki jih nikakor ni mogoče uveljaviti. Evropejci upravičujejo tovrstne zakone z utemeljitvami, da so izraz družbenih ciljev. Američani odgovarjajo – po mojem mnenju pravilno –, da takšne težnje, ki jih ni mogoče uveljaviti, spodkopavajo samo vladavino prava.« (Fukuyama 2005: 207)

Na mednarodnem področju se ta dejstva še dodatno izkažejo kot nepresegljivo nasprotje. Evropa ni zmogla blokirati srbske ekspanzije, s svojimi ukrepi, kakršna je bila trgovinska zapora, jim je bolj koristila kot škodovala, itn. Eropske

mirovne sile (Nizozemce) je bilo ob srbskem napadu na Srebrnico treba pred Srbi celo reševati, namesto da bi jih zaustavile prav te. Samo zaradi posega držav, ki so bile sposobne odločno uporabiti tradicionalne oblike moči, predvsem ZDA kot močna nacionalna država, se je srbsko gospostvo končalo in je bil na Balkanu dosežen mir. Vendar v vseh primerih ne velja eno in isto. Ob ameriškem posegu v Iraku Fukuyama že v tej knjigi, v *State Building* domneva, da »bi mogel ameriški odziv sam po sebi postati glavni vir svetovne nestabilnosti«, v knjigi *America at the Crossroads* pa je o tem že povsem prepričan. V reviji *The American Interest*, ki jo je začel izdajati leta 2005, eksport demokracije postavi izrecno pod vprašaj, tako z vidika uvoznika kot z vidika izvoznika. Če za njim ni političnega realizma, kakršen je bil značilen za Wilsona, ne koristi nikomur.

To pa nas znova vrne k vprašanju nacionalne države, za katero se je pred desetletjem zdelo, da je že odpisana. Nekateri pa v tej zmoti, čeprav so zaradi dejstev prisiljeni priznati renacionaliziranje na globalni ravni, še zmerom vztrajajo: »V Evropi se politika po propadlem ustavodajnem procesu renacionalizira. Vedno bolj se uveljavlja sprega med neoliberalizmom in nacionalizmom, t. i. naci-neoliberalizem. In v tej krizi se ponovno uveljavljajo zastarele ideje, da je nacionalna država kraj sinteze družbenega prostora. Posledice tega so strašne. Globalni kapitalizem, ki je zlizan z nacionalno državo in njenim izključujočim državljanstvom, postavlja režim apartheid. V naši nacionalni politični realnosti, ki ždi v slepem črevesu Evrope, se zdi, da so nacionalne politične elite močne kot še nikoli. Ideologi neoliberalizma so se spečali s političnimi silami, ki so prišle na oblast na valu populizma, nacionalizma in rasizma.« (Kurnik 2005: 2) Iz tega sovražnega govora samooklicanega mirovnika zveni zgolj samo sebe preplavljajoča nestrpnost brez kakršnegakoli dejanskega poznavanja realne konstelacije in analitično interpretativnega pristopa. Gre za anarhično biopolitiko shizofrenosti, kakor Kurnik sam priznava, ki bi jo lahko prezrli, če ne bi tako srdito spodnašala vsakršno domovinsko zavest, kaj šele nacionalno samozavest.

Če bi mu sledili na ravni nacionalne politike, čez desetletje Slovencev kot naroda ne bi bilo več, saj bi nas ob odpravi državljanstva in državnih meja emigranti preplavili v dveh letih. Za nomadske »biopolitike« od Močnika do Kurnika bi to kajpada pomenilo uresničitev najglobljih želja, sladko revanšistično maščevanje nad zgodovinsko popolnoma zastarelimi Slovenci, zagozdenimi v »slepem črevesju« in povsem oglušelimi, ko človek pred njimi

nastopi z edino pravo »Teorijo«, beri, ideologijo najbolj pogrošne vrste, eklektično do nespoznavnosti. Prepoznavne le po samo sebe noseči srditosti in nedostopnosti za kakršne koli argumente, značilni za vsako uporništvu brez razloga.

Brez razloga, toda nezaustavljivo stremeče po moči, po Moči brez kakršnih koli omejitev, kakršne postavljata parlamentarna demokracija in nacionalna država, močni garantki svobode v pomenu, vrednem svojega imena. S tem pa tudi omejevalki sle po brezmejni Moči, po tem nadvse zaželenem cilju frustriranih samovoljnežev, a dosegljivem le v skrajno izrednih razmerah. Od tod njihovo samovžigno veseljačenje ob vsaki domači ali svetovni katastrofi, čeprav le fiktivni, zarisujoči se na obzorju shizofrenega, vselej pa apokaliptičnega imaginarija. Ne da bi se ob tem zavedali, da jim takšno razbrzdanost omogoča prav demokracija, ki jim gre tako na živce. Le pod obnebjem liberalne demokracije lahko počno to, kar počno, tudi to, da se norčujejo iz nje. Le v okviru državljskih svoboščin, naj malo natančneje berejo Hannah Arendt, lahko terjajo njihovo odpravo, ki bi jo, ko bi prišli na oblast, kajpada tudi takoj realizirali. Kakor nam dokazuje zgodovina, so vsi zanikovalci ustavne države takoj, ko so prevzeli oblast, vpeljali neko drugo, totalitarno Državo, državo brez pravic in svoboščin.

52

Ob tem se Fukuyamova teorija o močni nacionalni državi, kajti le takšne države so spodobne zbrati in razviti legitimno moč, kljub svoji omejenosti na ameriško pojmovanje nacije kaže kot politično realistična, namreč v pomenu načel političnega realizma, kakršne je izpostavil Morgenthau. Sicer pa tudi marsikdo od tistih, ki so do nedavna nastopali zoper nacionalno državo ali celo napovedovali njeno skorajšnjo smrt, dandanes stoji na njenih okopih: »Globalizacija, kot se lahko prepričamo na številnih primerih v svetu, ne odpravlja nacionalne države, temveč zahteva, da to dejstvo upoštevamo in tudi uporabljamo, ko je to potrebno. Ugledni ameriški ekonomski komentator Robert Samuelson zagotavlja, da je zemlja še vedno okrogla in da je globalizacija, kot trdijo nekateri, ni sploščila. Od odločitev, ki jih bodo sprejele in udeležile nacionalne države, je v prvi vrsti odvisno, ali bo globalizacija izboljšala ali poslabšala ekonomski standard njenih državljanov in sploh kvaliteto njenega življenja.« (Rizman 2006: 37) Močna nacionalna država je potreba tako zaradi uveljavitve vladavine prava doma kot zaradi mednarodnega ohranjanja svetovne ureditve. V tej zvezi Fukuyama tudi od neoliberalistov terja, naj pojasnijo, kaj naj bi »nadmestilo moč suverenih nacionalnih držav v sodobnem svetu«, če bi jo odpravili. Držav, ki vsebujejo določeno stopnjo tako moči kot legitimnosti. Za vse

druge institucije je za zdaj značilno, da razpolagajo bodisi z legitimnostjo brez moči ali s premajhno močjo bodisi z močjo brez legitimnosti ali brez dovolj velike legitimnosti.

Obenem pa je postalo jasno, da tradicionalna, trda vojaška moč, ki je povezana z nacionalno državo, ne zadošča. »Evropejci imajo prav, da obstajajo pomembne oblike mehke moči, kot je izoblikovanje nacij. Države morajo biti sposobne vzpostaviti državne ustanove, ne samo v svojih lastnih mejah, ampak tudi v drugih, bolj neorganiziranih in nevarnih deželah. V preteklosti so to počele tako, da so preprosto zasedle državo in jo upravno pridružile svojemu imperiju. Danes poudarjamo, da uveljavljamo demokracijo, samostojno vladavino in človekove pravice in da je vsak napor, da bi vladali drugim ljudstvom samo prehodnega značaja in nima imperialnih ambicij. Ali Evropejci kaj dosti bolj od Američanov vedo, kako spraviti ta krog v kvadrat, bo treba še videti. Vsekakor bo umetnost izoblikovanja države ključna sestavina nacionalne moči, ki bo za ohranjanje svetovnega reda prav tako pomembna kakor sposobnost razviti tradicionalno vojaško moč.« (Fukuyama 2005: 210) Pravzaprav krog v kvadrat ni težko vrisati, težje je izračunati kvadraturu kroga, nemogoče pa je narisati okrogli kvadrat. Bržkone je osnova Fukuyamova napaka, kljub dobrim idejam, da je v določenem obdobju skušal narediti vse troje hkrati.

Kaj pomeni začasni izvoz demokracije? Zlasti če ta začasnost nima vnaprej določenega roka? In za izvoz kakšne demokracije naj bi šlo? Dolgoročno gledano gre za pre-oblikovanje vseh držav sveta po modelu ameriške demokracije, se pravi, ne (samo) po vzorcu demokracij zahodnega sveta, ampak (tudi) po vzorcu povsem določene nacionalne demokracije. In gre, kar je bistveno, za nasilno preoblikovanje držav, s tem pa tudi za nasilno oblikovanje novega svetovnega reda, namreč po ameriški paradigmi. Že sam Fukuyama, ko našteva značilnosti ameriške demokracije, češ da je »veliko bolj protietatistična, individualistična, neregulatorna in egalitarna kot druge demokracije«, svojo nacionalno demokracijo postavlja ne samo za vzorec, ampak tudi za vzor vseh drugih demokracij. Pač v skladu z ameriško vasezaverovanostjo. In najmanj ena od naštetih značilnosti, individualističnost, je takšnih, da ni sprejemljiva za nekatere druge (azijske, muslimanske) države oz. za nezahodne civilizacije.

Navidezno prijazna predpostavka, da mora trdi moči slediti mehka moč, vojaški še kulturna okupacija je preveč očitna zvijača, da bi ji kdor koli nasedel.

---

Navsezadnje se je, ko je postalo državna religija, tako – z mečem in križem – širilo prav krščanstvo. In na ta način so Američani civilizirali in demokratizirali tudi ameriške domorodce, domnevne Indij(an)ce. Ker so zmagali, so imeli, fukuyansko gledano, prav in naj bi imeli vselej prav, vsaj začasno, tudi vnaprej. Kako pa je tedaj s Fukuyamovim očitkom, da je evropski pogled pravilen v abstraktnem smislu, v praktičnem pa napačen? Lahko to trditev zaobrnemo in rečemo, da je ameriški pogled v praktičnem smislu pravilen, v abstraktnem pa napačen? Kaj je praktična pravilnost in kaj abstraktna napačnost oz. abstraktna pravilnost in praktična napačnost? Uporabljene sintagme so nesmiselne, dokler abstraktnosti ne razumemo kot načelnosti. Tedaj pa praktična pravilnost, zoperstavljena abstraktni napačnosti, ne pomeni nič drugega kot nenačelnost. Drugače rečeno, pomeni postavljanje pravice moči pred moč pravice, navsezadnje laži pred resnico. Laž postane, kot je zapisal Franz Kafka v *Procesu*, svetovni red. Svetovni red, novi red, utemeljen na laži in nenačelnosti, pa slej ko prej neogibno konča v neredu. V kaosu brez skupno sprejetih pravil in po njih ravnajočih se ljudi in držav.

**54**

Ekskluzivna pravica postane pravica močnejšega. Vračamo se v divje, predcivilizacijsko stanje. Četudi zadržano z operacijami mehke moči.

Spopadu civilizacij se po tej poti, po poti vsiljevanja enega modela kot maksimalnega skupnega imenovalca ni moč izogniti. Izogniti se mu je moč le ob upoštevanju Huntingtonovih nasvetov o trojni prostovoljni zadržanosti in dogovoru o svetovnem etosu kot minimalnem skupnem imenovalcu vseh civilizacij oz. svetovnih kultur/religij. Šele na podlagi večinsko skupnega mednarodnega oz. medcivilizacijskega soglasja bi bila upravičena intervencija v državi, ki bi grobo kršila vrednote svetovnega etosa, pravrednote človeštva. Nikakor bi se to ne smelo zgoditi mimo OZN in še tu bi ne smeli štartati s točke preglasovanja v okviru običajne ali samo kvalificirane večine, marveč bi moralo iti za višjo stopnjo večinskosti: za vsaj dvotretjinsko, kakršna je znotraj nacionalnih držav potrebna pri sprejemanju ustavnih zakonov. A brez možnosti veta, h kateremu bi se vselej utegnile zateči prav največje in najmočnejše države, vključno z ZDA, kar se je že zdaj zgodilo ob Mednarodnem kazenskem sodišču v Haagu. Brez enakopravnosti vseh držav na tej ravni, pred razsodiščem svetovnega etosa, ne bo moč preprečiti svetovne katastrofe, ki se nam bliža.



## 5. EVROPSKA VARNOSTNA POLITIKA

Kakšno je trenutno stanje, stanje sredi leta 2006? Čeprav se navidezno vsi zavzemajo za dialog civilizacij, tega dialoga v resnici ni. Niti na izhodiščni stopnji ne. Prevladujeta dvoličnost in svetohlinstvo, na vsej črti, v diapazonu od ZDA do Kitajske, od Rusije do Izraela, od Irana do Vatikana.

Prejšnji papež je načeloma obsodil ameriški napad na Irak, konkretno pa potem niti Italije, ko je poslala vanj svoje vojake, ni izrecno kritiziral; sedanji papež ne kritizira niti letalskega in raketnega pobijanja otrok v Iraku, ob obisku v Španiji junija 2006 ni pohvalil Španije zaradi umika njenih vojakov iz Iraka, kar je bilo edino v skladu z obsodbami bivšega papeža, je pa energično obsodil liberalno zakonodajo, ki jo je v zadnjem času sprejel španski parlament. Vatikan je obsodil Izraelske letalske napade na Libanon poleti 2006, toda molči tako o podpori ZDA tem napadom, ki vključujejo tudi poboj otrok v Kani (Galilejski), kot sicer o ameriškem pobijanju žensk in otrok v Afganistanu in Iraku.

Zahodne liberalne demokracije torej ne ogrožajo le nezahodne civilizacije, ampak tudi močne skupine (nekaterih evropskih muslimanov) in pomembne ustanove (kakršna je RKC) v njej sami; sistematično kršijo zlato pravilo kot eno od temeljnih vrednot svetovnega etosa. Verska svoboda oz. svoboda prepričanj da, toda le za tista, ki so istovetna z mojimi, navsezadnje torej le zame, druge pa je treba zatreti; če ne gre s prepričevalno »novo evangelizacijo«, tudi s pravnim nasiljem, kakršno vsebuje versko fundirana zakonodaja. Ena pravila zame, druga za druge.

Iran brani človekovo dostojanstvo muslimanov po vsem svetu, za dostojanstvo lastnih državljanov, zlasti nemuslimanske vere, da ne govorim o ateistih, pa nima kaj dosti razumevanja. Ena pravila zame, druga za druge.

Posebna zgodba je zgodba o ZDA in Rusiji, ki ju skoraj ne moremo obravnavati ločeno, saj je njuna globalna usoda veliko bolj povezana kot pa usoda Evropske unije in ZDA. Kajti Rusija je poleg ZDA največ profitirala od napada na Irak, velike koristi pa ima tudi od državljanske vojne v njem, povzročene z okupacijo. Kajti že visoke cene nafte, s katerimi ves svet financira ameriško okupacijo, Rusiji izredno koristijo iz več razlogov: z njihovo pomočjo je na noge spet postavila svoje gospodarstvo, skupaj z ZDA ob njih uspešno zavira že sicer hiter razvoj konkurenčnih ekonomij Kitajske, Japonske in Indije, z njimi pa

---

financira tudi svojo okupacijo Čečenije. Nadalje Rusija globalno krizo, skupaj z ameriško napovedjo permanentne (antiteroristične) svetovne vojne izkorišča za razširjeno produkcijo orožja in njegovo distribucijo, seveda za velike denarje, po vsem svetu.

Najpomembneje za njeno nacionalno moč pa je, da se je uspela vrniti med EU in ZDA in da zdaj uspešno igra na obe plati. V Nemčijo je naftovod oz. plinovod speljala mimo trdne ameriške zaveznice Poljske, zdaj pa ju bo z ameriškim soglasjem speljala tudi po našem ozemlju, kar pomeni, da smo nenadoma postali tesni sodelavci tako ZDA kot Rusije, zavezniki v zavezništvu, ki ne bo nič manjše, če ne celo večje od tistega z zavezniki v EU. Tako od našega pristanka na napad na Irak, katerega logični podaljšek je bila naša pošiljka vojaških inštruktorjev v to okupirano državo, hote ali nehote spodkopavamo evropsko enotnost.

**56**

Ne da bi bili edini krivci za to. Kajti tudi vodilne evropske države niso bile sposobne (niso znale ali pa niso hotele) vzpostaviti Evrope na njenih lastnih avtokonstitutivnih temeljih. To bi zares učinkovito naredile le, če bi se odpovedale Natu. Vse drugo je bilo prazno napenjanje mišic, lahko bi rekli, glede na sklicevanje na mehko moč, mehkih mišic. Evropa skupaj z nami dopušča, da ZDA in Rusija druga drugi dajeta alibi za pobijanje otrok kot sredstva za dosego zastavljenega okupacijskega cilja, širše, kot dopuščene sredstva zaščite lastnih nacionalnih interesov. Pod okriljem »protiteroristične zakonodaje« zelo medlo reagira na mučenja, na koncentracijska taborišča, na naraščajočo nenadzorovano nadzorovanje lastnih državljanov v imenu varnosti in na druge kršitve najbolj temeljnih človekovih pravic, osnovnih vrednot človeškosti.

Tragikomično je, da si Rusi in Američani prav zaradi globoko zasidranega in zato trdnega interesnega sodelovanja na površinski ravni javnosti upajo drug drugemu zabrusiti (o volilnih manipulacijah, o nedemokratičnih postopkih, o zapostavljanju manjšin) veliko več, kot pa se to upajo Evropejci bodisi Rusom bodisi Američanom. Američani, Britanci in Kanadčani so ob vrhu G8 sredi julija 2006 simbolno podprli združeno rusko opozicijo, »Drugačno Rusijo« in njene zahteve po vrnitvi že dosežene, zdaj pa z avtoritarnimi posegi oblasti močno znižane stopnje demokracije, Nemci, Francozi in Italijani pa so se potuhneli. Tudi Slovenci, če bi se sploh kdo oziral na nas, bi na vladni ravni ravnali podobno.

---

Ker Amerika kljub nakazujoči se večji multipolarnosti še ostaja sila zase, edina globalna supersila, tako da si slej ko prej lahko privoščiti skrajno realistično politiko maksimiranja lastne moči in slabitve konkurentov, nastopa do določene mere, ne da bi prestopila bolj potihoma kot izrecno začrtane meje, arogantno tudi do Rusije. Takoj zažene vik in krik, če Rusi protestirajo zaradi delovanja javnega Ameriškega nacionalnega sklada za razširjanje demokracije ali privatnega Sorosovega Sklada za odprto družbo, zaradi njune finančne podpore organizirani opoziciji. Nikakor pa Amerika ne bi dopustila analognih vzvratnih posegov, da bi na primer Rusi začeli finančno podpirati ameriške sindikate ali kaka druga civilno družbena gibanja. Ena pravila zame, druga za druge.

Ob vsem spoštovanju zahodnih intelektualcev, ki so tudi tokrat zastavili svoje ime za demokracijo in temeljne človekove pravice, za rusko opozicijo oz. za državljanske svoboščine v Rusiji, nekateri med njimi so izrecni prijatelji Slovenije, zato ne gre spregledati določene omejenosti njihovega pogleda. Ameriške notranjepolitične razmere glede delitve oblasti je seveda težje rentgenizirati kot ruske, iz katerih bije v oči vse očitnejša avtoritarna vladavina, toda postavljati nasproti tej nedvomne kritike vredni vladavini Putina »voditelje svobodnega sveta«, med katere naj bi spadal tudi Bush, jih tako rekoč klicati na pomoč, v boj zoper sovraga tam zunaj, je le prelahkotno. In neodgovorno tako navzven kot do samega sebe. Kaj pomeni svobodni svet, svet svobode, ki se pri ohranjanju in širjenju samega sebe poslužuje bombardiranja civilnega prebivalstva, ubijanja otrok in mučenja odraslih? Kako ljudi, ki jih je nobelovec Harold Pinter razglasil za vojne zločince, naslavljati z voditelji svobodnega sveta?

Vse kaže, da v krizi ni le politična, ampak tudi kulturna Evropa. Ne samo politiki, tudi kulturniki in drugi evropski intelektualci ostajajo ob soočanju nasilnih Združenih držav Amerike in miroljubne Evrope v negotovosti. Jacques Rupnik, vodja pariškega Centra za mednarodne študije, priznan strokovnjak za evropska vprašanja, dober poznavalec zlasti novih članic Evropske unije intervju *Evropsko idejo razjedata negotovost in tesnoba* sklene z naslednjim odgovorom na vprašanje o prihodnosti evropske politike: »Najprej se mora naučiti lekcij iz prejšnjih porazov. Irak je zelo poučna zgodba. Tony Blair je mislil, da moraš biti zelo blizu ameriškemu predsedniku, da bi nanj lahko vplival. Blair nikoli ni imel na Busha nobenega vpliva. Chirac in Schröder sta nasprotno mislila, da je treba Evropo zgraditi kot enotno alternativo ameriški moči. Namesto skupne politike sta dobila jasno delitev na novo in staro Evropo.

Evropa je ostala brez katerega koli vpliva na Georgea Busha in brez jasne globalne varnostne politike. Kaj se iz tega lahko naučimo? Da Evrope ne moremo graditi v podrejenem odnosu do politike, ki je trenutno na oblasti v Washingtonu, in da Evrope ne moremo združiti niti, če jo gradimo na direktnem nasprotovanju Ameriki. To je že drugi poraz zapored. Balkan je pokazal, da razcepljena Evropa omogoči popolno katastrofo in genocid na svojem dvorišču in da mora klicati na pomoč Ameriko, da počisti za njo« (Rupnik 2006: 35). Slabše ocene o trenutni situaciji v Evropi in same Evrope v svetu, zlasti v razmerju do ZDA, ne bi bilo mogoče dati.

Toda še hujše je, da Rupnik na lastno vprašanje, kaj se iz tega lahko naučimo, ne daje nobenega odgovora. Ker ga nima. Ker ne ve, v čem naj bi bilo bistvo evropske varnostne politike na globalni ravni. Torej tudi tega ne, v čem naj bi bila njena jasna mirovna politika.

Rupnikov porazni intervju se začne zelo zanosno. Izhaja iz Evrope kot »normativne sile«. Če hočeš postati njen član, moraš upoštevati njene norme. Na tem temelji proces njene integracije. Evropa bi po Rupniku zelo težko spremenila svet z »vojaško silo«, z »močjo norme«, ki je pogoj za vključitev, pa je spremenila Evropo od Vilne do Ljubljane, zdaj pa spreminja svet do Instambula in Kijeva in še čez. Toda, se moramo vprašati, na kateri ravni, če za trenutek spreminjanje sveta postavimo v oklepaj, Evropa spreminja Evropo? Če pa sta Vilna in Ljubljana, s katerima Rupnik zamejuje Evropo, podpisali izjavo v podporo ZDA ob njihovem napadu Iraka? Če sta prav ti novi članici Evropske unije oz. članici »nove Evrope« vnaprej podprli ameriško globalno preventivno vojno? Katere so torej tiste norme, ki jih je uspela razviti »stara Evropa«, ob čemer moramo že vnaprej izvzeti Angleže kot trajne ameriške kolaborante, in jih nato razširiti po vsej Evropi in čez?

Rupnik govori o evropskem procesu integracije, ki ga razume takole: »Evropa zelo težko spremeni svet z vojaško silo. Z močjo norme, ki je pogoj za vključitev, je spremenila Evropo od Vilne do Ljubljane, zdaj pa spreminja svet do Instambula in Kijeva in še čez. Ne da bi pri tem izstrelila en sam strel.« Ob teh trditvah se postavlja kar nekaj vprašanj. Ali je »stara Evropa« res spremenila »novo Evropo« v prikazanem obsegu in domnevni globini? So se evropske norme, se pravi vrednote človekovega dostojanstva in temeljne človekove pravice res že utrdile? Se ni utrdila predvsem ekonomska, deloma tudi politična tekmovalnost, medtem ko bi o utrditvi etičnih vrednot še zelo težko govorili?

Se ne pojavlja na Poljskem celo zahteva po ponovni uvedbi smrtne kazni? Se ni za zelo majavo izkazala utrjenost vrednot tudi med državljani »stare Evrope«? Niso bili prav Nizozemci tisti, ki so dopustili pokol v Srebrenici? Ne da bi posegli po orožju in se postavili v bran žensk in otrok. Zato sklicevanje na to, da Evropa pri spreminjanju same sebe ni izstrelila niti enega strela in da se nasploh izogiba uporabi vojaške sile, vsebuje ne povsem domišljeno samopoveličevanje. Ko gre za obrambo, zlasti mater in otrok, zločin ni uporaba, marveč neuporaba vojaške sile. Je zločin beg pred odgovornostjo do drugega, nemočnega, opustitev moralnega, četudi – v tem primeru – nasilnega dejanja. Namreč nasilnega dejanja v sili. Ni naključje, da se je po moralnem zlomu nizozemskih vojakov v Bosni, na tujem začeta moralna razrvanost, normativna šibkost začela vse močnejše kazati tudi doma, znotraj same Nizozemske: v konfliktnih s priseljenci, s požigi verskih objektov itn.

Ob tem Rupnikova trditev, da se »identiteta Evrope spreminja do temeljev«, ostaja vprašljiva. Navsezadnje to ugotavlja Rupnik sam, ko takoj za navedeno trditvijo navaja, da ob spreminjanju tako ideje kot bitnosti EU starejše članice pogosto niti ne razumejo, kaj se jim je zgodilo. Saj so ob širitvi sprva mislili, da bo to le večja Evropa z več prebivalci; zdaj pa odkrivajo, da se je podvojilo število prebivalcev EU, kar je spremenilo tako pravila igre kot naravo te institucije. Ta premik bi morala uokviriti ustava EU, ki je bila zamišljena kot nova skupna vez za razširjeno unijo, toda »bila je popoln udarec mimo«. Ob širitvi je Evropa zapadla torej v krizo identitete, saj niti svojega temeljnega dokumenta ni sposobna sprejeti:

»Občutek je, da je EU izgubila kompas in da ni več jasno, kaj je evropski projekt. To je bila institucija, ki naj bi članice pomirila. Pomenila je mir, blagostanje, stabilnost. Zdaj jo določata negotovost in tesnoba. Namesto da bi bila odgovor na globalizacijo, se kaže kot orodje globalizacije. Ideja je bila, da zagotovi varne meje. Zdaj so njene zunanje meje nejasne in včasih se zdi, da jih sploh ni več.«

To pa že ni več samo kriza, temveč smo, če navedeno drži, tako rekoč sredi katastrofe. Kajti nobenega sistema ni, zlasti pa ne tako velikega, kot je EU, če njegove meje niso jasne in razločne. Jasno določene navzven in razločno razmejujoče notranjo strukturo sistema od zunanjega okolja. Kaj pomeni, da so se stare članice EU ustrašile novih, v vrsti novih članic pa je takoj po združitvi prišlo do protievropskega vala? In to, da na globalni ravni nove članice veči-

noma z večjo zavzetostjo in pripadnostjo sledijo predsedniku ZDA kot pa osrednjim organom EU? Da ponekod evroskeptičnost že prerašča v evrofobičnost? Da prihaja do prezgodnje utrujenosti demokracije in da se ob volitvah zmerom znova obnavlja prepričanje, kakor da gre za vnovično izbiro režima, ne pa vlade? In da so povsod po Evropi najbolj popularne konference o krizi politične reprezentacije, tj. strankarsko parlamentarne demokracije? Ob hkratnem bohotenju simptomov populizma?

Glede na zastavljena vprašanja se optimizem z začetka intervjuja proti njegovemu koncu tudi pri Rupniku vse bolj umika pesimizmu. »V devetdesetih letih smo živeli srečno stran globalizacije. Globalna ekonomija se je razcvetela, globalne komunikacije so postale poceni, govorili smo o globalni civilni družbi. Evropa je tedaj govorila o ustvarjanju skupnosti okoli norm, ki so nam skupne. Da lahko vplivamo na svet z močjo norme. Svet 21. stoletja pa temelji na ponovni afirmaciji grobe sile in moči. To velja tako za ZDA kot za Kitajsko, Indijo z jedrskim orožjem in Rusijo s Putinom. Tukaj ne govorimo o normah, ampak o moči. In tukaj je Evropa bosa.« Bosa, če pristanemo na logiko sile v našem stoletju, v dveh pomenih: prvič, v realnem pomenu, kolikor so ZDA močnejše od Evrope, tako z vidika dolgoročne realne vojaške moči kot še obstoječe realne ekonomske moči in drugič, kar je hujše, v simbolnem pomenu, saj smo začeli sami, skupaj z Rupnikom, razmišljati o nemoči norm, o porazu simbolne moči vrednot pred močjo realne sile. Drugače rečeno, gre za občutek poraza vesti pred voljo do moči, etosa pred hegemonijo. Kje je izhod? V krepitvi lastne *trdne* volje in *trde* moči ali v vztrajanju pri vrednotah, kakršne so vrednote svetovnega etosa oz. norme evropske *mehke* moči?

60

Tudi po Rupniku se Evropa takšnim vprašanjem ne more izogniti. Seveda tudi odgovoru nanja ne. Drugače bomo imeli, meni Rupnik, dva odgovora. Ene države bodo šle same: Velika Britanija, Francija in Nemčija si lahko privoščijo, da imajo ob evropski obrambni politiki še svojo obrambno politiko. Večina drugih pa bo zahtevala, da obrambno in varnostno politiko Evrope prepustimo Ameriki. Sicer pa se mora Evropa najprej naučiti lekcij iz prejšnjih porazov. Tony Blair je mislil, da moraš biti zelo blizu ameriškemu predsedniku, da bi nanj lahko vplival. Toda Blair ni imel nikoli nobenega vpliva na Busha. Francoski predsednik Chirac in nemški kancler Schröder sta nasprotno mislila, da je treba Evropo zgraditi kot enotno alternativo ameriški moči. Toda namesto skupne politike sta proizvedla razcep Evrope na novo in staro Evropo. Evropa je tako ostala brez kakršnega koli vpliva na Busha in brez jasne globalne var-

nostne politike. Kaj se lahko naučimo iz tega? »Da Evrope ne moremo graditi v podrejenem odnosu do politike, ki je trenutno na oblasti v Washingtonu, in da Evrope ne moremo združiti niti, če jo gradimo na direktnem nasprotovanju Ameriki. To je že drugi poraz zapored. Balkan je pokazal, da razcepljena Evropa omogoči popolno katastrofo in genocid na svojem dvorišču in da mora poklicati na pomoč Ameriko, da počisti za njo.« Pa vendar, je treba dodati, se je Evropa združevala v razširjeno EU ravno v času prikazane evropske razcepljenosti, balkanske katastrofe in ameriškega čiščenja za njo.

Nasvet, da Evropa ne sme ostati v podrejenem položaju v odnosu do Amerike, obenem pa ji neposredno tudi nasprotovati ne sme, je zelo preprost, skoraj eleganten, manjka mu le tisti del, ki bi priporočil, kako to doseči. Je Rupnikov nasvet ob vsem, kar izpostavlja prav on sam, sploh uresničljiv? Ko svetuje, da bi morala Evropa ustvariti lastno vojaško silo, ki bo lahko v primeru potrebe učinkovito delovala, pozablja, da sta se Francija in Nemčija o tem že dogovorili, a sta obtičali na sredi poti. Še več. Francija nadaljuje s svojo svojeglavostjo, izvirajočo iz želje po globalni veličini. Ob nastanku EU je bil francoski konstrukt, naj bi bila EU instrument francosko-nemške pomiritve, hkrati pa tudi podaljšek francoskih idej o državi, ekonomiji in mednarodnih odnosih. Tudi v razširjeni EU so Francozi videli predvsem ojačevalko svojega glasu, a so kmalu uvideli, da gre razvoj v drugo smer, v krepitev Nemčije, Ameriške navzočnosti itn. A namesto da bi podprli ustavno pogodbo EU, vzpostavitev močne evropske vojaške sile, skupno zunanjo politiko z evropskim zunanjim ministrom, ki ne bi bil substitut nacionalnih zunanjih ministrov, Francozi še naprej nastopajo s svojimi soloakcijami. Tudi ob Izraelskem napadu na Libanon, ko so se v Varnostnem svetu OZN pri oblikovanju *Resolucije 1701* skušali postaviti ob bok ZDA, EU kot take pa realno ponovno ni bilo nikjer. Spet je ostala brez enotnega glasu.

Zaradi tega slej ko prej ostaja prazna tudi naslednja Rupnikova trditev, ena od njegovih temeljnih, a vseskozi protislovnih trditev: »Evropa je sijajna, ko je treba imeti enoten glas pri ekonomskih vprašanjih, pri trgovinskih pogajanjih v WTO, pri Kjotu, pri mednarodnem kazenskem sodišču. Tam imamo čvrsto pogajalsko pozicijo in enoten glas. Evropa nima problemov, ko gre za obrambo norm. EU je normativna sila. Nimamo evropske vojske, moč je v zgledu, ki ga dajemo.« Ali res? Amerika ima relativno enoten glas pri ekonomskih vprašanjih, a kaj ko se ta glas zmerom znova odbije od ameriškega Glasu. Ima relativno enoten glas pri trgovinskih pogajanjih v Svetovni trgovinski orga-

---

nizaciji, a kaj pomaga, ko se je prav v letu 2006 dokončno izkazalo, da Amerika ne misli popustiti glede protekcionističnega preferiranja svojega kmetijstva, obenem pa je zmožna navkljub Evropi preprečiti vstop Rusije v Svetovno trgovinsko organizacijo. Sklepe iz Kjota so ZDA tako in tako že vnaprej zavrnila, ravno tako ustanovitev mednarodnega kazenskega sodišča v Haagu. Kolikšen je ob vseh teh ameriških zavrnitvah lahko v resnici evropski ugled? Zelo majhen.

62 Kljub temu moramo Evropejci vztrajati pri svojih paradigmah. Pravrednote svetovnega etosa so edini antipod volje do moči in njene uničevalne globalizacije. To vedo tudi ameriške osebnosti z etično digniteto. Jimmy Carter, ameriški predsednik iz sedemdesetih let, ki je prvi skušal utemeljiti svetovno politiko in mednarodne odnose na človekovem dostojanstvu in njegovih pravicah, kar je dalo povsem nov zagon oporečnikom v državah s komunistično nadoblastjo, je bil ob Izraelskem napadu na Libanon jasen: »Nesporno je, da se je imel Izrael pravico braniti pred napadi na svoje prebivalce, nečloveško in kontraproduktivno pa je znašanje nad civilnim prebivalci v nelogičnem pričakovanju, da bodo za uničujoči odgovor krivili Hamas in Hezbolah. Namesto tega je arabski svet in svet nasploh podprl ti dve organizaciji ter okreplil obsodbe Izraela in ZDA.« (Carter 2006: 5) Po Carterju ne gre le za nesorazmerno uporabo vojaške sile in zločine nad civilnim prebivalstvom, ampak tudi za to, da Izrael že desetletja krši resolucije OZN, obenem pa za nesprejemljivo zunanjo politiko ameriške vlade v zvezi s tem: »Trajnega in dokončnega miru za vse prebivalce tega kriznega območja ne bo, dokler bo Izrael kršil glavne resolucije ZN in brisal uradno ameriško politiko, z zasedbo arabskega ozemlja in zatiranjem Palestincev pa mednarodni zemljevid miru. Morali bi spoštovati izraelske meje, določene pred letom 1967, in začeti obojestransko sprejemljiva pogajanja. Tako kakor vse prejšnje ameriške administracije pred ustanovitvijo Izraela bi se morali voditelji ZDA prizadevati predvsem za to, da bi navsezadnje dosegli ta cilj.« Carter se zaveda, da to, kar zdaj počneta ZDA in Izrael, ne pomeni le očitnega kršenja človekovih pravic in človekovega dostojanstva, ampak tudi vseh mednarodnih konvencij, temelječih na vrednotah svetovnega etosa.

Kajpada se tako Izrael kot ZDA formalno zavzemata za spoštovanje mednarodnih konvencij in temeljnih človekovih pravic, za spoštovanje svetosti življenja pogosto na zelo poudarjen način, toda le dotlej, dokler jima to neposredno koristi. Dokler izraelska država ocenjuje, da s sklicevanjem na vred-



note svetovnega etosa in norme svetovne organizacije krepi moč »izvoljenega ljudstva«, ZDA pa moč svoje hegemonije. Tako ZDA kot Izrael civilizacijske norme torej povsem instrumentalizirata. Vrednot svetovnega etosa nimata za cilj, marveč jih uporabljata kot sredstvo. Kot instrument ohranjanja in krepitev svoje moči, hegemonije v svojem okolju, v katerega Amerika uvršča ves svet, Izrael pa se ji po svojih močeh pridružuje. Ob tem se vračata k predkrščanskemu talijonskemu načelu *zob za zob, glavo za glavo*, še več, radikalizirata ga v smeri, ki nasprotniku, razglašenemu za sovražnika, ne priznava bivanjske enakovrednosti.

ZDA v Iraku in Izrael v Libanonu, enako pa Rusija v Čečeniji, z vso silo uveljavljajo ne samo nekrščansko, ampak tudi protikrščansko zapoved, ki se glasi: *Ljubi samega sebe bolj kot bližnjega*. To zapoved je Stara zaveza že preseгла z zapovedjo *Ljubi bližnjega kakor samega sebe*, sledi ji tudi Nova zaveza, le da njena ključna zapoved vsebuje presežek: *Ljubi drugega bolj kot samega sebe*. Ljubiti bližnjega, razglaša evangelij, ni nič posebnega, presežnost, ki pelje do svetosti, izhaja iz zavesti, da je treba ljubiti ne le bližnjega, ampak tudi sovražnika.

\* \* \*

Svetovni etos, ki se opira na zlato pravilo, naj drugemu ne storimo tega, česar si ne želimo, da bi drugi storil nam, ne sega v to svetniško, tj. čezetično skrajnost. Izhaja pravzaprav iz talijonskega načela, le da zaobrnjenega: ne narekuje maščevanja, marveč ga že vnaprej izključuje. Ob tem gradi na zaupanju, da bo dobro slej ko prej povrnjeno z dobrim. V tem je z vidika ekonomije moči oz. logike sile tudi največja šibkost zlatega pravila in s tem svetovnega etosa kot takega. Kajti nobenega Tretjega ni, ki bi nastopal kot garant, kot zadnji porok zlatega pravila.

Zlato pravilo tako po obliki kot vsebini temelji na medsebojnosti, na prepričanju o dostojanstvu človeka kot takega oz. o enakosti, torej tudi enakopravnosti vseh ljudi. Čeprav zlato pravilo nima poroka zunaj vzvratne medsebojnosti, pa je samo prav s to svojo vkoreninjenostjo garant medčloveškega spoštovanja, s tem pa tudi miru med ljudmi, nevsezadnje svetovnega miru kot miru med narodi. In čeprav ni nobenega vnaprejšnjega zagotovila, torej tudi nikakršne vnaprejšnje gotovosti ne, da bo drugi sledil zlatemu pravilu kot poroku (svetovnega) miru, pa je povsem gotovo nedvomno to, da so posledice

---

nespoštovanja zlatega pravila permanentni konflikti med ljudmi, vojne med narodi in nazadnje spopadi med civilizacijami sveta.

Hegemoni, močni mogočniki vseh vrst kajpada v imenu Moči oz. svoje volje do Moči/Oblasti vselej lahko odvrnejo, da se na svetovni etos pač zmerom sklicujejo predvsem šibki, tisti, ki imajo od vrednot svetovnega etosa, vključno z zlatim pravilom, neposredne koristi. Če se kot šibki postavim v vlogo bližnjega, mi bo zapoved o ljubezni do bližnjega, namreč o (spoštljivi) ljubezni drugega do mene, nedvomno v korist. Všeč mi bo; toda ali zaradi takšnega ugajanja meni, šibkemu, že tudi avtomatično škodi drugemu, močnemu? Če si ne želi le zmerom več moči in oblasti, ampak tudi miru in morda prijaznosti med ljudmi in narodi, potem ne.

Če tega ne uvidimo oziroma ne priznamo, potem nam preostane le Nietzschejeva metafizika z voljo do moči kot bistvom sveta in večnim vračanjem enakega kot načinom bivanja tega bistva. V tem primeru pa se moramo zavedati tudi tega, da smo šele sredi, konec 19. stoletja po Nietzscheju napovedanega, dvestoletnega totalnega spopadanja za prevlado nad svetom. In da bosta v tem primeru prvi in drugi svetovni vojni 20. stoletja v 21. stoletju sledili tudi tretja katastrofična in četrta postkatastrofična, tj. apokaliptična vojna.