

UDK: 316.32:34
355.01:341.3
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 11. rujna 2013.

Spekulativni pristup institucijama međunarodnog društva

PETAR POPOVIĆ

DIU Libertas međunarodno sveučilište
petar.popovic@hotmail.com

Engleska škola međunarodnih odnosa predstavlja nepresušni izvor u proučavanju međunarodnoga društva i njegovih institucija. U ovome radu spekulativnim načinom analiziraju se tri institucije: rat, ravnotežu snaga i međunarodno pravo, kako bi se ukazalo na dosadašnja „znanstvena“ ograničenja konvencionalnog razumijevanja tih pojmova (koja su velikim dijelom bila uvjetovana realističkim poimanjem međunarodnog društva). Namjera ovoga članka je ukazati na postojanje univerzalnih načela koja čine jedinstvenu kulturu međunarodnog, odnosno da-nas „globalnog“ društva. U prvom dijelu rada razmatra se koncept rata, odnosno oprečnost realističkog i tradicionalnog poimanja te institucije. U drugom dijelu proučava se instituciju ravnoteže snaga kao dio tradicije koja je podrazumijevala nadređeni vertikalni odnos spram horizontalnog. U trećem dijelu članka analizira se međunarodno pravo koje svoju bit crpi iz tradicije univerzalnoga prirodnog prava. Putem brojevnice analogije ukazuje se na svestremsko značenje univerzalnih načela u pozadini navedenih institucija, koje je vestfalski konsenzus interesa subjektivizirao i partikularizirao.

Ključne riječi: Engleska škola, Hedley Bull, međunarodno društvo, rat, ravnoteža snaga, međunarodno pravo, prirodno pravo, vestfalski sustav

1. Uvod: pojam međunarodnog društva

U svojem osvrtu na jednu knjigu iz 1979. godine, Hedley Bull – jedan od glavnih predstavnika Engleske škole međunarodnih odnosa, koja je nastala na London School of Economics tijekom 1960-ih – je iznio sljedeći stav: „Postoje konkretni razlozi zbog kojih bi znanstvenici, koji se danas bave svjetskom politikom, trebali biti potaknuti oživljavanjem interesa za tradiciju prirodnog prava, budući da teorije prirodnog prava pretpostavljaju postojanje univerzalnih pravila koja se ne mogu ograničiti na određeno društvo ili kulturu“ (1979: 171).¹ Bullov poziv na obnovu akademskog interesa za prirodno-pravnu tradiciju odraz je zapažanja tadašnjih svjetskih trendova koji su davali prve naznake pojave globalizacije: tehnološko-informatički napredak; civilizacijska, vjerska i kulturna raznolikost zastupljena na svjetskoj političkoj pozornici u okviru Ujedinjenih naroda; te transnacionalizacija kapitala (usporedna s centralizacijom financijskih centara moći i multinacionalnih kompanija). Bull nastavlja: „Danas, kada svjedočimo ostvarenju globalnog međunarodnog društva, koje je nadraslo svoje europske društvene i kulturne temelje, nesumnjivo smo potaknuti razmisliti postoji li izvorno *univerzalno društvo* ili *kultura* kao temelj suvremenog globalnog društva; postoji li doktrina koja bi objavila valjanost i obvezatnost određenih pravila za cijelo čovječanstvo, neovisno o društvenim i kulturološkim razlikama?“ (1979: 171).

Tridesetak godina kasnije, tijekom svoje predizborne kampanje za engleskog premijera Gordon Brown je 2010. godine održao niz predavanja na prestižnim engleskim sveučilištima, gdje je iznio svoju viziju onoga što je nazvao „globalno društvo“. Potaknut teškim kršenjima ljudskih prava od Vijetnamskog rata do danas, pozvao je države na veću solidarnost u zaštiti ljudskih prava. Preduvjeta za djelovanje „globalnog društva“ u zaštiti pojedinca našao je u informatičkom napretku i telekomunikacijskom povezivanju čitavog svijeta (kao sredstvu mobilizacije), te potrebi pronalaženja istinske „globalne etike“ kao načela djelovanja (TED, 2010). Brownov govor izravno se naslanja na tradiciju Engleske škole koja je međunarodno pravo postavila kao načelo međunarodnog društva, tako da poziv na pronalaženje „globalne etike“ možemo razmatrati u kontekstu Bullovog poziva na reafirmaciju prirodnog prava kao univerzalnog načela međunarodnog poretka.

Kada govorimo o transgresiji međunarodnog u globalno društvo u posljednjih tridesetak godina, važno je napomenuti da je u osnovi riječ je o prvotno eurocentričnom konceptu kojega je razvila Engleska škola, izravno se oslonivši se na tradiciju mišljenja „oca međunarodnog prava“ Huga Grotiusa i njegov koncept „velikog društva država“. Ideja vodilja Grotiusovog „međunarodnog društva“ je bila uspostavu međunarodnog prava kao temelja poretka i suradnje među tada nastalim suverenim državama nakon Tridesetogodišnjeg rata i Vestfalskog mira 1648. godine – prava koje je svoje temelje nalazilo upravo u univerzalnim načelima prirodnog prava. Ta univerzalna načela sastavni su dio „kulture“ Zapada, što je navelo osnivača Engleske škole Martina Wighta da zaključi kako: „Moramo pretpostaviti da suvremeni međunarodni sustav ne bi nikada nastao da nije postojala određena razina kulturnog jedinstva među njegovim članovima“ (1977: 33). U svom kapitalnom djelu *Anarchical Society*, Bull definira međunarodno društvo na sljedeći način: „Društvo država (ili

1 Riječ je o osvrtu na čuveno djelo *The Natural Law and the Theory of International Relations* E. B. F. Midgleya, a koja se bavi značenjem prirodnog prava u tradiciji Tome Akvinskog za suvremene međunarodne odnose. Iako je Bull bio poprilično kritičan prema knjizi, interesantnu kritiku Bullovog racionalizma iznosi sam Midgley u „osvrtu“ na Bullov osvrt. Vidjeti u: Midgley, 1979.

međunarodno društvo) nastaje kada grupa država, koja posjeduje svijest o određenim zajedničkim interesima i zajedničkim vrijednostima, stvara „društvo“ u smislu da postoji predodžba o njihovoj međusobnoj povezanosti, koja se temelji na zajedničkim pravilima u odnosima, te suradnji u kreiranju zajedničkih institucija“ (Bull, 2002: 13). Michael Cox i Nicholas Rengger tvrde da je Engleska škola s pojmovima kulture, prava i normi u međunarodnom društvu izvršila „civilizacijski utjecaj“ na suvremeni realizam, odnosno njegov relativizam i bespogovornu usredotočenost na državnu moć (2011: 1047). Ustvari, ideja o međunarodnom pravu kao subjektu proučavanja međunarodnih odnosa nastala je kao opozicija cjelokupnoj konvencionalnoj teorijskoj baštini discipline međunarodnih odnosa, suprotstavivši se ne samo realizmu (usredotočenom na materijalnu moć države), već i liberalizmu i marksizmu, koji su tumačili svjetsku politiku u tradiciji međunarodne političke ekonomije.²

Kao što možemo iščitati iz Bullove definicije, opstojnost međunarodnog društva počiva na određenim *institucionalnim* formama koje reguliraju odnose i utvrđuju pravila ponašanja među državama.³ Pod te *institucije* Engleska škola podrazumijeva sljedeće: a) međunarodno pravo, b) diplomatsku praksu, c) ravnateljski sustav velikih sila, d) ravnotežu snaga, i e) rat, (Bull, 2002: 71). Postojanje tih institucija isključivo je u službi očuvanja poretka, dok se njihov legitimitet crpi iz tradicije prirodnog prava, kodificiranim unutar okvira međunarodnog prava. Upravo iz navedenog proizlazi prvi bitni prijepor u teorijskoj koncepciji međunarodnog društva – odnos poretka i pravde. Bull u svojoj knjizi *Anarchical Society* posvećuje cijelo jedno poglavlje toj problematici, tvrdeći da postoji nepremostiva tenzija između dva navedena koncepta (2002: 74-94). Naime, problem je u sljedećem: poredak međunarodnog društva tumačen je s pozicije klasične racionalističke doktrine, po kojoj države dijele specifičnu kulturu – formaliziranu kroz međunarodno pravo – o uzajamnom poštivanju i priznavanju suvereniteta. S druge strane, primjena institucije rata od strane društva država protiv određene „odmetnute“ države – u ime same opstojnosti poretka i integriteta međunarodnog društva – za sobom povlači cijeli niz implikacija. Prvo, takav je čin u bitnoj suprotnosti s temeljnim načelima suverenosti u međunarodnom pravu; te drugo, postavlja se važno pitanje legitimiteta vojne akcije, odnosno njezinih pravičnih temelja, budući da je pitanje pravde u međunarodnom društvu uglavnom subjektivno tumačeno.⁴

Ovdje treba naglasiti da je „potraga“ za korijenima kulture u svrhu pronalaženja „globalne etike“ i istinske međudržavne solidarnosti, među sljedbenicima Engleske škole do sada predstavljala poprilični problem ponajviše zbog nemogućnosti izlaska izvan okvira realističkog shvaćanja vestfalskog sustava suverenih država. Taj je sustav nastao isključivo zahvaljujući sekularizaciji (odvajanje Crkve od države) Vestfalskim mirom 1648. godine, čime je, u kontekstu državne „privatizacije religije“, posljedično sekularizirano i prirodno pravo. Za M. J. Perryja to predstavlja najveću prepreku – prirodno je pravo pretpostavljalo dostojanstvo čovjeka, a odbacivanjem religioznih izvora etike i morala ono neminovno gubi svoj istinski smisao (1998: 11-12). Važno je naglasiti kako doktrina prirodnog prava, samom činjenicom što je duhovni sustav tradicionalnih društava nestao raspadom Srednjeg vijeka, na globalnoj razini danas ne

2 O tri različita pristupa proučavanju međunarodnih odnosa – državne moći, ekonomije i prirodnog prava – vidjeti u: James, 2008.

3 Pojam institucije u disciplini međunarodnih odnosa podrazumijeva: „pravila sama po sebi; a ako se određeni obrasci u odnosima ravnaju po uvijek istim pravilima, tada čitavu znanost o međunarodnoj politici možemo redefinirati kao znanost o međunarodnim institucijama“ (Reus-Smit i Sindal, 2008: 207).

4 Riječ je o takozvanom „Bullovom paradoksu“, (vidjeti u: Bull, 2002: 108); za analizu „Bullovog paradoksa“ vidjeti u: Hjorth, 2007. Općenito o analizi odnosa pravde i poretka u promišljanjima Engleske škole, vidjeti u: Wheeler i Dunne, 1996: 91-107 i Linklater, 1990: 8-33.

bi trebala biti nametana određenom religijom i njezinim sustavom vrijednosti. Univerzalna načela treba promatrati s jednog holističkog stajališta tradicije i njene kulture, koja podrazumijeva u etičkom smislu isti korijen univerzalne etike i morala, čiji su religijsko-kulturološki izrazi samo emanacije „jedne istine“.

S pozicije tradicijskog razmatranja, pojmovi poretka i pravednosti su istovjetni, a kultura potječe iz univerzalnog izvora. Kako bi smo to pokazali, u ovom ćemo se dijelu ograničiti isključivo na tri institucije međunarodnog društva, njihovo podrijetlo i na slijed njihove progresije – rat; iz rata u stanje međudržavne ravnoteže snaga, iz ravnoteže snaga u stanje međunarodnog prava.⁵ Važno je naglasiti da pristup kojim Engleska škola definira navedene institucije uobičajena je društvenoznanstvena interpretacija i kategorizacija s isključivo realističkog stajališta razmatranja međunarodnog društva. Naša je namjera tim pojmovima pristupiti spekulativno, kako bi smo ukazali na jedan univerzalni aspekt pojma međunarodnog društva. Međutim, navedenim institucijama pristupiti na spekulativni način ne podrazumijeva razmatranje njihovog odraza u povijesnim događajima niti izlaganje, uz obilje citata, kronologije njihova akademskog razvoja i prijepora koji se vežu uz njih. To bi značilo uvjetovati i ograničiti teoriju kontekstom danog vremena. Spekulativnim pristupom primijenit ćemo neka univerzalna načela (koja bi možda i sama disciplina međunarodnih odnosa odbacila kao neznanstvena) kako bismo pokazali da je riječ o univerzalnim obrascima koje su gotovo sve tradicije tumačile na sebi svojstven način. Time ćemo utvrditi jedan „vječni“ obrazac u kontekstu sukoba i suradnje (odnosno razdora/rata i ujedinjavanja/mira) i prirodnog prava. Tom je obrascu povijest odnosa među narodima tek uzastopni niz događaja poput refleksije, što nas navodi na zaključak o postojanju jednog tradicionalnog izvora svih kultura, a koji može poslužiti dubljem suvremenom razmatranju prijelaza iz eurocentričnog „međunarodnog“ u istinski svjetsko „globalno društvo“.

2. *Bellum i jus bellum*

Kao institucija, rat igra središnju ulogu u suvremenom poretku međunarodnog društva. U modernom smislu, poimanje rata između dvije države predstavlja kako kaže Bull: „organizirano nasilje kojega provode političke jedinice“ (2002: 178). Njegova primjena „bilo opravdanim ili neopravdanim razlozima“ održava poredak, ali ga može i rušiti (Bull, 2002: 88). Ovakvo relativističko shvaćanje institucije rata proizišlo iz ukorijenjene tradicije realističkog poimanja međunarodnog *sustava*, u kojemu su suverene države jedini relevantni akteri održavanja poretka.⁶ U međunarodnom društvu, rat ima instrumentalnu vrijednost, te služi s jedne strane za ograničavanje razornosti hobbesovskog *bellum omnium contra omnes*; te s druge za očuvanje poretka međunarodnog društva (Bull, 2002: 181). Pod ovim drugim, Bull podrazumijeva *rat* kao institucionalno održavanje, odnosno obnavljanje *ravnoteže snaga* i *međunarodnog prava* putem sile. Rat je, dakle, u službi kolektiva država, kao institucija proizašao iz njihove zajedničke kulture razumijevanja prava i normi. Međutim, ako se ta zajednička međudržavna svijest o poretku sagleda s holističkog aspekta, uočiti ćemo postojanje svojevrsnog prirodnog obrasca i duboke kulturološke ukorijenjenosti u pojmu rata koja nije samo dio kulture kršćanskog „međunarodnog društva“ stare Europe, već je jedinstveni međucivilizacijski

5 Razlog odabira ove tri institucije jest taj što su one same po sebi na neki način predinstitucionalne pojave, koje se mogu objasniti kroz tradicionalnu perspektivu, za razliku od diplomacije (koja bi se svakako mogla u svom predmodernom obliku uzeti u obzir, ali bi time izašli iz okvira zadane teme) i ravnateljstva velikih sila, koje su isključivo rezultat promišljanja i djelovanja modernog vestfalskog sustava.

6 Po realističkom shvaćanju, *društvo* država, koje bi imalo neke kulturološke poveznice, pogotovo po pitanju prirodnog prava, ne postoji.

pojam. Riječ je o koncepciji *pravednog rata* na kojega se neizravno poziva Engleska škola, a koji je duboko ukorijenjen u tradiciji.

Latinska riječ *bellum* – rat – izvedenica je iz latinske arhajske riječi *duellum*. Etimologija iskonskog naziva ukazuje na korijen riječi *duo* – dva – koji ovdje podrazumijeva „dijeljenje“ ili „odvajanje“ na dva dijela, što označava razdor, krhkost, oprečnost i sukob. Brojeve dva i jedan kao analogiju rata i mira naveo je Hugo Grotius u *De jure belli ac pacis*, istaknuvši da kao što *duellum* označava dva suprotstavljena čovjeka, pojam mira – istovjetan pojmu jedinstva – izražen je kroz iskonsku riječ *unitas*, čiji je latinski korijen *unus* – jedan (2001: 6). Po pitagorejskoj tradiciji, progresija broja dva posljedica je individualizacije te sukladno tomu i suprotstavljanje načelu *jednog* iz kojega je nastala.⁷ Sva tradicionalna znanja su podučavala da je stvaranje dijade uvijek materijalna djelatnost – odvajanja *prima materia* od iskonskog načela, odnosno ozbiljenje i osamostaljenje pojedinačnih materijalnih dijelova od duhovne cjeline.⁸ Suprotnosti koje iz toga proizlaze – rat u općem smislu – upravo su glavne karakteristike broja dva. To je „narav parnog broja koji nije ograničen *jedinicom* i može se neodređeno reproducirati“ (Mattei, 2009: 54). Dijada je nered, tj. bezvlašće (odsutnost svakog autoriteta načela *jednog*) – kako kaže Hobbes: prirodno stanje permanentnog rata (2008: XIII, 8) – ili kako to disciplina međunarodnih odnosa naziva: *anarhija*.

Razmatranje rata kao „organiziranog nasilja političkih jedinica“ moderno je ograničavanje na tek jedan aspekt opće progresije prirode. Heraklit, koji promatra društvo kao vječno kretanje, *Panta rei*, simbolički ukazuje da je „rat otac svega i kralj svemu“ (2013: 53ff). „Rat“ je odnos pozitivnih i negativnih aspekata dijade, koji potiču linearno, odnosno *napredno* kretanja društva. Komplementarnost suprotnosti kod mnogih modernih mislilaca ima teleološko značenje, kao kod Kanta i Hegela, a što s pesimističnog stajališta Benedetto Croce promatra kao tragičnu neminovnost povijesti (1921).⁹ Kada ne bi bilo „netrpeljivosti, natjecateljske taštine i pohlepe“ ono najbolje u čovjeku ne bi se izrazilo, te stoga Kant zaključuje da: „čovjek želi slogu; ali priroda bolje zna što je dobro za njegovu vrstu; ona želi neslogu“ (2000: 23).¹⁰ Sve od čega je društvo sazdano – od kulture i visoke civilizacije do tehnološkog napretka – posljedica je prvobitne negacije i sukobljavanja, što kao mišljenje prevladava od antike, Srednjeg vijeka i sv. Augustina, kroz prosvjetiteljstvo u 18. stoljeću, sve do Marxa i njegovog koncepta „historijskog materijalizma“. Rat kao vojna intervencija u suvremenom dobu samo je jedan vid te uzajamnosti. Njegova institucionalizacija predstavlja ono što Bull naziva „ograničavajući“ čimbenik za sprječavanje općeg rata, kao opasnosti za poredak. Taj smisao izražen metafizičkim

7 Po tradicionalnoj znanosti, dva je zapravo prvi pravi individualni broj, budući da *jedan* u metafizičkom smislu predstavlja apsolut i cjelinu svih brojeva, iskonsko načelo, te jedno nemjerljivo i neobjašnjivo „sve i ništa“. Vidjeti Platonovu raspravu *Parmenid Teag* (2010). O zlokobnosti atribucije broja dva, kao i atribucijama ostalih brojeva u pitagorejskoj tradiciji, vidjeti u: Mattei, 2009: 51-67.

8 Mit tu progresiju iz jednog u dva univerzalno prikazuje nestankom Zlatnog doba, kada primordijalni um biva dokinut razumom i pojavom civilizacije. To iščitavamo kako iz starozavjetnog mita o Istočnom grijehu tako i u drugim mitovima kao što je primjerice Ep o Gilgamešu. Vidjeti u: Armstrong, 2005 i Eliade, 2006.

9 Važno je naglasiti da je moderno doba visoke industrijalizacije i tehnološkog napretka, otuđilo gotovo sve aspekte čovjekova života od prirode, pa tako i pojam rata kao opće načelo života društva. Razlog tomu je što se u posljednjih nekoliko stoljeća rat pretvorio u birokratiziranu mašineriju nasilja državnog aparata, u kojemu je tehnološki napredak stavljen u službu sustavnog uništavanja. Iz jednog drugog Heraklitovog fragmenta uočavamo tradicionalnu bit pogleda na rat koji ga objašnjava kao sastavni dio prirodnog poretka: „Treba shvatiti da je rat stanje zajedničko svima, da razdor jeste pravda, i da se sve stvari stvaraju zahvaljujući prisili samog razdora“ (2013: 80ff).

10 Samo su rijetki duhovni aspekti civilizacije duboko proniknuli u bit ove progresije, suprotstavivši joj se suzdržavanjem od *činjenja*, odnosno „nedjelovanjem“. U mnogim je civilizacijama to svojevrsno djelovanje s „Ništa“ predstavljalo postignuće vrhunске mudrosti – u taoizmu *Wu Wei*, u Japanu zen budizam ili u Grčkoj gdje Aristotel „nepokretno pokretanje“ drži dostojnim samoga Boga.

rječnikom glasi: „rat je nered s intencijom uravnoteživanja drugog nereda (...) on je ukupnost svih nereda koji konstituiraju totalni red“ (Guénon, 1996: 42).

Moć regeneracije dijade posljedica je ponajviše čovjekove unutrašnje biti: inherentno nepopravljive i iskvarene pohlepom i zlom.¹¹ Međutim, po Sv. Augustinu, život dijade društva po prirodi je stvari satkan uzajamnošću dobra i zla, gdje iz posve običnih razloga „opaki ratuju s pravednima samo zato što to hoće, a pravedni ratuju sa opakima jer moraju“ (Fortin, 2006: 139). Rat sam-po-sebi nije niti loš niti dobar. Njegova pozitivna ili negativna strana ovise isključivo o motivima onih koji ih vode – rat može imati ili ostvarenje herojske veličine, odnosno kako kaže Julius Evola „duhovnu realizaciju“ onoga koji ide u rat ispravnim pobudama (2011: 21-7); ili može imati čisto negativni materijalni aspekt okorištavanja pojedinaca uništavanjem. U oba slučaja, riječ je, dakle, o tek pozitivnim, odnosno negativnim aspektima dijade. Negativni aspekt teži daljnjem neograničenom širenju područja sukoba; hobbesskim rječnikom rečeno – život država postaje „neprekidno i nespokojno htijenje moći i još više moći, koja prestaje isključivo smrću“ (Hobbes, 1996: I, XI, 1). To je vestfalski sustav u svojoj biti. S druge strane, pozitivni aspekt (opravdani motivi rata) teže vraćanju monadi; odnosno, kako tradicija interpretira – rat je sredstvo dobra u borbi protiv zla.

Ovdje nailazimo na korijene teorijskog pojma „pravednog rata“, *bellum justum*, koji je neizostavni element u svakom promišljanju o međunarodnom društvu i poretku (Reed i Ryall, 2007). U tradicijama gotovo svih kultura, rat se vodi isključivo kako bi se obnovio mir.¹² Tome podučava indijski ep *Mahabharata*; nordijski ep *Ynglinga saga*; Ciceronovi *De Officiis*; klasici konfucijanske tradicije u Kini (između 5. i 3. st. pr. Kr.);¹³ Ambrozijevi *De Officiis Ministrorum* i Augustinova *Božja država*; pa sve do *Escuela de Salamanca* (Škola iz Salamance) u doba renesanse, koja čini presudni utjecaj na razvoj moderne koncepcije pravednog rata.¹⁴ Na tim temeljima, duhovni otac Engleske škole Hugo Grotius (2001) pravednom ratu daje legitimitet kroz četiri temeljne postavke: 1. samoobrana; 2. primjena prava; 3. obeštećenje; 4. kažnjavanje krivca. Na tom tragu, Bull navodi „opravdani povod“ za rat kao jedan od glavnih institucionalnih elemenata u ograničavanju mogućnosti općeg rata (2002: 182). Važno je, međutim, naglasiti da u vrijeme djelovanja Engleske škole i Bullovog *Anarchical Society*, pojmu pravednog rata nije bilo mjesta unutar „zamrznutih“ okvira bipolarne politike moći i ravnoteže straha Hladnoga rata. Tek s propašću socijalističkog bloka (1989.-1991.) i prevladavanja liberalno-demokratskog sustava, u znanstvenoj se zajednici budi interes za pravedni rat.¹⁵ Nakon terorističkog napada na New York 11. rujna 2001., pravedni rat doživljava potpunu reafirmaciju, (doduše više kao potrebu američkih političkih elita da daju teorijski legitimitet „ratu protiv terorizma“).

11 O ljudskoj iskvarenoj prirodi pisao je Tukidid u Grčkoj u 4. stoljeću, napravivši snažan utjecaj kasnije na Machiavellija i Hobbesa. Kada se Tukididu pridoda kršćanski mit o starozavjetnom Istočnom grijehu kao nasljednom, takvo je mišljenje u Europi prevladavalo sve do modernih teoretičara H. J. Morgenthaua i R. Niebuhra.

12 Tu je konstataciju ustvari prvi doslovno upotrijebio Ciceron u *De Officiis* (2013: I, 11, 33), te ona predstavlja najbolju definiciju biti samog „pravednog rata“, koja se usprkos svojim varijacijama, održala do danas.

13 Riječ je o tekstovima koji su nastali u takozvanom „Razdoblju zaraćenih država“. Vidjeti u: Godehardt, 2008.

14 Važno je naglasiti da, iako je bit svugdje ista, konceptijski postoje razlike. Ciceronov koncept „pravednog rata“ u potpunosti se razlikuje od primjerice srednjovjekovnih koncepata sv. Augustina i Tome Akvinskog, budući da je potonjem pridano moralni element na temelju kršćanskog razumijevanja prirodnog prava.

15 Najbolji primjer za to je teorijski zaokret u radu jednog od ključnih teoretičara „pravednog rata“ u 20. stoljeću M. Walzera. Iako se on u vrijeme Hladnog rata, kada nastaje njegovo čuveno djelo *Just and Unjust Wars* u kojemu se protivi intervenciji, tragični događaji kao u Ruandi, na Kosovu i Sudanu nagnali su ga da napravi zaokret i postane zastupnik vojne intervencije (za usporedbu vidjeti Walzer, 1977 i Walzer, 2004).

Ovdje se ponovno vraćamo na ključni problem tenzije pravde i poretka. Naime, može li pravedni rat imati legitimitet u suvremenom međunarodnom društvu? Ukoliko uzmemo da su sve države suverene, svakako da ne može (Bullov paradoks). To je razlog postupnom naginjanju Engleske škole ka konceptu tzv. međudržavne „solidarnosti“; koje podrazumijeva postojanje određenih univerzalnih normi i prava kojima bi se solidariziralo cijelo međunarodno društvo protiv odmetnute države, s posebnim naglaskom na obranu prava pojedinca.¹⁶ Jedan od prvaka solidarizma, Nicholas Wheeler, kao prvi članak „opravdanog motiva“ za *humanitarnu intervenciju* – moderna varijacija u čijem je temelju ugrađen koncept pravednog rata – navodi „slučaj najviše humanitarne nužnosti“ (2000: 33-7). Solidarizam, međutim, može biti podloga za istinski autoritet međunarodnog društva isključivo kao hijerarhični vertikalni sustav međunarodnog društva, a ne anarhični horizontalni.¹⁷ Njegov autoritet treba proizlaziti iz općeprihvaćenih univerzalnih načela. Ovdje kultura, na koju se poziva Engleska škola, ne može biti od prevelike pomoći jer sustav vrijednosti one tradicije na kojoj bi počivala takva jedna kultura, više ne postoji.¹⁸

Vraćanje monadi – istinski mir, red i pravda – po tradicionalnom naučavanju gotovo svih civilizacija mogući su isključivo ukoliko se rat vodi zbog uzvišenih duhovnih pobuda, a ne radi ovozemaljskih iluzornih i apstraktnih „ideala“ kao što su „patriotizam“, „ideologija“, „klasa“, itd. Pravedni rat u svom iskonskom smislu je usko vezan za jedan specifični pojam, kojega je moderna historiografija, dovodeći ga u izravnu vezu s fanatizmom i terorizmom, doslovce ozloglasila – riječ je o „svetom ratu“. Ironija da je u antici i Srednjem vijeku sposobnost solidarizacije i mobilizacije čitavih naroda u okvirima cjelokupnog civilizacijskog kruga bila moguća, za razliku od informatički povezanog i politički „osvijestjenog“ globalnog doba, proizlazi iz nerazumijevanja zaboravljenog i odbačenog koncepta „svetog rata“. Monada, naime, nije stvoreni ovozemaljski poredak, već je analogija nebeskog poretka, dok je rat sredstvo uobličavanja odraza tog poretka na zemlji. Motivi su, dakle, potpuno druge prirode: Rim je, primjerice, vodio ratove za imperijalni *aeternitas*, dok u nordijskim legendama nalazimo vječnu borbu protiv „zamračenja božanskog“, odnosno *Ragnarøkkr*. U križarskim ratovima, pogotovo kada je riječ o viteškim redovima kao što su templari ili ivanovci, oslobođenje *Hrama* i rat za *Svetu Zemlju*, nisu bili ratovi isključivo za teritorijalno širenje ili radi bilo kakvih drugih političkih interesa. Motiv je u prvom redu bio rat za *Kraljevstvo nebesko* na zemlji.¹⁹ U indijskoj tradiciji, po predaji *Bhagavad Giti*, rat je „borba“ na području *Karma Yoge*, dakle unutarnji rat, isto kao što je i borba za *Kraljevstvo nebesko*, koje se nalazi u ljudskom srcu po kršćanskoj tradiciji. „Vanjski“ rat, kao stvarni rat vojski, je samo manifestacija borbe za unutarnji viši duhovni red. Niti u jednoj tradiciji to ne dolazi očitije do izražaja kao u islamu: u odnosu

16 Solidarizam se javlja kao relativno slaba struja unutar Engleske škole, a čiji će jedan glavnih zagovaratelja tijekom 1980-ih godina postati John Vincet (1986). Njegova će glavna preokupacija biti pitanje ljudskih prava i njegovog razvoja u međunarodnom društvu. Ipak, jedan od najutjecajnijih zagovaratelja solidarnosti je bio F. Halliday, čiji koncept „kompleksne solidarnosti“, iako nedovršen teorijski, nudi mogućnost daljnjeg teorijskog razvoja (2005).

17 Pitanje autoriteta unutar hijerarhije, odnosno anarhije, je zapravo presudno. Da međunarodno društvo nije u doslovnom smislu anarhično ukazuje brojna literatura. Međutim, ako i razmotrimo najnovija istraživanja, kao npr. D. A. Lakea (2009), koji svoju studiju temelji na konceptu relacijske hijerarhije, uočiti ćemo da usprkos temeljito potkrijepljenom analizom ekonomskih, sigurnosnih, vojnih i političkih odnosa nadređenih jakih i podređenih slabih država, element „legitimnog autoriteta“ nedostaje, odnosno nije dokaziv. Razlog je upravo vestfalska bit razumijevanja moći kao jedinog autoriteta.

18 Taj problem upravo prepoznaje Bull, tvrdeći da međunarodno pravo nikada ne može mobilizirati cijelo međunarodno društvo protiv odmetnute države, budući da su u suvremeno doba u većini slučajeva ratovi politički, a ne pravno motivirani. Nedostatak solidarnosti velikim je dijelom posljedica relativno duge europske tradicije pozitivnog prava (2002: 127).

19 O čemu, primjerice, svjedoče spisi sv. Bernarda namijenjeni templarima. Vidjeti u: Evola, 2011: 37.

„velikog“ (unutarnjeg) svetog rata džihada, iz kojega proizilazi „mali“, koji se vodi na zemlji kao njegov odraz.²⁰

U svojoj je biti, funkcionalno poimanje rata posljedica je hobbesovskog moralnog skepticizma i relativizma u kulturi odnosa među državama. Sigurnost i interesi države unutar poretka jedine su legitime pretpostavke za rat, što samo po sebi urušava bilo kakav solidaristički pristup. Stoga se „pravedni rat“ svodi isključivo na pravno ograničavajući čimbenik, gubeći svoj etički imperativ; agresija i obrana se relativiziraju kao primjeri prirodne neminovnosti sudaranja suprotstavljenih interesa i moći, a sam rat postaje *ultima ratio regnum*. U suvremenom smislu, globalna „monada“ bi trebala predstavljati mir, red i pravo međunarodnog društva suverenih država. Međutim, današnji sporovi oko vojnih intervencija („preventivni rat“; „preventivni napad“, „humanitarna intervencija“, itd.), a koje u većini slučajeva predvodi SAD, bude uglavnom ideološke prijetnje, kao neminovnu posljedicu protutradicionalnih temelja međunarodnog društva. Ideologija se ovdje simptomatično pojavljuje, ne zbog rata samog-po-sebi (protiv čega su najglasniji isključivo pacifisti), nego upravo zbog same prirode interesno heterogenog vestfalskog sustava, a što je ujedno i glavna karakteristika dijade.

3. *Equilibrium* i Tri svijeta

Usprkos tome što je rat sam-po-sebi sastavni dio ljudske prirode, važno je, dakle, naglasiti da svaka daljnja progresija u sebi neminovno sadrži i svojevrstu eshatološku tendenciju vraćanju k iskonskom načelu *jednoga*, tumačenu kao čovjekovu potrebu i težnju za povratkom u monadu; mir, red i pravdu – izgubljeno Zlatno doba. Društvenu dijadu moguće je putem rata ukinuti tek i jedino s uspostavom trijade, koju ne treba promatrati samo s aspekta uravnoteživanja dvaju sukobljenih država, nego u kontekstu šire društvene ravnoteže. Međutim, upravo je takav pristup problematičan, budući da je konvencionalna teorija (pogotovo realistička) kao kanon ovdje uzela „zdravorazumski“ odnos Davida Humea prema ravnoteži snaga, lišivši ju svih dubljih socioloških i kulturoloških aspekata.²¹ Ravnoteža broja tri u međunarodnim odnosima aspekt je, naime, jednog dubljeg tradicionalnog kulturnog poimanja toga broja. Zbog odraza totaliteta reda, trijada je u gotovo u svim civilizacijama podignuta na razinu svetosti, što se pojednostavljeno objašnjava kao „tri u jednom je Bog“: od egipatskog Thotha „Tri puta najvećeg“; arapske predislamske božice Manat kao utjelovljenje Tri svete djevice; hinduističkog *Trimurti* (Brahma, Višnu, Šiva); do kršćanskog Svetog Trojstva Oca, Sina i Duha, itd.²²

Broj tri iz kaosa dijade pomiruje dijelove i zaokružuje cjelinu, ili kako kaže Aristotel: „Cjelina i sve stvari određene su brojem tri, budući da kraj, sredina i početak daju broj Cjeline“ (Aristotel u: Mattei, 2009: 96). Iako se brojem tri vraća prvobitno načelo *jednog*, (jedinstvo/mir), „tri“ ipak nije „jedan“,

20 Po islamskoj predaji (*hadith*), nakon bitke kod Badra 624. godine, prorok Muhamed je rekao „Vratili smo se iz malog rata u veliki rat (*jihad al-akbar*)“, što je Titus Burckhardt protumačio: „Ako netko razmatra da je cilj pravednog rata istinski mir, onda treba razumjeti pravo značenje svetog rata (*jihad*) u duši; unutarnji rat je uništenje onog drugog rata, kojega vode zemaljske strasti protiv besmrtne duše i čistog intelekta“ (Lakhani, 2013).

21 Vidjeti u: Hume, 2013; za analizu Humeova djela vidjeti u: Aron, 2001: 181-85. Općenito za analizu ravnoteže snaga vidjeti u: Morgenthau, 2005: 177-233.

22 U pojedinim slučajevima, neke su civilizacije i kulture očuvale dualizam kao temeljni religijski sustav što možemo vidjeti na primjeru dvostrukosti afričkog Guenoa (boga), dalekoistočne tradicije *yin* i *yang*, zoroastrijanizma i manihejstva, koji je osim u Iranu zaživio u nekim predjelima kršćanske Europe u srednjem vijeku: npr. bogumili na Balkanu i katari u Francuskoj.

odnosno stanje prvobitne monade, jer svaka materijalna progresija sama je po sebi nepovratna. Povratak je ovdje načelan u smislu isključivo razrješavanja polarnih tenzija. *Techne* kojom broj tri obnavlja prvobitno načelo jest *equilibrium*, odnosno ravnoteža.²³ Tri kao simbol uravnoteživanja suprotstavljenih strana dijade preduvjet je za uspostavu vlasti putem zakona. Zbog toga „broj tri treba biti broj zajednice, i to sređene zajednice kojom upravlja *dharma*, zakon svijeta“ (Hamvas, 1995: 137). *Knjiga Postanka* i opširnije knjiga *Zohar*, govori o prvobitnom prirodnom stanju zemlje Edom, kojom su anarhično vladali drevni kraljevi prije uspostave vlasti kralja „sinova Izraelovih“ (1968: XXXVI, 31). To je interpretacija prvobitnih „svjetova“ koji su kao posljedice neuravnoteženih sila nastajali i nestajali do konačnog „uravnoteživanja“, manifestiranog kroz simbole kabalističke trijade: Krune (*Keter*), Kralja (*Hokmah*) i Kraljice (*Binah*). Ravnoteža je, dakle, praiskonska paradigma za izgradnju bilo koje pravno uređene zajednice ljudi. Na nju se kao na svojevrsni prauzrok eksplicitno poziva i Kant u *Ideji opće povijesti* (2000: 27).

Ovdje nailazimo na prvi veći problem modernog razumijevanja ravnoteže kao takve. Naime, još za realističku tradiciju dileme nije bilo: ravnoteža snaga predstavljala vrhunsko načelo samo-po-sebi koje održava poredak. S pojavom Engleske škole, teorija ide korak dalje i iz ravnoteže snaga izvodi pojam međunarodnog prava. Tu se neminovno rađa unutarinja oprečnost; tzv. Bullov paradoks; tenzija poretka (temeljenog na ravnoteži) s pojmom pravde. Razlog tome jest odmak od klasika zapadne misli, po kojima ravnoteža trijade predstavlja red; a red je sam-po-sebi istovjetan načelima pravde. Međutim, bit te tenzije između poretka i pravde proizilazi ponajviše iz oprečnog poimanja „subjekta“ ravnoteže. Za vestfalsko poimanje to je država, za tradicionalno poimanje to je čovjek.

Postavka da iz ravnoteže proizilazi međunarodno pravo, koju su zastupali Wight, Bull i mnogi drugi teoretičari međunarodnih odnosa, (iako sasvim ispravna), osim što je površna, ona je u kontekstu prirodnog prava kao temelja međunarodnog društva potpuno besmislena. Naime, ovdje se već susrećemo s modernom degradacijom pojma *ravnoteže* kao isključivo „ravnoteže snaga“ ili „ravnoteže sile“ među državama/Levijatanima gladnima moći.²⁴ Bull kao ključne funkcije ravnoteže snaga navodi: a) „onemogućavanje promjene u međunarodnim odnosima kako bi jedna država putem sile pretvorila međunarodni sustav u univerzalno carstvo“, i b) da „na globalnoj i lokalnoj razini ravnoteže snaga služe zaštiti neovisnosti slabijih država od velikih sila“ (2002: 102).

U biti, smisao ovakve interpretacije je da dvije države ili grupe država, vojno i ekonomski uravnotežene, dogovorno uređuju „pravilnik“ o konvencionalnom ponašanju koje nazivaju „međunarodno pravo“, isključivo kako bi spriječile imperijalizam ili hegenomiju, što je u konačnici ne samo lišeno svake teorijske težine, nego ne daje niti prave garancije dugoročne održivosti u realnom stanju odnosa.²⁵

23 Zato su po tradicionalnom znanju neparni brojevi savršeni, jer u sebi sadrže prvo načelo *jednog* kao element uravnoteženosti. Kada u društvu vlada mir, to je ostvarenje Augustinove *Božje države*, u kojoj Bog predstavlja element uravnoteženosti. Društvo u zajedništvu i miru analogno je s neparnim brojevima – primjerice broj 5, savršeno je uravnotežen: $2 + 1 + 2$ budući da ga prisutnost božanskog načela – „jedan“ – uravnotežuje.

24 O čisto horizontalnom „vestfalskom“ aspektu pojma ravnoteže snaga vidjeti: Popović, 2013.

25 Disciplina međunarodnih odnosa u 20. je stoljeću proizvela niz teorija koje dubinski značaj trijade kao ravnoteže doslovce pretvaraju u parodiju. Tako je primjerice R. H. Wagner zastupao ideju da je za stabilni poredak dvjema državama potrebna treća država koja uravnotežuje odnose (1986: 575). Osim što ovakvo zastupanje odbacuje načelo prava u međunarodnim odnosima, svodeći međunarodno društvo na puku mehaniku balansiranja, ono je i povijesno gledano dokazano kao neučinkovito. Primjer je posljednje desetljeće Hladnog rata (1980-e godine) i dolazak Ronalda Reagana na vlast u Sjedinjenim Državama. Njegova je vanjska politika treći blok (Nesvrstane) bacila na koljena „dužničkim ropstvom“, eliminiravši trećeg i u konačnici, nedugo zatim, pobijedila SSSR u Hladnom ratu.

U stvari, horizontalno načelo koje podrazumijeva ravnotežu snaga među državama kao isključivo funkcionalnu instituciju ne bi smjelo biti načelo međunarodnog društva samo-po-sebi, već isključivo podređeno višem vertikalnom načelu, odnosno instituciji vertikalnog načela ravnoteže.

To vertikalno načelo je istinska trijada, čija je tradicija u suvremenoj zapadnoj misli gotovo potpuno zanemarena. Riječ je o uravnoteživanju tzv. tri svijeta: Zemlje, Zraka i Neba, u kojemu čovjek ima posredničku i središnju ulogu. Tu tradiciju nalazimo i u Indiji, koja označava hinduističku *Tribhuvan*: zemlja (*Bhu*), atmosfera (*Bhuv*) i nebo (*Svar*). Među posljednjima od europskih političkih mislilaca, koji je pisao o trima svjetovima je Dante u *Monarhiji*, kako bi odredio svjetovni karakter Svetog Rimskog Carstva i njegovo mjesto unutar kozmičke hijerarhije Zemlja-Zrak-Nebo. Tri svijeta u srednjovjekovnoj misli imali su svoje izravne atribucije u čovjeku: tijelo (Zemlja) – duh (Zrak) – duša (Nebo).²⁶ Njihovim uravnoteživanjem, mogućnost pravde i poretka je ostvariva. Istovjetnost reda i mira sv. Augustin tumači kao „uređenu ravnotežu spoznaje i čina“ (1996: XIX, 13, 1). Prateći tu „skladbu“ od najtemeljnije zajednice, obitelji, do najviše razine – Božje države, on zaključuje da je „mir svih stvari“ u konačnici ništa drugo do „spokojnost reda“ (1996: XIX, 13, 1). Ta spokojnost proizilazi iz najniže jedinice sustava: čovjeka. Po sv. Augustinu, uređeno društvo započinje tamo gdje vlada pravednost u čovjeku, a ona se postiže uravnoteživanjem u umu (1996: XIX: 24-25). Pravedan čovjek odraz je reda u društvu, iz čega proizilazi uzajamnost reda i pravde. Zato je u hinduističkoj tradiciji obiteljski zakon *kuladharm*a iznad svih zakona.²⁷ I Dante u *Monarhiji* govori da spokoj i mir Svetog Rimskog Carstva počinje samo onda, „ako za pojedinog čovjeka vrijedi da se sjedeći i mirujući usavršuje u mudrosti i znanju“ čime se posljedično „ljudski rod u tišini i spokoju mira ponaj-slobodnije i ponajlakše predaje svojem poslu“ (1976: 482).

4. Međunarodno pravo i *jus naturale*

Pozivajući se na Hansa Kelsena, Bull ukazuje da je primarna funkcija institucije međunarodnog prava održavanje međunarodnog društva putem propisanih pravila, pritom uključujući i načelo „samopomoći“ (drugim riječima, primjena sile/rata) (2002: 124-6). Od tuda potječe uzajamni odnos institucija *međunarodnog prava*, *rata* i *ravnoteže snaga*. Naime, isključivo pravomjernom, odnosno uravnoteženom raspodjelom moći države mogu, unutar okvira pravnoga poretka, pribjeći uporabi sile ukoliko su im ugrožena prava neovisnosti ili teritorijalnog integriteta (Bull, 2002: 126). Važno je napomenuti da međunarodno pravo ovdje predstavlja teorijski novitet kao „srednji put“ kojega su Wight, Bull i drugi iz Engleske škole zauzeli, pozicionirajući se tako između dominantnih struja u teoriji međunarodnih odnosa: hobbesovskog realizma i idealizma.²⁸ Kroz taj institucionalni okvir međunarodnog prava, Bull gleda na međunarodno društvo kao na normativni, doduše krhki, poredak koji ima potencijala da se na temelju tradicije zajedničke kulture prikloni postupnom međudržavnom solidarizmu (Griffiths, 1999: 147-51). Tradicija na kojoj Engleska škola temelji

26 U tom odnosu, analogiju su još jedino srednjovjekovni alkemičari poznavali kao odnos sumpor-živa-sol. Ova je tradicija u potpunosti iščezla pojavom kartezijanskog dualizma um-tijelo, nakon čega se često brkaju pojmovi duha i duše kao istovjetnih, iako je prvi nadređen drugome.

27 Za općenitu analizu Manuovog zakonika, vidjeti u: Hopkins, 1885: 243-56.

28 Ovdje je zapravo riječ o čuvenom Wightovom triptihu tri različite teorijske struje međunarodnih odnosa: hobbesovska realistička; gro-tianska racionalistička i kantovska idealistička struja. Vidjeti u: Wight, 1991. Za analizu triptiha i pozicioniranje Engleske škole u racionalističku struju, vidjeti u: Jørgensen, 2010: 104-8.

svoj koncept institucije međunarodnog prava jest *prirodno pravo*, oslanjajući se na prvaka prirodno-pravne tradicije Huga Grotiusa.²⁹ Prirodno pravo podrazumijeva jedan sustav načela, prava i obaveza kao ontološku „istinu“, skrivenu u prirodi, i potpuno neovisnu o konvencionalnom ili pozitivnom pravu. Međutim, suvremeno razmatranje Grotiusovog viđenja međunarodnog društva uvelike je uvjetovano modernim shvaćanjem odnosa, iako su se njegova znanja, spoznaje i sustav razmišljanja razvijali u duhu Aristotelove znanosti i Erazmovog humanizma (Hoffmann-Loerzer, 1998: 246).³⁰

Prirodno je pravo kompleksna tema koja bi u kontekstu Engleske škole mogla zasebno biti obrađena. U tradiciji Zapada, prirodno se pravo kao koncept afirmira s pojavom građanskog društva i suverenih centraliziranih država s 16. na 17. stoljeće; dominantne figure tadašnje međunarodnopravne teorije su Vitoria, Suarez, Gentili, Zouche, Pufendorf i, naravno, Grotius. Tradicija iz koje se razvija ta racionalistička škola mišljenja pripada Tomi Akvinskom, koji je tvrdio da se prirodno pravo nalazi u svijetu Zraka, te je istovjetno Božjem „vječnom zakonu“ na Nebu.³¹ Tri su svijeta ovdje analogna trima krugovima normi: božanskim, prirodnim i ljudskim zakonima (vidjeti u: Jelić, 2009: 20-1). Ono što nas zanima jest upravo korijen te tradicije, kao zajedničke pravne međucivilizacijske kulture. Stoga se postavlja pitanje, kako unutar vertikalno uravnotežena tri svijeta čovjek, kao posrednik, spoznaje prirodno pravo?

Lao Tze u *Tao-te-kingu* kaže „nebo prekriva, zemlja nosi“ (2013), što eksplicitno određuje duhovni karakter Neba i materijalni/pokretni karakter Zemlje. U pojavnom svijetu odnos ta dva svijeta je nemoguće objasniti deskriptivno, već isključivo analogno matematički. Numerički izraženo, broj dva kao materijalna emanacija progresije odnosi se na Zemlju, dok nedjelatni duhovni karakter broja tri se odnosi na Nebo. René Guénon objašnjava: „Akcijom Neba na Zemlju nebeski broj tri se samo dodaje zemaljskom broju dva, jer ova akcija, budući upravo „ne-djelovanje“, jest ono što bismo mogli nazvati „akcijom prisustva“ (1989: 61). Broj dva pridodan broju tri daje broj pet – u pitagorejskoj tradiciji *svadbeni* broj (hijerogamija nebeskog (3) i zemaljskog (2) načela), koji nosi posebnu simboliku „središnjeg jedinstva“, odnosno sjedinjenje u svom središtu (Guénon, 1989: 60). To „središte“ jest sam čovjek, u kojemu se sjedinjuje dualizam njegovog materijalnog i duhovnog (3+2). U Kini je to odnos yin yang; u kršćanstvu to je sukob pojedinca samoga sa sobom o kojemu govori sv. Augustin, razapetog između Kajinovih vremenitih profanih i Abelovih vječnih duhovnih načela, odnosno između „zemaljske“ i „Božje države“.³² Sva tradicionalna društva nalagala su uzajamnost horizontalnog i vertikalnog aspekta čovjeka u kojemu je vertikalni nadređen horizontalnom.³³ Što čovjek više naginje materijalnom (pohlepa za moć, ravnoteža snaga, bogaćenje države) sveden je na „običnog“ čovjeka; što više teži duhovnom u sebi postaje „univerzalni čovjek“ te samim time spoznaje temeljna načela prirodnog prava i podvrgava im svoje djelovanje.

29 Bull posvećuje jedno cijelo poglavlje Grotiusu, razmatrajući njegov koncept „međunarodnog društva“. Vidjeti u: Bull, 1990: 65-95.

30 Stoga, u kontekstu današnje uloge tradicije prirodnog prava, Leo Strauss ukazuje da je danas temeljni problem taj što prirodno pravo u suvremenom društvu „predstavlja sjećanje a ne stvarno znanje“ (1965: 7).

31 Toma Akvinski sažima: „(...) prirodni zakon ima udjela u vječnom zakonu, pa stoga traje nepromjenljivo (...) ljudski razum je promjenljiv i nesavršen, pa je njegov zakon promjenljiv; prirodni zakon sadrži neke opće zapovjedi koje za svagda ostaju na snazi, a zakon što ga donosi čovjek sadrži pojedinačne zapovjedi prilagođene posebnim prilikama koje se javljaju“ (1981: pitanje 97, čl. 1).

32 Vidjeti u: Fortin, 2006: 133-6 i Suhodolski, 1972: 49-50.

33 U širem društvenom smislu, Dante tu simboliku prikazuje odnosom Sunca i Mjeseca, gdje Mjesec (profani život) na horizontalnoj razini ovisi o svjetlosti koju prima od Sunca (nebeskih načela, na vertikalnoj liniji) (1976: 520-21).

Mjesto tog središnjeg sjedinjenja je „srce“, kojega u kineskoj tradiciji simbolizira upravo broj pet, *wu*, (Chevalier i Gheerbrant, 1987: 497-8). Kršćanska tradicija stoga, istovjetno ostalim tradicijama, nalaže da su u srcu zapisana načela prirodnog prava koje je Bog zapisao ljudima kao „vodič ili pravilnik“ za vođenje ispravnog života (Boucher, 2009: 45). Toma Akvinski potvrđuje tu tradiciju, pozivajući se na sv. Izidora Seviljskog koji kaže da je „prirodno pravo zajedničko svim narodima“ (1981: pitanje 91, čl. 4). U kontekstu kršćanske tradicije, srce se u kontekstu prirodnoga prava, kao središnje sjedinjenje Neba i Zemlje u čovjeku (broj pet), po prvi puta spominje u Pavlovim *Poslanicama Rimljanima* (1968: II, 15). Značenje je ovdje nedvosmisleno: usprkos uvjerenosti u neupitnu ispravnost kršćanske vjere, sv. Pavao tvrdi da neobraćeni narodi također poznaju prirodno pravo, jer je ono *a priori* umetnuto u prirodu čovjeka. Prorok Muhamed se upravo poziva na srce kao izvor prava i reda u kontekstu svetosti mira kada kaže „Nebo me ne može uzdržati, niti Zemlja, ali srce istinskog vjernika može“ (Lakhani, 2013). U hinduizmu tradicija nalaže da se u „pećini srca“ nalazi središte mikro- i makrokozmosa – središte svijeta – koje je analogno samom *Brahmanu* (Guénon, 1971). Poznavanje takva prava je ono što je primjerice u ratu povezivalo sve kulture: od tuda proistječe srednjovjekovna „viteška čast“. Riječ je nepisanom i nekonvencionalnom pravilu kao isključivom osjećaju prirodnog prava kojega karakteriziraju učtivost, časnost i poniznost.³⁴ Razumska istinitost prirodnog prava nalaže neke osnovne etičke postavke, od kojih je ključno takozvano *Zlatno pravilo morala*: „ne čini drugima što ne želiš da se čini tebi“. Zlatno pravilo nalazimo u budizmu, konfucijanizmu, antičkoj Grčkoj i kršćanstvu. U moderno doba Kant ga objašnjava kao kategorički imperativ, odnosno poziv da se djeluje po onom zakonu za koji se vjeruje da može postati opći.³⁵

U tom kontekstu progovara Grotiusov racionalizam: pravda je jednostavno i zdravorazumski rečeno „više u negativnom nego u pozitivnom smislu, ono što je suprotno od nepravde“, tako da je u ratu primjerice otuđenje vlasništva u razumskom smislu čin koji je suprotan zakonu prirode (Grotius, 2001: 7).³⁶ To je načelo kojega je podučavao Aristotel, stoicizam te konačno, prije Grotiusa, Toma Akvinski i skolastika. Grotius, oslanjajući se na Aristotela (kao i na hebrejsku tradiciju), pravo kao takovo dijeli u dvije vrste: prirodno i volontarističko, odnosno posebno. Prvo predstavlja „nepisano“ pravilo, a drugi institucionalni, dogovorni zakon. Poznavajući vertikalnu hijerarhiju, Grotius tvrdi da po važnosti prvo nadilazi drugo, budući da prirodni zakon kao takav jest vrhunsko načelo *par excellence*, dok institucije zakona predstavljaju njegov odraz. Ili kako na jednom mjestu eksplicitno kaže: „prirodno pravo je diktat pravog razuma“ (Grotius, 2001: 9).³⁷

Tradicija je nalagala da je društvo na Zemlji dužno po vertikalnom načelu spoznati prirodno pravo kao emanaciju Božjeg zakona, što je ujedno i izvor njegovih dužnosti. Međutim, vestfalska država nakon Tridesetogodišnjeg rata 1648. godine, s procesom sekularizacije i odvajanja crkve od države,

34 Jedan od primjera opisuje Shakespeare, odnos Henrika V. prema ratnim zarobljenicima koje odbija pobiti kako ne bi narušio svoju vitešku čast. Saladinov humani odnos prema zarobljenicima i njihovim ženama, zbog kojega ga s pravom mnogi smatraju stvarnim ocem međunarodnog ratnog prava, služi za primjer vertikalne primjene prirodnog prava na horizontalnoj ravni sukoba.

35 Ne postoji pravno kodificirani zakon koji takovo ponašanje u odnosima među narodima može nametnuti. Razlog je jednostavan; jačoj državi pridržavanje univerzalnom načelu prirodnog prava ne mora biti nužno u interesu. Zato Kant kategorički suprotstavlja pojmu interesa pojam dobre volje (vidjeti u: Kant, 1995).

36 U tradiciji od Aristotela do Tome Akvinskog, razum je pridat čovjeku isključivo kako bi se odvojio od svijeta biljaka i životinja. Ljudi kao bića koja žive u prirodnom svijetu, putem razuma razlučuju pravdu od nepravde.

37 Pravi razum ovdje podrazumijeva ljudsku spoznaju onoga što je u srcu zapisano kao zabranjeno ili naredeno od Boga, „tvorca prirode“. Ako je pojedinac razuman, njegov um mu nalaže što smije i što ne smije činiti.

počinje propisivati zakone s pozivom na prirodno pravo, ali ne kao istovjetno Božjem, već isključivo po prosudbi suverena kao jedinstvenog zakonodavca. Ili kako je J. Austin to slavno sažeo: „Zakon je zapovijed suverena“ (Austin u: Bull, 2002: 124). Najveći iskorak ovdje radi Hobbes, koji odbacuje aristotelovsku tradiciju o čovjeku kao nedovršenom polu-bitku izvan zajednice, a koji ostvaruje svoju puninu prirode tek u *polisu*. Naime, za Hobbesa čovjek sam-po-sebi „posjeduje prirodne kvalitete; stariji je od građanskog društva i zato pravno može pretendirati na prvenstvo u odnosu na njega“ (Maier, 1998: 295). Ovo je ključni moment koji ispred „dužnosti“ postavlja „prava“ pojedinca. Za kulturu pravnih odnosa među državama to postaje glavni kamen spoticanja, jer uspostava Levijatana kao jedinog idola opće volje, osim što dokida kulturu međunarodne solidarnosti, također ukida vertikalni aspekt odnosa pojedinca s konceptom univerzalnih načela.

Time je došlo do svojevrsne „privatizacije“ prirodnog prava od strane vestfalske države. Međutim, tradicija nalaže da je prirodno pravo kao takvo nepromjenjivo; poznavanje ne samo načela nego čak i simbola različitih civilizacija (koje nisu imale doticaja) govori u prilog postojanja jedinstvenog korijena svih tradicionalnih kultura. Tog se stajališta držala i cjelokupna pravna tradicija Zapada 16. i 17. stoljeća, usprkos raznovrsnim tumačenjima kasnijih modernih racionalističkih teoretičara. U tom smislu, valja spomenuti neosnovane tvrdnje pojedinih teoretičara da je Grotius sekularizirao prirodno pravo njegovom čuvenom postavkom da „bi prirodnopravne odredbe vrijedile kada bi se pretpostavilo da Boga nema“ (vidjeti u: Hoffmann-Loerzer, 1998: 257). Grotiusovo stajalište nije sekularizacija, ne samo zbog toga što već u sljedećoj rečenici tvrdi da je takva postavka u biti svetogrđe, nego i zbog očitog nadovezivanja na svojevrsnu antičku tradiciju koja pretpostavlja da je Bog kao tvorac kozmičkog reda i njegovih zakona ujedno i podređen njegovu savršenstvu – podređen u smislu da ukoliko bi izveo promjenu, a pretpostavka je da kao svemoguće biće ima tu slobodu, sam bi uništio zakone i stvorio kaos. Konačno, Grotius to sam potvrđuje kada kaže da su prirodni zakoni takvi da ih „niti sam Bog ne može izmijeniti“ (2001: 10).³⁸

Da je vestfalska „privatizacija“ religije kroz sekularizaciju neminovno za posljedicu imala „privatizaciju“ prirodnog prava, najbolje vidimo na primjeru suvremenih „univerzalnih ljudskih prava“ (za koje D. Boucher tvrdi da, iako su nastale iz prirodnopravne tradicije, one nemaju izravnih doticaja (2009)). Novija su istraživanja pokazala da je ono što danas podrazumijevamo pod „univerzalnim ljudskim pravima“ podložno različitim kulturološkim tumačenjima. Naime, S. Moyn je među prvima ukazao da zapadnjačka *droits de l'homme et du citoyen* nisu istovjetna „univerzalnim ljudskim pravima“: „Kroz čitavu modernu povijest, zapadno shvaćanje prava bilo je vezano za borbu ozbiljenja građanstva (...) njihovo opravdavanje nalazimo u državnom suverenitetu, a ne u izvoru autoriteta kao što je međunarodno pravo, koje je bi se nalazilo izvan ili iznad države“ (2010). Ono što podrazumijeva suvremena univerzalna ljudska prava razvija se tek nakon sredine 1970-ih godina, odnosno nakon potpisivanja Helsinškog završnog akta.³⁹ Boucher tvrdi da su za razvoj suvremene koncepcije ljudskih prava zaslužni isključivo britanski idealisti druge polovice 19. stoljeća, odnosno njihovo

38 Ta „podređenost“ savršenom prirodnom mehanizmu je vidljiva u mitu *Ilijada*, kod Zeusovog pokušaja da spasi život svom sinu Sarpedonu koji je „sudbini predan odavno“, a u čemu ga sprječava božica Hera (Homer, XV: 430-60). Naime, promijeniti sudbinu značilo bi srušiti univerzalni poredak i zakon (*dike*), posljedica čega bi bila ponovna anarhija (što Hera objašnjava činjenicom da bi ostali bogovi dobili za pravo da mijenjaju sudbine svojih sinova).

39 Od onda: „ljudska prava postaju minimalna, individualna i fundamentalno moralna, a ne maksimalna, kolektivna i potencijalno krvava“ (Boucher, 2009: 217-223).

tumačenje prirodnog prava. Sekularizacija i posljedični gubitak osjećaja za tradiciju je na Zapadu već od 18. stoljeća – počevši s Rousseauom, pa sve do Benthama, Marxa i Burkea – dovelo do zaključka da je metafizičko razmatranje prirodnog prava besmislica: „prirodno je pravo isključivo stvar pojedinačnog društva, odnosno njegova tumačenja“ (Boucher, 2009: 217-223).

Iako sam Bull priznaje važnost univerzalnog aspekta tradicije kada kaže: „Upravo u teorijama prirodnog prava uočavamo da je glavni predmet primordijalnog zakona pojedinac, kao ljudsko biće, a ne uređenje u kojem djeluje, kao što su to države“ (1979: 171), Engleska škola je uglavnom ostala dosljedna u državocentričnom tumačenju međunarodnog prava. Temelj za to se našao u djelima Pufendorfa i pojedinih pravnikâ 17. stoljeća, koji su razmatrali prirodno pravo kao element koji nadilazi pojedinca te se premješta na razinu društvenog kolektiva i kolektiva država.⁴⁰ Cjelokupni odnos Bullovog *Anarchical Society* prema kulturi međunarodnih odnosa, a pogotovo na temelju institucija koje iz nje proizlaze, ne tumače se toliko s aspekta prirodnog prava, koliko s aspekta ustaljenih praksi odnosa među državama. Takav pristup razmatranju prirodnog prava ostaje prevladavajući na Zapadu do danas, pa se i John Vincet, kao jedan od ključnih teoretičara ljudskih prava, u svojoj znamenitoj knjizi *Ljudska prava i međunarodni odnosi* ograđuje od bilo kakvog „idealizma“ i zagovaranja „svjetskog društva“, ograničavajući se isključivo na razmatranje „mogućnosti ljudskih prava unutar sustava međunarodnog društva“ (1986: 3).

5. Umjesto zaključka: između kulture i interesa

Suvremeno je doba međunarodne politike doba globalne dijade. Od prijepora oko intervencija u Ruandi, Sudanu i Kosovu tijekom 1990-ih godina, do posljednjeg sukoba velikih sila oko pitanja vojne intervencije u Siriji 2013. godine, uočavamo apsolutni nedostatak solidarnosti „globalnog društva“, bez obzira na (ne)opravdanost zahtjeva za intervencijom. U posljednjih nekoliko desetljeća izvor svih prijepora, u čijoj biti leži realističko poimanje sustava, posljedica je mišljenja koje se duboko ukorijenilo u opći stav svjetske javnosti: ratove pokreću političke elite radi osobnih materijalnih interesa, a vode ih fanatici iz praznovjerja. Protutradicionalni stav prema kulturi odnosa među državama doprinio je takvom stavu; da pravedni rat postane izgovor za provođenje interesa velikih sila; ravnoteža snaga puka strategija interesa, a ne načelo, te međunarodno pravo kao „dogovor“, odnosno kompromis dok postoji interes za njegovim održavanjem.

Prirodno pravo koje se konstituira kao univerzalni zakon nakon uspostave ravnoteže, u suvremeno je doba – usprkos nastojanjima Engleske škole da ga reafirmira – od sekundarne važnosti. Razlog tomu je na prvome mjestu sam realitet odnosa u vestfalskom sustavu, koji, iako formalno ujedinjen pod pojmom *međunarodne zajednice*, predstavlja tipičnu dijadu. Napredak međunarodnog prava i ljudskih prava, garantiranih Atlantskom poveljom, Poveljom Ujedinjenih naroda te Deklaracijom o ljudskim pravima, predstavlja značajan odmak od takvog međunarodnog sustava temeljenog na državocentričnoj teoriji, međutim njihova je dugoročna održivost upitna.⁴¹ Tu nailazimo na prešutni

40 Za izvanrednu studiju o Pufendorfovoj „personifikaciji države“ nakon Tridesetogodišnjeg rata, vidjeti u: Boucher, 2001.

41 U prvom redu problem je nepostojanje represivnog aparata Vijeća sigurnosti koji bi mogao primjenjivati silu; sila je i dalje isključivo u domeni suverene države. Nadalje, interesi se izražavaju blokiranjima vetom u Vijeću sigurnosti Ujedinjenih naroda, što je praksa od njegova nastanka do danas. Morgenthau navodi da upravo one države – velike sile – koje su prihvatile i nametnule međunarodno pravo kroz UN, su one koje ga najviše krše, zaključivši da usporedni „napredak tehnologije rata“ i poprilična „regresija međunarodnog morala“, ne ulijevaju optimizam u opstanak međunarodnog prava (2005: 291).

sukob dvaju pojmova: *morala* s jedne i pojma *interesa* s druge strane. Bull otvoreno tvrdi da pitanje postojanosti međunarodnog društva nije *per se* pitanje efikasnosti međunarodnih prava, ili prisutnosti normi i kulture unutar određene civilizacijske zajednice država. Kultura i norme su potrebne u onolikoj mjeri koliko je nužno za održavanje poretka: „održavanje poretka u bilo kojem društvu, barem što se tiče onih članova društva koji su politički aktivni, pretpostavlja postojanje osjećaja za zajednički interes k elementarnim ciljevima društvenog života“ (2002: 51). Iako smo pokazali da sve kulture i civilizacije u svojoj biti sadrže u tradicionalnom smislu neka univerzalna načela koja se tiču sve tri institucije međunarodnog društva, sukladno realističkom promišljanju Bull navodi *interes* kao ključni element.

Ovdje je zapravo tenzija morala i interesa izravni odraz tenzije prava i poretka. Posljedica je toga da su još teoretičari kao H. J. Morgenthau, M. Waltz i drugi, sustavno u svojim teorijskim promišljanjima i nastojanjima da proniknu u bit univerzalnosti međunarodnog prava, padali u klopku Machiavellija i Hobbesa, koji su neizravno ustvrdili da je vrhunac morala ispunjenje i zadovoljenje nacionalnog interesa. Time se cijela pojmovna koncepcija ravnoteže trijade i prirodnog prava u gotovo svakoj relevantnoj akademskoj raspravi o međunarodnim odnosima u 20. stoljeću degradirala, ili podčinjavala čuvenom konceptu „sigurnosne dileme“. Naime, ako uzmemo da je ostvarenje nacionalnog interesa jedino moralno (kršiti nacionalni interes u korist druge države je iracionalno, dakle, nemoralno), neminovno se ozbiljuje stanje koje Hobbes objašnjava kao volju za moć pretvorenu u strah: „(...) nisu uvijek nade nekog čovjeka za intenzivnijim užitkom nego što ga je do sad postigao ili činjenica da se ne bi mogao zadovoljiti skromnijom moći, nego to što moć i sredstva, koje trenutno ima, ne može osigurati ako ih ne prisvoji još više“ (1996: I, XI, 2).⁴² Sigurnosna dilema tako postaje središnja pretpostavka za institucije rata i ravnoteže snaga, kao i za moralno promišljanje o sigurnosti. Gotovo sve velike tradicije su se u svojim klasicima pozivale na pravedni rat u kontekstu prirodnog prava, dok je jedino suvremena zapadna misao o međunarodnoj politici uzimala Tukididove plastične opise oscilacija moći Atene i Sparte, postavivši tako jedinstveni kanon misli o suvremenim međunarodnim odnosima, (pritom u potpunosti izvukavši iz konteksta postajanja čvrste „međunarodne“ kulture u Heladi, čije je „međunarodno“ pravo bilo utemeljeno u istinski jedinstvenoj kulturi sakralnog karaktera i temeljenoj na zajedničkom kultu (Andrassy, 1971: 30)).

Za suvremeno shvaćanje međunarodnog društva pojam interesa od vrhunske je važnosti: bez interesa ne bi bilo identiteta, kao niti normi i pravila, te iz njih proizišlih institucija, a samim time niti poretka međunarodnog društva.⁴³ Bull se u svom znanstvenom radu između 1950-ih i 1980-ih godina najviše posvetio upravo tom pitanju, tvrdeći da grocijanska tradicija međunarodnog društva možda jest u svojoj osnovi bila inspirirana apstraktnom i nepovijesnom idejom „ljudskog razuma“, međutim, sama se koncepcija u teorijskom smislu razvila isključivo kao odraz utvrđenih konsenzusa realnih odnosa među državama (2002: x). Po toj logici, kultura međunarodnog društva i institucije proizišle iz nje rezultat su isključivo: *konsenzusa interesa*. Ti interesi su u 20. stoljeću bili različiti,

42 Ovdje Hobbes zapravo parafrazira Periklov govor iz Tukididovog Peloponeškog rata kojega je preveo i pod čijim je velikim utjecajem bio. U tom govoru Periklo se obraća bijesnim Atenjanima koje je uvukao u rat, ocrtavajući temeljnu dilemu realpolitičke misli: „Ovo čime vi vladate prosto rečeno jest tiranija; način na koji ste ju uspostavili možda jeste grešno, ali sada se je odreći je nesigurno“ (Tukidid, 2013).

43 Škola konstruktivizma, koja je i proizišla iz Engleske škole na valu postpozitivizma nakon kraja Hladnog rata, veliku je pažnju poklonila upravo odnosu identiteta i interesa. Vidjeti u: Wendt, 2009.

izazvavši dva svjetska rata i Hladni rat. Nakon 1989. godine i raspada socijalističkog bloka, međunarodno društvo se kreće prema globalnom društvu, što stvara još veći izazov takozvanom „konsenzusu interesa“ kao „istine“ o međunarodnom pravu i poretku, budući da je sada riječ o različitostima na civilizacijskoj razini. Za liberalnodemokratski Zapad, čije su vrijednosti prevladale, u osvit nastajanja „globalnog društva“ izazov je od kritične važnosti.

Zapadna civilizacija, kao civilizacija u kojoj posljednjih tristo godina svjedočimo postupnoj prevlasti sustava trgovačke klase unutar međunarodnog društva, mogla bi imati ponajviše problema u definiranju „globalne etike“. Iako su vrline liberalnog sustava, kao humanizam, ljudska prava, pravo na samoodređenje, itd. idejni temelji poretka, činjenica je da gospodarski odnosi najvećim dijelom kreiraju sustav (od politike slobodne trgovine britanskog imperija u 19. do globalne prevlasti transnacionalnog kapitala neoliberalnog sustava u 21. stoljeću). Međutim, gospodarske prilike, odnosno uvjeti, podrazumijevaju ostvarivanje poretka na temelju isključivo horizontalnih uvjeta, a ne na temelju analogije ili refleksije vertikalnih načela. Vertikalne ili tradicionalne zajednice preslika su nebeskog poretka koji predstavlja, odnosno utjelovljuje prirodni zakon. Stoga se konsenzus u tradicionalnom smislu, u smislu u kojemu pišu svi tradicionalni mislioci do Grotiusa, načelno može postići. S druge strane, na horizontalnoj razini, gdje interes jedino može biti analogan Newtonovom zakonu gibanja tijela, dolazi do neminovnih sudara moći i sukoba (ali i suradnje, isključivo onda kada uvjeti idu u prilog suradnji, kao što zastupa liberalna teorija međunarodnih odnosa). U takvom je sustavu, ako se i pronade povoljni konsenzus interesa, gotovo nemoguće nametnuti autoritet u vidu istinske međudržavne solidarnosti.

U ovom smo radu pokazali da institucije međunarodnog društva posjeduju univerzalnu kulturu. Zbog duha vremena ta se tradicija izgubila, međutim načela su ostala. Stoga proučavati i pristupati, kako Buzan kaže, *sinkretistički* međunarodnim odnosima nameće se kao imperativ.⁴⁴ Vratimo li se na sam početak ovog rada, uvidjet ćemo da u predizbornom govoru/predavanju bivšeg britanskog premijera Browna, koliko god nadahnutom, iskrenom i neosporno humanističkom, ostvarenje i budućnost globalnog društva kao boljeg društva uz pomoć napretka informatičke tehnologije ali bez pravilnog razumijevanja takozvane „globalne etike“, u sebi sadrži opasnost nigdje bolje prikazanu nego kroz alegoriju mita o Babilonskoj kuli. Ili kako je to Uspenski sažeo: „Babilonska kula predstavlja kulturu. Ljudi sanjaju o izgradnji tornja s vrhom do neba, o stvaranju idealnog života na zemlji (...) Svaki čovjek na svoj način shvaća idealni život na zemlji; svaki čovjek želi sprovesti svoje ideje; svaki čovjek želi ispuniti vlastiti ideal. To je trenutak kada počinje zbrka među jezicima; ljudi se ne razumiju čak ni u najjednostavnijim stvarima a to nerazumijevanje izaziva nesklad, neprijateljstvo i sukob. Ljudi koji su izgradili toranj počinju se međusobno ubijati i uništavati ono što su izgradili – od tornja ostaju samo ruševine“ (2005: 75).

44 Riječ je o pristupu koji zagovara proučavanje svjetske povijesti različitih kultura i civilizacijske baštine kako bi se bolje razumjelo „globalno društvo“, vidjeti u: Buzan, 2010.

Bibliografija

- Andrassy, J. (1971): *Međunarodno pravo*, Zagreb: Školska knjiga
- Akvinski, T. (1981): *Izabrana djela*, Zagreb: Globus
- Armstrong, K. (2005): *Kratka istorija mita*, Beograd: Geopolitika
- Aron, R. (2001): *Mir i rat među narodima*, Zagreb: Golden marketing
- Biblija, (1968): Zagreb: Stvarnost
- Bull, H. (1979): Natural Law and International Relations, *British Journal of International Studies*, 5 (2): 171-181
- Bull, H. (2002): *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, London: Palgrave
- Bull, H.; Roberts, A. i Kingsbury, B. (1990): *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford: Oxford University Press
- Buzan, B. (2010): Culture and International Society, *International Affairs*, 86 (1): 1-27
- Boucher, D. (2001): Resurrecting Pufendorf and Capturing the Westphalian Moment, *Review of International Studies*, 27 (4): 557-577
- Boucher, D. (2009): *The Limitations of Ethics in International Relations*, Oxford: Oxford University Press
- Chevalier, J. i Gheerbrant, A. (1987): *Rječnik simbola*, Rijeka: Matica hrvatska
- Ciceron, (2013): *De Officiis*, dostupno na: http://www.constitution.org/rom/de_officiis.htm
- Cox, M. i Rengger, N. (2011): Introduction: Fred Halliday, John Vincet and the Idea of Progress in International Relations, *International Affairs*, 87 (5): 1045-1050
- Croce, B. (1921): *Theory and History of Historiography*, dostupno na: <http://archive.org/stream/theoryhistoryofh00croc#page/n5/mode/2up>
- Eliade, M. (2006): *Povijest vjerovanja i religijskih ideja*, Zagreb: Fabula nova
- Fortin, E. L. (2006): Sv. Augustin, u: Strauss, L. i Cropsey, J: (ur.): *Povijest političke filozofije*, Zagreb: Golden marketing
- Grotius, H. (2001): *On the Law of War and Peace*, Kitchener, ON: Batoche Books
- Guénon, R. (1971): *The Heart and Cave*, dostupno na: www.studiesincomparativereligion.com
- Guénon, R. (1989): *Velika trijada*, Beograd: Sfairos
- Guénon, R. (1996): *The Symbolism of the Cross*, London: Sophia Perennis et Universalis
- Godehardt, N. (2008): *The Chinese Meaning of Just War and Its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China*, dostupno na: http://repec.giga-hamburg.de/pdf/giga_08_wp88_godehardt.pdf

- Griffiths, M. 2006. *Fifty Key Thinkers in International Relations*, New York: Routledge
- Halliday, F. (2005): *Taking Sides on the Middle East: a Complex Solidarity*, dostupno na: www.opendemocracy.com
- Hamvas, B. (1995): *Scientia Sacra IV-VI*, Zagreb: Ceres
- Heraklit (2013): *The Complete Fragments*, dostupno na: <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf>
- Hjorth, R. (2007): Hedley Bull's Paradox of the Balance of Power: A Philosophical Inquiry, *Review of International Relations Studies*, 33 (4): 597-613
- Hobbes, T. (1996): *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press
- Hoffmann-Loerzer, G. (1998): Grotius, u: Mainer, H.; Rausch, H. i Denzer, H. (ur.): *Klasici političkog mišljenja 1: od Platona do Hobbesa*, Zagreb: Golden Marketing
- Homer (1961): *Ilijada*, Zagreb: Matica hrvatska
- Hopkins, E. W. (1885): On Professed Quotations from Manu Found in Mahabharata, *Journal of the American Oriental Society*, 11: 239-275
- Hume, D. (2013): *Of the Balance of Power*, dostupno na: <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL30.html>
- James, H. (2008): Globalization, Empire and Natural Law, *International Affairs*, 84 (3): 421-436
- Jelić, I. (2009): *Odgovornost država u međunarodnom pravu*, Podgorica: Univerzitet Crne Gore
- Jørgensen, K. E., (2010): *International Relations Theory: A New Introduction*, New York: Palgrave Macmillan
- Kant, I. (1995). *Osnivanje metafizike čudoređa*, Zagreb: Igitur
- Kant, I. (2000): *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura.
- Lake, D. A. (2009): *Hierarchy in International Relations*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- Lakhani, M. A. (2013): *Reclaiming the Center*, dostupno na: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw8_editorial.html
- Lao Tze, (2013): *Tao- te-king*, dostupno na: <http://free-zg.t-com.hr/geno1/tt13.htm>
- Linklater, A. (1990): *Beyond Realism and Marxism*, London: Macmillan
- Maier, H. (1998): Hobbes, u: Maier, H.; Rausch, H. i Denzer, H. (ur.): *Klasici političkog mišljenja I: od Platona do Hobbesa*, Golden marketing, Zagreb
- Mattei, J.-F. (2009): *Pitagora i pitagorovci*, Zagreb: KIC i Jesenski Turk
- Migdley, B. (1979): Natural Law and the Anglo-Saxons: Some Reflections in Response to Hedley Bull, *British Journal of International Studies*, 5 (3): 260-72

- Morgenthau, H. J. (2005): *Politics Among Nations*, New York: McGraw-Hill
- Moyn, S. (2010): *Human Rights in History*, dostupno na:
<http://www.thenation.com/article/153993/human-rights-history#axzz2dkiMyW1w>
- Perry, M. J. (1998): *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford: Oxford University Press
- Platon (2010): *Parmenid Teag*, Zagreb: Večernji edicija
- Popović, P. (2013): Horizontalni aspekt ravnoteže snaga u međunarodnim odnosima, *Politička misao*, 50 (1): 58-86
- Radica, B. (2006): *Agonija Europe: razgovori i susreti*, Zagreb: Disput
- Reed, C. i Ryall, D. (2007): *The Price of Peace Just War in the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press
- Reus-Smit, C. i Sindal, D. (2008): Between Utopia and Reality: the Practical Discourses of International Relations, u: Reus-Smit, C. i Sindal, D. (ur.): *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford: Oxford University Press
- Strauss, L. (1965): *Natural Right and History*, Chicago: Chicago University Press
- Suhodolski, B. (1972): *Moderna filozofija čoveka*, Beograd: Nolit
- Sv. Augustin (1996): *O državi Božjoj*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- TED, (2010): *Brownovo predavanje*, dostupno na: http://www.ted.com/talks/gordon_brown.html
- Tukidid (2013): *Periklov poljednji govor Atenjanima*, dostupno na:
<http://www.csun.edu/~hcfl004/thuc-sp.html>
- Uspenski, P. D. (2005): *Novi model univerzuma, I. dio*, Zagreb: Fabula Nova
- Vincet, J. (1986): *Human Rights and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press
- Wagner, R. H. (1986): The Theory of Games and the Balance of Power, *World Politics*, 38 (4): 546-576
- Walzer, M. (1977): *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books
- Walzer, M. (2004): *Arguing About War*, New Haven: Yale University Press
- Wendt, A. (2009): *Social Theory of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press
- Wheeler, N. J. (2000): *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*, Oxford: Oxford University Press
- Wheeler, N. J., i Dunne, T. (1996): Hedley Bull's Pluralism of the Intellect and Solidarity of the Will, *International Affairs*, 72 (1): 91-107
- Wight, M. (1977): *Systems of States*, Leicester: Leicester University Press
- Wight, M. (1991): *International Theory: The Three Traditions*, Leicester: Leicester University Press

A Speculative Approach to the Institutions of the International Society

PETAR POPOVIĆ

DIU Libertas International University

petar.popovic@hotmail.com

The English School of International Relations represents an infinite source for the ongoing research of the “international society” concept. The paper speculatively examines three international society institutions: war, balance of power and international law; in order to indicate contemporary “scientific” (mostly realist) limitations to the terminological understanding of the international society concept. The goal of the article is to highlight the existence of specific universal principles that represent a unique culture of international society, presently better known as the “global” society. In the first part, the article discusses the institution of war, and the contrast between contemporary realist and traditional perception of the institution. The second part discusses the balance of power institution, namely the traditional approach to its superior vertical and inferior horizontal principles. The third part examines the institution of international law, which draws its essence from the universal principles of natural law tradition. By applying a numerical analogy, the article indicates the importance of universal principles as essential for understanding of the contemporary meaning of the above mentioned institutions.

Keywords: English School, Hedley Bull, international society, war, balance of power, international law, natural law, Westphalian system