

Josip Oslić, Zagreb

Politički um i princip pravednosti u kontekstu globalizacije

Globalizacija kao izazov našega vremena

Globalizacija u općem smislu riječi znači: izmjenu i prodor političkih, gospodarskih, znanstvenih i kulturnih ideja i postignuća u cijeli svijet. U svojoj knjizi *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Otfried Höffe s obzirom na aktualnu problematiku globalizacije dolazi do sljedeće postavke:

»Živimo u jednoj 'civilizaciji prijelaza'; u svakom pogledu *jedno* globalno umreženo svjetsko društvo – još – ne postoji.«¹

Ovom postavkom on nastoji pokazati da jedno »globalno umreženo svjetsko društvo«, doduše, ne postoji, ali da svi naponi svjetske politike što su ih u zadnje vrijeme poduzele visoko razvijene zemlje svijeta upravo idu u tom smjeru. Stoga se opravdano postavlja pitanje da li se jedno »globalno umreženo svjetsko društvo« može razumjeti kao ideal, kao utopija ili kao jedna nova eshatologija? S jedne strane, postoje znanstvenici koji zastupaju mišljenje da globalizaciju primarno treba shvatiti kao korporacijski fenomen, koji se prije svega zrcali na razini gospodarstva. S druge pak strane, postoje znanstvenici koji zastupaju mišljenje da jedna zastarjela tehnologija više ne odgovara kriterijima i očekivanjima modernoga tržišta. Veliki svjetski koncerni i korporacije slijede logiku profita i samo nastoje uvećati svoj temeljni kapital. Za velike korporacije više nije od presudne važnosti u kojoj je zemlji prisutna njihova industrija, nego može li ona za svoje svrhe pronaći jeftine sirovine i jeftinu radnu snagu, te time povećati vlastitu produkciju i profit. U jednom se takvom gospodarskom konceptu svijet jednostavno razumijeva kao »tržište dobarâ i ideja kojima upravljaju multinacionalne i globalne financijske institucije«.²

Polazeći od činjenice da se određene naznake globalizacije već mogu pronaći i prepoznati u povijesti čovječanstva – u toj svezi – potrebno je samo ukazati na egipatsku, babilonsku, grčku i, ne naposljetku, na rimsku kulturu. Nedvojbeno je da su naznačene kulture suodredile i suoblikovale čitave kulturne epohe čovječanstva u političkom, vojnom i kulturnom smislu. Što se tiče jednog preciznog vremenskog određenja nastanka globalizacije u povijesti čovječanstva, o tome danas među samim znanstvenicima postoje različita i vrlo oprečna mišljenja. U predavanju što ga je u Zagrebu održao Friedheim Hengsbach, pod naslovom »Gospodarska etika u sjeni globaliza-

1

Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999., str. 25. (Ubuduće se navodi kao DZG.)

2

Adalbert Rebić, »Globalizacija i Biblija (Kršćanstvo)«, u: *Mirotvorni izazov. Časopis za kulturu mira i nenasilja*, Zagreb 10 (2002.), br. 26–27., str. 20.

cije»,³ bilo je, primjerice, zastupano mišljenje da sama riječ 'globalizacija' u biti predstavlja jednu »pojavu mode« koja se oblikovala u devedesetim godinama prošlog stoljeća.⁴ Prema njegovu sudu, globalizacija je praktički postala »šifra« koja se primjenjuje kako bi se protumačile gospodarske promjene u suvremenom društvu nakon pada *Berlinskoga zida* (1989.).⁵ Neki, pak, drugi znanstvenici postavljaju jedno drugo vremensko određenje samoga početka globalizacije u povijesti čovječanstva.

»Prema Dahrendorfu [...] globalizacija bi mogla početi 20. srpnja 1969. s prvim spuštanjem [čovjeka] na mjesec. Svakako je plauzibilno također vrijeme oko 1800. godine, kada počinje industrijalizacija. Može se također zamisliti 1492. godina kada je otkrivena Amerika; jedan daljnji osvrt na povijest počinje širom svijeta uvidati jednu zgusnutost socijalnih odnosa, već daleko prije Novoga vijeka.«⁶

U svojoj osnovnoj formi, globalizacija pokazuje jasne točke spajanja i niti povezivanja s američkim i engleskim liberalizmom 18. stoljeća.⁷ Ali s time u svezi ne treba zaboraviti da je za promociju i afirmaciju liberalističkih ideja od presudne važnosti bila *Francuska revolucija* (1789.), kao i vrijeme prosvjetiteljstva. Upravo kroz ove povijesne događaje, liberalističke ideje iskusile su svoje zagovaranje i konkretizaciju. S obzirom na svjetonazorska i etička pitanja, globalizaciju značajno podupire utilitarizam, pragmatizam i liberalizam. Posebice su se u liberalizmu i neoliberalizmu artikulirale i oblikovale ideje neograničenoga privatnog vlasništva i ideje slobodnog tržišta.⁸

Neovisno o tome »kako« se globalizacija može odrediti i »kada« je globalizacija u kulturnoj povijesti čovječanstva vremenski točno započela, u ovom se prilogu ograničujemo samo na današnju situaciju, pri čemu bi se trebalo pokazati koja zadaća u procesima globalizacije pripada ili se može pripisati etici, odnosno političkoj filozofiji. Ili, drukčije rečeno: može li uopće etika, odnosno politička filozofija postavljati obvezujuće i normirajuće iskaze s obzirom na problematiku globalizacije? Ako da, kojom se onda argumentacijom etika, odnosno politička filozofija treba služiti, da bi uopće mogla biti vjerodostojna za ljude danas. Kako bi ovu problematiku mogli što bolje razmotriti, polazimo od postavke da globalizacija u biti predstavlja jednu suvremenu društvenu paradigmu, koja se ne odnosi samo na svjetsko gospodarstvo i politiku nego, prije svega, na svijet moderne tehnike i znanosti. Ako ova postavka stoji, onda se globalizaciju može označiti kao jednu tehničku paradigmu današnjega vremena i društva. Dapače, globalizaciju bi se također moglo razmatrati kao jedan gornji pojam znanosti i tehnike, koji ne producira nikakve ideologije u smislu Jürgena Habermasa, nego se sam ozbiljuje kao ideologija. Globalizacija je konstituirala jednu »socijalnu gramatiku«, koja je u Heideggerovu smislu opasnija od »metalingvistike« i »raketne tehnike«.⁹ U današnjem bismo vremenu globalizacije mogli ustvrditi da znanost ne stoji uvijek na raspolaganju tehnici, odnosno da bit tehničkog više nije postav,¹⁰ već obratno, da ne samo znanost nego i tehnika fungiraju kao postavljeno stanje ove globalizacije.

Pokušamo li globalizaciju osvijetliti s pozitivne strane, onda to znači da globalizacija u svojem temeljnom nastojanju treba pokazati kako su različiti narodi ove Zemlje u stanju da ne žive izolirano sami za sebe, nego da su upućeni i usmjereni jedni na druge. Jedno takvo pozitivno razumijevanje globalizacije očito ima za cilj izgradnju jednog »kooperacijskog društva«,¹¹ koje se odlikuje otvorenosću, dijalogom, tolerancijom izmjenom misli i informacijâ. Prema sudu O. Höffea, »kooperacijsko društvo« s etičkog stajališta »treba samo tumačenje, ali ne i opravdanje«.¹²

Ako se globalizacija nastoji razumjeti u negativnom smislu, onda je možemo opisati kao pokušaj izgradnje »nasilnog društva«. ¹³ U tom smislu, globalizacija onda neposredno ima za posljedicu jedno »lišavanje moći pojedine države«, ¹⁴ tj. nacionalne se države jednostavno kroz procese globalizacije nalaze u opasnosti da izgube vlastiti nacionalni i državni identitet. Posebice sadašnja svjetska politika nastoji globalizaciju tumačiti kao »kritalicu« za vlastite političke interese i svrhe. Ako globalizacija predstavlja za pojedince i za čitavo društvo veliki izazov, onda se s pravom od etike i političke filozofije očekuje da one porade na prijedlozima koji bi mogli biti usmjeravajući za našu sadašnjost i budućnost.

Ali ono što globalizaciju u svim njezinim odlučujućim kretanjima karakterizira i kako se ona u okviru etike, odnosno političke filozofije može kritički analizirati i osvjetliti, trebalo bi izići na vidjelo u ovome radu. Ako pođemo od kritičkog preispitivanja, onda možemo ustvrditi da je i sam izraz 'globalizacija' iz više razloga problematičan i višeznačan.

»Izraz [globalizacija] opterećen je, doduše, proturječnim emocijama, djelomice nadama i strahovima [...] Pretpostavimo, ako mu se odredi točan profil, onda on za našu epohu ima veliku dijagnostičku vrijednost: on precizira jedan izazov, bez da bi prejudicirao odgovor.« ¹⁵

Naime, primjena pojma globalizacije danas ne zbunjuje samo znanstvenike nego i jednostavne ljude. Jedno kritičko preispitivanje i vrednovanje pojma globalizacije pokazuje »da se pojam globalizacije primjenjuje proturječno,

3

Ovo je predavanje održao prof. dr. sc. Friedheim Hengsbach u Zagrebu 15. svibnja 2000., u sklopu gradskih tribina što ih redovito organizira *Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve*. Usp. Friedheim Hengsbach, »Gospodarska etika u sjeni globalizacije«, u: Stjepan Baloban (ur.), *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, Zagreb 2000., str. 199, Bilejška o autoru.

4

Primjerice, Georges Enderle globalizaciju shvaća kao »natuknicu« nastalu u devedesetim godinama 20. stoljeća. »'Globalizacija' je postala natuknica devedesetih godina i ona nas vjerojatno želi pratiti duboko u 21. stoljeće«. Georges Enderle, »Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen«, u: Günter Virt (ur.), *Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg/Wien 2002., str. 19.

5

Usp. Friedheim Hengsbach, »Gospodarska etika u sjeni globalizacije«, u: *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, str. 202.

6

DZG, str. 21.

7

John Rawls poziva se u toj svezi na Judith Shklar i postavlja politički liberalizam u vrijeme reformacije. Usp. o tome: John Rawls, *Politički liberalizam*, Zagreb 2000., str. XXI.

8

Usp. o tome: *Opći religijski leksikon*, uredio Adalbert Rebić, Zagreb 2002., str. 517. »Nakon sloma komunizma u Srednjoj i Istočnoj Evropi, preuzeto je i širom svijeta prošireno liberalno idejno dobro moderne, dakle politički i gospodarski liberalizam. S političkim liberalizmom označuje se bitna idejna trijada nacionalnog samoodređenja, ljudskih prava i demokracije. Ova tri konstitutivna elementa političke kulture moderne, po svojoj su historijskoj genezi ali i sistematski međusobno najuže povezani«. Ingeborg Gabriel, »Demokratie in Zeiten der Globalisierung«, u: *Globalisierungsprozess*, str. 117.

9

Usp. Martin Heidegger, »Wesen der Sprache«, u: *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen ⁸1982., str. 6.

10

Usp. Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, u: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen ⁵1985., posebno str. 23 i dalje.

11

Usp. DZG, str. 17.

12

Isto, str. 40.

13

Usp. isto, str. 16.

14

Isto, str. 13.

15

Isto.

neodređeno i inflacijski, tako da ga nije lako upotrebljavati u dovoljno usklađenoj i konturiranoj formi.«¹⁶ Kako bi ovladali problematikom globalizacije, neki autori – s tim u svezi – radije govore o pojmu »mundijalizacije« nego o pojmu »globalizacije«.¹⁷ Prema sudu ovih autora, čini se da pojam »mundijalizacije« ima čak određenu prednost pred pojmom »globalizacije«.

»Mnogi povezuju globalizaciju samo s gospodarskim promjenama. Ako je ova procjena, time obuhvaćena, točna, onda bi za to bile mjerodavne druge znanosti, osobito ekonomija, te bi na neki način mogle pomoći i nadopune: međunarodno pravo, teorija internacionalne politike i sociologija.«¹⁸

Kako bi mogli preispitati globalizaciju u odnosu na njezino značenje, čini se da je nužno uzeti u obzir ne samo znanstvene rezultate ekonomije, sociologije, međunarodnoga prava i međunarodne politike, već je također nužno da se ovaj fenomen razmotri i u okvirima etike, odnosno političke filozofije. Filozofska etika i politička filozofija trebale bi prije svega kritički preispitati i osvjetliti temeljne uvjete i principe na kojima počiva globalizacija kao stvarnost našega vremena. Ovo kritičko preispitivanje trebalo bi, između ostalog, pokazati da za društveni rast nisu mjerodavne samo »gospodarske snage« nego također i političke odluke vladâ i tehničke obnove. Ili, drukčije rečeno: postizanje gospodarskih svrha ne ovisi samo o ekonomskim uvjetima nego i o mnogim drugim čimbenicima koji često nemaju ništa s klasičnom ekonomijom.

Pitanje koje uvijek ostaje aktualno glasi: na koji način i s kojim političkim i gospodarskim sredstvima možemo danas odgovoriti na izazov globalizacije? Prema sudu O. Höffea, jedan bi se mogući odgovor mogao potražiti u smjeru »kvalificirane demokracije«, pri čemu bi na vidjelo trebalo izići da u jednoj takvoj demokraciji do punoga važenja trebaju doći ne samo principi pravednosti nego također i princip solidarnosti i supsidijarnosti. Na koji bi način sve ovo trebalo uslijediti, pokušat ćemo pokazati u sljedećim koracima.

2. »Kvalificirana demokracija« i principi pravednosti

U daljnjim razmatranjima polazimo od činjenice da se svijet posljednjih godina prošloga stoljeća »promijenio ne samo tehnički i gospodarski nego i politički«.¹⁹ U mnogim je državama svijeta u porastu demokracija kao prakticirana forma vladanja i svakodnevno smo svjedoci da se u svijetu rađaju nove demokratske države. Ovdje se ne želimo baviti brojem novonastalih demokratskih država ili temeljnom idejom demokracije, nego se prije svega želimo pitati o temeljima i osnovnim načelima na kojima počiva »kvalificirana demokracija«. Kad je riječ o »kvalificiranoj demokraciji« u kontekstu globalizacije, onda u biti imamo posla s političkim idealom u kojem se teži prema onome što omogućuje i posreduje život dostojan čovjeka. Upravo u svezi s »kvalificiranom demokracijom« filozofija se pojavljuje kao odvjjetnica slobode i čovječnosti.

»Tko je uvjeren u demokraciju kao ideal ljudske samoorganizacije, taj neposredno ovom idealu podređuje globalizaciju kao izazov naše epohe. On direktno traži globalno demokratiziranje ili globalnu demokraciju. Ali temeljita filozofija raspravlja o dotičnoj skepsi; protiv demokracije ona nastupa u formi dvostrukog pitanja: sastoji li se taj ideal u čistoj demokraciji ili u njezinoj kvalificiranoj formi, u njezinu povezivanju s principima pravednosti, poimence s ljudskim pravima? Drugo, da li jednostavna ili kvalificirana demokracija? Ovisi li politički ideal o premisama jedne kulture zapadnoga Novoga vijeka ili on vrijedi nadilazeći kulturu?«²⁰

Vraćajući se na ova dva pitanja koja se pojavljuju u svezi s »kvalificiranom demokracijom«, nije potrebno baviti se sociološkom ili povijesnom rekonstrukcijom demokratskih modela, već je važnije da pokušamo artikulirati i osvijetliti principe pravednosti koji čine ne samo »pravne« nego i »etičke« temelje demokracije. Principi pravednosti trebali bi prije svega pokazati da se u svezi s »kvalificiranom demokracijom« radi o ljudskim pravima, odnosno o »političkoj pravednosti«, ²¹ koja se kao etički princip neposredno odnosi na život društva. U raspravi o principu »političke pravednosti« postaju aktualnima, prije svega, dva pitanja. Prvo se pitanje tiče odnosa između etike i politike, dok drugo pitanje pogađa odnos između prava i čudoređa. Ova dva pitanja nisu samo »formalne« naravi nego pogađaju prije svega »sadržajni« karakter ovih odnosa.

»Odgovarajući principi pravednosti pogađaju temeljni poredak društva, ali ne i temeljno stajalište osobe. Kod njih se ne radi o osobnoj, nego o socijalnoj, poglavito političkoj pravednosti, čak i onda kada se tek konstituira jedna zajednica s drugim originarnim državnim ugovorom. Prvi princip pravednosti traži da se društvo uredi pravnovaljano, dok druga dva [principa] traže pravedan oblik. Tamo se radi o pravnononkonstituirajućoj, ovdje pak o pravnonormirajućoj pravednosti.« ²²

Ako razmatramo pitanje o »pravnononkonstituirajućoj« pravednosti, onda u pozadini stoji pitanje o temeljnom poretku jednoga društva, kao i pitanje o pravu kao takvom. U sklopu jedne filozofije prava dolaze do izražaja upravo ona pravna pravila, »koja svim sudionicima i članovima zakonodavstva propisuju strogu pravnu mjeru«. ²³ Drugim riječima kazano: pravne norme vrijede za sve članove društva jednako. Uvažavanje normi i pravila djelovanja što ih postavljaju filozofija pravâ i etika, omogućuje istodobno jednu »socijalnu gramatiku« s kojom se čovjek treba služiti da bi se mogao potvrditi u svojem čovječstvu. »Socijalna gramatika« ne zalaže se samo za

16

Gerhard Luf, »Globalisierung und Menschenrechte«, u: *Der Globalisierungsprozess*, str. 102.

17

Usp. o tome: Ivan Devčić, »Pluralizam kultura kao zadaća u vremenu globalizacije iz katoličke perspektive«, u: *Vrhbosnensia*, Vol. VI (2002), br. 1, str. 164.

18

DZG, str. 14.

19

Ingeborg Gabriel, »Demokratie in Zeiten der Globalisierung«, u: *Der Globalisierungsprozess*, str. 115.

20

DZG, 39.

21

Treba primijetiti da Otfried Höffe princip »političke pravednosti« dovodi u stanovitu povezanost s Kantovim »kategoričkim imperativom«. »Dakle, kriterij političke pravednosti sličan je kriteriju čudorednih maksima, kategoričkom imperativu. Oba [kriterija] pozivaju na misaoni eksperiment poopćavanja i jedne prakse koja priliči misaonom eksperimentu«. Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und probleme der praktischen*

Philosophie, Frankfurt am Main 1979., str. 415. (Ubuduće se navodi kao EP.) Točke dodira kao i niti povezivanja koje se pojavljuju između principa »političke pravednosti« i kategoričkog imperativa, prije svega su »prevladavanje konfliktatâ« u kojima se zrcali život i stvarnost jednoga društva. U političkom, ali i u etičkom smislu »konfliktne situacije« ne bi se trebalo zaoštravati, nego prevladati. Usp. o tome: Oswald Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*, Frankfurt am Main 1980., str. 105 i dalje, i str. 170 i dalje. Usp. o tome također: Josip Oslić, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb 1994., str. 96–99.

22

DZG, str. 58. Također, u svojoj knjizi *Ethik und Politik*, O. Höffe analizira principe pravednosti i kaže: »Principi pravednosti nisu za političko-socijalni svijet ni idealni planovi niti konkretne utopije iz kojih bi se moglo direktno izvesti pravne norme ili institucionalne strukture. Tim više, ovdje se radi o mjerilima prosuđivanja, po kojima političko-socijalni svijet treba najprije promatrati, prosuđivati, razvijati i oblikovati.« EP, str. 423–424.

23

DZG, str. 58.

dobro pojedinca nego i za »opće dobro« cijeloga društva. Ali s pojmom »općega dobra« treba postupati oprezno, jer nastojanje oko »općeg dobra« može sadržavati i ideološke tendencije. Ili, kako kaže O. Höffe:

»(N)ije sam pojam ideološki, nego pokušaj da ga se veže samo na jednu partikularno važeću interpretaciju.«²⁴

Pojam »općeg dobra« nije samo razvijan u kontekstu socijalne etike nego i u kontekstu utilitarizma. Na temelju kritičke analize utilitarizma, pokazuje se da se u utilitarističkom shvaćanju »općega dobra« može konstatirati jedan nedostatak, odnosno »deficit pravednosti.«²⁵ Ako etička teorija zahtijeva »opće dobro« cijeloga društva, onda bi takva teorija trebala pokušati izraditi jednu »socijalnu gramatiku« u kojoj bi trebao doći do izražaja »originarni pravni ugovor.«²⁶ Dakle, »socijalna gramatika« ostaje uvijek usmjenom na »pravila« djelovanja, jer upravo se »pravna pravila« pokazuju kao tzv. nepristrani »treći« i istodobno su jedan »izraz pravednosti.«²⁷

Na temelju rečenoga, dolazimo do prvog pravnokonstituirajućeg principa pravednosti koji u općoj temeljnoj formulaciji kod O. Höffea glasi:

»Kao skup strogo svestrano važećih pravila, pravo stupa nasuprot osobnoj samovolji i osobnoj sili i upravo stoga treba vladati svugdje među ljudima.«²⁸

U prvom principu pravednosti dolazi do izražaja činjenica da se čovjek treba oslobađati od svake samovolje i da se treba braniti od svake vrste nasilja. To znači da trebamo slijediti samo one norme i svrhe djelovanja »koje iz čistoga prava, čine jedno pravedno pravo.«²⁹ Dakle, ovdje se ne radi o »formalnom«, nego prije svega o »sadržajnom« razumijevanju prava koje pokazuje emancipacijsku snagu. U »sadržajnom« smislu princip pravednosti nastoji pokazati da se također oni »jači«, odnosno »vlastodršci« jedne države trebaju držati pravnih pravila i pravnoga poretka društva, tj. oni bi se kao ljudi ponašali nemoralno, ako bi slijedili samo svoje egoističke svrhe.

U svezi s pravnofilozofskom kalkulacijom s obzirom na procese globalizacije, ljudska prava dobivaju svoje središnje značenje. Upravo bi se ljudska prava trebala ovdje razumijevati kao ona »temeljna prava«, po kojima čovjek dolazi do svojega prava i čuva svoje pravo.

»Kao moralno pravni zahtjevi, čije nepriznavanje diskvalificira svaki pozitivni pravni poredak kao nezakonit i nepravedan, [ljudska prava] imaju sadržajno dva komplementarna ali metodički temeljno različita načina egzistencije. Unutar pravnoga morala ona su samo 'ljudska prava'; ali naglašeni pozitivni zahtjevi, ako ih se pozitivno pravno prizna, postaju 'ljudska prava kao temeljna prava' pozitivne zajednice.«³⁰

Ako se i ne podiže zahtjev za cjelovitošću, u temeljna čovjekova prava pripadaju: pravo na život, pravo na vlasništvo, pravo na rad, pravo na pravednu plaću i, ne naposljetku, pravo na slobodu religije. Na temelju naznačenih postavki koje se artikuliraju kao nit vodilja jedne opće teorije o ljudskim pravima, moguće je dovesti do punog važenja ne samo antropološku nego i transcendentalnu dimenziju čovjekova tubitka. Opća teorija o ljudskim pravima ostaje direktna kritika nepravedne vladavine, neovisno o tome da li se ova nepravedna vladavina odnosi na prošlost ili sadašnjost. Osobito je među suvremenim filozofima E. Lévinas pokušao osvjetliti ljudska prava pod vidom »lica« Drugoga. U svojoj fenomenologiji »lica« Drugoga, on je pokazao da je »lice« Drugoga upravo ona temeljna vrednota čovjekova tubitka koja se jednostavno ne smije ubiti.³¹

Ovdje se, primjerice, ne radi o tome da razvijamo opću teoriju o ljudskim pravima, nego samo o stvaranju jasnoće. Zašto, primjerice, princip pravednosti utemeljuje ljudska prava? Budući da ljudska prava oblikuju »Conditio humana socialis«, ona time ostaju temeljni uvjet mogućeg ozbiljenja pravednoga društva. Na temelju ove unutarnje logike, koja se prije svega zalaže za ljudska prava, dolazimo do drugog Höffeova principa pravednosti, koji u općoj formulaciji glasi:

»Drugi princip pravednosti u svojoj privremenoj formulaciji zahtijeva da se međusobnim odricanjem od sile zamjči uzajamni integritet tijela i života, ukoliko je on ugrožen silom.«³²

Kako bi omogućili »integritet tijela i života«, čini se da je za nas od osobite važnosti činjenica da tijelo stupi u komunikaciju sa životom, pri čemu se čovjek na temelju ove komunikacije iskušava kao umom i riječju obdareno biće. Ili, kazano s Höffeom:

»Čovjekova je tjelesnost obdarena govorom i, obratno, čovjekova sposobnost govora vezana je uz tijelo.«³³

U obostranoj komunikaciji tjelesnosti i života, s etičkog je stajališta potrebno imati u vidu osobito činjenicu da tjelesnost ne vrši nasilje i samovolju nad životom, jer bi se onda i sam život našao u opasnosti. Etičke teorije hedonizma, eudajmonizma i utilitarizma jasno su pokazale da prenaplašena tjelesnost, odnosno prenaplašeni materijalni element, dovodi život u opasnost. Na ovome bi se mjestu mogla povući također paralela prema Aristotelu, koji je u spisu *O duši* pretpostavio³⁴ jedno unutarnje jedinstvo između tijela (tjelesnosti) i duše, te se na taj način izravno suprotstavio jednostranom Platonovu dualizmu.

Čovjekova djelovanja nisu »refleksivna« i »instinktivna«, kao što je to slučaj kod životinje, već »intencionalna«, tj. imaju jedan odabrani smjer. Budući da čovjek ima mogućnost »izbora«, u svako vrijeme on može birati smjer svojega djelovanja. Upravo u tom iskustvu »moći-birati«, čovjek se iskušava kao biće slobode. Ako se u drugom principu pravednosti pojavljuje pitanje o obostranoj komunikaciji između tijela i života, te pitanje o

24
Isto, str. 42.

25
Usp. isto, str. 43.

26
Usp. isto, str. 59.

27
Usp. isto, str. 59. Već je Aristotel konstatirao jednu unutarnju vezu između pravednosti i odgovornosti. »U općem pojmu pravednosti, Aristotel misli na društvenu pravednost kao jedno osobno stajalište; kroz kategorije hvale i ukora on shvaća da društvo očekuje jedan stav i onoga koji djeluje poziva na odgovornost.« Otfried Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin ²1996., str. 135.

28
DZG, str. 61.

29
Isto.

30
Isto, str. 63.

31
»Lice je eksponirano, ugroženo, kao da bi nas htjelo pozvati k jednom aktu nasilja. Istodobno je lice ono, koje nam brani da ubijamo.« Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Peter Engelmann (ur.), Wien ²1992., str. 65.

32
DZG, str. 69.

33
Isto, str. 71.

34
Budući da duša predstavlja »prvo ozbiljenje« jednoga tijela »koje u sebi posjeduje životnu snagu«, ona bi se u ovom globalizirajućem i gospodarskokritičkom smislu trebala shvatiti kao jedan umno-moralni korektiv, koji samoj globalizaciji ukazuje na granice njezina »tjelesnog« izrabljivanja svijeta. Usp. o tome: Aristotel, *De anima* 412a 25–28.

čovjekovoj slobodi, onda se time istodobno pokazuje da u okvirima »kvalificirane demokracije« treba biti osigurana i zajamčena ne samo zdrava i etički odgovorna komunikacija između tijela i života nego i »sloboda mišljenja« i »sloboda religije«. Dakle, u diskursu o slobodi pojavljuje se pitanja o »slobodi mišljenja« i »slobodi religije« kao ono pitanja što pripadaju među čovjekova temeljna prava. U tom smislu ljudska prava upravo su ona točka dodira koja prvi i drugi princip pravednosti dovodi u sadržajnu, odnosno u stvarnu povezanost. Osobito drugi princip pravednosti iskušava svoje proširenje, kada se postavlja pitanje o kriteriju slobodarskih prava. Ovaj je kriterij izradio i formulirao Kant u svojemu spisu *Rechtslehre*.³⁵ Dakle, kriterij slobodarskih prava ima direktni učinak na drugi prošireni princip pravednosti, koji u općoj formulaciji glasi:

»Kroz obostrana odricanja od slobode, svaka pravna osoba dobiva onu najvišu mjeru slobode djelovanja, koja je shodno prvom principu pravednosti moguća u svestrano važećim pravilima.«³⁶

Kroz proširenje drugog principa pravednosti nastavlja se diskusija o ljudskim pravima. Samo što ljudska prava upravo ovdje dobivaju »karakter obrambenih prava, ali ne u običnom državnoteorijskom shvaćanju«. ³⁷ Vrsta i način ljudskih prava ne konstituira se jednostavno na temelju državnog ugovora, već njihova konstitucija i njihova realizacija, prije svega, ovise samo o čovjeku. Jedna lista ili katalog o slobodarskim pravima ovisit će sigurno o tome, koji se način gledanja i razmatranja primjenjuje na slobodarska prava, tj. razmatramo li ih teološki, filozofski ili pravno, ili primjenjujemo jedan specifični način razmatranja. U našem se slučaju ograničujemo samo na slobodarska prava koja dolaze do važenja u kontekstu globalizacije. U tom se smislu čini da su od odlučujuće važnosti osobito dva naglaska. Na jednoj strani, to je »slobodarsko pravo u odnosu na vlasništvo« i, na drugoj strani, to je »slobodarsko pravo« u odnosu na »svijet gospodarstva«, ³⁸ koje upravo u svezi s globalizacijom pokazuje osobito značenje. U ovom se kontekstu kao temeljni kriterij primjenjuje obično drugi princip pravednosti, koji u posvemašnjoj jasnoći naglašuje ono što je naloženo i što je zabranjeno.

»S obzirom na gospodarski poredak, sa stajališta ljudskih prava zabranjeno je prije svega ropstvo, uključivo robovlasništvo i nasljedno ropstvo, kao i prisilni rad. Naloženo je da se stvari stječu i upotrebljavaju prema vlastitu nahodanju, dakle pravo na privatno vlasništvo. Doduše, jedan egzaktni vlasnički poredak ne koristi misao o ljudskim pravima. Ali on traži da se vlasništvo dopusti kao jedan uvjet mogućnosti za djelovanje i, povrh toga, da se ova [mogućnost] brani, dakle da se zabrani krađa, otimačina i osim toga samovoljno otuđivanje bez nadoknade štete.«³⁹

Stoga je pravo na privatno vlasništvo jedno od čovjekovih neotuđivih prava, jer ono pripada u temeljna ljudska prava. Čovjek djeluje etički kada je u stanju da na temelju privatnoga vlasništva pomaže siromašne. Zato se od demokratske države s pravom očekuje da kroz pravednu poreznu i socijalnu politiku razvija takve programe koji podupiru one koji posjeduju manje. Upravo se danas u toj svezi aktualizira pojam »socijalne pravednosti«, koji je na osobit način formuliran u katoličkom socijalnom nauku.⁴⁰ Na temelju socijalnih prava koja su u katoličkom socijalnom nauku, s obzirom na socijalnu pravednost, našla svoje bitno oblikovanje i taloženje, zrcali se socijalna problematika današnjega društva. Budući da su socijalna prava od osobitog značenja za život današnjega društva, dolazimo do trećeg »*pravnonormirajućeg principa pravednosti*«, što ga možemo označiti kao »*princip komparativne pozitivne slobode*«. ⁴¹ Doduše, ovaj se princip poka-

zuje u više podformulacija, ali se za naša razmatranja odlučujemo samo za jednu podformulaciju ovoga principa, koja glasi:

»Kroz uzajamne pozitivne doprinose svaka pravna osoba dobiva mogućnost elementarne pozitivne slobode djelovanja, koja se može prikazati u stanovitim slobodarskim pravima.«⁴²

Pozitivna slobodarska prava odnose se na osobu kao na istinskog nositelja prava. Kod pozitivnih slobodarskih prava ne radi se primarno o »općem dobru«, nego se ona odnose prije svega na one kojih se to tiče, na one koji izvode djelovanja, tj. uvijek pitano »opće dobro« promatra se ovdje supsidijarno ili drugorazredno. Budući da čovjek može razvijati svoja pozitivna slobodarska prava, potrebno je doći do jednog samopotvrđivanja, odnosno do priznavanja Drugoga. Čovjekovo je samopotvrđivanje postalo osobito aktualno u novome vijeku. U novom je vijeku izvršen jedan »obrat« k subjektu. U tom »obratu« ne samo da je posredovano jedno novo samorazumijevanje nego i jedno novo razumijevanje svijeta. U proklamiranoj racionalnosti koja je bila inicirana novim vijekom, čovjek nije osigurao sebi samo novu samosvijest nego je istodobno došao i do novog samopotvrđivanja svoje subjektivnosti. Ali jedno originarno samopotvrđivanje u etičkom području, koje samo slijedi egoističke ciljeve, očito da u ovom slučaju nije dovoljno. Naime, potrebno je da čovjek dođe i do potvrđivanja Drugoga, pri čemu treba Drugoga priznati kao osobu i preuzeti za njega odgovornost.⁴³ Time smo

»... našli konačne uvjete za jednu mogućnost djelovanja u socijalnoj perspektivi. Ovi uvjeti imaju rang jednog daljnjeg, zbiljski predodređenog principa pravednosti, jednog *principa proto-pravednosti* koji glasi:

Kroz jedno originarno priznavanje sebe i Drugog, svi članovi roda uračunljivih bića trebaju priznati sami sebe i sebi jednake kao pravne osobe.«⁴⁴

Dakle, kod principa proto-pravednosti ne radi se samo o teorijskoj metafizici koja propituje uvjete spoznaje nego se ovdje, prije svega, radi o praktičnoj metafizici koja propituje uvjete moralnoga djelovanja, odnosno uvjete pravnoga djelovanja. Stoga je upravo praktična metafizika zaintere-

35
Usp. o tome: DZG, str. 71.

36
Isto.

37
Isto.

38
Isto, str. 72.

39
Isto.

40
Prema shvaćanju Herwiga Büchelea, socijalni nauk Crkve trebao bi se danas »razvijati na dva razvojna koncepta [...]: jedan razvojni koncept počinje kod života kršćanskih zajednica kao jednog društva kontrasta, drugi kod službe Crkve na cjelokupnom društvu«. Herwig Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, Wien/Zürich/Düsseldorf 1987., str. 113.

41
Usp. DZG, str. 79.

42
Isto.

43

Princip pravednosti osobito je istaknuo E. Lévinas u osvjetljavanju Drugoga, i u tom se smislu njegovu etiku može označiti kao etiku odgovornosti za Drugoga. »Odgovornost za Drugoga mjesto je na kojem Ne-mjesto subjektivnosti pronalazi svoje mjesto i na kojem se gubi povlastica pitanja: gdje?«. Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992., str. 40. Usp. o tome također: Isti, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien² 1992., str. 72 i dalje. Također i Otfried Höffe nastoji osvjeteliti pojam odgovornosti. Usp. o tome: Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993., str. 20–33.

44
DZG, str. 87.

sirana za princip proto-pravednosti, jer se ovaj princip ne odnosi samo na temeljna prava pojedinca nego ostaje vezan za čitavo društvo. Ne samo proto-pravednost nego i svi drugi dosad spomenuti principi pravednosti praktično kruže oko jednog jedinog pitanja, naime oko pitanja ljudskih prava. U proto-pravednosti, odnosno u principima pravednosti, ljudska prava dobivaju svoje filozofske i pravne temelje, dok u principu solidarnosti ona dobivaju svoje praktično ozbiljenje. Stoga je u daljnjem koraku potrebno aktualizirati princip solidarnosti, kako bi cjelokupna problematika o ljudskim pravima mogla doći do izražaja.

Praktično izvršenje ljudskih prava na niti vodilji principa solidarnosti

Princip solidarnosti pripada među stare kršćanske principe. U prvim je kršćanskim zajednicama život svih njezinih članova bio određen i vođen po uzoru ljubavi (Agape).⁴⁵ Zato princip solidarnosti možemo shvatiti u smislu obostrane pomoći, kada pojedinac vodi brigu o čitavoj zajednici i obratno. Dakle, u svezi s ranim kršćanstvom možemo konstatirati i kazati da je princip solidarnosti usmjeren na ljudska prava, jer u njemu ljudska prava iskušavaju svoje puno važenje, osobito s obzirom na su-uvažavanje i poštivanje čovjekova dostojanstva. Premda je pojam solidarnosti iskusio svoje osobito oblikovanje tek u 19. stoljeću, kada je u Europi postalo aktualno pitanje o pravima radnika, on također dolazi do izražaja i u vremenu globalizacije, ali ovaj puta on pokazuje i neke druge naglaske. Primjerice, neki bi za solidarnost kazali:

»Solidarnost nije [...] kategorija odricanja, nego uspjeha i obostrane pomoći.«⁴⁶

Ako je poznato da je pojam solidarnosti bio često povezivan s liberalnim i lijevo orijentiranim krugovima, onda ne čudi da je on u Katoličkoj crkvi prilično kasno iskusio jedno teološko sučeljavanje. Na ovom mjestu neka budu spomenuti samo neki dokumenti crkvenog Učiteljstva koji su aktualizirali i raspravljali o problematici solidarnosti: enciklika *Rerum novarum*⁴⁷ (Leo XIII 1891.), enciklika *Mater et magistra*⁴⁸ (Ivan XXIII 1961.), *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija 2. vatikanskog koncila o Crkvi u današnjem svijetu*⁴⁹ (1965.), enciklika *Populorum progressio*⁵⁰ (Pavao VI 1967.), te enciklika Ivana Pavla II *Sollicitudo rei socialis*⁵¹ (1987.). Iz ovih dokumenata crkvenog Učiteljstva postaje vidljivo da problematika solidarnosti nije samo od velikog značenja za život današnjega društva nego i za osobni život svakog čovjeka i kršćanina.

Prema mišljenju O. Höflea,

»... možemo razlikovati tri vrste solidarnosti: 1. kooperativna solidarnost traži individualne rizike, koji su individualno predvidivi da se zajednički prevladaju; jer samo je vrsta rizika (bolest, nesreća, nezaposlenost) predvidiva, ali ne i onaj koga to, i kako ga jako to pogada [...]; 2. Antagonistička solidarnost slijedi kolektivne interese protiv konkurirajućih kolektivâ, primjerice, radi se o obrani od neprijatelja ili samoobrani od protivnika; 3. Kontingentna solidarnost služi prevladavanju nepredvidivih, ali kolektivnih udara sudbine, primjerice prirodnih katastrofa. Primjer prve vrste solidarnosti čine socijalna osiguranja, druge vrste borbene udruge protiv neprijateljske grupe, a treću vrstu čine solidarne zajednice koje se oblikuju *ad hoc* i opet se nakon nesreće raspuštaju.«⁵²

Prva vrsta solidarnosti, koja ovdje dolazi do izražaja kao »kooperativna solidarnost«, odnosi se prije svega na »ljubav prema čovjeku« koja ne počiva samo na obostranoj sklonosti ili simpatiji nego ide korak dalje i može

se u smislu E. Lévinasa razumjeti kao preuzimanje odgovornosti za Drugoga. Jedna takva »ljubav prema Drugome« upravo kod E. Lévinasa iskušava svoju konkretizaciju u iskustvu blizine Drugoga, u ponuđenoj ideji *dijakonije* i u principu pravednosti.⁵³

»Onaj koji pomaže čovjeku iz ljubavi, poklanja, djeluje altruistički. Onaj koji pomaže iz solidarnosti, slijedi zahtjeve obostranosti od koje i sam u danom trenutku ima koristi; on čini uslugu za protuuslugu, ali za koju još ne zna da li će biti isplativa.«⁵⁴

45

»Danas na način inflacije korišteni izraz solidarnost, izvorno u rimskom pravu znači jednu osobitu formu jamstva 'obligatio in solidum': U jednom društvu, posebice u jednoj obitelji, treba svaki član snositi brigu za cjelokupnost postojećih dugova, kao što i, obratno, zajednica snosi brigu za dugove svakog pojedinca.« (DZG, str. 90.) Članovi prve kršćanske zajednice bili su – u pravom smislu riječi – jedno srce i jedna duša. »Svi koji prigrliše vjeru bijahu združeni i sve im bijaše zajedničko. Sva bi imanja i dobra prodali, porazdjelili svima kako bi tko trebao«. Usp. o tome: *Dj 2*, 44–46.

46

Josip Grbac, »Solidarnost u civilnom društvu«, u: *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, str. 91.

47

U obradi socijalnih pitanja, Papa Leo XIII. traži da se trebaju uvažavati i slijediti »propisi pravednosti«. Ako se uvaži princip pravednosti, može se kazati da se onda u čovjekovu životnom svijetu suostvaruje i princip solidarnosti. Usp. o tome: Leo XIII, *Rem novarum*, u: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rudschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Herausgegeben vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB, Köln 1989., str. 51. [16]

48

Usp. o tome: Johannes XXIII, »Mater et magistra«, u: Isto, str. 217 [23], str. 250 [146]

49

Usp. o tome: »Gaudium et spes«, u: Isto, str. 352 [24].

50

Usp. Paul VI, »Populorum progressio«, u: Isto, str. 462 [44], str. 469 [64].

51

U enciklici *Sollicitudo rei socialis*, princip solidarnosti shvaća se kao »kao moralno i socijalno ponašanje, kao vrlina«. Stjepan Balaban, *Étičnost i socijalnost na kušnji. Socijalna problematika u Hrvatskoj*, Zagreb 1997, str. 22. Papa Ivan Pavao II pledira za uvježbavanje i prakticiranje solidarnosti među narodima. »Takva se solidarnost unutar svakoga društva valjano ostvaruje jedino ako se svi njegovi članovi međusobno priznaju osobama. Oni koji imaju veći utjecaj, jer raspolažu većim dobrima i zajedničkim uslugama, moraju se osjećati odgovornima za slabije i biti

spremn i s njima dijeliti ono što posjeduju. U duhu te iste solidarnosti, oni koji su najslabiji ne smiju, sa svoje strane, zauzeti puki *pasivan ili rušilački stav* u društvu, već treba da za dobro sviju čine ono što je u njihovoj moći, dakako braneći pritom svoja zakonita prava.« Johannes Paulus II., *Sollicitudo rei socialis, Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner*, Freiburg/Basel/Wien 1988., [39] str. 72–73. »Pojam solidarnosti koristi se očito kao jedna vrsta zbirnoga pojma za sile koje povezuju ljude, za odnose i iz tih odnosa rezultirajuća vezivanja, obveze, socijalna djelovanja, stavove itd.« Peter Rottländer, »Globalisierung der Solidarität?«, u: *Der Globalisierungsprozess*, str. 91. U enciklici *Sollicitudo rei socialis* problematika solidarnosti razumijeva se i opisuje na četverostruki način. »Enciklika tako govori o 'mutua necessitudo', o vezi uzajamnog zahtijevanja (br. 33), kao i o tome što se snagom uzajamne ovisnosti mora promijeniti do zahtijevanog moralnog jedinstva ('mutua copulatio mutanda est in concordiam' (br. 39). Ona govori o 'exercitium consensionis' kao praksi jedne skladnosti, koja treba biti oblikovana uzajamnim poštivanjem i uzajamnom dobrohotnošću, sviješću vlastitog prava dijelova i istodobno odgovornošću za slabije (br. 39). I konačno, ona govori o 'officium coniunctionis' (br. 13), o obvezi spajanja i povezivanja, čije je djelo mir (br. 39).« Wilhelm Korff i Alois Baumgartner, »Kommentar«, u: *Sollicitudo rei socialis*, str. 129–130. Josip Grbac također je opširno obradio pojam solidarnosti. Usp. Josip Grbac, »Solidarnost u civilnom društvu«, u: *Izazovi civilnog društva u Hrvatskoj*, str. 91 i dalje.

52

DZG, str. 90–91.

53

Usp. o tome: Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Zagreb 2002., str. 240 i dalje. Prema shvaćanju Rudolfa Funka, Lévinasa formulira preuzimanje odgovornosti za Drugoga u poznatoj postavci koja se može jasno iščitati iz njegove filozofije. Tu bi postavku mogli sažeti u sljedeće riječi: »Biti-čovjek znači, biti odgovoran.« Rudolf Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg/München 1989., str. 37.

54

DZG, str. 92.

Ova vrsta »kooperativne solidarnosti« jest »otvorena«, i u tom je smislu postavljena širom svijeta, tj. ona se primjerice ne odnosi samo na jednu određenu religiju ili svjetonazor nego se odnosi na sve ljude koji žive u nevolji i potrebiti su pomoći. »Kooperativnu solidarnost« moglo bi se jednostavno i skromno označiti kao »solidarnost na djelu«, jer ona u biti ne poznaje granice i barijere, te u svako vrijeme stoji na raspolaganju svim ljudima. Pitanje što ga ovdje treba postaviti glasi: *da li je ova »kooperativna solidarnost« u okviru »kvalificirane demokracije«, odnosno globalizacije, stvarnost ili samo utopija?* Prema našem sudu, današnji procesi globalizacije ostaju u načelu pred »kooperativnom solidarnošću« potpuno zatvoreni, jer oni ne mogu prepoznati blizinu Drugoga i blizinu drugih nacionalnih država u smislu etičke kategorije »darivanja« i »razumijevanja«, već samo u smislu »profita« i »povećanja vlastitoga kapitala«. »Kooperativna solidarnost« ostaje, nažalost, samo solidarnost samozatajnih ljudi koji svoja životna uvjerenja iskušavaju i crpe iz jedne dublje smislenosti, neovisno o tome da li su takva životna uvjerenja religiozna ili svjetonazorska. Ako se globalizacija shvati kao monopol »jačega« koji slijedi samo politiku »profita«, onda globalizacija pokazuje svoje istinsko egoističko lice. Upravo zato globalizacija se s pravom označuje i tematizira kao izazov našega vremena, jer nije u stanju poštivati konkretnog čovjeka ili, drukčije rečeno: globalizacija nije u stanju zamjećivati i braniti ljudska prava. Naprotiv, ljudska prava ne postavljaju se samo u procesima globalizacije u pitanje, nego postaju neposredno ugroženima.

Druga je vrsta »antagonistička solidarnost«. To je tipična solidarnost koja se nastoji afirmirati unutar globalizacijskih procesa. Ovdje se zapravo radi o jednoj vrsti *quasi*-solidarnosti, koja nastoji stvoriti tzv. obrambene mehanizme kako bi se branila od »neprijatelja«. To konkretno znači: svjetske novčane institucije svjesno investiraju novac u zemlje u razvoju, jer u tim zemljama one svoj novac mogu skuplje prodati. Obično čitav program teče na dvije razine. Na jednoj strani, ovaj se program predstavlja kao socijalni program, ali je u stvarnosti taj program opterećen visokim kamatnim stopama, koje s vremenom upravo industrijskim zemljama donose veliku novčanu dobit. Na drugoj strani, u industrijskim zemljama ovaj se program doživljava kao antagonistički program, koji zbog niskih kamatnih stopa na zapadnim tržištima podliježe velikoj konkurenciji. Na temelju ove činjenice, ovaj antagonistički program istodobno stvara »neprijatelje« ne samo u zemljama u razvoju nego i u industrijskim zemljama. U zemljama u razvoju zbog toga, jer u tim zemljama kroz utjecaje stranoga kapitala njihova zastarjela tehnologija i industrija više ne može biti konkurentna u odnosu na industrijske zemlje i zato je treba radikalno odstraniti. Nadalje, u zemljama u razvoju pojavljuje se na psihološkoj i društvenoj razini jedan vrlo zanimljivi fenomen, koji kulminira u svojevrsnoj mržnji prema svemu onome što je »strano«. Ono što je »strano« počinju prihvaćati uglavnom samo oni koji su bogati, jer su oni jedini koji surađuju i posluju sa strancima. Ovaj antagonistički program s obzirom na industrijske zemlje također stvara »neprijatelje« i u vlastitoj kući, jer je konkurencija između poduzetnika u industrijskim zemljama svakim danom sve veća i jača. Međusobna konkurencija, kao temeljna nit vodilja slobodnog tržišta, više se ne promatra samo kao jedno »nadmetanje«, tj. tko će biti bolji i jeftiniji, nego kao specifični rat novca i poduzetnika međusobno. Neovisno o tome kakve bi ekonomske posljedice sve ovo moglo imati na gospodarski razvoj jedne konkretne zemlje, moglo bi se kazati da se »antagonistička solidarnost« ovdje

opet pojavljuje kao egoistički oblikovana pseudosolidarnost, jer ona traži samo vlastitu korist i time u opasnost dovodi poštivanje ljudskih prava.

Treća je vrsta tzv. »kontingentna solidarnost«, koja se odnosi na »solidarne zajednice« i kao takva ostaje usko povezana s prvom vrstom solidarnosti, već prije označenom kao »kooperativna solidarnost«. Takve »solidarne zajednice« možemo »više očekivati u osobnim nego u anonimnim odnosima i više u tradicionalnim, relativno statičkim, nego u 'modernim', dinamičkim društvima«. ⁵⁵ Ako se »solidarne zajednice« ne dovode samo u vezu s »prirodnim katastrofama«, te ako se one ne promatraju samo u jednom uskom životnom sklopu, onda i one dobivaju nosivo i prema budućnosti usmjerenno značenje. Ovdje prije svega mislim na različite religiozne zajednice, u kojima se upravo pokušava živjeti izvorna religioznost jedne religije. Kao primjeri toga, mogu se navesti različite religiozne zajednice i pokreti koji su se profilirali osobito u Katoličkoj crkvi nakon drugoga Vatikanskog sabora.

U osvjetljavanju fenomena solidarnosti došlo je na vidjelo kako se princip solidarnosti ne može samo iscrpljivati u čistom altruizmu nego se uvijek treba promatrati i dovoditi u vezu s problematikom ljudskih prava. Također se pokazalo da principi pravednosti predstavljaju upravo one temeljne uvjete na kojima je uopće moguće razvijati važeću teoriju o ljudskim pravima. Proto-pravednost, koja je ovdje došla do izražaja kao zajednički temelj svih principa pravednosti, zadobila je u ovom sklopu svoje središnje značenje, budući da je u stanju neposredno preuzeti odgovornost za Drugoga i založiti se za pravedno suizvršenje principa solidarnosti i svih drugih etičkih i pravnih principa. Na taj smo način u etičkom i pravnom smislu razmatrali i izradili neke bitne pretpostavke na kojima se može ostvarivati »kvalificirana demokracija« kao kulturni projekt u vremenu globalizacije.

»Supsidijarnost«, »federalizam« i odgovorna demokracija

U završnom dijelu trebaju se još uvažiti dva važna principa što dolaze do izražaja u sklopu odgovorne i »kvalificirane demokracije«. Ovdje se prije svega radi o principu »supsidijarnosti« i principu »federalizma«. Prema našem sudu, čini se da su ova dva principa u najmanju ruku iz dva razloga u svezi s odgovornom demokracijom od osobite važnosti. Prvo, jer se kroz princip supsidijarnosti ponovno preuzima i nastavlja temeljna misao o principu solidarnosti; i drugo, jer se kroz princip federalizma dalje nastavlja i razvija temeljna misao o izgradnji »kooperacijskog zajedništva«. Ne ulazeći ovdje u sve pojedinosti koje se tiču principa supsidijarnosti⁵⁶ i federalizma, dovoljno je u ovom kontekstu samo ukazati na temeljne namjere što odlikuju ova dva principa.

55
Isto, str. 93.

56
Na pojedinosti i samo razumijevanje principa solidarnosti, već sam ukazao u raspravi s O. Höffeom. Usp. o tome: Josip Oslić, »Sustavi vrednota u današnjem vremenu«, u: *Bogoslovska smotra*, Zagreb 71 (2001), br. 2–3, str. 255 i dalje.

57
Usp. DZG, str. 126–152. Usp. također: Otfried Höffe, »Subsidijarnost: O službi zajednice individui«, u: *Filozofska istraživanja* 70 (3/1998), str. 594 i dalje.

Princip supsidijarnosti danas je aktualan ne samo u okviru katoličkog socijalnog nauka nego i u horizontu etike i političke filozofije,⁵⁷ i to upravo kao onaj princip na kojem se mogu razmatrati i graditi integracijski procesi i život dostojan čovjeka. Premda se princip supsidijarnosti u kontekstu globalizacije pojavljuje kao formalni princip djelovanja, jedna temeljna analiza ipak pokazuje da princip supsidijarnosti ima i sadržajno značenje. Ili, drukčije rečeno: upravo kroz princip solidarnosti, omogućuje se principu supsidijarnosti u kontekstu društvene stvarnosti njegovo konkretno samoizvršenje koje kulminira u *dijakoniji*.⁵⁸ Misao o *dijakoniji* oblikuje upravo onaj duhovni supstrat etičkog djelovanja koji princip supsidijarnosti i solidarnosti dovodi u unutarnju povezanost koja istodobno omogućuje i jamči trajno su-uvažavanje i ozbiljenje ljudskih prava. U svezi s ovom unutarnjom povezanošću između principa supsidijarnosti i solidarnosti, O. Höffe govori o tzv. »pozitivnom« i »negativnom« razumijevanju principa supsidijarnosti.

»Pozitivna supsidijarnost« sastoji se u zapovijedi pomoći ('članove treba podupirati'); 'negativna supsidijarnost' u porastu zabrane siromašenja, u zabrani destrukcije ('nikad razbijati niti piti do kraja').⁵⁹

U međusobnom povezivanju s principom solidarnosti, »pozitivna supsidijarnost« razvija upravo onu temeljnu namjeru etičkog djelovanja po kojoj se čovjek u pravom smislu riječi ozbiljuje kao čudoredno biće. Ovo zalaganje za Drugoga u smislu E. Lévinasa nije nikakva ideologija ili prazna riječ, nego događaj koji nas duboko zahvaća i u kojem čovjek kroz preuzimanje odgovornosti za Drugoga dolazi do svojega čovjštva. U takvom se događanju ponovno zrcali otkriveni smisao i »otvorenost« što se treba izvršavati u smjeru preuzimanja i prakticiranja civiliziranih vrednota dijaloga i tolerancije među ljudima i narodima.

Prema našem sudu, »negativna supsidijarnost« kulminira u »zabrani destrukcije« i tipična je pojava današnje globalizacije. Globalizacijski procesi današnjega društva često su, ili često puta mogu biti, nemilosrdni i destruktivni. Ako, primjerice, »veliki koncerni« postupaju samo prema motu profita ili se tako ponašaju, onda oni sigurno na svjetskom tržištu izvršavaju jednu političku i financijsku »destrukciju«. Manji »koncerni« jednostavno se od »velikih« razaraju, jer više ne mogu pozitivno poslovati. Kao posljedica takve gospodarske politike što ju slijede veliki svjetski koncerni, u tehničkom je smislu stalna modernizacija i porast nezaposlenosti, u psihološkom smislu jedna bezperspektivnost života i, konačno, u filozofskom smislu jedna »bačenost« u svijet i »gubitak« životnog smisla.

Pri kraju, treba još kratko razmotriti misao o »federalizmu«, jer upravo ova misao u sklopu globalizacije pretpostavlja »kooperacijsko društvo«. Iz povijesnog konteksta političkih ideja može se iščitati da je »federalizam« bio duboko ukorijenjen u kulturnoj povijesti čovječanstva. Čini se da ova politička ideja – što se tiče današnjeg vremena globalizacije – nije izgubila ništa na svojoj važnosti i aktualnosti. Federalizam kao politička ideja i danas »je temelj ne samo europskim nego i izvaneuropskim državama, a njezina atraktivnost raste...«⁶⁰ Temeljna ideja na kojoj danas počiva i na kojoj se gradi Europska unija u biti je politička ideja »federalizma«. U svojoj temeljnoj namjeri, »federalizam« zahtijeva uzajamno podupiranje država u političkom, kulturnom i gospodarskom smislu. Nama se čini da je politička ideja »federalizma« osobito zanimljiva pod vidom povezivanja principa supsidijarnosti i federalizma. O. Höffe dolazi do važne postavke koja glasi:

»Oba pojma, supsidijarnost i federalizam, sadržajno pripadaju zajedno.«⁶¹

U federalnom nacrtu društva upravo se principu supsidijarnosti pripisuje središnja uloga. Pritom se ne radi samo o formalnoj podjeli kompetencija *odozgo prema dolje*, ili o obostranoj komunikaciji između nositelja vlasti jedne države i njezinih građana, nego se radi o jednoj *političkoj i etičkoj odluci* koja kroz dimenziju *služenja* iskušava svoje cjelovito oblikovanje. Ova etička odluka za *služenje* pojedincu i zajednici, međusobno ne povezuje samo prije naznačene principe pravednosti s obzirom na ljudska prava nego istodobno međusobno povezuje i princip supsidijarnosti i princip solidarnosti.

Sažeto se može kazati sljedeće: principi pravednosti i princip solidarnosti, zajedno s principom supsidijarnosti, upravo su temelji i bitne pretpostavke na kojima se može graditi »kvalificirana«, odnosno odgovorna demokracija. »Kvalificirana demokracija« nije samo jedan mogući odgovor na globalizacijske procese našega vremena nego je ona, prije svega, forma političkog života i mišljenja, po kojoj svaki – i to je ono najvažnije – dolazi do svojega prava i može svoja prava ozbiljiti.

Ali treba kritički primijetiti da jedna takva teorija »kvalificirane demokracije« pati od bivstvenog nedostatka, kao što je to slučaj i kod Kanta. Naime, današnja eshatologija globalizacije ne događa se više u bitku, dok principi »političke pravednosti« govore o trebanju koje sam bitak ne čini nikakvim »realnim predikatom«. Tada se na paradoksalni način uspostavlja da se samo to trebanje uopće ne odnosi na bitak, nego se samo izgovara jedan imperativ koji ima posla jedino sa samim sobom. Kako bi jedna teorija demokracije bila »kvalificirana«, tj. kako bi ona mogla sagledati domete današnje globalizacije, ona se ne bi trebala odreći toga da ponajprije ontološki izgradi etičke principe i da ih onda iskoristi kao polazište za prosuđivanje jednog globalizirajućeg »nasilnog društva« koje je u sebi konzistentno i – što se unutarne kvalifikacije tiče – krajnje »moralno«, i to u onom nerealno-predikativnom smislu. Pod tim vidom globalizacija nije samo jedno »nasilno društvo« nego fundamentalni način nasilnog udruživanja u kojem se društva (kulture i čitave civilizacije) svode na jednu »Jedinu državu« koja *experimentum mundi* (ali ne u smislu Ernsta Blocha) uokolo na ovoj Zemlji tjera sa samom sobom pod maskom demokracije koja svim narodima, kulturama i religijama jamči »ljudska prava« i »političku pravednost«. U kritičkoj prosudbi ostaje također upitnim koliko je »princip pravednosti« uopće princip, budući da pravedno ne proizlazi iz jednog »principijelnog« ontološkog poretka ili onog poretka koji se temelji u nauku o principima. Jednako vrijedi i za princip solidarnosti: to je zahtjev koji treba izvršenje, ali ne i jedno »principijelno« utemeljenje. Stoga ne može postojati nikakva »globalna demokracija«, jer na izgradnji, odnosno na normiranju »socijalne gramatike« ne sudjeluje svatko u istoj mjeri i zato ne može snositi istu odgovornost koja se ne pokazuje u trebanju, nego u bitku, tako da te »gramatičke norme« ne mogu važiti za sve jednako. Pravo oblikovanja ove »socijalne gramatike« pripada danas onim moćnicima koji su ravnodušni prema moralnim prosudbama tog oblikovanja. Tako gledano, ljudska prava ne pripadaju nikakvim pravima »prava«, nego predstavljaju samo jedan

58

Usp. o tome: Josip Oslić, »Sustavi vrednota u današnjem vremenu«, str. 254.

59

DZG, str. 131.

60

Isto, str. 141.

61

Isto, str. 143.

predmet moralne refleksije što se taloži u *Deklaraciji o ljudskim pravima*. Stoga kritika nepravednih društavâ nikada nije »pravna«, nego samo »moralna« i opet polazi od jedne vrijednosne predodžbe i vrijednosnog poretka koji iz ovog drugog »pravnog« viđenja može izgledati sasvim nemoralnim. Samo povratak k bitku i njegovu izvršenju mogao bi nam jednom omogućiti da o njemu govorimo moralno-trebajući. Samo tada može i teorija proto-pravednosti naći svoje puno opravdanje.

Josip Oslić

**Politische Vernunft und das Prinzip der Gerechtigkeit
im Kontext der Globalisierung**

Es wird in diesem Beitrag versucht, auf die Problematik der Globalisierung im Zusammenhang der gegenwärtigen Gesellschaft hinzuweisen, in welcher das Bedürfnis nach einer Rehabilitierung der »praktischen Philosophie« immer mehr empfunden wird. Es handelt sich hier eigentlich um den Anspruch, der »praktischen Philosophie« erneut zu einer geachteten »normativ-kritischen Rolle« in Bezug auf Fragen zu verhelfen, die sich auf die menschliche Persönlichkeit und ihre soziale und politische Verwurzelung in den gesellschaftlichen Ereignissen beziehen. Weil gerade die Globalisierungsprozesse das Interesse für die Fragen von Ethik, Gesellschaft und Politik, aufwerfen und bewegen, sollte die Aufgabe der politischen Vernunft gerade in der Affirmation und Aktualisierung jener ethischen Prinzipien des Handelns erkennbar sein, die das Recht auf Leben, ferner Toleranz, Dialog, die Würde der menschlichen Person und die Verantwortung für den Anderen anregen, fördern und befürworten. In diesem Sinne sollte vor allem die politische Vernunft auf eine »normativ-kritische« Weise die Berücksichtigung der ethischen Prinzipien des Handelns betrachten und befürworten, besonders das ethische Prinzip der »politischen Gerechtigkeit« (O. Höffe). Gerade auf dem ethischen Prinzip der »politischen Gerechtigkeit« ist es möglich, in der Welt der Globalisierungsprozessen nicht nur gerechtere Beziehungen zwischen Menschen und Staaten zu begründen, sondern auch jegliche verantwortungsbewusste und »qualifizierte Demokratie«.