ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 1-2, avgust 2012 · ISSN 1408-2969

SOCIALNA PRAVIČNOST IN KOZMOPOLITIZEM

Milan Franc

Kritični razmislek o relevantnosti Rawlsovega Prava narodov

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Milan Franc, »Kritični razmislek o relevantnosti Rawlsovega Prava narodov«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 1-2 (2012): 35–62.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Milan Franc
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Kritični razmislek o relevantnosti Rawlsovega *Prava narodov*

V pričujočem članku se želim osredotočiti zlasti na precejšnje število kritičnih ocen, ki so doletele zadnje pomembnejše Rawlsovo besedilo z naslovom *Pravo narodov*. Glede na sorazmerno množičnost in vsebinsko različnost kritičnih odzivov sem jih razdelil na posamezna podpoglavja.

Prvo poglavje obravnava Rawlsovo problematično rabo nekaterih ključnih pojmov, ki so tudi po mnenju številnih drugih teoretikov bistveni za jasnost in razumevanje njegove teorije. Rawls jih uporablja dokaj nepazljivo, kar trdnost njegovih argumentov le še dodatno oslabi..

V naslednjih dveh podpoglavjih opozorim na potrebo po morebitni ustreznejši prilagoditvi Rawlsovih modelov naravnih stanj oz. na dokajšnjo nujnost vzpostavitve enotnega naravnega stanja, s katerim bi zagotovili boljše temelje za sprejetje in poznejšo veljavnost načel pravičnosti.

Nadalje obravnavam tudi precejšnjo grobost Rawlsove predpostavke, v skladu s katero so do pomoči upravičene le obremenjene družbe, saj avtor meni, da je za njihov ekonomski položaj v prvi vrsti kriva politična kultura in pri tem popolnoma prezre nesorazmerja, nastala zaradi globalne dinamike ekonomskih to- | kov.

V *Pravu narodov* se pojavlja tudi dokaj zanimiva problematika obsega in veljavnosti človekovih pravic, kajti Rawls meni, da jih je kot celoto nemogoče aplicirati no globalno raven – to pa je seveda nekonsistentno z zahtevami (enotne) demokratične kozmopolitske ureditve.

Slednjič se posvetim še obravnavi skupnega predloga skupine političnih filozofov, ki menijo, da bi Rawlsov model globalne pravičnosti lahko rešili z vzpostavitvijo globalnega naravnega stanja ter uvedbo splošne veljavnosti Rawlsovih načel pravičnosti ter s tem podam tudi lastno sklepno oceno celotne Rawlsove teorije globalne oz. mednarodne pravičnosti.

Ključne besede: kozmopolitizem, teorija pravičnosti, načela porazdelitve dobrin, naravno stanje, človekove pravice, globalizacija.

Uvod

> Ne glede na to, ali se z Rawlsovim modelom globalne pravičnosti, predstavljenim v besedilu *Pravo narodov*, strinjamo ali ne, je treba priznati, da predstavlja njegovo teoretsko delo, najsi ga vrednotimo po posameznih tekstih ali kot celoto, enega najbistvenejših prispevkov na področju politične teorije

dvajsetega stoletja. Če je njegovo najpomembnejše delo *A Theory of Justice [Teorija pravičnosti]* morda nekoliko zaobšlo problematiko mednarodne ureditve oz. mednarodne pravičnosti, je to v celoti nadomestil s *Pravom narodov [The Law oj Peoples]*. Kljub temu pa je nekoliko presenetljivo, da med obema tekstoma ni najti večje ravni koherentnosti oz. logične povezanosti, kar je obenem tudi tista začetna pomanjkljivost, ki jo je za svoj odziv znala spretno izrabiti večina kritikov s področja filozofije in politične teorije.

V splošnem bi torej lahko dejali, da se največja težava Rawlsove teorije mednarodne pravičnosti in posledično *Prava narodov* kaže ravno v tem, da ne uspe dovolj dobro nadgraditi normativnega ogrodja tako imenovane »notranje pravičnosti« – tj. načel, ki veljajo za posamezno, »zaprto« družbeno ali državno enoto – da bi ga lahko ustrezno prenesla na mednarodno raven. Neuspešnost in togost potrebne izpeljave sta po mnenju kritikov (Haydna, Poggeja, Beitza, Buchanana idr.) vidni na več ravneh: začneta se že pri samem izboru in definiranju kategorij (na primer »narod«, »država«, »družba«); nato se nadaljujeta v drugem, mednarodnem modelu naravnega stanja, kjer se zastavlja problem prednosti širših družbenih entitet (na primer naroda, družbe) pred posamezniki, delovanje globalnih gospodarskih tokov pa je popolnoma prezrto; zaradi želje po univerzalnosti teorije je nadalje s predlogom dvojnih standardov (enih za liberalne in drugih za dostojne družbe) zanikana splošna veljavnost človekovih pravic; nenazadnje pa skorajda popolnoma umanjka zbir načel, ki bi uravnaval pravično porazdelitev dobrin v mednarodni oz. globalni strukturi itn. Navedeno zaporedje problemov bo upoštevano tudi v nadaljevanju, ko se bomo lotili natančnejše obravnave protiargumentov.

Poleg omenjenih težav pa ne smemo prezreti, da je Rawlsovo *Pravo narodov* vsaj po mojem mnenju izrazito tendenciozen tekst, kljub svoji »sprejemljivosti« do ideologij, ki so drugačne od liberalizma. Med petimi kategorijami držav, s katerimi je opazen očiten namen doseganja univerzalnosti njegovih teoretskih postavk, vlada namreč očitna vrednostna hierarhija. Na vrhu »lestvice« so tako narodi z liberalno-demokratično ureditvijo, sledijo jim »dostojne posvetovalne hierarhije« (prvi dve vrsti držav skupaj tvorita množico »dobro upravljanih družb«), za njimi je kategorija obremenjenih družb, ki jim sledita še kategoriji »dobrohotnih absolutizmov« in držav izobčenk. Merilo za takšno vrednostno razporeditev je seveda doseganje določene stopnje liberalnih standardov, ki jih določa zagotavljanje osnovnih pravic in svoboščin, kot le-te izhajajo iz demokratičnih ustavnih ureditev, določitev posebnih prioritet med navedenimi svoboščinami ter zagotovitev osnovnih sredstev za njihovo izkoriščanje. Že med prvo in drugo kategorijo držav so razlike več kot znatne: liberalni normativi, ki jih morajo izpolnjevati dostojni narodi so občutno nižji, tako da nekateri izmed radikalnejših kritikov (na primer Hayden) trdijo, da imamo zaradi tega pravzaprav dva različna *Prava narodov*, ki izhajata iz različnih obsegov človekovih pravic, na katerih temeljita kategoriji. Skupina obremenjenih družb predstavlja narode, ki so zaradi naravnogeografskih pogojev bolj ali manj prepuščeni pošiljkam mednarodne pomoči in izpolnjevanju dolžnosti, ki izhaja iz Rawlsovega pojmovanja mednarodne distributivne pravičnosti. Dobrohotni absolutizmi kljub morebitnemu spoštovanju človekovih pravic naj ne bi spadali

med dobro upravljane skupnosti, saj njihove ustanove ne predvidevajo sodelovanja posameznikov v institucijah oblasti. Države izobčenke pa so zaradi predpostavljene agresivnosti pojmovane kot najresnejša grožnja opisani mednarodni ureditvi.

Skorajda odveč bi bilo zapisati, da je za Rawlsa mednarodna skupnost, sestavljena iz liberalnih demokracij, »najboljši izmed možnih svetov«. Kljub vsemu pa je morda nekoliko preveč pristransko, če obenem trdimo, da predstavlja model liberalno-demokratične ustavne ureditve tudi najvišjo razvojno stopnjo političnega sistema in je torej tisti »telos«, za katerim bi morale stremeti družbene skupnosti iz vseh preostalih opisov. Še posebej problematično se zdi postaviti sposobnost oz. voljo za doseganje liberalne ali dostojne politične kulture kot edini kriterij za izpolnjevanje dolžnosti pomoči, hkrati z dejstvom, da je kategorizacija nepopolna, saj, denimo, ne zajema še vedno obstoječih komunističnih držav, kot sta na primer Kitajska in Kuba.

V kolikor pa ostaja ena od glavnih zahtev liberalnih normativov univerzalnost spoštovanja človekovih pravic in je v ta namen opravičljivo tudi vojaško interveniranje, se zdi, da je Rawlsovo *Pravo narodov* dobra podlaga Busheve »Doktrine za novo ameriško stoletje«[1]", katere glavna cilja sta uresničitev vsesvetovne demokratizacije držav in splošna liberalizacija svetovnega tržišča pod vodstvom ZDA. Dopustnost intervencije zaradi večjega ali manjšega nespoštovanja človekovih pravic ali zgolj zaradi domnev, da je neka država *lahko* nevarna za mednarodno skupnost, pa je vprašanje, ki se ga tukaj ne nameravam lotevati, pač pa ga puščam le kot opombo za morebiten boljši kritični vpogled.

a) Nejasnost rabe osnovnih kategorij

Prva resnejša slabost Rawlsovega koncepta mednarodne pravičnosti, kot je leta predstavljen v *Pravu narodov*, je nejasna določitev osnovnih kategorij, oz. nedosledno razločevanje med pojmi, kot so »narod« [*the people*], »država« [*state*] in »družba«. Allen Buchanan ugotavlja, da Rawls po nepotrebnem zaplete potrebno razlikovanje med pojmoma »narod« in »država«.

Za Rawlsa pojem »narod« označuje skupino, ki jo združujejo »skupne simpatije« in ki delijo skupni čut za pravičnost ter pojmovanje dobrega, kot smo jih opredelili v razdelku o razlikah med narodi in državami. Poleg tega pa se zdi, da sta pojma »družba« in »narod« v večini primerov rabljena sinonimno, kar po Buchananu tudi pomeni, da Rawls narode jemlje kot organizirane skupine. Organizacijske strukture teh skupin pa v skladu s pojmovanjem *Prava narodov* vključujejo neodvisne in teritorialno določene politične ustanove, zato bi jih v običajnem smislu povsem utemeljeno imeli (tudi) za države. Kajti v kolikor Rawls s pojmom »narodi« nima v mislih skupin, ki (že) imajo lastne države, zanj ne bi imelo smisla prisojati narodom večino polnomočij, ki jih imajo države kot suverene entitete, kar je jasno razvidno iz osmerih načel *Prava na- | rodov*. Tam opisane zmožnosti in lastnosti imajo namreč lahko le skupine z lastnimi

[1] Glej: http://www.newamericancentury.org/

državami. Iz tega sledi, da so za Rawlsa narodi družbene skupine z lastni- | mi državami.

Kakor vemo, pa Rawls sam vztraja pri stališču, da se narodi od držav razlikujejo v dveh bistvenih značilnostih, in sicer v tem, da nimajo vseh lastnosti suverenih držav, ker nimajo pravice do vojskovanja iz lastnih interesov, in da nimajo pravice do nevmešavanja v lastne zadeve. Za razliko od držav imajo narodi moralni značaj. Njegov pojem naroda ima torej vse značilnosti države, četudi nima vseh pooblastil, ki jih le-tej daje njena suverenost. Pri Rawlsovem *Pravu narodov* in njegovih načelih gre zato po Buchananovem mnenju (zgolj) za določila o meddržavnem pravu[2], pač v kolikor se zavedamo nekaterih manj pomembnih razlikovanj med tradicionalnim in Rawlsovim razumevanjem danih kategorij. Če bi namreč vztrajali, da gre za odnose med narodi, bi s tem v skladu z Buchananovim stališčem prezrli dejstvo, da pravzaprav govorimo o skupinah, ki posedujejo lastne državne strukture, prav tako pa ne bi bilo jasno, da se omenjeni zakoni oz. načela nanašajo na pooblastila, ki naj bi jih le-te izvajale.

Rawlsova posebna raba pojmov ima zato predvsem negativen učinek: po Buchananu nas zlahka zavede v mišljenje, da ima avtor *Prava narodov* v mislih vse skupine, ki jih povezujejo skupna nagnjenja in pojmovanja pravičnosti ter dobrega, in ne le tistih, ki so organizirane na najvišji politični ravni (skorajda) suverenih držav. Se več: nikjer v *Pravu narodov* Rawls ne zapiše, da so narodi, ki niso organizirani v države, enakopravni člani skupnosti narodov, ki jo njegov »zakonik« ureja. Pojem »narod« se namreč pogosto povsem pravilno uporablja tudi za narodnostne ali etnične skupine, ki nimajo lastnih držav. S tem pa se izpostavlja nevarnosti, da bi kdo njegovo teorijo lahko razumel mnogo bolj radikalno, kot je bila zastavljena, saj njegov kriterij prisoja pravice, izhajajoče iz suverenosti (to je tudi pravico do samoodločbe), stotinam družbenih skupin, ki živijo znotraj meja drugih držav, nimajo pa svoje lastne.

Po drugi strani pa se Buchananu zastavlja še eno, morda celo zanimivejše vprašanje, namreč ali Rawlsova teorija iz *Prava narodov* sploh prinaša kaj novega. Nenazadnje bi lahko dejali, da je razvoj mednarodnega prava in na njem temelječih ustanov v veliki meri že poskrbel za preoblikovanje pravic, ki jih prinaša suverenost, saj (večina) današnjih držav že zdavnaj nima več absolutne suverenosti. Uveljavljene institucije mednarodnega prava državam že sedaj prepovedujejo vojskovanje iz lastnih interesov, podobno kot jim priznavajo pravico do samoobrambe ali do obrambe drugih držav pred agresorji. Tudi notranja suverenost držav je omejena z zahtevo po spoštovanju človekovih pravic, ki izhaja iz Listine Združenih narodov. Lahko bi torej rekli, da so Rawlsove zahteve s tem v veliki meri že izpolnjene in da je Rawlsovo vztrajanje pri omenjenem razlikovanju brezpredmetno.

Glede ugovora mešanja kategorij pa je treba poudariti še Beitzovo stališče, v katerem opozarja, da tudi pojmov »narod« [the *people}* in »družba« [society] Rawls ne bi smel rabiti preveč sinonimno (ko na primer govori o kategoriji »obremenjenih družb«, bi lahko bržkone v okviru svoje teorije brez pomembnejših razlik uporabljal termin »obremenjeni narodi«): vse družbe

[2] Prim. Allen Buchanan: *Justice. Legitimacy and Self-Determination,* OUP, New York, 2004.

namreč niso hkrati tudi narodi[3]". Pri slednjih gre za posebno obliko družbene povezanosti, ki je razvidna iz skupnih nagnjenj njihovih posameznikov in »moralnega značaja« te kolektivne družbene entitete. V skladu s splošnim razumevanjem ima po Beitzu pojem »naroda« nujno tudi historično in kulturno razsežnost. Njegova enotnost temelji v večini primerov na skupnem jeziku in zgodovini in/ali skupni etnični pripadnosti, morda celo na enotni veroizpovedi ipd. Dokaj očitno pa je, meni Beitz, da sta za Rawlsa izvor in združevalni proces skupnih nagnjenj nepomembna. Skupina ljudi zanj šteje kot narod celo v primerih, ko imajo njeni člani različen etnični izvor in kulturna izhodišča – pomembno je le, da priznavajo določene skupne vzorce družbenih in političnih vrednot, ki so konsistentni s pravično liberalno ali dostojno ureditvijo ter s pojmovanjem moralnega značaja in v njem vsebovano zahtevo po recipročnosti.

Rawlsovo *Pravo narodov* je vsekakor pisano na način, ki pri marsikaterem vzbuja vsaj domnevo (če ne kar prepričanje), da bi morala vsaj velika večina obstoječih konstitucionalnih demokracij ustrezati njegovemu opisu. Kljub temu pa Beitz takšno gledanje problematizira: ali moremo res trditi, da v tako kulturno raznolikih družbah, kot so na primer ZDA ali Indija, lahko najdemo zadostno podlago za izpolnitev Rawlsove zahteve po skupnih nagnjenjih in moralnem značaju? Tako razglabljanje slej ko prej navede na misel, da je koncept narodne skupnosti, ki se nanaša na protislovne podmene o vrsti in stopnji enotnosti v trenutnih državnih ureditvah, precej trhel. Zato Beitz zelo umestno opozarja, daj sama ideja »naroda« pravzaprav del idealnega pojmovanja sveta. In prav zaradi tega Rawls sam naj ne bi potreboval niti ene same realno obstoječe države, ki bi zadostila kriteriju naroda, četudi bi bilo to z vidika približevanja njegovemu idealu zaželeno. Beitz meni, da bi bilo torej pravilneje, ko bi si zastavili vprašanje, ali ideja naroda zares predstavlja želeno obliko osnovnega sestavnega elementa mednarodne skupnosti, ne pa, ali je Rawlsov približek dovolj realističen, da bi dejansko ustrezal kateri izmed držav.

Po Beitzovem prepričanju je trditev, da bi bila Rawlsova skupnost zaželen cilj družbenopolitičnih sprememb, ena od možnih smernic njegove teorije. Predpostavka, da bi celotna teorija mednarodne politike morala temeljiti na narodih kot osnovnih gradnikih političnih odnosov, pa je nekaj povsem drugega. Prioriteta nacionalnih (oz. državnih ali družbenih) interesov pred interesi posameznikov se zdi namreč vse prej kot samoumevna. S to opombo pa prehajamo na naslednjo šibko točko Rawlsovega *Prava narodov*.

b) Problem interpretacije drugega modela naravnega stanja

Pri opisu modelov obeh naravnih stanj lahko opazimo, da je drugi model naravnega stanja, kjer predstavniki narodov odločajo o vsebini *Prava*, zgolj modifikacija oz. razširitev prvega modela, kjer predstavniki državljanov odločajo o načelih, Id naj bi oblikovala in uravnavala osnovno strukturo posameznih družb. V skladu z Rawlsovim mišljenjem lahko torej model drugega stanja nastopi šele, ko je proces sprejemanja načel za osnovne strukture

[3] Glej Beitz, Charles R.: "Rawls's Law of Peoples", Ethics 110:4 (2000), str. 669–696.

posameznih družbenih entitet že končan. To pa hkrati pomeni, da so po njegovem posamezne ureditve tiste, ki pravzaprav odločajo o vsem, kar bo sprejeto na mednarodni ravni. Takšna prednost pa po mnenju večine kritikov glede na sodobne družbenopolitične razmere ni več upravičena, ali pa vsaj ne v celoti. Tukaj bom zato navedel nekatera stališča, ki kažejo, da takšna zastavitev nujno privede do protislovnosti med postavkami, ki naj bi jih izpolnjevala mednarodna raven, in postavkami, ki naj bi veljale za posamezne narode.

Patrick Hayden in Thomas Pogge[4] zato opozarjata, da je predpostavko, po kateri (državotvorne) narode v modelu drugega naravnega stanja zastopajo njihovi racionalni predstavniki, mogoče razumeti na dva načina, vendar nasledki obeh različic niso enaki. Po različici RI predstavniki zastopajo osebe iz različnih družb, po različici R2 pa zastopajo narode same. Čeprav se Pogge kot zagovornik kozmopolitizma[5] nagiba k RI, je iz Rawlsovega pojmovanja dolžnosti pomoči možno razbrati, da najverjetneje drži različica R?, saj avtor meni, da v primeru dveh liberalnih družb, od katerih ima ena zaradi preteklih političnih odločitev slabši gmotni položaj kot druga, člani bogatejše družbe oz. naroda niso dolžni pomagati revnejšim.

Tehtnejši ugovor ponuja Hayden, ki meni, da Rawlsovo postavljanje prvega modela naravnega stanja pred drugega izniči etične prednosti, ki naj bi jih imela raba tančice nevednosti v drugem naravnem stanju, kjer je privzeto, da pogodbeniki v mednarodnem modelu naravnega stanja ne vedo ničesar o posebnih značilnostih lastnih družb oz. narodov, njihovih zmogljivosti in moči v primerjavi z drugimi narodi. Kljub temu je pogodbenikom znano najpomembnejše dejstvo, to je, da so predstavniki državotvornih narodov. Četudi je Rawlsov pojem naroda nekoliko modificiran, naj bi bil kljub vsemu zamišljen kot rezultat različnih družbenozgodovinskih okoliščin, kajti sicer bi bilo Rawlsovo utopijo težko jemati kot »realistično« ali celo dosegljivo. Omenjeno dejstvo pa bi zagotovo moralo zelo vplivati na izbiro načel v drugem naravnem stanju.

Rawls hkrati zatrjuje, da se principi »notranje pravičnosti« *\domestic justice]*, ki so bili sprejeti v prvem modelu naravnega stanja, nanašajo na »družbe, ki so samostojne nacionalne skupnosti« *\societies that are self-sufficient national communities]* ali na »bolj ali manj samozadostna združenja oseb«, kamor nedvomno spadajo tudi družbene entitete, ki jih zajema Rawlsov pojem »naroda«. Ker sam vztraja, da je vloga prioritete prvega modela naravnega stanja pred drugim jamstvo, da so pogodbeniki v mednarodnem naravnem stanju (državotvorni) narodi, ki so sami zase že sprejeli načela lastne notranje pravičnosti, po Haydnovem mnenju ni zadostnega zagotovila, da bi se njihovi predstavniki dejansko hoteli pogajati o (mednarodnih) načelih, ki bi od njih zahtevala kakršnokoli okrnitev njihovih družbenogospodarskih razmer (kolje na primer dolžnost pomoči gospodarsko obremenjenim družbam).

Patrick Hayden torej trdi, da Rawls po nepotrebnem obremeni drugi model naravnega stanja z družbenozgodovinskimi naključji in posledicami, ki izvirajo

[4] Gl. Thomas Pogge: *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
[5] Gl. Thomas Pogge: *World Povery and Human Rights; Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2008.

iz prvega. Zaradi tega pri drugem tančica nevednosti preprosto ne more zakriti védenja o vseh posebnostih, ki posledično ogrožajo sprejetje dogovora med bolj ali manj samozadostnimi narodi, kaj šele, če namesto narodov govorimo o posameznih osebah teh družb. Hayden na podlagi tega (bolj ali manj upravičeno) sklene, da bi bila njihova motivacija za sprejetje splošnega dogovora, ki bi zajemal vse narode in vse osebe, odločno premajhna.

c) Potreba po vzpostavitvi globalnega naravnega stanja

Da bi se izognili podobnim zaprekam, Hayden predlaga naslednjo rešitev: zamisliti bi si bilo treba takšno naravno stanje, ki bi bilo nadrejeno prvemu modelu, in katerega pogodbeniki bi predstavljali državljane/osebe posameznih narodov, ne pa interesov narodov kot nadrejenih celot.

V ta namen navaja Poggejevo stališče, po katerem so Rawlsova načela mednarodnih zakonov, kot jih nakazuje že v *Teoriji pravičnosti* in kasneje eksplicira v *Pravu narodov*, neprimerna, da bi učinkovito razreševala vprašanja, ki jih poraja potreba po sodobnem modelu globalne pravičnosti. Če kot merodajno privzamemo različico modela mednarodnega naravnega stanja R2, v kateri so pogodbeniki pojmovani kot predstavniki posameznih narodov, se sprejeta načela politične enakopravnosti, enakih možnosti in dolžnosti pomoči nanašajo zgolj na odnose med posameznimi narodi ali skupinami le-teh, ne upoštevajo pa delovanja politično-gospodarskih institucij in tokov na nadnacionalni oz. globalni ravni. Ker je problematika globalne pravičnosti in porazdelitve dobrin iz Rawlsovega zornega kota vrednotena zgolj glede na učinke, ki bi jih utegnila imeti na notranje ureditve držav, katerih notranja načela pravične porazdelitve dobrin so zaradi njegove zahteve po (zlasti ekonomskem) nevmešavanju absolutno nadrejena vsakršnim možnim zahtevam oz. omejitvam s strani globalnih institucij in struktur, takšna ureditev dovoljuje obstoj ogromnih gospodarskih razlik med (državotvornimi) narodi in njihovimi državljani, o čemer smo se lahko prepričali že iz primera dveh liberalnih družb, katerih vladi sprejmeta različne družbenogospodarske ukrepe. Seveda se neenakosti na mednarodni ravni ob dejstvu, da Rawlsovi načeli pravičnosti (ki ju navajam v razdelku o načelih *Prava narodov)* ne veljata za globalno raven, transformirajo v še večje razlike med pripadniki posamičnih družbenih skupin znotraj narodov, še posebej kar zadeva njihove priložnosti za izkoriščanje danih političnih pravic in svoboščin, obseg možnosti izbire ter količino družbenogospodarskih sredstev, ki so | jim na razpolago.

Ob primerjavi gornjih predpostavk o verjetnih posledicah neupoštevanja obstoja globalne gospodarske strukture z različico modela mednarodnega naravnega stanja Rl, po kateri so pogodbeniki predstavniki interesov državljanov/oseb posameznih narodov, izbrana načela samodejno privedejo do kriterija pravične porazdelitve, saj določajo položaj globalno najmanj privilegiranih oseb, ki s tem | postane merilo za pravično globalno razdelitev dobrin (opomniti je treba, da za-I radi tančice nevednosti v tem primeru pogodbeniki ne poznajo niti položaja lastne skupnosti glede na druge niti svojega lastnega statusa znotraj posamezne | skupnosti). Ker pa ima v Rawlsovem modelu izbira načel notranjih ureditev

posamičnih skupnosti prednost pred izbiro načel na mednarodni ravni, tudi ta kriterij ne more obveljati absolutno, ampak velja le za tiste skupnosti, katerih člani | so glede na globalno distribucijo dobrin najmanj privilegirani.

Pri obeh različicah pa Pogge ugotavlja, da dajanje prednosti prvemu modelu naravnega stanja in iz njega izhajajočim načelom notranje ureditve vodi v zmotno prepričanje, po katerem je mogoče notranja načela družbene pravičnosti določiti ne glede na njihovo mednarodno in globalno okolje, ter da jih lahko preprosto uskladimo s pravili mednarodne oz. globalne ureditve na način, ki bo preprečeval nezaželene in krivične učinke globalnih gospodarskih tokov. Vendar zgolj dodajanje pravil k izvorni situaciji, ki favorizira nedotakljivost notranjih struktur narodov, ne more zadostiti dejstvoma množine njihovih ureditev in raznolikosti učinkov njihovih dejanj, če jih poskušamo predvideti ovrednotiti kot skupni rezultat Dobra mednarodna ureditev mora zato po Poggejevih besedah upoštevati nujnost moralne podrejenosti različnih narodnih ureditev Pravoom in normam mednarodnega sistema. Načela *Prava narodov* sicer lahko pojmujemo kot poskus njegove vzpostavitve, vendar so sama zase nezadostna, ker so sprejeta »induktivno«: Pogge poudarja, da o značilnostih ureditve mednarodne ali globalne strukture namreč ne moremo sklepati iz mnoštva ločenih ureditev, ker so sodobne svetovne gospodarske razmere nadrejene in zatorej zelo pomembne za sisteme posameznih narodov, in povzema, da bi morali biti modeli nacionalnih sistemov in njihovih institucij vzpostavljeni »deduktivno«, to je glede na interes splošne stabilnosti in nemotenega delovanja ustanov globalne osnovne strukture. Svoje stališče, ki jasno dokazuje, da je Rawls v lastnem modelu globalne pravičnosti popolnoma spregledal obstoj in delovanje večine globalnih struktur, še dodamo obrazloži z naslednjo ugotovitvijo:

> »Ker nacionalne osnovne strukture in globalna osnovna struktura močno vzajemno učinkujejo na medsebojno stabilnost in so njihovi učinki močno prepleteni tudi glede na življenja posameznikov, bi o posameznih družbenih institucijah morali razmišljati na splošno in z globalnega stališča ter se tako osredotočiti na celovito rešitev, upoštevajočo pravičen in stabilen mednarodni institucionalni okvir, ki bi ohranjal razdelitev osnovnih pravic, priložnosti in merodajnih dobrin [*index goods*], ter bi bil pošten tako globalno kot za vsak posamezen narod. Tak institucionalni okvir v kolikor bi sploh temeljil na Rawlsovih postavkah, bi moral izhajati iz enega in enotnega naravnega stanja, ki bi bilo po svojem obsegu globalno«(Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 97).

Hayden dodaja, da tako koncipirano enotno globalno naravno stanje gotovo dopušča njegovim udeležencem vpogled, ki je hkrati partikularen (ker so pogodbeniki tudi sami pripadniki poljubnih liberalnih ali dostojnih narodov) in splošen (ker odločajo o načelih globalne strukture). Navzlic temu pa navedeni koncept ni brez težav, saj odpira vprašanje o sami vlogi (državotvornih) narodov kot bolj ali manj avtonomnih sistemov oblasti. Četudi sprejmemo predpostavko, da je pravičnost institucij posameznih narodov lahko utemeljena z upoštevanjem Rawlsovega načela razlike, sistem državotvornih narodov potrebuje način upravičenja, ki bo pravično utemeljil in omejil delovanje globalnih institucij.

Kajti v vse bolj soodvisnih svetovnih okoljih in ravneh se le stežka odločimo, ali naj bodo konkurenčnost tržišč, zasebno lastništvo produkcijskih sredstev in druge podobne institucije pod nadzorom notranjih sistemskih mehanizmov in njihovih kriterijev pravičnosti ali pa jih naj urejajo določila sprejetega globalnega modela pravičnosti, zakaj ob rezultatih njihovega delovanja in njihovih učinkih bi bilo komaj mogoče potegniti ločnico med pristojnostmi mednarodnih oz. globalnih institucij in pristojnostmi notranjih institucij narodov.[6]

Kljub temu, da je odnos med procesi globalizacije in doseganjem poljubnih standardov socialne pravičnosti skrajno zapleten, pa vendarle lahko zatrdimo, da sodobni svet vsekakor ustreza opisom razvejanega globalnega sodelovanja. Obstajajo namreč številne vrste soodvisnih ekonomskih, političnih, socialnih in kulturnih globalnih institucij in aktivnosti, ki proizvajajo ogromne množine skupnih dobrin *[aggregate benefits]* ter obremenitev in vzorcev, po katerih številne mednarodne in transnacionalne institucije (na primer multinacionalne korporacije, mednarodni trgovski in investicijski tokovi, institucije za nadzor lastništva nad nacionalnim ozemljem in viri) te dobrine in obremenitve razdeljujejo. Toda Charles Beitz opozarja:

> »... lažje je dokazati obstoj vzorcev globalne soodvisnosti, ki proizvajaj« precejšne količine skupnih dobrin in dobička, kakor pa zagotovo reči, na kak način so dane skupne dobrine porazdeljene v okviru obstoječih institucij in praks ali kakšnim obremenitvam so s strani teh institucij izpostavljeni udeleženci« (Beitz, 1979: 145).

Čeprav je težko natančno opredeliti vzorce dejanskega porazdeljevanja dobrin, pa lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da sodobni tokovi globalnih procesov le še povečujejo razlike med bogatimi in revnimi državami, posredno povzročajo politične neenakosti in neenake možnosti razvoja med državami. Posledice so opazne tudi v notranjih družbenih strukturah držav, saj se veča prepad med premožnimi in revnimi sloji prebivalstva. Prav zaradi naraščajoče globalne politične in gospodarske soodvisnosti pa bi bilo treba poiskati in uveljaviti tak zbir načel pravičnosti, da bi ga lahko aplicirali na celoten obseg skupne globalne produkcije. Skupni interesi ter usode posameznikov in družbenih skupin namreč vse bolj presegajo državne meje, saj družbeni, gospodarski, politični in kulturni vidiki življenja postajajo vse bolj povezani.

Tak razmislek pa kmalu privede do sklepa, da je v svetu, kjer politične razmejitve več ne omejujejo družbenega sodelovanja, Rawlsova zavezanost principom notranje pravičnosti posameznih družbenih enot v veliki meri napačna in torej skoraj povsem nerelevantna. Še več: njegova neoliberalna nepripravljenost do sprejetja globalne teorije pravičnosti, ki se kaže s ponujanjem nadomestka v obliki dokaj vprašljive dolžnosti liberalnih in dostojnih narodov do pomoči obremenjenim družbam, razkriva nekritično pristranskost stališča, po katerem dobijo družbe pomoč le tedaj, če sprejmejo liberalizacijo svojih sistemov. Poleg tega pa Rawls celo revnejše liberalne družbe v celoti prepušča posledicam preteklih odločitev njihovih vlad in

[6] Na podobne težave naletimo tudi pri drugih obravnavanih modelih. Kljub boljši dorečenosti se skoraj zmerom zatika pri vprašanju izvedljivosti.

zakonodajnih teles, ne da bi pri tem mislil na vprašanje dejanske odgovornosti posameznikov. Spričo vse večje odvisnosti družb od globalnih gospodarskih in tudi ekoloških sprememb pa je takšno mnenje gotovo na meji sprejemljivega.

Dopuščanje prednosti načeloma notranje pravičnosti znotraj posameznih družb v bolj ali manj prilagojenih okvirih političnega realizma – kajti ob odsotnosti 1 splošnih, globalnih načel pravičnosti, ki bi uravnavala družbenogospodarske razlike med narodi, nastale kot posledice moralno neupravičenih učinkov globalizacije, se zdi »utopična« razsežnost *Prava narodov* zanemarljiva – še naprej dopušča bogatejšim narodom oz. bogatejšim družbenim slojem, da sami postavljajo pravila in pogoje upravičenosti do pomoči. To pa pomeni, da resnejše zmanjšanje gospodarskih in družbenih razlik ni preveč verjetno.

V kolikor pa bi resnično želeli doseči vzpostavitev mehanizmov socialne pravičnosti, Id bi temeljili na univerzalnih načelih in delovali globalno, Hayden opominja, da je treba pri tem misliti tudi na konsistentnost načel notranje pravičnosti z globalnimi. Načela globalne pravičnosti pa morajo biti razumljena kot nadrejena notranjim, ne pa obratno, saj je v sodobnem svetu nedvomno globalna gospodarska struktura tista, ki čedalje močneje vpliva na nacionalna gospodarstva. Določitev in uveljavitev globalnih načel pravične porazdelitve dobrin, ki bi pošteno uravnavala nastajanje socialno-ekonomskih razlik, sta vse bolj nujni.

d) Predlog načel globalne pravičnosti

Pri predstavitvi možnega predloga načel globalne pravičnosti Pogge, Beitz in Hayden izhajajo iz postavke, da je njihovo izpeljavo kljub nekaterim slabostim možno doseči z razširitvijo dveh Rawlsovih načel pravičnosti, ki veljata za posamezne oz. »notranje« družbene ureditve. »Alternativni« predlog je torej po svojem bistvu vendarle »rawlsovski«, treba pa je opozoriti, da so po mnenju njegovih »predlagateljev« potrebne nekatere prilagoditve.

Charles Beitz na primer opozarja, da je obseg veljavnosti obeh načel sicer možno razširiti, vendar je potrebno v ta namen spremeniti značilnosti modela hipotetične družbene pogodbe (glej Hayden, 2002; Beitz, 1979). Spremembe se nanašajo na meje med narodi, ki, v kolikor niso kompatibilne z obsegom globalnega sodelovanja, nimajo nikakršnega moralnega pomena in zatorej ne predstavljajo omejitev za obveznosti, ki izhajajo iz danih principov pravičnosti. Poleg tega pa v modificiranem modelu globalnega naravnega stanja ne moremo domnevati, da pogodbeniki vedo, da pripadajo določeni narodni skupnosti in izbirajo zanjo obvezujoča načela; tančica nevednosti potemtakem zakriva vse, kar je povezano z nacionalnostjo, saj morajo izbrani principi veljati globalno. Po njegovem mnenju ni razloga za bojazen, da bi se zaradi širitve modela naravnega stanja spremenila tudi sama vsebina sprejetih načel, prav tako pa bi bilo nepravilno domnevati, da bi bila uvrstitev v razred najmanj privilegiranih primerljiva s pripadnostjo katerikoli narodni skupnosti. Pogodbenike v nakazanem modelu naravnega stanja je torej treba jemati (zgolj) kot moralne

osebe in ne kot narode ali predstavnike le-teh. Beitz zatrjuje, da je enoten in enojen model globalnega naravnega stanja možen le na ta način.

Hayden pripominja, da bi bil ob sprejetju opisane različice »rawlsovska« načela globalne pravičnosti v svetovnem merilu vsem posameznikom zagotavljen enak obseg pravic hkrati s količino sredstev za njihovo smotrno izkoriščanje, ne glede na narodnost ali kulturo oseb. Kot državljani sveta bi bili posledično vsi posamezniki upravičeni do enakega obsega pravic, kar v bistvu pomeni potrditev kozmopolitske različice »rawlsovskega« modela globalne pravičnosti. V skladu s kozmopolitskim prepričanjem so namreč vsi ljudje državljani enotnega moralnega reda, na katerem temeljijo zahteve oz. obveznosti splošno veljavnega sistema pravičnosti in vključuje globalno pojmovanje človekovih pravic in dolžnosti.

Kakor vemo, Rawlsovo *Pravo narodov* temelji na liberalni podmeni, ki daje prednost interesom (državotvornih) narodov, predstavljeni predlog »rawlsovskega« globalnega modela pravičnosti pa favorizira interese oseb, definiranih kot svobodnih in enakopravnih posameznikov, ki posedujejo že omenjene moralne kapacitete. Zahtevki in interesi držav – v primeru, da bi podobne oblike družbene organizacije kot nasledki opisanega modela globalnega naravnega stanja sploh (lahko) obstajale – bi morali biti upravičeni zgolj z izpeljavo iz nadrejenih, globalno veljavnih principov. Hayden nadalje izrecno poudarja, da sprejetje navedenega predloga pomeni zavrnitev »realističnega« dela Rawlsove politične utopije, saj interesi držav oz. narodov kot vmesnih oblik družbene organizacije in posrednikov med »globalnim« in »individualnim« postanejo nepomembni. Pogodbeniki namreč predstavljajo vse osebe kot pripadnice istega družbenega sveta, ki je podrejen enotnim moralnim standardom.

Podobno mnenje zagovarja tudi Pogge, saj se zavzema za resnejše upoštevanje interesov posameznikov ter predlaga naslednjo rešitev:

> »Na globalizirano prvo načelo (Rawlsove teorije pravičnosti) je mogoče gledati kot na zahtevo po osiromašenem [thin] zbiru osnovnih pravic in svoboščin (ki je podoben Univerzalni deklaraciji človekovih pravic...), ki bi ga lahko vsaka narodna skupnost vključila v svojo listino pravic, glede na svoje lastno pojmovanje notranje pravičnosti... Podobno velja za globalizirano drugo načelo, ki bi seveda omejevalo delovanje (nacionalnih) ekonomij, vendar bi bile omejitve manj stroge od Rawlsove zahteve, da mora vsaka posamezna skupnost sama interno uveljaviti (delovanje) načela razlike« (Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 113).

A četudi se morda zdi, da je globalizirana različica obeh Rawlsovih načel, izhajajoča iz enotnega modela, privlačnejša od ureditve, kot jo poznamo iz *Prava narodov*, se ob njeni zastavitvi vendarle pojavlja veliko vprašanj in zaprek, in i sicer od določanja in uveljavljanja enotnih moralno-pravnih standardov, pa vse : do vloge nacionalnih držav znotraj globalnega sistema ureditve ter delovanja različnih ravni institucij in obveznosti med posamezniki, državami/narodi in globalno osnovno strukturo.

Nekaj najtehtnejših ugovorov proti možnosti splošne realizacije sistema globaliziranih načel pravičnosti ponuja kar Thomas Pogge sam. Eden izmed najtehtnejših temelji na ugotovitvi, da bi zahteve, izhajajoče iz načel pravičnosti, lahko uveljavljali le v dobro urejenih družbah oz. narodih, ki bi jim v realnem svetu lahko ustrezale zgolj razvite parlamentarne demokracije. Rawlsov pojem dobro upravljane družbe je namreč normativen in ne deskriptiven ter izhaja iz že opisanih pogojev in institucij političnega liberalizma. Ko se pogodbeniki v prvem modelu naravnega stanja sestanejo, da bi izbrali načela in kriterije za dobro upravljane družbe, slednji določajo idealni tip družbene ureditve, v katerem naj bi si glede na Rawlsovo prepričanje želeli živeti vsi ali vsaj večina posameznikov ter naj bi v skladu z njim tudi hoteli oblikovati svoje interese in značaj. Hayden zato podobno kot Beitz ugotavlja, da pri možnosti vzpostavitve globalnega modela naravnega stanja in aplikacije ustreznih načel pravičnosti ne bi smeli izhajati iz vprašanja, ali v realnosti dejansko lahko najdemo že obstoječe j politične oz. družbene entitete, ki bi danemu modelu ustrezale, temveč ali je model dejansko izvedljiv. Idealni del Rawlsove teorije namreč poudarja pomembnost moralnega čuta za pravičnost in sposobnosti razumne presoje kot sestavnih kvalitet normativnega ideala, ki naj bi predstavljal regulativni princip za praktično doseganje delujočega sistema načel globalne pravičnosti. V skladu z idealnimi predpostavkami Rawlsove teorije morajo agenti (oz. razumni posamezniki) ravnati tako, kot da so ekonomske, pravne in politične institucije, ki jih glede na zahteve obravnavane teorije štejemo za pravične, v resnici že vzpostavljene oz. se jih vsaj poskuša vzpostaviti tako na notranji kot na globalni ravni.

Drugi Poggejev pomislek, ki zadeva uresničitev rawlsovskega modela globalne pravičnosti, temelji na postavki kulturnega pluralizma. Njegova načela so namreč lahko koherentna le z določenim številom svetovnih kultur oz. njihovih principov, nikakor pa ne z vsemi. V kolikor bi zatorej hoteli rawlsovske institucionalne reforme izvesti na vsesplošni globalni ravni, bi tak projekt najverjetneje zahteval prisilno oz. celo imperialistično reorganizacijo »nekoherentnih« kultur. V zvezi s tem zato (utemeljeno) meni, da so Rawlsovi zadržki glede globalne rabe njegovih načel pravičnosti oz. njihove aplikacije na globalno osnovno strukturo pogojeni ravno z nujnostjo dopuščanja svetovne kulturne raznolikosti. Vendar pa Hayden opozarja, da delovanja in pravičnosti globalne osnovne strukture ne bi smeli ocenjevati zgolj s stališča, v kolikšni meri njeni tokovi in procesi vplivajo na kulturno raznolikost, saj je spričo tehnološkega razvoja določena raven globalnih interakcij neizogibna. To pa obenem pomeni, da nasledkov teh interakcij, pa najsi bodo obremenilni ali blagodejni, ne bi smeli prepuščati le posameznim skupkom načel, veljavnih za posamezne družbene ureditve. Hayden v zvezi s tem podaja še naslednjo relevantno opazko:

> »Globalizirani Rawlsov kriterij ni politično nevtralen kriterij, ki bi enako ustrezal vsem vrednotam in vsaki kulturi ter posledično sleherni posebni obliki notranje organiziranosti institucij. Vendar pa navsezadnje kriterijev pravičnosti, ki bi bili politično nevtralni, ni. Tudi Rawls sam priznava, da je ideja institucionalne ureditve, v kateri bi uspevale vse vrednote in vsi načini presoje, nemogoča in neizvedljiva. Vsaki globalni shemi je namreč mogoče

> nasprotovati z argumentom, da zapostavlja določene oblike političnih ureditev« (Hayden, 2002: 115).

Vprašanje, ki bi si ga po Haydnovem mnenju morali zastaviti, torej ne zadeva možnosti kriterija, ki bi bil politično nevtralen, temveč ali obstaja alternativa, ki je boljša od kozmopolitske različice modela globalne pravičnosti, upoštevajoča dejstva globalne soodvisnosti, pomembnost globalno veljavnih pravic in obveznosti ter ideal svobodnih in enakopravnih moralnih oseb.

Probleme kulturnega pluralizma, raznolikosti moralnih sodb ter nujnosti vsaj določene stopnje globalnega konsenza pri uvajanju enotnega rawlsovskega modela globalne pravičnosti bi lahko po Poggejevem mnenju rešili tudi z uvedbo različnih stopenj njihove veljavnosti za različne kulture, pač glede na raven njihove »liberaliziranosti« oz. odprtosti do liberalnih vplivov. Vendar pa sam v isti sapi dodaja, da največ ugovorov proti takšnemu načinu prilagajanja globalno veljavnih načel porazdelitve dobrin prihaja prav iz vrst privilegiranih članov tako imenovane »zahodne« kulture, pa tudi s strani privilegiranih članov vseh kultur, ne glede na njihov geopolitični položaj. Bolj ali manj pričakovano je, d; še najmanj ugovorov proti uveljavitvi globalnih načel pravičnosti izražajo tisti ki bi je bili zaradi pomanjkanja ali zatiranja najbolj potrebni. Pogge torej odkrit« nakaže, da so ugovori privilegiranih slojev, ki se nanašajo na potrebnost ohranjanja kulturne raznolikosti na škodo uveljavitve enotnih načel pravičnosti zgolj maska, s katero želijo prikriti interes po ohranitvi lastnih prednostnih pozicij.

Pogge ob tem še opozarja, da je golo poudarjanje kulturne raznolikosti kot glavne ovire za sprejetje enotnega modela globalne raznolikosti premalo, saj bi se bilo bolje osredotočiti na možnost doseganja konsenza kljub vsej raznolikosti kulturnih tradicij. Zagovorniki zanikanja možnosti globalnega dogovora o načelih porazdelitve dobrin bi tako morali dokazati več kot le obstoj različnih moralnih prepričanj in sodb – dokazati bi bilo treba, da dogovor resnično ni mogoč, kar pa je malo verjetno.

Njegov (to je Poggejev) najpomembnejši odgovor na stališče, po katerem je globalni dogovor nemogoč zaradi prevelikih kulturnih razlik, pa izhaja iz predlaganega enotnega modela globalnega naravnega stanja, v katerem pogodbenikov ne omejujejo načela, ki bi temeljila na predhodnih posameznih odločanjih v notranjih družbenih ureditvah. Meni namreč, da bi lahko pogodbeniki že v izhodiščnem, globalnem naravnem stanju odločali o tem, koliko prostora bodo pustili za razlike med posamičnimi družbenimi pojmovanji pravičnosti ter za razlike med posameznimi načini institucionalne ureditve. »Globalizirano« prvo | načelo pravičnosti bi potemtakem lahko jemali kot »osiromašen« zbir [*»thin«* set] pravic in svoboščin, izhajajočih iz Deklaracije človekovih pravic[7]". V okviru (osiromašenega zbira le-teh bi lahko nato sleherna posamezna ureditev sprejela svojo lastno zbirko načel, pač glede na njeno pojmovanje pravičnosti. Kar pa zadeva možnost globalne veljavnosti drugega Rawlsovega načela pravičnosti, Pogge pravi, da le-to sicer omejuje obseg načinov, v skladu s katerimi posamezni narodi lahko organizirajo svoje

[7] Gl. besedilo Deklaracije človekovih pravic.

ekonomije (saj morajo upoštevati položaj najmanj privilegiranih), vendar naj bi njegova vsebina še zmeraj dopuščala izbiro med bolj ali manj egalitarnimi oblikami sistemov, in navaja:

> »Dobljeni globalni institucionalni ideal bi torej sleherni družbi dovoljeval precejšnje možnosti izbire lastnih notranjih praks (in moralnih načel), vse dokler njihovo izbiro podpira večina državljanov in so konsistentne z osnovnimi pravicami vseh ljudi, tako državljanov kot tujcev... Pri tem je pomembno, da ob usklajevanju interesov, izhajajočih iz svobode notranje kolektivne avtonomije, z drugimi interesi svobode, globalizirano pojmovanje Rawlsovih načel pravičnosti preide onstran vsebine različic R1 in R2 ter znotraj liberalnih okvirov in prizadevanj omogoča soobstoj nasprotujočih si religioznih, filozofskih in moralnih prepričanj« (Haydnov citat Poggejevega besedila; Hayden, 2002: 117).

Hayden poudarja, da Poggejev argument »globaliziranja« Rawlsovih načel pravičnosti in njuna kozmopolitska interpretacija izboljšata ne samo obseg, ampak tudi vsebino Rawlsovega pojmovanja pravičnosti. Prvo in drugo načelo v svoji globalni interpretaciji namreč preprečujeta nastanek neuravnoteženih socialnih in ekonomskih razlik, hkrati pa zagotavljata spoštovanje (vsaj minimalnega obsega) človekovih pravic.

V sklepnem delu pričujočega razdelka pa je vsekakor treba posebej predstaviti še Buchananovo stališče, za katerega se zdi, da je eno izmed redkih, ki ob splošnem poudarjanju možnih kozmopolitskih popravkov teorije resneje upošteva raven držav kot verjetno najpomembnejših političnih agentov. Sam razmišlja takole: denimo, da imamo v drugem modelu naravnega stanja situacijo, v kateri so pogodbeniki predstavniki držav oz. narodov, ki že posedujejo vedenje o obstoju globalne strukture. V tem primera lahko predpostavimo, da bodo zastopniki narodov oz. držav izbrali takšna načela, ki ne bodo zapostavljala interesov entitet, ki jih predstavljajo. Hkrati pa se je treba zavedati, kaj pravzaprav pomeni »globalna struktura«. Buchanan jo definira kot skupek izjemno vplivnih nadnacionalnih in zasebnih ekonomskih institucij oz. globalnih korporacij, ki razpolagajo z ogromnimi kapitalskimi resursi ter temu primernimi zmožnostmi vplivanja na sprejemanje globalno veljavnih gospodarskih in političnih odločitev. Glede na takšno globalno-strukturno izhodišče je po Buchananu razumljivo pričakovati, da bi bilo eno izmed prvih načel, ki bi ga sprejeli predstavniki narodov, načelo globalne enakosti možnosti, s katerim bi svojim skupnostim zagotovili pošteno zastopanost in enakopravnost družb kljub možnosti, da njihovi posamezniki ne bi imeli dostopa do odločilnih mest oz. služb v najpomembnejših mednarodnih ekonomskih institucijah in globalnih korporacijah. Uspešna implementacija tega načela bi najbrž zahtevala znatne posege v obstoječo razporeditev virov, se pravi prerazporeditev ekonomskih sredstev na način, ki bi jo omogočal. Seveda pa redistribucija na globalni ravni še ne bi zagotavljala enakosti možnosti znotraj držav samih, pa tudi hierarhično urejene družbe bi lahko samovoljno omejile dostop tistih, ki bi se lahko potegovali za najvišje položaje v institucijah globalne strukture, zgolj na določen družbeni sloj.

Po Buchananovem mnenju lahko tudi predvidimo, da bi zastopniki, katerih dolžnost bi bila varovanje interesov svojih narodov, za eno od načel uravnavanja delovanja globalne strukture izbrali tudi načelo demokratične participacije v najpomembnejših globalnih ustanovah[8]". Buchanan sam meni, da so trenutne institucije globalne strukture zelo nedemokratične, saj je zastopanost nacionalnih predstavnikov v njih disproporcionalna in tako omogoča zastopnikom najbogatejših ter najvplivnejših držav in njihovih interesov popoln nadzor. Upoštevanje načela demokratične participacije bi torej prav tako zahtevalo korenite reforme nekaterih globalnih institucij, kot je npr. Varnostni svet ZN, znotraj katerega bi bilo po njegovem prepričanju potrebno bodisi ukiniti veto stalnih članic na sprejemanje določenih odločitev bodisi povečati število stalnih članic s članicami iz južne poloble. Ob tem sam ponovno opominja, da uveljavitev danega načela ne pove ničesar o obsegu in pooblastilih globalne uprave, saj bi bilo njeno delovanje kljub vsem popravkom lahko omejeno na način, ki bi dopuščal precejšnjo avtonomijo držav oz. narodov.

Vprašanje, ali bi rawlsovski predstavniki narodov v naravnem stanju ob upoštevanju obstoja globalne strukture izbrali globalno veljavna načela porazdelitve virov in dobrin, pa je po Buchananovem mnenju precej kočljivo, saj pravi, da bi bila aplikacija Rawlsovega načela razlike na globalno strukturo, v skladu s katerim bi morale biti ekonomske razlike med narodi urejene tako, da bi bile v korist najmanj privilegiranim, prezahtevna. Pomembno pa je, da se ob priznavanju obstoja globalne strukture zavedamo, da kljub dejstvu, da bi *Pravo narodov* lahko vključeval takšna ali drugačna načela egalitarne ali proporcionalne globalne porazdelitve dobrin, le-ta sama ne bi nujno neposredno vplivala na notranje državne strukture, saj bi posamezne članice še zmeraj same odločale o razdelitvi znotraj njihovih meja.

Buchanan ob tem podaja tudi dve možnosti, ki bi ju Rawls lahko izkoristil za ugovor. Prva možnost je trditev, da bi bilo uveljavljanje kakršnihkoli globalnih razdelitvenih načel jalovo početje, saj nimamo institucij globalne uprave, ki bi njihovo udejanjanje lahko učinkovito uveljavljale in ga tudi nadzirale. Toda četudi bi takšne institucije obstajale, pa še zmeraj ne bi zmogle preprečiti možnih neenakosti znotraj držav. Druga možnost ugovora bi lahko izhajala iz pomanjkanja mednarodnega konsenza o sami vsebini porazdelitvenih načel. Zelo verjetno je namreč, da bi bogati narodi predlagali precej različna načela od tistih, ki bi jih predlagali revni, hkrati pa je malo verjetno, da bi se kdo od njih prostovoljno odrekel naravnim resursom, s katerimi razpolaga znotraj lastni meja. Tudi tedaj, če nimamo v mislih dejanskih narodov ali držav, in nas zanimajo zgolj stranke v modelu naravnega stanja, ki za tančico nevednosti izbirajo načela idealne družbene pogodbe, bi namreč po Buchananu morali predvideti da bi pogodbeniki rawlsovsko načelo razlike za globalno strukturo izbrali le v primera, če bi jim uspelo zagotoviti kar največje distributivne deleže dobrin zal lastne skupnosti. In priznati je treba, da je ob priznavanju obstoja in delovanja! globalne strukture zgolj upoštevanje dolžnosti pomoči do obremenjenih družb | res dokaj borna zahteva.

[8] Prim. Buchanan, 2004.

e) Težave z Rawlsovim pojmovanjem dolžnosti pomoči obremenjenim družbam

Tudi v zvezi z Rawlsovim konceptom dolžnosti pomoči obremenjenim družbam se pojavljajo številne nejasnosti. V prejšnjih razdelkih smo podrobneje opisali njegovo stališče, da se najpomembnejši dejavniki, ki vplivajo na ekonomski položaj določene družbe in od katerih je odvisna njena sposobnost vzdrževanja dostojnega življenja lastnih državljanov, nahajajo v njeni politični kulturi, religioznih in moralnih tradicijah ter značaju naroda samega; obenem pa Rawls tudi trdi, da razen izjemno redkih primerov ne najdemo nobene družbe, katere naravni viri bi bili tako pičli, da ne bi mogla z razumno in racionalno organizacijo in upravo postati dobro upravljana. Če takšne postavke zares držijo, je vsakršno distributivno načelo, čigar učinki bi presegali raven dolžnosti pomoči obremenjenim družbam, po njegovem mišljenju popolnoma odveč.[9]

Seveda pa takšno razmišljanje po mnenju kritikov pomeni preveliko poenostavitev vsakršne realne situacije. Beitz na primer odgovarja, da lahko ima ekonomska obremenjenost oz. zaostalost veliko različnih vzrokov, ki se ne dajo odpraviti zgolj z upoštevanjem dolžnosti pomoči. Mednje sodijo prednosti in slabosti geostrateškega položaja določene družbe, raven njene tehnologije, usposobljenost in kakovost njenih kadrov ter njen položaj znotraj tokov svetovnega gospodarstva. Pomembnost posameznih faktorjev je za vsako posamezno družbo različna. Poleg tega je vsaka izmed družb dandanes že a priori v večji ali manjši meri vključena v globalno delitev dela; raven odvisnosti določene družbe od svetovnih gospodarskih tokov, gibanj svetovnih tržišč in politike svetovnih gospodarskih institucij ima seveda velike učinke na politično in ekonomsko strukturo posamezne družbe, zaradi česar je skorajda nemogoče razlikovati med notranjimi in zunanjimi vplivi nanjo. Vse to pa seveda močno otežuje ocenitev primerne višine pomoči, izhajajoče iz Rawlsove zahteve.

Beitz se dotakne tudi druge Rawlsove utemeljitve dolžnosti pomoči, v kateri zavrača uveljavljanja vsakršnega mednarodnega oz. globalnega načela distribucije – gre za primer dveh (liberalnih) družb, ki izbereta različni politiki in strategiji razvoja (družba A se odloči za pospešeno industrializacijo in varčevalne ukrepe, družba B pa ne, zaradi česar je čez deset let družba A neprimerno bogatejša od družbe B). Rawls meni, da družba B ni upravičena do prejemanja pomoči, saj gre v bistvu za liberalno družbo, obdavčenje družbe A z namenom, da bi izboljšali položaj družbe B, pa je krivično, saj mora sleherna liberalna družba sama nositi odgovornost za položaj svojih članov. Beitz ugotavlja, da sta v tovrstni argumentaciji vsebovani dve vprašljivi predpostavki. Prva izmed njiju je, da se večina poslancev zaveda dolgoročnih posledic določeni politike, druga pa, da se vsaj posredno teh posledic zavedajo tudi vsi državljani, ki so te poslance izvolili. Beitzov ugovor se glasi, da je v globalno soodvisnem svetu dokaj težko predvideti ekonomska gibanja in vse relevantne dejavnike, obenem pa bi bilo nepravično dopustiti, da zaradi zgrešene gospodarske politike predhodnikov trpi še veliko prihodnjih generacij.[10]

[9] Prim. solidarnostno klavzulo iz Lizbonske pogodbe.
[10] Gl. Charles Beitz: »Rawls's Law of Peoples«, Ethics 110:4 (2000), str. 669–696.

Nadaljnje Rawlsovo zavračanje sprejemanja mednarodnih oz. globalnih distributivnih načel pravičnosti izhaja iz njegovega prepričanja, da so razmere na tej ravni drugačne od notranjih razmer posameznih držav ter da bi njihovo uveljavljanje preveč vplivalo na pravico narodov do avtonomije. Beitz v svojem odgovoru na takšno utemeljevanje najprej povzame razloge, ki jih za uveljavljanje distributivnih načel Rawls navede v primeru posameznih (notranjih) ureditev: zmanjšanje absolutne revščine za doseganje standardov dostojnega življenja, zavračanje stigmatizacije in občutka inferiornosti, ki v večini primerov izhajata iz razlik v premoženju, ter zagotavljanje poštenih pogojev za izvajanje demokratične politike. Po Rawlsu bi bila dolžnost pomoči zadosten regulativ za izpolnjevanje naštetih ciljev tudi na mednarodni ravni. Beitz Rawlsove trditve zavrne z ugovorom, da razmere na notranji ravni niso bistveno drugačne od tistih na mednarodni, saj se stigmatizacija revnih nadaljuje tudi onkraj meja posameznih držav, prav tako pa bi bilo nesmiselno trditi, da imajo revne in bogate države enako močan vpliv na delovanje mednarodnih institucij, ki jim je zagotovljen že s simetrično zastopanostjo v njihovih upravnih organih. Zaradi vseh navedenih razlogov in okoliščin Beitz meni, da je zgolj uveljavljanje dolžnosti pomoči obremenjenim družbam veliko premalo za doseganje pravične globalne razdelitve dobrin ter da je sprejetje globalnih načel pravičnosti in globalnega davčnega sistema nujno potrebno.

f) Problema univerzalne veljavnosti načel *Prava narodov* in obsega človekovih pravic

Po mnenju nekaterih kritikov (zlasti Haydna in Buchanana ter še nekaterih zagovornikov političnega kozmopolitizma) ima Rawlsov model globalne pravičnosti, opisan v *Pravu narodov*, pomanjkljivosti tudi pri zagotavljanju svoje »univerzalne« veljavnosti ter določitvi vloge in obsega, ki naj bi ju pri tem imel zahtevani minimum pravic posameznikov. Rawls namreč zatrjuje, da njegov model ni etnocentričen ter da je zahteva po spoštovanju človekovih pravic v njem pojmovana na splošno in kot taka posameznikom ne vsiljuje sprejetja »zahodnjaških« vrednot. V ta namen uvede tudi tri naravna stanja, se pravi eno za izbiro notranjih načel pravičnosti posameznih liberalnih narodov, drugo za izbiro načel pravičnosti med liberalnimi narodi ter tretji model naravnega stanja, v katerem načela mednarodne pravičnosti sprejemajo in potrjujejo še dostojni narodi. Za lažje razumevanje naj opomnim, da so po Rawlsovem mnenju načela mednarodne pravičnosti, ki jih v ločenih modelih naravnih stanj sprejmejo liberalni in dostojni narodi, enaka, kar pomeni, da so vsi dobro upravljani narodi podrejeni enotnemu *Pravu narodov*. Ta postavka pa se zdi kritikom Rawlsove teorije precej problematična. Iz besedila *Prava narodov je* namreč jasno razvidno, da glede zagotavljanja pravic posameznikov za liberalne in dostojne narode veljata različna sklopa standardov. To pa po mnenju kritikov tudi pomeni, da je Rawls primoran liberalnim in dostojnim narodom dodeliti različni vsebini in obsega svoboščin in enakosti. Avtor sam obstoj različnih standardov utemelji z zahtevo po spoštovanju religioznih in filozofskih vrednot dostojnih družb.

Takšna delitev pa je za Haydna precej vprašljiva, saj meni, da privede do prevelikih razlik.[11] V liberalni in demokratično urejenih družbah posamezna pojmovanja dobrega ali drugi sistemi vrednot namreč niso nadrejeni svoboščinam in interesom posameznih državljanov. Splošni *Pravo*, ki ureja in določa pravice in dolžnosti liberalnih narodov, mora zato zagotavljati zelo širok in vsebinsko zahteven zbir [set] pravic posameznikov, enakopravnost priložnosti ter možnosti izbire, pa tudi zadostno količino družbenoekonomskih sredstev za dostojno življenje. Vsi ti pogoji hkrati z načeloma pravičnosti so seveda upoštevani kot rezultat in smernice, ki izhajajo iz prvega modela naravnega stanja in urejajo razdelitev dobrin znotraj posameznih liberalnih skupnosti. Jasno pa je, da v primera razširitve veljavnosti *Prava narodov* na neliberalne dostojne družbe, naštete zahteve zanje ne veljajo. Takšna situacija po Haydnovem mnenju naposled dopušča soobstoj ogromnih neenakosti med posamičnimi narodi, saj mora splošno pojmovanje pravičnosti v dostojnih in hierarhično urejenih družbah posameznikom zagotavljati zgolj minimalen obseg pravic, obenem pa jamči za neprimerno večji obseg pravic manjšine privilegiranih posameznikov – kljub temu pa so vse različice obsegov pravic in svoboščin v dostojnih družbah še zmeraj veliko siromašnejše od obsega le-teh pri liberalnih entitetah. *Pravo*, ki ureja pojmovanje pravičnosti pri dostojnih družbah, je zato po Haydnovem mnenju nujno drugačen od *Prava*, ki ureja soobstoj liberalnih družb, kajti v prvem primeru sta obsega pravic in sredstev, ki so na razpolago za njihovo izkoriščanje, mnogo ožja kot v drugem.

Zaradi navedenih razlik Hayden ugovarja, da pravzaprav ni verjetno, da bi liberalni narodi pristali na globalno ureditev z načeli pravičnosti, ki bi med narodi dopuščala obstoj potencialno neskončnega razpona razlik. Poleg tega pa po njegovem mišljenju tudi ne gre pričakovati, da bi dostojni hierarhični narodi (kot jih pojmuje Rawls) privolili v sprejetje enakega obsega pravic in svoboščin, kot bi veljal za liberalne. To pa v skladu s Haydnovim stališčem pomeni, da gre pri sprejemanju načel pravičnosti v drugem modelu naravnega stanja pravzaprav za dva različna *Prava narodov* – kajti njegova načela so vendarle načela, ki so jih izbrali liberalni narodi in vsaj do neke mere temeljijo na načelih pravičnosti, ki določajo notranjo ureditev liberalnih družb. Čeprav se morda zdi tovrstna argumentacija nekoliko vprašljiva, saj Rawls izrecno poudarja, da načela mednarodne pravičnosti iz drugega modela naravnega stanja urejajo drugo področje družbene ureditve in so zato dostopna tudi dostojnim narodom, pa Hayden vseeno trdi, da tako zasnovani teoriji ne uspe zagotoviti univerzalne veljavnosti, saj v resnici temelji na dveh različnih pojmovanjih človekovih pravic.

S pojmovanjem pravic posameznikov je povezan tudi drugi Haydnov ugovor. Avtor *Prava narodov* namreč sam trdi, da je za sprejetje dogovora o načelih mednarodne pravičnosti pri drugem modelu naravnega stanja nujno upoštevanje nekaterih omejitev, ki so za večino liberalnih kritikov nesprejemljive. Tako na primer model drugega naravnega stanja ne vsebuje in ne upošteva liberalnega

[11] Prim. Hayden, Patrick: John Rawls: *Towards a Just World Order*, University of Wales Press, Cardiff, 2002

koncepta osebe[12] kot svobodnega in enakopravnega agenta družbene skupnosti, prav tako pa to naravno stanje ni zamišljeno kot splošni, vse vključujoči model reprezentacije oseb, ne glede na obliko njihove družbe in kulture. S takšnim omejevanjem pa po Haydnovem mnenju zaide v protislovje z univerzalnim vidikom človekovih pravic, po katerem za vse osebe velja, da so svobodne in enakopravne – in sicer brez vsakršnega pogojevanja teh pravic s strani katerekoli izmed oblik družbenih sistemov. Poglavitna funkcija človekovih pravic je prav varovanje navedenih svoboščin pred načini zlorab, kot jih Rawls (že) predpostavlja v svojem konceptu hierarhičnih družb.

Za Haydna, pa tudi za večino njegovih liberalnih somišljenikov, je navedeno razlikovanje nasploh nezdružljivo že s samim pojmovanjem veljavnosti človekovih pravic, kaj šele, da bi bilo kompatibilno z zahtevnejšimi liberalnimi standardi. Očitno je, da pravice in svoboščine, kot so opredeljene z ustaljenim pojmovanjem človekovih pravic, v skladu z Rawlsovim modelom mednarodne ureditve veljajo samo za nekatere ureditve oz. za nekatere sloje določenih družbeni skupnosti, Hayden pa hkrati trdi, da Rawls neutemeljeno sklepa, da so oz. boa temeljne moralne obveznosti in interesi oseb odvisni od politične kulture posameznih entitet – se pravi, da ima oseba pravico zahtevati liberalni obseg pravic in svoboščin le tedaj, če se v takšno družbo rodi, kar pomeni, da imajo osebe, rojene v družbi s hierarhičnim sistemom pravico do zgolj omejenega zbira pravic.

Zagovarjanje takšnega stališča pa ima seveda resne posledice: ker se po Rawlsovem prepričanju temeljne moralne obligacije spreminjajo glede na tip družbene ureditve, zanj po Haydnovi interpretaciji velja tudi, da priznava razlike med obsegi in vsebino človekovih pravic. Tako na primer posameznika v hierarhični družbi ni potrebno jemati kot osebe, ki poseduje določene moralne kapacitete in ji je celo mogoče odreči pravico do enakopravnosti zaradi naključno pridobljenega članstva. Več kot zanimivo je, da je to stališče, ki ga v povezavi s položajem hierarhičnih družb zastopa Rawls v *Pravu narodov*, skorajda popolnoma drugačno od tistega, ki ga sam zastopa v *Teoriji pravičnosti*, kjer naključnim okoliščinam, ki so rezultat historičnih ali geografskih dejavnikov, nikakor ne dopušča vplivanja na družbeni položaj posameznikov. Četudi bi najbrž lahko rekli, da opisane neenakosti izvirajo iz hotenja po približevanju realnim političnim situacijam, pa Hayden pravi, da je tak način argumentiranja univerzalne veljavnosti modela globalne pravičnosti v resnem nasprotju s teorijo pravičnosti kot idealnim konceptom, ki naj bi deloval kot vodilo za dosego čim boljšega družbenega reda.

Gornje očitke potrjuje tudi Rawlsova obravnava vloge človekovih pravic, o kateri smo izčrpneje govorili že v enem izmed prejšnjih razdelkov. Sam namreč zastopa stališče, da človekove pravice tvorijo poseben razred pravic, ki imajo v okviru *Prava narodov* posebno funkcijo in so kot takšne različne od konstitucionalnih pravic in pravic demokratičnega državljanstva. V utemeljitev Rawls navede lastno, omejeno interpretacijo Univerzalne deklaracije človekovih pravic (UDČP; glej prilogo 2), po kateri sta najpomembnejša tretji in peti člen, ki poudarjata pravico do življenja, svobode in varnosti ter pravice do

[12] Gl. Anton Jamnik: *Liberalizem in vprašanje etike.* Nova revija, Ljubljana, 1998.

zaščite pred mučenjem, poniževalnim ravnanjem in kaznovanjem; poleg tega pa meni, da je treba njihovi aplikaciji v liberalnih in dostojnih družbah razumeti različno, saj je osebna svoboda v hierarhičnih družbah pojmovana minimalno in negativno, se pravi kot svoboda/obramba pred suženjstvom in drugimi oblikami prisilnega dela.

Hayden v svoji kritiki zato zgolj dosledno ugotavlja, da preostalih štirinajst členov UDČP hkrati z drugimi mednarodnimi dogovori o ekonomskih, družbenih in kulturnih pravicah, sprejetih na mednarodnih konvencijah leta 1966, preprosto ne ustreza Rawlsovemu pojmovanju temeljnih človekovih pravic in jih zato pač izloči. Se posebej zgovorna je njegova zavrnitev prvega člena UDČP, v skladu s katerim so vsi ljudje rojeni svobodni in enakopravni po svojem dostojanstvu in pravicah, češ da gre zgolj za »izražanje liberalnih prizadevanj« (glej Hayden, 2002: 136).

Takšen nazor pomeni za večino liberalnih kritikov, ki se nagibajo k možnosti političnega kozmopolitizma (to je Hayden, Pogge, Held idr.) resen odklon od splošnih liberalnih smernic, saj prvi člen UDČP po njihovem prepričanju definira temelje za vse medsebojno povezane pravice iz UDČP in konvencij. Načelo enakopravnosti oz. nediskriminacije, po katerem so vse osebe svobodne in enakopravneje namreč po Haydnovih besedah splošno priznano kot temeljni koncept univerzalnih človeških pravic, ki ga priznavajo mnogi pravni sistemi državnih in mednarodnih organizacij. Namen človekovih pravic je namreč vsesplošno spoštovanje, spodbujanje in varovanje svobode in enakosti *vseh* ljudi.

Rawlsovo stališče torej ne upošteva (vsaj) dveh pomembnih dejstev: prvo se nanaša na mednarodni značaj Pravoodaje, temelječe na človekovih pravicah, iz katere jasno izhaja, da so človeški standardi mednarodni (oz. univerzalni), ne pa zgolj lokalni; drugo prezrto dejstvo je, da so človekove pravice obenem pravice individualnih oseb in kot take zagotavljajo posameznikom zaščito pred notranjimi in mednarodnimi oblikami groženj. Človekove pravice zatorej nikakor ne smejo predstavljati in niti ne predstavljajo posebnega razreda pravic, temveč so (ali pa bi morale biti) nujen del obstoječih zbirov ustavnih in državljanskih pravic ter so tako že vključene v ustavne pravice posameznih državljanov.

Iz navedenega lahko sklepamo, da se univerzalne človekove pravice nanašajo na dvoje osnovnih konceptualnih oz. normativnih zahtev, in sicer na zahtevo po svobodi in enakopravnosti človeškega dostojanstva ter na zahtevo po enakosti temeljnih pravic in obveznosti, potrebnih za zagotovitev dostojne eksistence. Ker predstavljeni interesi hierarhičnih družb, kot jih prikaže Rawls, niso enaki interesom njihovih državljanov, Hayden trdi, da te družbe ne bi priznale normalnega, to je širšega obsega človekovih pravic, ki ustreza gornjima zahtevama in velja za državljane liberalnih ureditev. To pa je po kritikovem mnenju še en razlog, zaradi katerega hierarhične družbe naj ne bi sprejele enakega *Prava narodov* kot liberalne.

Za Rawlsov model globalne ureditve in pravičnosti lahko torej z vso gotovostjo trdimo, da sta v njem obseg in vsebina človekovih pravic in drugih pravic posameznikov v celoti odvisna od politične kulture posamezne države oz.

naroda, kar pomeni, da narodi in njihovi posamezniki v njem ne uživajo enakih pravic. Funkcija neenakosti naj bi bila predvsem ohranjanje kulturne raznolikosti in soobstoja liberalnih in neliberalnih narodov, saj sam poudarja, da morata biti vsebina in obseg človekovih pravic določena s partikularnimi vrednotami, prepričanji in praksami danih kultur. Prikrito uvajanje kulturnega relativizma pa seveda spodbija vsakršno zahtevo po univerzalni veljavnosti človekovih pravic. Če je veljavnost njihove vsebine in obsega odvisna od poljubnega kulturnega statusa določenih posameznikov oz. skupin, se razlike nujno odražajo ne samo v različnih mednarodno-pravnih interpretacijah teh pravic, temveč tudi v notranjih hierarhičnih klasifikacijah posameznih držav, kar po Haydnovem prepričanju nujno vodi v dopuščanje kulturne diskriminacije in kulturnega rasizma[13]". Ekstremni primeri neenakosti, ki jih po kritikovem mnenju Rawlsova teorija dopušča tako med kulturami kot tudi znotraj njih, na nek način omalovažujejo splošno sprejeto razumevanje, da so človekove pravice v celoti namenjene predvsem zaščiti in udejanjanju dostojanstva vseh živih bitij.

Poudarjanje kulturnih razlik v Rawlsovi teoriji po Haydnovem mnenju nakazuje tudi teoretikovo sprejemljivost za »modne« vsebine kulturnega esencializma oz. »kulturalizma«. Kulturalizem je izraz za tendenco, katere cilj je redukcija najrazličnejših kompleksnih socialnih in političnih faktorjev v totaliteto, imenovano »kultura«, s pomočjo katere se nato (navidezno) razrešujejo vsa filozofska, etična in politična nesoglasja glede možnosti univerzalne aplikacije sistema človekovih pravic. Tipičen primer kulturalizma v Rawlsovi teoriji je seveda ravno pripisovanje različnih obsegov človekovih pravic hierarhičnim in liberalnim družbam z domnevo, da prve pod nobenim pogojem ne bi sprejele obsega pravic, ki velja za slednje. S takšnim ravnanjem po Haydnovem prepričanju Rawls kulturo povzdigne v nekaj, »kar je po svoji esenci brezčasno, nima zgodovine in zato tudi ni podvrženo spremembam« (glej Hayden, 2002: 140). Implicitno sprejemanje njene »brezčasnosti« zato zgolj negativno vpliva na vsakršno možnost enakopravne obravnave vseh družb, saj ponuja izgovor za privilegiranje tradicionalističnih družb, ki večino svoje oblasti, nadzora in avtoritete vzpostavljajo prav s pomočjo trajnih vzorcev in oblik podreditve določenih družbenih slojev ali skupin, kot so na primer »nedotakljivi« v indijskem kastnem sistemu ali ženske v številnih muslimanskih državah.

Nadalje se v povezavi z vprašanji kulturnega relativizma, kulturalizma[14] in tradicionalizma pojavlja tudi vprašanje (enake) legitimnosti predstavnikov liberalnih in neliberalnih narodov. Bolj ali manj očitno je, da so v primeru liberalnih družb posamezniki pojmovani kot svobodni in enakopravni. Posledično so tudi zmožni uveljavljati svoje pravice v okviru demokratičnih političnih sistemov in tako vplivati na sprejemanje političnih odločitev. Za ustrezno raven zastopanosti njihovih interesov jamčijo ustavne zahteve po doslednem upoštevanju transparentnosti, po odgovornosti voljenih predstavnikov do svojih volivcev ter omogočanje udeležbe posameznikov na vseh ravneh političnega odločanja. V primem neliberalnih hierarhičnih držav

[13] O oblikah kulturnega rasizma obširno govorita Hardt in Negri v delu *Imperij*, Študentska založba, Ljubljana, 2003.
[14] Več o tem v Kymlickovem *Uvodu* v *sodobno politično filozofijo.*

njihovi posamezniki niso pojmovani kot (enako) svobodni in enakopravni, saj nimajo enakih obsegov demokratičnih pravic. Vsaj določen delež posameznikov nima možnosti vpliva na sprejemanje političnih odločitev preko mehanizmov odločanja, kar pomeni, da ne izbirajo svojih političnih predstavnikov. Hayden torej meni, da politični predstavniki neliberalnih družb, ki sodelujejo pri sprejemanju načel *Prava narodov*, zelo verjetno izvirajo iz družbenopolitičnih elit, katerih ugoden družbeni položaj je predvsem posledica neenakosti znotraj tradicionalno neenakopravnih družbenih struktur moči, zaradi česar je skorajda neizogibno, da bodo le-te zastopale zlasti lastne interese, ki seveda niso nujno isti kot interesi zastopanih narodnih celot.

Iz navedenega potemtakem tudi sledi, da zagovor kulturalističnega stališča po-'sem prezre neenakopraven položaj, v katerem se nahajajo družbene skupine v neliberalnih državah. Dokaj samoumevno se namreč zastavlja vprašanje, kdo v resnici zastopa tiste, ki niso pri vrhu družbene lestvice. Sicer je res, da Rawls v primera posvetovalnih hierarhij zahteva enakomerno zastopanost vseh skupin v posvetovalnih telesih, vendar ni (dovolj) jasno, kako so izbrani tisti predstavniki, ki posamezne neliberalne narode zastopajo v drugem modelu naravnega stanja. Ali bi neenakopravne, »zatirane« skupine zares brez ugovorov sprejele osiromašen zbir pravic, ki bi ga v njihovem imenu sprejeli »njihovi« predstavniki, ki najverjetneje zastopajo interese privilegiranih slojev? – Hayden svojo kritiko celo zaostri in pravi, da gre pri neliberalnih hierarhičnih posvetovalnih družbah za institucionalizacijo diskriminacije, zatiranja in zanikanja demokracije, kar v bistvu popolnoma razveljavi vsakršno možnost moralne in politične legitimacije takšnega načina ureditve. Ker opisane razmere onemogočajo intersubjektivno upravičenje oz. preverljivost moralnih in političnih načel, saj posamezne družbene skupine niso podvržene zadostni meri medsebojnega nadzora, so nelegitimne tudi vse zahteve hierarhičnih družbenih ureditev glede mednarodnih dogovorov o enakosti človeških pravic za vse narode, ki so člani Rawlsovega modela mednarodne skupnosti. Razmejitev med tiranijami in hierarhično urejenimi narodi tako postane zelo nejasna, kar že samo po sebi zanika Rawlsov izvorni namen, v skladu s katerim naj bi *Pravo narodov* predstavljal temelje pravične in varne mednarodne ureditve.

V kolikor pa drži, da *Pravo narodov* ne zagotavlja primerne osnove za uveljavitev univerzalnih človekovih pravic, tudi ne podpira tiste vrste globalne politične kulture, ki je potrebna za zagotovitev pogojev trajnega mira. UDČP se namreč začenja s pozivom, da je »priznavanje inherentnega dostojanstva in enakih ter neodtujljivih pravic vseh članov človeške skupnosti temelj svobode, pravičnosti in miru v svetu« (glej Hayden, 2002: 141). Po Haydnovih navedbah namreč vsi dokumenti o človekovih pravicah jasno podpirajo dejavnosti za dvig notranjepolitičnih standardov zaščite posameznikov; njihova vsebina pa postulira izpolnitev pogojev, nujnih za uveljavitev celotnega obsega pravic, zapisanih v UDČP in mednarodnih konvencijah. Samo z upoštevanjem navedenih dokumentov smo lahko po Haydnu prepričani, da v resnici uresničujemo cilj, ki ga prinaša zagotovitev osnovnih pogojev za mimo notranjo in mednarodno koeksistenco. Rawlsova teorija pa po njegovem mnenju za uresničitev navedenih postavk ni ustrezna, kar naj bi izhajalo zlasti iz njene

pretirane navezanosti na stališča političnega realizma, ki vse preveč poudarjajo »politiko moči« in stanje miru kot »ravnovesja sil«. Zato predlaga, da bi moral uspešno *Pravo narodov* izhajati iz kozmopolitskih izhodišč, saj bi le tako lahko zagotovil učinkovito soodvisnost demokracije, človekovih pravic in mira. V nadaljevanju bom zato predstavil jedrnat oris »kozmopolitskega rawlsovskega modela globalne pravičnosti«, kot si ga je ob koncu svoje kritike Rawlsovega *Prava narodov* zamislil Patrick Hayden.

g) Alternativa: Kozmopolitsko-rawlsovski model globalne pravičnosti

O možnostih razširitve rawlsovskih notranjih načel pravičnosti smo govorili 2 v sklopu obravnave očitkov Rawlsovemu modelu, nismo pa tam še nakazali možnosti njihove konkretizacije na globalni ravni. V kolikor je ideal, ki ga želimo doseči, zaobsežen v modelu globalne pravičnosti, katerega temelje predstavljajo priznavanje in zaščita enakih deležev človekovih pravic za vse posameznike ter spoštovanje standardov, ki jamčijo največji možni izkoristek teh pravic, pa so seveda potrebne nekatere korekcije Rawlsovih pojmovanj.

V skladu s Haydnovim prepričanjem je treba najti tak kompromis, ki bi lahko veljal globalno in bi obenem zadostil Rawlsovim načelom pravičnosti. Seveda je po mnenju večine kritikov to mogoče le ob predpostavki, da jih sprejmejo posamezniki, za katere veljajo načela enake svobode, pravic in dolžnosti, ter da veljajo na splošno za vse institucije, ki kakorkoli vplivajo na globalno osnovno strukturo, kajti po Haydnovem mnenju lahko le za takšna načela upravičeno pričakujemo, da se bodo posamezniki z njimi strinjali in jih v globalnem okolju, ki ga zaznamujeta vse večja soodvisnost in pluralizem, tudi upoštevali; zato je eden izmed prvih normativnih konceptov, za uresničenje katerega bi si bilo treba kar najbolj prizadevati, ideal svobodnega in enakopravnega posameznika z možnostjo urejene medsebojne kooperacije. Poglavitna naloga je po Haydnu torej poskus splošne vzpostavitve globalnih liberalnih institucij osnovne strukture in uveljavitev delovanja takšnih principov, ki bi uresničenje navedenega ideala tudi omogočali, kar je možno zgolj z upoštevanjem kozmopolitske različice *Prava narodov*.

Kot smo videli v prejšnjem razdelku, pa je uveljavljanje kozmopolitizma tesno povezano z zagotavljanjem univerzalnosti človekovih pravic, njegov ideal svobodnega in enakopravnega posameznika pa temelji tudi na univerzalnem uresničenju ekonomskih in družbenih pogojev zanj[15]". Ali Rawlsovo pojmovanje družbene ureditve potemtakem v resnici ponuja takšno teorijo socialne pravičnosti, ki lahko relevantno utemelji nujnost uveljavitve univerzalnih človekovih pravic? – Hayden in Pogge se sicer nagibata k pritrdilnemu odgovoru, vendar le v primera, če iz Rawlsovega modela v *Pravu narodov* izločimo razlikovanje med notranjepolitično sfero in globalnim okoljem, ki naj bi bilo v sedanjih razmerah poglavitni dejavnik za ohranjanje demokratičnih standardov znotraj posameznih držav oz. narodov. Pravični svetovni red bi moral sloneti na institucionalizaciji človekovih pravic,

[15] Prim. Heldovo pojmovanje kozmopolitskega javnega prava.

demokratizaciji vseh držav članic ter implementaciji kozmopolitske različice *Prava narodov*.

To pa hkrati tudi pomeni, da bi situacija izbire načel pravičnosti globalno veljavnega *Prava narodov n* naravnem stanju morala odražati takšne razmere, ki ne bi izhajale iz ustaljenih pojmovanj političnega realizma in njegove interpretacije odnosov med državami. Pogodbeniki v naravnem stanju torej ne bi bili predstavniki narodov oz. držav, temveč posamezniki kot nosilci temeljnih človekovih pravic, ki bi o načelih globalne osnovne družbene strukture odločali neposredno. Na tem mestu Hayden poudarja, da bi ob sprejetju navedene interpretacije večina elementov Rawlsove teorije še zmeraj ostala nespremenjena (mednje sodijo na primer formalne omejitve koncepta pravičnosti, kot so univerzalnost, splošnost, javnost, dokončnost, vzajemnost; pogoj vzajemne nezainteresiranosti; pojmovanje oseb kot racionalnih).

Najpomembnejše spremembe, ki jih predlagata Hayden in Pogge, zadevajo zlasti družbeni status pogodbenikov v globaliziranem naravnem stanju: le-ti namreč niso več predstavniki držav oz. narodov, marveč zastopajo različne družbe ali njihove sloje. Zastopniki so sicer lahko državljani posameznih držav, vendar nimajo vedenja o posebnih značilnostih družb, v katerih prebivajo. Obdržijo le identitete svobodnih in enakopravnih moralnih oseb, tančica nevednosti pa jim preprečuje možnost privzemanja identitet predstavnikov posameznih držav.

Sprejetje takšnega stališča omogoča natančnejši opis kozmopolitskega naravnega stanja. Pogodbeniki v njem ne poznajo posebnih okoliščin katerekoli izmed zastopanih družb, ne poznajo njihovih političnih struktur niti njihovega gospodarskega položaja. Se več, ne vedo niti tega, kakšne so posebne okoliščine oz. značilnosti mednarodne skupnosti, v katero vstopajo (kot vemo, Rawlsov model vsebuje sprejemanje mednarodnih načel pravičnosti šele po fazi, ko so bila sprejeta načela za notranja naravna stanja; iz tega sledi, da tam predstavniki vedo, da so zastopniki držav ali narodov, katerih interesi so nujno določeni z že obstoječim nacionalnim kontekstom, kar po Haydnu izniči namen tančice nevednosti pri drugem modelu naravnega stanja).

Rawls pravi, da načela pravičnosti uravnavajo osnovno strukturo posameznih družb.[16] Hayden pa se glede tega pridružuje stališču, da je treba osnovno strukturo razumeti z vidika soodvisnih medsebojno povezanih dejavnikov globalne človeške družbe, ki danes pomembno presegajo pojmovanje sveta kot skupnosti samozadostnih družbenih entitet. Razlikovanje med pozicijama je nujno predvsem zaradi tega, ker Rawls pojmuje osnovno strukturo kot sistem institucij, ki uravnava razdelitev pravic in svoboščin ter določa način porazdeljenosti privilegijev v posamezni notranji družbeni ureditvi. Hayden pa za razliko od omenjenega opisa poudarja, da moramo sedaj osnovno strukturo razumeti kot sistem, ki določa razdelitev univerzalnih pravic in svoboščin ter dodeljuje privilegije, ki izhajajo iz mednarodnega družbenega sodelovanja. Če pa so pogodbeniki v globalnem naravnem stanju zgolj osebe, ne pa hkrati tudi predstavniki držav, lahko po njegovem tudi pričakujemo, da bodo sprejeli

[16] Primerjaj s Heldovo strukturo skupnega političnega delovanja.

moralno in ne razumno [*prudential*] razumevanje lastne eksistence glede na pogoje, izhajajoče iz danega pojmovanja pravičnosti. Interesi, enakost in avtonomija posameznikov imajo zato po kozmopolitskem pojmovanju modela pravičnosti prednost pred interesi posameznih držav.

Toda čeprav pogodbeniki v kozmopolitskem naravnem stanju priznavajo obstoj osnovne strukture, njena oblika še zdaleč ni jasna. Hayden meni, da je mogoče pričakovati določeno stopnjo ujemanja z rawlsovskim konceptom liberalnih demokratičnih družb. Kljub temu pa opominja, da bodo njena načela pravičnosti zagotovo drugačna od konvencionalnih načel mednarodne pravičnosti, na katerih zaradi svojega politično-realističnega izhodišča v veliki meri temelji tudi Rawlsovo *Pravo narodov*. Pogodbene stranke v kozmopolitskem modelu se namreč zavedajo, da morajo biti družbene institucije oblikovane tako, da bodo delovale v korist vseh. Načela notranje družbene pravičnosti se v tem primeru ujemajo z načeli globalne pravičnosti, s tem pa je hkrati doseženo tudi ujemanji med osnovnimi pravicami in svoboščinami ljudi kot državljanov nacionalni! entitet ter med osnovnimi pravicami in svoboščinami ljudi kot državljanov globalnega sistema ureditve. Uporaba enega in enotnega globalnega naravnega stanja na samem začetku vzpostavljanja modela globalne pravičnosti po Haydnu zagotavlja obstoj univerzalnega statusa človekovih pravic. Njihova institucionalizacija in institucionalizacija vseh drugih pravic zaradi enotnega naravnega stanja poteka od mednarodne oz. globalne ravni na lokalno raven in ne obratno. Takšna zastavitev modela pravičnosti pa seveda vsebuje nekatere modifikacije Rawlsovih načel pravičnosti, ki jih Hayden priredi tako, da ustrezajo osnovni strukturi globalne mednarodne ureditve:

> »Prvo načelo enake svobode že na samem začetku zahteva porazdelitev najširšega možnega celovitega sistema univerzalnih pravic in svoboščin na vse ljudi, živeče v globalni skupnosti.
>
> Drugo načelo, ki zadeva enakost možnosti ter ureja obstoj upravičenih družbenih in gospodarskih neenakosti, se že od samega začetka nanaša na globalno in ne zgolj na posamezne (notranje) družbene skupnosti« (Hayden, 2002: 173).

Najpomembnejši rezultat gornjih modifikacij je seveda njihova kozmopolitska naravnanost, v skladu s katero so vse primarne družbene dobrine (enakost pravic in svoboščin, poštena porazdelitev enakih možnosti, osnove samospoštovanja in spoštovanja drugih) razdeljene enako in univerzalno. Model tako še zmeraj obdrži svoje rawlsovske poteze, spremeni pa se raven, iz katere izhaja njegov normativni oz. preskriptivni del, saj je ta raven sedaj nadnacionalna in ne več nacionalna.

Sklepni komentar

Rawlsovo *Pravo narodov* je vsekakor besedilo, ki poskuša s samo teoretsko širino svojih izhodišč odgovoriti na skorajda vsa vprašanja, ki jih porajajo dogajanje in tokovi v sodobni politiki in politični filozofiji. Sorazmerna kratkost teksta je zatorej skrajno varljiva, pa vendar bi lahko rekli, da je v njegovi široki

teoretski zastavitvi tudi njegova glavna slabost Velikokrat se namreč poraja občutek, da so odgovori na nekatera vprašanja glede svetovne politične ureditve bodisi napisani prepovršno bodisi da gre pri njih le za povzemanje že obstoječih politično-teoretskih zasnov, pri čemer je vsa izvirnost Rawlsovega prispevka zgolj v minimalni modifikaciji že znanega. *Pravo narodov* se po svoji vsebini nenehno giblje med poloma politično-realnega in politično-utopičnega, kar posledično pripelje do ugotovitve, da z njim ni zadovoljen nihče – niti teoretiki, ki izhajajo iz političnega realizma, in katerih pričakovanja so bržkone povezana z vzpostavitvijo smiselnega modela globalne ureditve držav (med njimi sta zlasti Beitz in Buchanan, sledijo pa jima ostali vidnejši teoretiki političnih sistemov, med katerimi velja omeniti še Helda) niti liberalno usmerjeni politični filozofi, katerih primarno zanimanje velja zlasti bolj ali manj utopičnim modelom politične pravičnosti, in ki tokrat na splošno presenečenje ostanejo brez otipljivejših smernic glede možnih principov globalne distributivne pravičnosti (npr. Hayden in Pogge).

Kljub temu je Rawlsu vendarle treba priznati, da se je v *Pravu narodov* veliko bolj osredotočil na izvedljivost predlaganih političnih rešitev in mnogo manj na iskanje kamna modrosti v obliki sistema načel, ki naj bi moralno utemeljeno upravičil globalno porazdelitev dobrin in liberalno ureditev držav. Preseneča pa dejstvo, da je ob tem pozabil na obstoj nekaterih sorazmerno novih dejavnikov ekonomske in politične realnosti, med katerimi je na primer obstoj globalnih tokov ljudi, kapitala in idej ter nadnacionalnih korporacij in organizacij, ki dandanes v precejšnji meri določajo politične smernice nacionalnih držav.

Zaradi svoje razpetosti med realnim in utopičnim je Rawlsovo *Pravo narodov* predvsem sorazmerno zanimiv panegirik liberalno urejenim skupnostim, pri čemer gre dobršen del njegove zanimivosti na račun dopuščanja neliberalnih družbenih ureditev znotraj ideala opisane »skupnosti narodov«, za katero pa se zdi, da je v marsičem, še posebej pa kar zadeva standarde spoštovanja človekovih pravic, bolj ohlapna od obstoječe ureditve OZN.[17]

Nezadovoljstvo na obeh straneh (politično-znanstveni in politično-filozofski) je torej razumljivo: v opisanem modelu skupnosti narodov skorajda povsem umanjka natančnejši oris nadnacionalnih institucij (namesto tega se Rawls zadovolji kar z omembo treh tipov institucij, od katerih naj bi prvi tip urejal trgovske odnose med državami (Svetovna trgovinska organizacija), drugi kreditiranje in razporejanje skupnih sredstev (Svetovna banka) in tretji politične odnose med državami (ekvivalent OZN), obenem pa – razen dolžnosti pomoči obremenjenim družbam – umanjka vsakršno (re)distributivno načelo, ki bi utemeljevalo obstoj neenakosti, ki so posledica delovanja globalne gospodarske strukture. Če ob vsem napisanem upoštevamo še aktualne politične razmere poznih devetdesetih in zgodnjih let enaindvajsetega stoletja, bi morda z le malo pretiravanja lahko dodali, da je zadnje Rawlsovo delo zgolj nekakšen politično-filozofski odsev liberalno integracijske politike ZDA, ki podobno kot Rawls liberalne standarde priznava in uveljavlja kot edine prave standarde družbene in gospodarske ureditve.

[17] O nameravanih reformah institucij OZN več v knjigi Ernesta Petriča *Zunanja politika.*

Rawlsov zadnji večji prispevek k politično-filozofski misli poznega dvajsetega stoletja je za razliko od njegove teorije pravičnosti v veliki meri eklektičen, saj ne ponuja nikakršnih konkretnejših predlogov glede globalne ureditve in razdelitve dobrin, oz. se opira na že obstoječe rešitve, pri čemer je, presenetljivo, velikokrat bolj popustljiv in nazadnjaški od že uveljavljenih rešitev.

Ob koncu sklopa naj morda omenim le še lastno prepričanje, da je kozmopolitska kritika Rawlsovega *Prava narodov* vsaj nekoliko prenagljena, saj skorajda v celoti prezre raven držav kot vendarle pomembnih, če že ne najpomembnejših političnih agentov. Koncept enotnega globalnega naravnega stanja, ki pomeni zgolj razširitev obstoječega notranjepolitičnega modela, in po katerem pogodbeniki predstavljajo osebe in ne držav, je (preveč) utopičen že zaradi majhne možnosti doseganja konsenza, saj so osebe, ki jih pogodbene stranke zastopajo, kljub vsemu še zmeraj člani določenih narodov oz. državljani držav, ne pa zgolj prebivalci sveta.

CRITICAL CONSIDERATIONS ABOUT RAWLS'S THE LAW OD PEOPLES

In my article I want to concentrate on several important lines of criticism regarding Rawls' Law of Peoples. The major topics that I am dealing with are divided into what I hope to be conclusive subchapters.

The first subchapter addresses the troublesome use of Rawls' basic categories. Together with several other critical philosophers I am trying to argue that Rawls fails to make a clear distinction between some of his crucial concepts, which makes his theory quite unintelligible.

The following two subchapters emphasise the need for redefinition of Rawls' conceptions of the 'state(s) of nature', thereby suggesting that one common global state of nature could provide a better foundation for his model of global, or international justice.

Next, I turn to somewhat harsh Rawls' presumption according to which only burdened societies can fully justify the need for help, and therefore any demand for possible redistribution would be nullified. Naturally, I want to argue that's hardly true because of the significant change in today's economic environment.

Further, Rawls seems to have an acute problem with the content and range of human rights. Consequently, he suggest two different types of their application and validity, for which I think that they could hardly be estimated as consistent with the concept of democratic cosmopolitanism.

Finally, I find myself inclined to the solution, also proposed by a few other political philosophers who envisage a cosmopolitan state of nature with some form of generalised Rawlsian principles of justice. I thus conclude with a general evaluation of Rawls' international, or global justice theory.

Keywords: cosmopolitanism, theory of justice, principles of (re)distribution, state of nature, human rights, globalisation.

Literatura

Beitz, Charles (2000). »Rawls's Law of Peoples«. *Ethics* 110:4, str. 669–696.

Buchanan, Allen (2004). *Justice, Legitimacy and Self-Determination*. New York: Oxford University Press.

Hardt, Michael in Negri, Antonio (2003). *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.

Hayden, Patrick (2002). *John Rawls: Towards a Just World Order*. Cardiff: University of Wales Press.

Held, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press, 1995.

Jamnik, Anton (1998). *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.

Kymlicka, Will (2005). *Uvod v sodobno politično filozofijo*. Ljubljana: Založba Krtina.

Lampe, Rok et al. (2008). *Lizbonska pogodba z uvodnimi pojasnili*. Maribor: Doba Epis.

Petrič, Ernest (2010). *Zunanja politika*. Ljubljana: CEP in ZRC – SAZU.

Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.

Pogge, Thomas (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, 2. izd. Cambridge: Polity Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples: with »The Idea of Public Reason Revisited«*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John (1971). A *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Splošna deklaracija človekovih pravic: http://www.varuh-rs.si/index.php?id=102