ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 15, številka 3, december 2011 · ISSN 1408-2969

DEMOKRACIJA, ENAKOST IN PRAVIČNOST

Milan Franc

Beitzov model globalne pravičnosti: globalna redistribucija

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Milan Franc, »Beitzov model globalne pravičnosti: globalna redistribucija«, *Analiza: časopis za kritično misel* 15, št. 3 (2011): 59–89.

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 izvirna tiskarska datoteka številke, ki ji je bil leta 2026 dodan ta naslovni list. Strani in prelomi ustrezajo tiskani izdaji.

Milan Franc
Flozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Beitzov model globalne pravičnosti: globalna resdistribucija

Beitzovo delo Political Theory and International Relations je zanimivo zlasti zato, ker je po njegovem lastnem stališču nastalo predvsem iz dveh temeljnih vzgibov: prvega bi lahko opisali kot nezadostnost obstoječih političnih teorij (predvsem političnega realizma in liberalizma), da bi ustrezno opisale in etično utemeljile novonastalo globalno politično realnost; drugega pa bi lahko opredelili kot posledico prvega, saj predstavlja predvsem dopolnitev in razširitev Rawlsove teorije, in je torej neke vrste tako njeno logično nadaljevanje kot tudi kritika, čeravno je Rawlsovo Pravo narodov izšlo šele leta 1999. Ob tem se mi zdi smiselno omeniti nekoliko nenavadno okoliščino, da je jedro besedila izšlo že leta 1979 in da je avtor k izvirni verziji dvajset let pozneje dodal le Pripis [Afterword], preostalega besedila pa ni spreminjal, saj je menil, da se obravnavana problematika ni bistveno spremenila. Seveda takšno stališče v grobem drži, kljub vsemu pa odpira pomembno teoretsko »vrzel«, ki dopušča dopolnitev in kritiko. Vse to pa po mojem mnenju samo potrjuje obseg pomanjkljivosti in težav, ki bi jih Rawls lahko bistveno bolje rešil. Pričujoče delo je zatorej zanimiv poskus premostitve prepada med normativno-teoretskim in empiričnim področjem politične znanosti, saj izhaja iz empiričnega in nato s svojimi predlogi in regulativi prehaja v normativno; predlagana normativna načela pa naj bi nato ponujala rešitve za empirično realnost.

Ključne besede: politična filozofija, teorija mednarodnih odnosov, kozmopolitizem, globalna pravičnost.

1.1. Uvod: Vzroka za nastanek modela

Charles R. Beitz v uvodu svojega besedila zapiše, da so ga hiter gospodarski, politični in družbeni razvoj preteklih desetletij ter spremljajoče spremembe stvarnosti spodbudile k ponovnemu premisleku prevladujočih teoretskih postavk v znanosti o mednarodnih odnosih. Spremembe vključujejo naraščajočo odvisnost političnih entitet od zunanjih političnih, ekonomskih in kulturnih pojavov, naraščajoče premoženjske razlike med bogatimi in revnimi državami, nastajanje nadnacionalnih ekonomskih središč moči, za katera se zdi, da se izmikajo vsakršnemu političnemu nadzoru ter resne pojave pomanjkanja hrane in energije v manj razvitih delih sveta. V veliki meri so negativni vplivi posle-

dica neuspešnega nadzorovanja dejavnikov hitre gospodarske rasti in neuspešne koordinacije ponudbe in povpraševanja. Kot enega zadnjih takšnih pojavov bi lahko navedli tudi močna nihanja rasti cen nafte na svetovnih trgih, za katera gospodarski analitiki menijo, da do njih prihaja tako zaradi povečanega povpraševanja hitro rastočih Kitajske in Indije, kot tudi zaradi bolj ali manj uspešnih kartelnih dogovorov med proizvajalkami nafte.

Vse te spremembe in težave pa se neizogibno odražajo tudi v sodobnih političnih teorijah. Ker nacionalnih držav ni mogoče več jemati kot povečini samozadostnih družbenopolitičnih enot, jih po Beitzu tudi ni mogoče več jemati kot povsem avtonomnih akterjev globalnega naravnega stanja. Vsakršna strogo realistična interpretacija mednarodnih odnosov zato postaja vedno bolj neustrezna, poglavitna načela političnega realizma, v okviru katerih so teoretiki doslej razlagali in napovedovali politične pojave, pa zahtevajo vse več modifikacij.

Po Beitzovem mnenju so bili v veliki meri neuspešni tudi vsi dozdajšnji poskusi formuliranja ustreznejših normativnih teorij, s katerimi bi lahko zadovoljivo določili načela sodobnih mednarodnih odnosov, saj v tej sferi človekovega delovanja v zadnjih desetletjih prihaja do porajanja novih vprašanj in težav, ki bi nedvomno zaslužile večjo pozornost v politično-teoretskih krogih.

Nenazadnje pa bi bilo treba na novo premisliti tudi razmerje med teorijo mednarodnih odnosov in politično prakso. Beitz namreč meni, da lahko le ustrezna normativna teorija zagotovi uspešne utemeljitve določenih političnih izbir, in tako odgovori na vprašanje, zakaj so nekatera načela in ponujene rešitve boljše od drugih.

Toda četudi je razvoj nove normativne teorije po avtorjevem mnenju nujen, je pričakovati, da bo vsak poskus naletel na vrsto ovir. Očitki najpogosteje prihajajo s strani političnih realistov, ki trdijo, da je moralno presojanje mednarodne politike neprimerno, saj končne politične odločitve v večini primerov niso stvar moralnega ravnanja, temveč partikularnih političnih interesov. Velikokrat tudi ni povsem jasno, kaj naj bi teorija mednarodnih odnosov sploh vsebovala oziroma kakšen naj bi bil njen teoretski obseg. Kajti čeprav imamo skozi vso zgodovino politične filozofije na voljo obilico teorij in argumentov, ki zadevajo zlasti naravo posameznih državnih tvorb in oblik, je nabor tem na področju mednarodnih odnosov po avtorjevem mnenju znatno manjši in manj določen. Poleg tega sam trdi, da so moralne intuicije na področju notranjepolitičnih razmerij veliko bolj definirane kot na področju zunanjepolitičnih odnosov. Zaradi naštetega je tudi veliko težje opredeliti naravo pravičnih mednarodnih institucij kot pa notranjih državnih ustanov, po njegovem pa je za vsako dobro normativno teorijo potrebna tudi dobra empirična podlaga.

Ker je zaradi navedenih preprek vzpostavitev relevantne in razlagalno uspešne teorije mednarodnih odnosov izjemno zahtevna naloga, so temu primerno skromne tudi teoretikove ambicije: sam pravi, da zato njegov namen ni izdelava sistematične teorije, temveč da želi zgolj opozoriti na dejstvo, da omenjene ovire niso nepremagljive in da področje sodobnih mednarodnih odnosov vsekakor vsebuje dovolj izzivov, da bi si zaslužilo večjo pozornost politično-filozofskih in teoretskih krogov.

1.2. Zavrnitev nekaterih stališč političnega realizma in vprašljivost modela mednarodnih odnosov kot hobbesovskega naravnega stanja

Izhodišče Beitzovega teoretskega premisleka je ugotovitev, da mednarodna politična realnost ne ustreza več podobi, ki jo ponuja model političnega realizma. V zadnjih desetletjih se je njena podoba po njegovem spremenila do tolikšne mere, da načela, na katerih model temelji, ne morejo več zadovoljivo opisati novih političnih pojavov niti zadovoljivo utemeljiti njihovega razvoja, pa tudi ne dovolj dobro napovedati njegovih nadaljnjih smernic.

Da bi bolje razumeli koncept političnega realizma, bom na kratko povzel njegova bistvena načela, kot jih v svojem osrednjem besedilu *Politika med narodi* navaja Hans J. Morgenthau (glej Morgenthau, 1995: 75–90).

Prvo izmed načel se glasi, da se politika ravna po objektivnih pravilih, ki imajo svoje korenine v človekovi naravi. Pri tem je človek razumljen kot racionalno bitje, ki je sposobno identificirati alternative, med katerimi lahko izbira, in s katerimi v danih okoliščinah reši nek problem. Prav ta postavka je osnova, ki politologom omogoča znanstveno analizo in napovedovanje pojavov.

Druga izmed pomembnih smernic političnega realizma je, da je bistvo politike zajeto v konceptu interesa, definiranega kot moč. Takšno razumevanje seveda predpostavlja, da je glavni cilj akterjev mednarodne politike uveljavitev lastnih interesov, ki jih lahko razumemo tudi kot večanje moči oziroma vpliva glede na druge. Definicija pomeni tudi ključ za vzročno razlago in interpretacijo vseh političnih dogodkov.

Politični realizem naj bi se v skladu s svojim tretjim načelom zavedal moralnega pomena političnega dejanja in napetosti med zapovedmi morale ter zahtevami uspešne politične akcije, vendar hkrati tudi trdi, da pri dejanjih držav ni mogoče uporabljati splošnih moralnih načel v njihovi abstraktni formulaciji, temveč je treba pri tem upoštevati konkretne okoliščine časa in kraja. Z drugimi besedami: sicer je zaželeno, da politični realist ravna moralno, vendar le v primeru, če mu to omogočajo časovno-prostorske okoliščine.

Naslednji princip političnega realizma je, da zavrača poistovetenje moralnih teženj neke nacije z univerzalnimi moralnimi zakoni, kajti tako kot moramo razlikovati med resnico in mnenjem, je treba razlikovati med resnico in idolatrijo. Poznamo namreč obilo primerov, v katerih so si posamezne države prizadevale (in si še zmeraj prizadevajo), da bi svoja politična dejanja, pa najsi so bila še tako kruta in nemoralna, odela v tančico višjega cilja. Največkrat je šlo za prepričanje kolonizatorjev, da podjarmljenim ljudstvom prinašajo luč in dobrine civilizacije ali pa za prepričanje, da ima neko ljudstvo od boga dano pravico, da si z vojno poveča svoj življenjski prostor, pa spet za apriorno stališče, da neka država v svetu zastopa edino dobro in so se ji zato vse druge dolžne pridružiti v boju proti državam »osi zla«.

Gotovo drži, da je navedena načela političnega realizma, iz katerih izhaja, da je mednarodna politika povečini zgolj boj posameznih držav za moč in prevlado, mogoče sorazmerno zlahka prevesti v politično-filozofski model hobbesovske-

ga moralnega stanja, v katerem se v vlogi individualnih akterjev »vojne vseh proti vsem« namesto posameznikov znajdejo posamezne države. Seveda takšno stanje nastopi le tedaj, če ni politične instance, ki bi bila dovolj močna, da bi agresorje kaznovala in jim vsilila mir. Poleg tega pa Hobbes pravi, da noben izmed akterjev ni dolžan slediti pravilom, ki določajo pogoje sodelovanja, če nima zagotovila, da se jih bodo držali tudi drugi. V naravnem stanju vojne vseh proti vsem lahko vsak izmed njih racionalno pričakuje, da ga bodo drugi poskušali izkoristiti ali celo uničiti, če si bodo s tem zagotovili močnejši in boljši položaj.

Vendar pa Beitz opozarja, da morajo za upravičenost analogije med hobbesovskim naravnim stanjem in stanjem mednarodnih odnosov veljati naslednje štiri predpostavke (Beitz, 1999: 36):

1. *Akterji v mednarodnih odnosih so države.*
2. *Države imajo relativno enako moč (najšibkejše lahko premagajo najmočnejše).*
3. *Države so med seboj neodvisne, tako da lahko svoje notranje (to je neobrambne) zadeve urejajo neodvisno od notranjih politik drugih akterjev.*
4. *Ob odsotnosti višje sile* [*superior power*]*, ki je sposobna uveljaviti pravila sodelovanja, ni nikakršnih zanesljivih zagotovil, ki bi jamčila njihovo vzajemno spoštovanje.*

Če opisane postavke za mednarodne odnose ne veljajo, je napačna tudi analogija med sfero mednarodnih odnosov in hobbesovskim modelom naravnega stanja; posledično pa je zmotna tudi implikacija političnega realizma, da so mednarodni odnosi zgolj boj za moč.

Beitz zagovarja stališče, da je analogija sporna celo v vseh štirih postavkah. Prva izmed njih, po kateri so glavni akterji mednarodne politike države, je napačna zato, ker zanika obstoj drugih dejavnikov, ki lahko posredujejo v primeru konflikta: to so predvsem nadnacionalne organizacije, interesne skupine, ekonomske institucije itd., ki lahko prevzamejo del tveganja ali na različne načine spodbujajo miroljubne načine razreševanja sporov. Postavka ne upošteva dejstva, da so različne koalicije in zveze za mir obstajale skorajda skozi vso zgodovino mednarodnih odnosov. Kljub temu pa je treba opozoriti, da tudi Hobbes sam dopušča obstoj interesnih povezav med individualnimi akterji, vendar meni, da le povečujejo verjetnost konflikta med koalicijami, poleg tega pa so kratkotrajne. Res je, da kar nekaj zgodovinskih primerov odnosov med državami to tezo potrjuje, vendar ni mogoče reči, da velja za vse vrste mednarodnih povezav. Sploh pa bi lahko dejali, da je v času, ko poznamo najrazličnejše oblike mednarodnega sodelovanja, od gospodarskih do regionalnih, nekoliko zastarela. Na hobbesovsko črnogledost pa bi lahko odgovorili, da so nekateri koalicije gotovo trajale dovolj dolgo, da je njihov obstoj pomembno prispeval k zagotavljanju mednarodnega reda in miru. Prva postavka pa prav tako ne vključuje možnosti transnacionalnega povezovanja posameznikov v različne

interesne skupine in nevladne organizacije (NVO), ki v zadnjem času vse bolj pridobivajo na veljavi in postajajo znaten dejavnik pritiska in odločanja tako v kontekstu nacionalnih kot tudi mednarodnih ustanov.

Nasploh pa je treba poudariti, da število, raznovrstnost, članstvo in pomen transnacionalnih organizacij skokovito naraščajo vse od konca druge svetovne vojne. Sprva je kazalo, da bo pojav povezovanja zajel le manjše število držav in visoko specializiranih organizacij, vendar je kljub hladni vojni trend napredoval (čeprav bi ga v tej fazi še lahko interpretirali »hobbesovsko«, saj so bili motivi pridobivanja politične moči in tekmovalnosti zelo očitni in prevladujoči). Ne glede na to pa so nekateri svetovni voditelji že takrat predvidevali, da bi lahko okrepitev sodelovanja na mednarodni ravni znatno zmanjšala, če ne celo odpravila možnosti konfliktov med posameznimi državami. Kaj kmalu pa je postalo očitno, da lahko transnacionalne interesne skupine uspešno vplivajo na rezultate mednarodnih političnih akcij z uspešnim izvajanjem pritiska na vlade posameznih držav, in so pri doseganju želenih ciljev celo uspešnejše od njih samih. Beitz navaja dva primera takšnih skupin: multinacionalne korporacije in birokracijo v nadnacionalnih organizacijah. Sam pravi, da sicer ni nujno, da bo naraščajoča mednarodna politična povezanost kar najbolj zmanjšala možnost mednarodnih sporov ali v resnici spodbujala sodelovanje, saj je treba upoštevati še obilo drugih dejavnikov, pomeni pa nujno predpogoj. Če sodelovanje ne temelji na skupnih interesih, je malo verjetno, da bo uspešno preprečevalo spore in spodbujalo mir. Ne glede na to pa je za Beitza ključnega pomena dejstvo, da nacionalne države niso več edini akterji mednarodne politike, saj so nadnacionalne organizacije pri izvajanju pritiskov in doseganju skupnih ciljev dokaj uspešne. Zaradi tega je model hobbesovskega naravnega stanja kot vojne vseh proti vsem precej vprašljiv, pa tudi realistično pojmovanje politike kot boja za moč oziroma *status quo* postane manj ustrezno.

Drugi pogoj za veljavnost analogije med hobbesovskim naravnim stanjem in pojmovanjem mednarodnih odnosov v skladu s stališči političnega realizma je, da imajo akterji oziroma države v naravnem stanju relativno enako moč, kar pomeni, da tudi najšibkejša lahko premaga najmočnejšo. Takšna predpostavka je nujna za relevantnost Hobbesove trditve, da je naravno stanje hkrati vojno stanje, saj lahko le tako zavrne možnost nastanka diktature oziroma imperija kot rezultata premoči enega izmed akterjev oziroma ene izmed držav. Toda že na prvi pogled je očitno, da pogoj relativne enakosti moči med državami ne drži, saj so med njimi ogromne razlike, čeprav nekateri teoretiki (npr. David Gauthier) trdijo, da je razvoj jedrskega orožja neenakosti znatno zmanjšal in tako ponovno prispeval k večji podobnosti med hobbesovskim naravnim stanjem in mednarodno politiko. Kljub vsemu pa je takšno sklepanje po Beitzu malce preveč poenostavljeno, kajti čeprav lahko jedrsko orožje razvijajo tudi države, ki niso velesile, ga večina izmed njih nima. Kljub temu pa Gauthier opozarja, da za primerljivost hobbesovskega naravnega stanja in mednarodnih odnosov ni toliko pomembno posedovanje jedrskega orožja kot pa potencialna ranljivost vseh držav sveta. Vendar to še zmeraj ne odpravi dejstva, da so med državami velike razlike. Največ, kar lahko ponudimo v podporo analogiji, je, da

je zaradi možnosti nastanka koalicij moč posameznih nasprotujočih si akterjev relativno enaka, kar posledično privede do *statusa quo*.

V skladu s tretjim pogojem za ustreznost analogije morajo biti posamezni akterji v naravnem stanju sposobni sami urejati svoje lastne oziroma notranje zadeve. A tudi to je predpostavka, ki za sodobne mednarodne odnose drži le stežka. Varnost in s tem stabilnost vsake posamezne države sta namreč vse bolj odvisni od drugih, če ne že kar od vseh držav v mednarodnem sistemu. To se odraža tudi v prepoznavanju skupnih interesov velesil, v skladu s katerimi je za vse bolje, če se izogibajo hujšim oboroženim konfliktom, ekonomisti pa zmeraj bolj opozarjajo tudi na soodvisnost gospodarskih interesov med državami. Kajti doseganje notranjih ekonomskih ciljev, kot so npr. večja zaposlenost, nadzor inflacije ter uravnotežena gospodarska rast je vse bolj odvisno od meddržavnega sodelovanja. Dober pokazatelj relevantnosti te trditve so nedavna gibanja cen nafte in zunanji inflacijski pritiski na večino držav EU.

Naraščajoča soodvisnost držav pa je tudi eden izmed poglavitnih temeljev za nastanek mednarodnih institucij ter praks, ki nekdanja medsebojna trenja in rivalstvo spreminjajo v sodelovanje. Primerov takšnih ustanov in organizacij je danes sorazmerno veliko: Organizacija združenih narodov, Mednarodni denarni sklad, Svetovna banka in Svetovna trgovinska organizacija so le nekatere izmed njih. Njihov poglavitni namen naj bi bil spodbujanje mednarodnega trgovanja, nadzor kapitalskih tokov in naložb, ter nadzor mednarodne stopnje inflacije in nezaposlenosti. Skupna mreža omenjenih in drugih nadnacionalnih institucij obenem predstavlja konstantno nadgrajujoče se institucionalne okvirje globalnega reda.

Njihova posredovalna, pa tudi omejevalna vloga na področju mednarodne politike vse bolj narašča zaradi naraščajoče intenzivnosti mednarodnega poslovanja in drugih oblik povezav (nadzor oceanov in atmosfere, nadzor črpanja naravnih virov, koordinacija zdravstvene politike držav itd.), zato se je po Beitzovem mnenju spremenila tudi podoba moči v mednarodnih odnosih.

V skladu z ustaljeno Webrovo definicijo lahko moč opredelimo kot sposobnost vplivanja akterja ali akterjev na druge na način, v skladu s katerim drugače ne bi ravnali. Institucije v večini primerov za doseganje želenega ravnanja uporabljajo bodisi grožnjo z nasiljem bodisi grožnjo z drugimi negativnimi sankcijami. Kot sredstvo moči pa lahko štejejo tudi pozitivne spodbude, seveda pa je njihova narava odvisna od vrste medsebojnega razmerja akterjev. Ena izmed oblik moči je tudi sama udeležba v mednarodnih ustanovah. Tako lahko npr. člani političnih institucij z glasovanjem prisilijo nasprotnike v sprejetje Pravoa, proizvajalke nafte pa lahko z grožnjo, da se bodo umaknile s tržišča, druge prav tako prisilijo v sprejem določenih odločitev.

Seveda pa zgolj formalen obstoj nadnacionalnih institucij ni dovolj, kajti za njihovo učinkovito delovanje sta potrebna predvsem stabilno politično okolje in zadostna raven konsenza, ki zagotavlja podporo najmočnejših članic. Zelo verjetno pa je, da bo njihov obstoj, v kolikor služijo kar najširšim skupnim interesom in so neke vrste varovalke pred izbruhi nasilja, podpirala večina članic. Kljub temu pa je treba poudariti, da so mednarodne institucije kot potencialni

kraji moči zelo različni od konvencionalnih državnih oblik saj je njihova učinkovitost in sposobnost vplivanja precej omejena.

Zadnja predpostavka za ustreznost podobnosti med hobbesovskim naravnim stanjem in mednarodnimi odnosi pa je, da ob odsotnosti višje sile, ki bi bila sposobna uveljaviti spoštovanje pravil, ni nobenega zagotovila, da se jih bodo akterji tudi držali, saj se nihče ni dolžan pokoriti pravilom, če nima jamstva, da bodo enako storili tudi drugi. Beitz za razliko od Hobbesa meni, da sama prisotnost višje sile in njena sposobnost uveljavljanja sprejete volje še ni dovolj, da bi jo preostali člani spoštovali; manjkajo namreč ustrezna pričakovanja. Zato bi bilo pravilneje, če bi naravno stanje definirali kot situacijo, v kateri ni ustaljenih navad pokornosti moralnim pravilom niti dobro uveljavljenih moralnih konvencij.

Toda več kot očitno je, da je tudi slednja primerjava med Hobbesovo anarhijo in dejanskim stanjem na področju mednarodnih odnosov prejkone neustrezna. Kajti čeprav ne moremo govoriti o močni mednarodni vojski oziroma policiji, ki bi kaznovala kršitelje mednarodnega prava, ima mednarodna skupnost na voljo vrsto učinkovitih mehanizmov, s katerimi spodbuja spoštovanje splošno sprejetih norm. Ti obsegajo tako mile sankcije, kot sta neodobravanje ali cenzura, pa tudi strožje ukrepe, npr. embargo ali prepoved sodelovanja.

Pri vsem tem pa se zdi še posebej zanimivo, da veliko mednarodnih organizacij deluje tudi brez prisotnosti močnejšega akterja ali mehanizmov, ki bi skrbeli za uveljavljanje pravil igre in njihovo spoštovanje, ker je članstvo v njih v veliki večini prostovoljno, ugotavlja Beitz. Sodelujoče države imajo od članstva v teh ustanovah predvsem korist, medtem ko so stroški oziroma odrekanja deležem nacionalne suverenosti sorazmerno majhni. Zato bi lahko dejali, da je dejavnik skupnega interesa in skupne koristi motiv, ki povečini povsem zadostuje za uspešno delovanje takšnih organizacij (OZN, EU, Svetovna zdravstvena organizacija itd.). Vsekakor je njihov obstoj bržkone zadosten dokaz za resen dvom v relevantnost hobbesovskega modela mednarodnih odnosov, pa tudi strogi privrženci političnega realizma se najbrž znajdejo v precepu, kajti le stežka bi dejali, da je borba za moč ali za vzdrževanje *statusa quo* še zmeraj edini motiv mednarodne politike, četudi bi se morda še lahko strinjali, da je prevladujoč.

A kljub temu, da Beitz navaja veliko razlogov za domnevno neustreznost hobbesovskega modela, to še zdaleč ne pomeni, da so spopadi in tekmovalnost med državami dosti manj verjetni. Največ, kar lahko rečemo, je, da se je podoba mednarodne politike v zadnjih desetletjih tako spremenila, da njenih ciljev in interesov ni več mogoče definirati enoznačno: spremenili so se akterji, oblike interakcij in moči, pa tudi sami cilji mednarodnih odnosov; različne pa so tudi oblike tekmovalnosti med državami in se lahko kažejo (tudi) na veliko nenasilnih načinov.

Zdi se torej, da smo s pojavom globalnih procesov stopili v obdobje, ko skupni interesi postajajo vse bolj prevladujoč razlog za formo zunanje politike posameznih držav. In četudi bi lahko v skladu z načeli političnega realizma dejali, da države upoštevajo določena moralna pravila le takrat, kadar je to v njihovem

interesu, je pojav skupnih ciljev v politiki hkrati pojav dobrih razlogov za vzajemno spoštovanje pravil, ki doseganje teh ciljev sploh omogočajo. Če pa se primer kršitve vendarle pojavi, pa se največkrat zgodi, da v vlogi kaznovalcev nastopijo države (ali koalicije držav), ki so vojaško in gospodarsko najmočnejše (Beitz celo pravi, da imajo nekatere države v primeru neupoštevanja pravil za dosego skupnih interesov moralno obvezo, da kršitelje kaznujejo). Seveda pa se resna težava pojavi tedaj, ko se v vlogi kršiteljev znajdejo tiste države, ki naj bi skrbele za izvajanje mednarodnega reda.

Možnost takšnih situacij pa je obenem tudi pokazatelj šibkih točk obstoječega in potencialnega nadnacionalnega sistema: Beitz meni, da njegove institucije na splošno opravljajo manj nalog, kot podobne ustanove znotraj posameznih držav, so na splošno manj učinkovite in se slabše odrežejo pri koordinaciji izvajanja nalog na različnih področjih. Avtor pa opozarja na še eno slabost: institucije v mednarodnem sistemu vključujejo manj učinkovitih mehanizmov za izpeljavo mirnih političnih sprememb, tistih mehanizmov, ki pa jih imajo na razpolago, pa posamezni akterji velikokrat ne upoštevajo. Zato kljub vsemu drži, da ima področje mednarodnih odnosov še zmeraj nekaj lastnosti hobbesovskega naravnega stanja, saj je v njihovi domeni še zmeraj precej nasprotujočih si interesov in tekmovalnosti, obstoječa institucionalna podlaga skupnega svetovnega reda pa je preslabo razvita, da bi lahko učinkoviteje izkoristili potenciale za sodelovanje, poleg tega pa je vsaka širitev pooblastil mednarodnih ustanov povezana z velikimi ovirami in nasprotovanjem posameznih članic. Takšni pomisleki sicer ne zanikajo možnosti vzpostavitve splošne etike mednarodnih odnosov, so pa resna ovira za razvoj sleherne normativne teorije o mednarodni družbeni ureditvi. Ker pa je najbolje začeti na začetku, si najprej oglejmo, kakšne so po Beitzu možnosti za določitev osnove mednarodne moralnosti.

1.3. Osnova mednarodne moralnosti

Kje torej lahko najdemo osnovo, na kateri bi temeljil sistem mednarodne moralnosti, in kakšna bi morala biti? Čeprav so bile v prejšnjem podpoglavju obravnavane številne slabosti hobbesovskega modela mednarodnih odnosov in sorodnega pojmovanja političnega realizma, si Beitz pri iskanju temeljev mednarodne moralnosti ponovno pomaga s Hobbesovim izhodiščem, saj meni, da je kljub vsem pomanjkljivostim še najbolj primerno za preizkus vzpostavitve teoretskih iztočnic, s katerimi bi morda lahko upravičili obstoj pravil mednarodne moralnosti, ki bi veljala za vse akterje na mednarodnem političnem prizorišču.

Hobbes v svojem osrednjem filozofskem besedilu *Leviatan* meni, da bi bila vsebina prvega naravnega zakona, s katerim bi se strinjale vse osebe, bivajoče v naravnem stanju, približno takšna: »Vsak človek si mora prizadevati za mir, vse dokler ima upanje, da ga bo dosegel« (citirano v Beitz, 1999: 50). V kolikor pa to ni mogoče, prvi Pravo dopolnjuje »naravna pravica«, v skladu s katero ima vsak v naravnem stanju pravico, »da poišče in izrabi vse prednosti in vrste pomoči, ki mu jih daje vojna« (citirano v Beitz, 1999: 50). Beitz trdi, da je mogoče takšno zastavitev naravnega stanja mogoče upravičiti z racionalnim

interesom vseh udeležencev, saj bi bila pokornost kakršnemukoli sistemu moralnih Pravoov ob odsotnosti zagotovil, da jih bodo spoštovali tudi drugi, pogubna.

Prvo izmed vprašanj, ki si ga ob tej dispoziciji zastavi Beitz, je, ali Hobbesov model naravnega stanja kljub vsemu lahko zagotovi osnovo za upravičenje mednarodnih moralnih načel. Možnost upravičenja samega pa se navezuje na še dve nadaljnji vprašanji: prvo je, ali se naj upravičenje načel navezuje neposredno na interese vsake posamezne države (to je, ali naj bodo potencialna načela takšna, da jamčijo za uresničevanje interesov vsake posamezne države) ali pa naj upravičenje načel zadeva zgolj interese?

Analogija med posamičnimi državami in osebami v hobbesovskem naravnem stanju se kmalu izkaže za precej težavno. Če imajo posamezniki v naravnem stanju ob odsotnosti zagotovljenega vzajemnega spoštovanja pravil pravico, da neomejeno uresničujejo lastne interese, ker ima vsak od njih pravico do samoohranitve, pa še zdaleč ni jasno, kakšno pravico imajo v tem primeru države. Ali lahko o nacionalni oziroma državni pravici do samoohranitve – če seveda privzemamo, da osnovni tip države še zmeraj temelji na nacionalnem načelu –, res razpravljamo na isti način kot v primeru samoohranitve posameznih oseb? Že na prvi pogled je očitno, da so med pravicama precejšnje razlike. Pri pravici do državne oziroma nacionalne samoohranitve namreč ne moremo povsem natančno določiti, kaj le-ta sploh vključuje. Države so gotovo več kot zgolj skupnosti ljudi. Določajo jih njihove ozemeljske razmejitve, strukture njihovih političnih in ekonomskih institucij, kulturno izročilo itd. Kaj natanko torej vsebuje pravica do nacionalne (oziroma državne) samoohranitve?

Zdi se samoumevno, da nacionalni interes opravičuje nekatere vrste političnih odločitev in dejanj v situacijah, v katerih gre za ohranitev in obrambo človeških življenj, kadar jim grozi zunanja nevarnost. V tem primeru bi lahko dejali, da analogija med sistemom mednarodnih odnosov in hobbesovskim naravnim stanjem (vz)drži, saj je pravica do državne samoohranitve utemeljena s pravico do samoohranitve njenih državljanov. Primerjava pa postane manj sprejemljiva tedaj, ko nastopijo okoliščine, v katerih ne gre več za ohranitev posameznih življenj, temveč za ohranitev ozemeljske celovitosti države. Njena (ne)ohranitev namreč neposredno ne ogroža človeških življenj, saj smo bili v polpretekli zgodovini priče številnim relativno nenasilnim nastankom novih držav. Beitz opozarja, da postane analogija še šibkejša, kadar gre zgolj za grožnje med vladami držav, ki ne zadevajo njihovega prebivalstva, iz česar sledi, da je nacionalni interes utemeljen na pravicah, drugačnih od tistih, ki izhajajo iz hobbesovskega naravnega stanja.

Morda bi lahko rekli, da je pojmovanje držav kot racionalnih akterjev na področju mednarodne politike ustrezno takrat, kadar želimo predvsem razumeti razloge za njihovo delovanje, saj le-ti povečini izhajajo iz racionalnega in partikularnega interesa. Toda to pomeni, da ostajamo zgolj na ravni deskriptivne znanosti. V kolikor pa želimo najti načela, ki bodo politično ravnanje predpisovala, pa prehajamo na normativno raven, ki od nas zahteva drugačno raven razmišljanja – raven, na kateri poskušamo definirati splošne pravice in interese

oseb. Če ima pojem nacionalnega interesa na tem nivoju sploh še kakšno vlogo pri utemeljevanju predpisov zunanje politike držav, jo lahko ima samo zaradi tega, ker njegova vsebina tudi sama izhaja iz globljih in bolj temeljnih pravic posameznikov.

Beitz zaradi tega trdi, da bi bilo treba Hobbesov model naravnega stanja in njegovo aplikacijo na raven mednarodnih odnosov razumeti drugače: udeleženke v njem pravzaprav naj ne bi bile posamezne države in njihovi medsebojno nasprotujoči si interesi, temveč osebe z različnimi državljanstvi. Njihova izbira pravil za ureditev odnosov med državami naj bi zato temeljila na njihovem interesu, da se ohranijo kot osebe in ne zgolj kot državljani različnih držav. Takšen popravek naravnega stanja naj bi služil predvsem omejevanju pri izbiri pravil mednarodnega reda.

To pomeni, da bi se udeleženci v mednarodnem hobbesovskem modelu naravnega stanja v primeru odsotnosti jamstva za vzajemno upoštevanje moralnih pravil še zmeraj strinjali, da zunanjo politiko njihovih držav vodi nacionalni interes, vendar bi bil le-ta omejen zgolj na doseganje dobrin, potrebnih za ohranitev njihovih življenj. Če pa bi jamstvo za vzajemno upoštevanje dogovorjenih pravil obstajalo, pa Beitz poudarja, da tedaj potrebe po sklicevanju na državni interes kot sredstvo utemeljevanja zunanjepolitičnih odločitev sploh ne bi obstajale. V tem primeru so namreč pravice posameznikov do samoohranitve zagotovljene z obstojem stabilnih pričakovanj. Vendar pa se zastavlja vprašanje, kakšni bi bili učinki vzajemnega spoštovanja pravil na druge pravice oseb.

Več kot očitno je, da se koncept nacionalnega interesa velikokrat uporablja za upravičenje neupoštevanja določenih moralnih načel, ki bi sicer ovirala izbiro in izvedbo nekaterih političnih akcij. Morgenthau v svoji *Politiki med narodi* celo eksplicitno zapiše, da »*nobena država nima pravice dopustiti… da moralno neodobravanje ovira uspešno politično ravnanje, ki ga navdihuje moralno načelo nacionalnega preživetja*« (citirano v Beitz, 1999: 54). Seveda je pri tej trditvi najbolj problematično razumevanje pojma »nacionalno preživetje«, saj ni povsem jasno, kaj pojem obsega. Če ga interpretiramo kot »preživetje vseh državljanov«, se zdi formulacija sprejemljiva zlasti zato, ker pravico do preživetja po navadi povezujemo z osebami, ne pa z državami. Kadar pa je pojem razumljen širše in vključuje ohranitev oblik kulturnega življenja ali celo obrambo ekonomskih interesov, pa omenjeno stališče ni več docela sprejemljivo, saj ne upravičuje neupoštevanja drugih moralnih standardov (dober primer dvoumne interpretacije nacionalnih interesov, na katero so se sklicevali tako zagovorniki kot nasprotniki posredovanja, je (bila) intervencija ZDA in njihovih zaveznic v Iraku).

Beitz zato zagovarja stališče, da bi morali pojem nacionalnega interesa iz mednarodne politike izločiti in ga nadomestiti s konceptom varovanja pravic in interesov vseh oseb, ki jih dana politična izbira zadeva. Najbolj temeljne pravice so po njegovem mnenju ravno pravice posameznih oseb, zato bi morala vsa pravila, ki določajo ravnanje na področju mednarodnih odnosov, izhajati prav iz njih.

Posledično avtor predlaga še en popravek hobbesovskega naravnega stanja,

kadar gre za odnose med državami in njihovo interpretacijo v okvirih političnega realizma. Ker nekatere naravne pravice veljajo za vse udeležence v naravnem stanju, je samoumevno, da bodo takšna tudi potencialno sprejeta moralna pravila. Le-ta pa so lahko po Beitzu splošno obvezujoča le takrat, ko se izkaže, da so v interesu vseh tistih, na katere se nanašajo. Dopolnitev je pomembna predvsem zaradi tega, ker izloči vsa tista politična dejanja, ki bi sicer koristila večini udeležencev, ne pa vsem. S tem pa smo zavrnili sleherno možnost vključitve utilitarističnih kriterijev v osnovo mednarodne moralnosti. Takšno stališče izhaja tudi iz avtorjevega prepričanja, po katerem so splošne moralne intuicije pri vseh ljudeh enake, zaradi česar sta po njegovem precej pomanjkljiva tudi Hobbesov model naravnega stanja in vsebina političnega realizma.

Vidik, v skladu s katerim je etika osnovana na razsvetljeni sebičnosti [*self-interest*], se mu zdi napačen, ker meni, da ne upošteva tistih moralnih načel, ki usmerjajo naša dejanja, ne da bi pri tem računali na kakšno korist ali dobiček. Kot primera takšnih načel navaja izogibanje povzročanju nepotrebnega trpljenja ali pomoč pri reševanju življenja, če le-ta ne vključuje večjih stroškov ali tveganja.

Toda četudi na splošno mislimo, da bi drugi v podobnih situacijah ravnali podobno kot mi (in upoštevali ista pravila ravnanja), pa te predpostavke najbrž ne bi mogli navesti kot razlog za naša dejanja. Po Beitzu je namreč veliko bolj verjetno, da obstajajo splošna moralna pravila, ki nas navajajo k določenemu ravnanju ne glede na to, ali v resnici pričakujemo, da bo njihovo upoštevanje vzajemno. Dejstvo, da so določene prakse institucionalizirane, sicer poveča zanesljivost pričakovanja vzajemnosti, ni pa nujen pogoj za ravnanje. V kolikor predpostavimo, da imajo naravne moralne pravice dejansko kakršnekoli reference, morajo biti le te povezane z obligacijami, katerih veljavnost ni utemeljena s pričakovanji vzajemnosti, raznimi konvencijami ali institucijami.

Kljub temu pa lahko še zmeraj trdimo, da so na sebičnosti osnovana nekatera druga načela, na primer tista, ki zahtevajo podrejanje političnim ustanovam ali dejanja, povezana z njihovo prenovo. Takšno stališče bi lahko podprli z argumentom, da le sebičnost lahko priskrbi dovolj močan motiv za dejanja, ki jih zahteva vzpostavitev pravičnosti, kajti moralne zahteve, ki temeljijo na altruizmu, so tako maloštevilne in šibke, da ne morejo zagotoviti dovolj močne podpore za razvoj kompleksnega sistema družbenega sodelovanja. Ne glede na to pa se zdi skorajda neverjetno, da bi bila s sebičnostjo utemeljena tudi pravila, ki določajo sodelovanje v političnih institucijah, ki v veliki meri omejujejo svobodo posameznikov na račun učinkovitega delovanja družbe kot celote.

Avtor se v nadaljevanju precej približa kantovskemu razumevanju morale, saj ugotavlja, da je treba moralne osnove družbenega sodelovanja iskati v skupnih lastnostih in interesih ljudi, ne pa v partikularnem interesu določenega človeka ali skupine, ter tako poiskati načela, ki bi bila sprejemljiva za vsakega nepristranskega akterja. To pa je hkrati stališče, ki ga s svojo »tančico nevednosti« podpira tudi Rawls.

Vendar pa Beitz sam opozarja, da s tem ne želi reči, da so interesi pri izbiri moralnih načel nepomembni. Vprašanje je le, na kak način jih bomo upošteva-

li. Če na izbiro načel gledamo z vidika sebičnosti, bomo zagotovo izbrali takšna načela, ki najbolje ustrezajo nekaterim partikularnim in konkretnim interesom. Če pa na izbiro gledamo z vidika splošnosti, bomo izbrali načela, ki bodo do vseh nepristranska in torej pravična. Oba vidika sta normativna, kajti oba lahko predpisujeta določeno ravnanje. Razlika med njima pa je, da v prvem primeru ravnamo po hipotetičnem imperativu (ali več hipotetičnih imperativih), v drugem primeru pa se skušamo približati ravnanju v skladu s kategoričnim imperativom. Beitz sicer svoje razlage ne formulira tako eksplicitno, zato pa poudarja, da je zgolj slednji vidik morale tisti, ki nam omogoča razložiti naravne moralne zahteve [*natural moral requirements*], ki nas lahko spodbudijo k ravnanju tudi tedaj, ko nimamo nobenih zagotovil vzajemnosti spoštovanja moralnih načel.

Opisano razumevanje moralne razsežnosti mednarodnih odnosov pa je vse prej kot neproblematično, saj Beitz tukaj ne poda nobenega vsebinskega opisa moralnih načel, ki naj bi sestavljala osnovo mednarodne moralnosti, temveč se zadovolji zgolj z ugotovitvijo, da je zaradi omenjenih primerov, v katerih ravnamo moralno, ne da bi pričakovali vzajemnost ter medsebojno sodelovanje (držav) brez višje instance, ki bi zagotavljala spoštovanje sprejetih pravil, aplikacija Hobbesovega modela naravnega stanja na izhodišče mednarodnih odnosov v veliki meri napačna, četudi nas opominja na nekatere pomembne težave, ki jih je treba rešiti pri iskanju moralnih načel, ki naj bi določala smernice ravnanja na področju mednarodne politike.

Beitz svoje razmišljanje o značilnostih osnove mednarodne moralnosti sklene takole: čeprav je Hobbesov model naravnega stanja skupaj z nazori političnega realizma morda zelo privlačna alternativa za razlago mednarodnih odnosov, saj združuje empirično analizo mednarodnih odnosov in prepričanje, da morajo vsakršne moralne omejitve dejanj služiti udejanjanju dolgoročnih državnih interesov, pa njene temeljne postavke že dolgo ne držijo več: države niso (več) edini akterji mednarodne politike, v različne oblike sodelovanja vstopajo brez nujnosti zunanjega nadzora ali prisile, zelo verjetno pa je tudi, da odnose med državami določajo moralni zakoni in okoliščine, ki ne temeljijo zgolj na doseganju partikularnih državnih interesov. Res pa je, da obenem v veliki meri ohranjajo avtonomijo pri urejanju lastnih notranjih zadev, pravne mehanizme zaščite pred zunanjim vmešavanjem, področje mednarodnih odnosov pa po Beitzu še zmeraj shaja brez splošno sprejetih načel mednarodne pravičnosti.

1.4. Avtonomija držav in svoboda posameznikov

V tem podpoglavju si bomo podrobneje ogledali, s kakšnimi težavami se sooča pojmovanje, po katerem so države avtonomne in relativno samozadostne politične entitete, ter v kakšnem odnosu do državne avtonomnosti je svoboda posameznih državljanov. Politična podoba sveta kot sistema povečini samozadostnih držav izhaja iz sredine 17. st., ko je po westfalskem miru prihajalo do vse jasnejšega oblikovanja držav kot homogenih, posvetnih instanc mednarodne

politike, katerih notranja ureditev in veroizpoved je postala v veliki meri neodvisna od zunanjih dejavnikov.

Načelo državne avtonomnosti samo temelji na še prvotnejšem principu: principu nevmešavanja. V skladu z njim je po načelih mednarodnega prava prepovedano vsakršno zunanje vmešavanje v notranje zadeve suverenih držav. Težave z natančnejšim določanjem tega načela pa se pojavijo takrat, ko je potrebno jasneje opredeliti, kaj natanko šteje kot vmešavanje, ki ga lahko definiramo kot »*dejanja oziroma politični ukrepi, ki so sprejeti z namenom vplivanja na* (notranje) *zadeve suverene države in jih izvaja zunanji agent*« (Beitz, 1999: 72). Obseg »dejanj oziroma političnih ukrepov« pa je vse prej kot jasno določen, saj so na razpolago tako zelo ozke kot zelo široke definicije pojma, vsaka izmed njih pa naj bi vsebovala akterja, obliko in cilj vmešavanja.

Kot zelo ozke bi lahko označili tiste, ki vmešavanje pojmujejo kot grobo poseganje v notranje zadeve držav, ki vključuje uporabo sile. Kljub temu pa je precej nejasnosti tudi v tem primeru, saj so pojmi »grob«, »sila«, »notranje zadeve« in »poseganje« lahko razumljeni različno. Najbolje pa jih povzema opredelitev, po kateri je »*vmešavanje vrsta politike, ki jo izvaja vlada z namenom, da bi spremenila strukturo politične oblasti v drugi državi proti njeni volji, in pri tem uporablja vojaško moč*« (Beitz, 1999: 72).

Takšna definicija se izkaže za problematično v vseh tistih primerih, ki ne vključujejo uporabe sile, so pa dokaj pogosti (poskus vplivanja v obliki groženj, sankcij, spodbud itd.). Beitz sam predlaga precejšnjo razširitev definicije na vse oblike vpliva, celo na primere gospodarske pomoči, ki so ponavadi vezani na izpolnjevanje določenih pogojev. Pobudniki in izvajalci intervencij pa seveda niso zgolj države, temveč tudi druge organizacije, npr. multinacionalke, regionalne organizacije, OZN itn. Definicijo lahko razširimo tudi glede ciljev vmešavanja, ki nikakor niso omejeni le na spreminjanje strukture politične oblasti, ampak so lahko povezani s premiki v ekonomski politiki države, poskusi preoblikovanja razredne strukture ali preprosto z vplivanjem na razmerje med konkurenčnimi skupinami oziroma interesi znotraj države. Skupna značilnost vseh oblik vmešavanja pa je, da želijo njegovi pobudniki v ciljni državi nekaj spremeniti.

Ne glede na ozkost ali širino definicije pa se v politični filozofiji najpogosteje pojavi vprašanje dopustnosti vmešavanja (to je, ali je vmešavanje sploh dopustno; če je odgovor pritrdilen, katere oblike so dopustne in katere ne).

Pa si najprej poglejmo argument Christiana Wolffa, ki sleherno vmešavanje zavrača. Njegovo stališče temelji na predpostavki, da so narodi združbe svobodnih posameznikov, ki živijo v naravnem stanju. Podobno kot posamezniki so tudi narodi med seboj moralno enakopravni, zato med njimi veljajo tudi enake obveznosti, le da so v primerih narodov te razumljene kot suverenost (to pomeni: kakor ima posameznik pravico do nadzora in razpolaganja s svojim telesom, ima narod oziroma država pravico do nadzora in razpolaganja s svojim ozemljem). Vsaka suverenost je sicer absolutna, vendar jo lahko omejujejo mednarodni zakoni, katerih omejitve veljajo za vse države. Načelo nevmešavanja naj bi sledilo kot neposreden sklep: ker po naravi noben narod nima pravice do

izvedbe dejanja, ki se nanaša na suverenost druge države, in noben vladar nima pravice do vmešavanja v vladne zadeve druge države, iz tega sledi, da notranje zadeve suverene države ne morejo biti predmet odločanja v zadevah druge države. Vseeno pa meni, da ima skupnost narodov pravico, da določeno državo ali države prisili k spoštovanju mednarodnih Pravoov.

Zgornji argument je zanimiv predvsem zaradi analogije med svobodo posameznikov in svobodo držav. V skladu z ustaljenim liberalnim pojmovanjem se namreč pogostokrat nagibamo k mnenju, da je posameznikova svoboda uresničevanja lastnih ciljev pomembna in neodtujljiva dobrina, vse dokler ne vpliva na podobno svobodo drugih. Vmešavanje v obseg svobode posameznikov je dovoljeno samo takrat, kadar je njegov namen zagotovitev maksimalnega obsega enakih svoboščin za vse.

Če »posameznike« iz prejšnjega odstavka zamenjamo z »državami«, dobimo zadovoljivo rekonstrukcijo Wolffovega argumenta. Po tej različici so države podobno kot posamezniki lahko pojmovane kot moralne entitete, saj predstavljajo organske celote, ki imajo zmožnost udejanjanja svoje narave z izbiro in doseganjem ciljev. Seveda pa analogija med državami in posamezniki ne more biti povsem sprejemljiva, saj ravnanja, mišljenja in občutenja posameznih oseb ni mogoče prenesti na delovanje in ustroj držav.

Idejo države kot moralnega agenta si je po Beitzovem mnenju mogoče zamisliti samo tako, da njene pravice in svoboščine temeljijo na pravicah in svoboščinah posameznikov, saj so nasledek njihovega pristanka kot nujnega pogoja legitimnosti. Koncept družbene pogodbe gre zato razumeti kot ključno izvorno metaforo procesa družbenega združevanja in nastanka vzajemnosti med državljani in institucijami, na podlagi katerega države pridobijo pravico do obrambe pred zunanjim vmešavanjem. Iz tega pa sledi, da država varuje več kot le življenja in svoboščine svojih državljanov: trdimo lahko, da brani tudi skupne oblike življenja in svobode svojih članov ter neodvisnost skupnosti, ki jo ustvarjajo. Če torej privzamemo pogodbeno utemeljitev države, naj bi bilo njeno ozemeljsko celovitost in politično suverenost mogoče zagovarjati na enak način kot pravico do življenja in svobode posameznikov.

Toda zakaj je mogoče trditi, da pristanek posameznikov upravičuje avtonomijo določene državne ureditve? Rekli bi lahko, da prenos pravic posameznikov na državne institucije pomeni, da je vsak poskus zunanjega vpliva na državo ali organiziranost njenih ustanov hkrati ogrožanje pravic njenih državljanov. Nekateri teoretiki (npr. Benn, Peters idr.) namreč državo definirajo kot »združbo posameznikov, njihovih skupnih interesov in aspiracij, ki se izraža znotraj skupne tradicije. Svoboda držav je zatorej posledica svobode združevanja posameznikov (glej Beitz, 1999: 77).

Seveda je omenjenemu stališču mogoče ugovarjati na način, s katerim ugovarjamo vsem teorijam, ki nastanek držav povezujejo s sklenitvijo družbene pogodbe med državljani: nedvomno drži, da poznamo zelo malo primerov družbenih ureditev, kjer bi ljudje dejansko privolili v njihove načine vladanja. To pa pomeni, da državne ureditve povečini niso svobodne organizacije, vsaj ne v smislu, po katerem bi jih vsi njihovi državljani lahko oblikovali po svojih

merilih, se jim svobodno pridruževali, jih zapuščali ali jih ukinjali. Zdi se, da so oblike političnih ureditev preprosto neke vrste apriorne forme družbenega življenja, v katere smo kot posamezniki vselej že rojeni in potemtakem nanje obsojeni.

Njihovi neprostovoljnosti navkljub pa je vseeno mogoče zagovarjati pozicijo, da je legitimnost oblik družbene ureditve odvisna od periodičnega potrjevanja podpore državljanov. Govorimo seveda o volitvah kot poglavitnem mehanizmu politične legitimacije, to je v rednih intervalih ponavljajočem se dejanju izražanja volje vladanih. Nekateri teoretiki, npr. Locke, celo menijo, da je že sama nezmožnost zapustitve družbenega sistema oblika tihega pristanka; podobno naj bi bilo celo pri nezmožnosti učinkovitega sodelovanja v procesih sprejemanja političnih odločitev.

Ne glede na to pa se zdi, da noben izmed naštetih načinov ni sam po sebi zadostno sredstvo za zagotovitev legitimnosti institucij oblasti, ker imajo te ustanove globok in prevladujoč vpliv na življenjske potenciale posameznikov. Kvaliteta življenja v njihovih domenah je precej odvisna od podpore teh institucij pri zagotavljanju sredstev za samouresničitev državljanov ter dostopnosti vzvodov političnega odločanja, ki omogočajo vsaj omejen vpliv posameznikov na način bivanja znotraj danih družbenih sistemov.

Takšne ugotovitve najbrž zadoščajo za sklep, da obstaja verjetno zelo malo oblik družbene ureditve (če sploh kakšna), za katere bi lahko dejali, da so povsem legitimne (če vztrajamo pri prepričanju, da je privolitev vseh državljanov pogoj za legitimnost). Vendar pa imamo na srečo na voljo tudi druge standarde, in mehanizmi parlamentarnih demokracij jim v veliki meri zadoščajo.

Dozdevno šibka povezava med dejansko privolitvijo ljudi v določeno obliko družbene ureditve ter njeno legitimnostjo pa lahko ima po Beitzovem mnenju še druge pomembne posledice. V kolikor priznavamo, da je pristanek vseh državljanov bistven za legitimnost oblasti, je po njegovem načeta tudi povezava med privolitvijo državljanov in državno avtonomijo. Vsiljenost družbene ureditve v smislu možnosti uporabe nasilja brez vnaprejšnje aktivne privolitve državljanov naj ne bi več dopuščala brezkompromisnega zavračanja zunanjega vmešavanja zaradi tega, ker tudi samo vmešavanje vključuje uporabo prisile proti državljanom brez njihove privolitve. Povedano jasneje: če sprejmemo stališče, po katerem neka državna oblast ni povsem legitimna zato, ker nanjo niso pristali vsi državljani oziroma se pristanek ni zgodil v aktivni obliki, je vprašljiva tudi njena avtonomija. Če je vprašljiva legitimnost, je vprašljiva tudi uporaba nasilja. Torej tudi zunanje vmešavanje ne more biti moralno sporno samo zato, ker uporablja različne oblike nasilja proti volji prizadetih oseb. Implicitni sklep tega argumenta se torej glasi, da je lahko vmešavanje v notranje zadeve držav zaradi vprašljive legitimnosti njihovih oblasti v nekaterih situacijah dopustno. Lahko pa si pomagamo tudi s konceptom hipotetične pogodbe, pri katerem predpostavljamo, da je neka oblika državne oblasti legitimna tedaj, kadar bi nanjo pristale racionalne osebe (nekaj zelo podobnega si je za utemeljitev svojih načel pravičnosti v modelu naravnega stanja zamislil tudi Rawls). Iz tega izhaja, da je vmešavanje nelegitimno v tistih primerih, v katerih kršimo načela,

na katera bi pristale racionalne osebe in so obenem izraz njihove oblike združevanja.

Dosledno upoštevanje analogije med osebami in državami pa ima še eno šibko točko: do sedaj smo v analogiji predpostavljali, da so vse osebe racionalne. Vsekakor pa bi bilo zelo nehumano, če bi pravico do političnega udejstvovanja omejili samo na racionalne akterje. Nenazadnje drži, da niso vsi ljudje racionalni, pa tudi, da smo ljudje prav zato, ker se včasih obnašamo neracionalno. Beitz ima zato naslednji predlog: ravno zato, ker *vsem ljudem* priznavamo dostojanstvo, vsem državam *ne smemo* priznati pravice do avtonomije. Omenjena zahteva temelji na predpostavki, da so pravice oseb pomembnejše in bolj temeljne od pravic držav. V kolikor namreč državam dovoljujemo, da so neracionalne, to pomeni, da svojih državljanov bodisi ne obravnavajo enakopravno bodisi jim ne priznavajo njihove lastne avtonomnosti ali pa so do njih kako drugače *nepravične.* Racionalnost držav je namreč istovetna z njihovo pravičnostjo. Beitzovo stališče glede pravice do vmešavanja se glasi:

> »[*Vmešavanje*] *v notranje zadeve druge države je dovoljeno, če so njene institucije nepravične glede na ustrezna načela pravičnosti in bi intervencija pripomogla k razvoju pravične notranje ureditve*« (Beitz, 1999: 81–82).

Formulacija »ustrezna načela pravičnosti« je uporabljena zato, ker Beitz predvideva, da se različna načela pravičnosti lahko nanašajo na različne tipe družb glede na njihove medsebojne razlike v ravneh socialno-ekonomske razvitosti. Meni tudi, da je njegovo mnenje vsaj do neke mere skladno s Kantovim, saj Kant v besedilu *K večnemu miru* zahteva, naj bo ureditev vsake države republikanska, prav tako pa zavrne različne oblike vmešavanja. Najbrž pa bi lahko kot precej ostrejšo ocenili Rawlsovo formulacijo, ki vmešavanje dovoljuje (tudi) v primeru, ko dobro upravljane države presodijo, da gre za grobo kršitev človekovih pravic. Gotovo pa je treba premisliti tudi, kakšne oblike vmešavanja ustrezajo katerim situacijam.

1.5. Nevmešavanje, paternalizem in nevtralnost

Na splošno lahko govorimo o treh vrstah argumentov proti vmešavanju: to so argumenti, ki utemeljujejo načela državne avtonomije, argumenti proti paternalizmu (to je »dobronamernemu« vmešavanju domnevno »uspešnejših« držav v zadeve »manj razvitih«) in argumenti, s katerimi zagovarjamo veljavnost nevtralnosti v mednarodnih odnosih. Ker smo si primer za prvo vrsto argumentov podrobneje ogledali v prejšnjem podpoglavju, bomo tukaj zaradi celovitosti razumevanja le na kratko obnovili njegovo vsebino, drugi dve vrsti pa bomo predstavili podrobneje.

Kot smo videli, argument v podporo avtonomije izhaja iz predpostavke, da imajo države zaradi podobnosti s posameznimi osebami pravico, da so pojmovane

kot avtonomni viri ciljev. Seveda je treba ob tem poudariti, da to po Beitzu velja le za tiste države, katerih institucije upoštevajo ustrezna načela pravičnosti. To pa hkrati pomeni, da načelo nevmešavanja velja le za pravične države in hkrati implicira postavko, da je vmešavanje dopustno samo v primerih, kadar njegov izvajalec predvideva, da bi pripomoglo k vzpostavitvi pravičnejših institucij v prizadeti državi.

Druga dva argumenta (oziroma vrsti argumentov) pa se nanašata na situacije, za katere je mogoče predvidevati, da nevmešavanje ne bi pripomoglo niti k zaščiti osebnih svoboščin niti k vzpostavitvi pravičnih institucij, in v bistvu predstavljata nadgradnjo analogije med posamezniki in državami, hkrati pa širita obseg načela nevmešavanja.

Argument proti paternalizmu izhaja iz Millovega zagovora enakih svoboščin posameznikov, v katerem trdi, da vmešavanje državnih institucij v življenja posameznikov ni dovoljeno niti tedaj, kadar je očitno, da jim lastno ravnanje škoduje. Takšno stališče temelji na prepričanju, po katerem lahko zgolj vsak posameznik sam odloča o svojih interesih, četudi so le-ti zanj škodljivi, obenem pa je zelo verjetno, da bi negativne posledice takšnega ravnanja v veliki meri prevladale nad pozitivnimi učinki. Interveniranje je nujno le tedaj, kadar ima posameznikovo ravnanje negativne posledice tudi za druge.

Če sedaj argument prilagodimo domeni mednarodne politike, je njegova vsebina približno takšnale: vmešavanje v notranje zadeve držav zaradi paternalističnih motivov je nedopustno zato, ker obstaja velika verjetnost, da država, ki bi vmešavanje izvajala, ne bi mogla biti povsem nepristranska. Zatorej je v skladu z omenjenim argumentom bolje, če suverene države prepustimo njihovi lastni usodi, ker domnevno same dovolj dobro vedo, kaj je zanje najboljše. Ker imamo po Beitzu več kot dovolj dokazov, ki pravilnost tega stališča potrjujejo, sam predlaga drugo možnost, po kateri naj bi vse oblike vmešavanja prepustili nadnacionalnim mednarodnim institucijam ter se tako bolj približali nepristranskosti.

Vendar pa smo s tem argument proti paternalizmu šele dobro začeli. Mill v nadaljevanju svoje utemeljitve namreč trdi, da je vmešavanje v države brez svobodnih političnih institucij nedopustno tudi zato, ker naj bi bili narodi sami primorani doseči svobodo z lastnimi sredstvi. Le na ta način naj bi bili namreč sposobni »*razviti vrline, nujne za ohranitev svobode*« (citirano v Beitz, 1999: 85). Walzer ob tem dodaja, da si morajo članice politične skupnosti svobodo pridobiti na podoben način, na katerega morajo posamezniki pridobiti in ohranjati svoje vrline. Vmešavanje je upravičeno samo, ko želimo z njim odvrniti druge zunanje vplive.

Ob natančnejšem premisleku pa najbrž ugotovimo, da je argument iz analogije s posamezniki, ki naj bi sami skrbeli za pridobivanje in vzdrževanje lastnih vrlin, več kot nenavaden. Zdi se namreč, da popolnoma prezre dejstvo, da osebe svoje vrline lahko pridobijo in ohranjajo le s konstantno udeleženostjo v družbenem življenju, katerega nepogrešljiv del je zagotovo vzgoja, ki predstavlja primer paternalističnega vmešavanja *par excellence*. Sicer se Mill te okoliščine zaveda, ko pravi, da so iz načela o nevmešavanju izvzeti otroci in

»nekultivirani« ljudje ter »barbarski« narodi. Ne glede na to pa ni povsem jasno, kako naj bi si v skladu z Walzerjevim mnenjem »članice politične skupnosti pridobile svobodo« na način, ki v vseh pogledih ustreza vzgoji in nadaljnjemu moralnemu oblikovanju posameznikov.

A četudi bi bilo možno, da bi združeno Mill-Walzerjevo prepričanje podprli z empiričnimi dokazi, bi njegova vsebina zelo verjetno odpovedala pri poskusih zavrnitve drugače formuliranih argumentov v prid paternalizmu, ki zajemajo razloge, kot so zadovoljevanje osnovnih materialnih potreb ali vzpostavitev oblasti, ki bi učinkovito izvajala določeno ekonomsko politiko. Oba razloga lahko primerno dopolnjujeta delovanje načel socialne pravičnosti in se tako uvrstita med po Beitzu dovoljene oblike vmešavanja. Kot ugovor bi lahko navedli malce preoblikovano Mill-Walzerjevo pozicijo, in npr. dejali, da bi morali narodi sami poiskati svoja načela pravičnosti, saj le tako osnovane institucije lahko vzdržijo različne notranje in zunanje pritiske, vendar Beitz opozarja, da bi takšna reformulacija teoretskih izhodišč najverjetneje zahtevala še kompleksnejšo empirično podlago kot izvirna različica. Poleg tega pa je v svetu, za katerega je značilna visoka raven gospodarske in politične soodvisnosti, že tako zelo težko najti primere notranjepolitičnih sprememb, ki bi bili v celoti neodvisni od pomembnih zunanjih dejavnikov.

Kot primer za tretjo vrsto argumentov proti vmešavanju v notranje zadeve držav Beitz navaja Hallov predlog za vzpostavitev standardov nevmešavanja, ki zadevajo politične odnose držav v primeru (notranje) državljanske vojne. Hall pravi, da bi moralo načelo nevmešavanja v podobnih situacijah temeljiti na merilih nepristranskosti glede različnih medsebojno rivalskih pojmovanj dobrega. V skladu s tem nazorom lahko trdimo, da mora pravzaprav vsako načelo nevmešavanja, katerega veljavnost naj bi bila splošna, temeljiti na zahtevi po nepristranskosti. Podobna nevtralnost naj bi veljala tudi pri liberalnem pojmovanju načela enakega obsega svobode posameznikov, saj je ravno ta enakost eden izmed pogojev za enakopravne možnosti uresničevanja individualnih konceptov dobrega, ne da bi morali pri tem posamezniki svoje želje podrejati kakršnemukoli višjemu pojmovanju družbene učinkovitosti ali kakšnemu drugemu idealu.

Zastavlja pa se vprašanje, ali tak koncept načelne nepristranskosti do različnih pojmovanj dobrega resnično podpira princip nevmešavanja kot enega izmed osnovnih predpisov mednarodne politike. Najbrž bo zvenelo nenavadno, toda ali je koncept nepristranskosti sam nevtralen? Beitz meni, da si je mogoče testiranje njegove nevtralnosti zamisliti tako, da se vprašamo, ali bi razumne osebe to načelo sprejela kot osnovo za reševanje konfliktov brez zamišljanja posledic, do katerih bi njegovo upoštevanje privedlo pri kateremkoli sporu. Nekaj podobnega je vsebovano v pravnem načelu, po katerem je vsak obtoženec nedolžen, dokler mu ni dokazana krivda. To načelo je nevtralno zato, ker je njegovo upoštevanje razumno v vseh pravnih sporih, ne glede na posledice vsakega sojenja.

Na tem mestu pa Beitz pride do pomembnega sklepa: *še zdaleč ni očitno, da je načelo nevmešavanja nevtralno*, čeprav se na prvi pogled zdi, da je tako. Z nje-

govim upoštevanjem namreč predpostavljamo, da obstaja povsem določeno pojmovanje, kakšen bi moral biti svet, da je dobro urejen, saj hkrati privzemamo prepričanje, da ni nikakršnih standardov moralnosti, ki bi bili nadnacionalni in s pomočjo katerih bi lahko upravičili nekatere primere vmešavanja. S tem pa v bistvu trdimo, da za področje mednarodnih odnosov velja moralni relativizem. Če na podoben način razmislimo o zahtevi po obsegu enakih svoboščin za vse posameznike, pa se, nasprotno, izkaže, da je nevtralna, saj ne predpostavlja nikakršnih končnih posledic, ki bi neizogibno izhajale iz njenega upoštevanja.

Največ, kar lahko rečemo o podobnosti med načelom enake svobode posameznikov in načelom nevmešavanja, je, da prvo načelo ščiti pred vmešavanjem vse tiste države, katerih institucije so usklajene z ustreznimi načeli pravičnosti, pa tudi tiste, za katere je verjetneje, da bodo postale pravične brez zunanje pomoči kot pa z njo. Takšen nazor pa hkrati pomeni, da predpostavljamo, da obstaja znatno število držav, za katere princip nevmešavanja ne velja. Med takšne vrste političnih ureditev sodijo tiste države ali organizacije, ki niso urejene po ustreznih načelih pravičnosti, pa tudi same od sebe najbrž ne bi postale pravične. V tem primeru je treba načine in okoliščine vmešavanja kar najbolj natančno določiti. Beitz navaja:

> »*Prvič, najbolj pomembno je, da imamo na razpolago določeno upravičenje vmešavanja v takšni državi. Še posebej se mora upravičenje opirati na verjetnost, da bo vmešavanje spodbudilo uravnotežen razvoj pogojev, ki bodo omogočili uresničevanje načel pravičnosti. Drugič, obstajati mora zagotovilo, da je odločitev o interveniranju sprejeta na podlagi zadostnih informacij in z zaščito pred enostranskimi interesi držav(e), ki vmešavanje izvaja(jo). To je še posebej pomembno zaradi težav pri formuliranju principov pravičnosti, ki bi ustrezali državam, katerih družbeno-ekonomske in kulturne značilnosti se pomembno razlikujejo od značilnosti tistih družb, o katerih po navadi govorijo zahodnjaške teorije pravičnosti*« (Beitz, 1999: 90).

Pri tem je še posebej zanimivo Beitzovo opozorilo, da je treba zelo paziti na oblikovanje principov pravičnosti pri družbah, ki so po svoji ureditvi drugačne od liberalnih modelov ureditve zahodnjaških družb. Od Rawlsovega stališča se razlikuje po tem, da nikjer ne predpostavlja, da je katera izmed političnih ureditev favorizirana, razen bolj ali manj eksplicitno podanih postavk, po katerih naj bi potencialna načela pravičnosti in normativne etike mednarodnih odnosov izhajala iz enakih pravic posameznikov. Seveda takoj poudari, da je edina oblika zunanjega posredovanja možna le, kadar temelji na odobravanju pravično zasnovanih mednarodnih organizacij, čeprav njihova nepristranskost ni samo po sebi umevna.

Obstaja pa še vrsta drugih pomislekov glede pravičnega vmešavanja v notranje zadeve suverenih držav, npr. dopustnost uporabe vojaške moči ob moralni vprašljivosti nasilja kot sredstva za dosego sprememb, četudi bi bile te pozitivne. A četudi bi bile nekatere oblike posredovanja ob upoštevanju načela nev-

mešavanja dopustne (npr. nenasilni mehanizmi OZN v obliki sankcij, izključitev ipd.), še zmeraj ostaja vprašanje, ali bi bili stroški takšnega ravnanja manjši od pričakovanih pozitivnih posledic. Kljub temu, da bi bilo torej vmešavanje v nekaterih primerih moralno dopustno in mogoče, po Beitzu to še ne pomeni, da je priporočljivo.

Sklenemo lahko, da je uporaba zunanjega posredovanja kot sredstva za izvedbo političnih sprememb v suvereni državi po avtorjevem mnenju dopustna le, če vzroki zanj izhajajo iz nepravičnosti njenih institucij. Kadar pa je prizadeta država pravična, ali pa bi takšna lahko postala brez vmešavanja, pa je pravica do nevmešavanja zmeraj utemeljena s pravico posameznikov do združevanja za dosego skupnih ciljev ali s z njihovo pravico do življenja v pravičnih ureditvah, vse dokler njihov način bivanja ne ovira enakih pravic drugih ljudi. Toda tudi v tem primeru, opozarja Beitz, je lahko obseg vmešavanja zelo širok, saj zajema vsako aktivnost, ki zadeva vprašanje legitimnega omogočanja in izvajanja omenjenih pravic posameznikov, še zdaleč pa načini posredovanja niso omejeni na nasilna sredstva. Po Beitzovi interpretaciji potemtakem načelo nevmešavanja prepoveduje vsako uporabo moči, ki bi vplivala na ustaljene procese političnega odločanja v takih državah, kar naj bi vključevalo podkupovanje uradnikov, pogojevanje bilateralne pomoči itn.

Po drugi strani pa je utemeljitev vmešavanja v državo, ki ni pravična in tudi ni verjetno, da bo takšna postala, če bo prepuščena sama sebi, bolj zapletena. Beitz pravi, da je zunanjepolitično posredovanje dopustno, v kolikor so izpolnjeni trije pogoji. Najprej mora biti zadoščeno merilom, ki veljajo za posredovanje v pravično urejenih državah (spodbujati mora nastanek okoliščin za vzpostavitev pravičnih institucij, temeljiti mora na zadostni količini informacij ter na zaščiti pred enostranskimi interesi posredovalnih akterjev). Drugič, upoštevati mora moralne omejitve političnih akcij (to je izogibanje nasilnim ukrepom itd.) in tretjič, ne sme biti predrago glede na druge cilje mednarodne politike.

Vendar ne glede na to, da Beitz eksplicitno ne spregovori o nedopustnih oblikah političnih vmešavanj, saj meni, da obstajajo prevelike nejasnosti pri poskusih definiranja samega termina, pa sam mislim, da lahko navzlic temu poskusimo z njihovo natančnejšo določitvijo. V skladu z zgoraj opisanimi pogoji je torej nedopustno, če zunanjepolitični akterji proti njeni volji intervenirajo v državi, ki je sama pravično urejena in lahko sama zagotovi sredstva za vzpostavitev lastne stabilnosti; kot nedopustne bi lahko opredelili tudi tiste načine vojaškega interveniranja v nepravičnih državah, ki se jih ne da izvesti brez civilnih žrtev (sicer vemo, da se politične akcije največkrat vrednotijo po uveljavljenih utilitarističnih standardih, čeprav bi bile po merilih kantovske etike nesprejemljive); nedopustno je vmešavanje, ki služi predvsem interesom intervencijskih sil ter seveda posredovanje, katerega stroški veliko presegajo pričakovane učinke ali celo drastično vplivajo na standard davkoplačevalcev v državah posredovalkah.

Če poskušamo sedaj v grobem ovrednotiti zadnji poseg mednarodne koalicije pod vodstvom ZDA v Iraku, se po mojem mnenju izkaže naslednje: brez večjega oklevanja je sicer možno trditi, da gre (ali je šlo) za intervencijo v

nepravično urejeni državi, katere javni namen je bila vzpostavitev pravičnih institucij ter domnevna odstranitev dejavnikov, ki so ogrožali druge države; toda hkrati je tudi bolj ali manj jasno, da je bilo ob posredovanju z vojaškimi silami veliko nepotrebnih civilnih žrtev, da so posredovanje vodili tudi enostranski ekonomski motivi, da postaja vojaška navzočnost ZDA za njihove davkoplačevalce predraga in celo ovira gospodarski razvoj ter povzroča širšo politično nestabilnost. Gotovo pa si je mogoče ob tem zastaviti še vprašanje učinkovitosti oblik posredovanja, s katerim pa se zaenkrat ne bomo ukvarjali.

1.6. Pravica narodov oziroma držav do samoodločbe

Kadar želimo podrobneje opisati pravico narodov do samoodločbe, je vsekakor priporočljivo, da najprej pojasnimo pojmovanje svobode. Povsem razvidno je namreč, da je pojasnitev omenjenega pojma zelo pomembna za razumevanje kompleksnejših konceptov, kot so npr. pravica do nevmešavanja, avtonomije in, nenazadnje, do samoodločbe ter neodvisnosti narodov oziroma držav. Pri tem na področju politične filozofije (vsaj na začetku) velikokrat izhajamo iz znamenite »dihotomije svobode« Isaiaha Berlina, ki govori o njenih dveh vidikih: negativnem in pozitivnem, to je svobodi pred vmešavanjem in svobodi za samostojna dejanja.

Negativni vidik svobode v primeru avtonomije držav je zaobsežen v načelu nevmešavanja, ki varuje pravice že neodvisnih držav, da izbirajo svoje lastne politične, gospodarske, družbene in kulturne institucije in mehanizme, brez vsakršnega vmešavanja s strani drugih držav. Pozitivni vidik državne avtonomije pa najjasneje izraža načelo pravice narodov do samoodločbe, na podlagi katerega imajo kolonije ali druge družbenopolitične entitete pod tujim nadzorom pravico do uveljavitve svoje neodvisnosti.

Razliko med pravico do nevmešavanja in pravico do samoodločbe morda najbolje pojasnimo tako, da prva vsebuje negativno zahtevo do držav, v skladu s katero ni dovoljeno vmešavanje v notranje zadeve drugih suverenih entitet, druga pa pozitivno zahtevo, da države prenehajo izvajati nadzor nad entitetami, ki želijo uveljaviti svojo pravico do neodvisnosti.

Na omenjeno dihotomijo pa je mogoče gledati tudi takole: nevmešavanje kot izraz negativne svobode je po svojem bistvu konzervativno načelo, katerega upoštevanje pomeni temelj ohranjanja obstoječe politične ureditve in njeno zaščito pred možnimi spremembami. V nasprotju z nevmešavanjem pa pravica do samoodločbe zahteva tudi spremembo dane politične realnosti, in zatorej lahko dopušča vmešavanje drugih držav kot obliko podpore pri boju za neodvisnost. Če potemtakem nevmešavanje pomeni ohranitev političnih struktur oblasti, se samoodločanje opira na realnost družbenih skupin ter njihovih kulturnih, etničnih, jezikovnih in drugih značilnosti, na katerih temelji njihova identiteta, ter s tem spodbuja proces uskladitve političnih meja s socialnimi. Zaradi tega se pogosto dozdeva, da si oba vidika svobode nasprotujeta.

Pravica do samoodločbe nedvomno pomeni eno izmed najbistvenejših načel mednarodnega prava. Sklicevanje nanjo in kasneje njeno upoštevanje sta privedli do vseh pomembnejših premikov ter sprememb politične stvarnosti po drugi svetovni vojni, pa tudi v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Najpogosteje njeno uveljavljanje povezujejo z razpadi velikih multinacionalnih držav, državljanskimi vojnami ter vojnami za neodvisnost, ki pa niso nujno razdiralne, temveč tudi združevalne narave (npr. združitev Nemčije, Italije).

Na prvi pogled se zdi koncept pravice do samoodločbe jasen in enoznačen, vendar pa Beitz sam trdi, da je dvoumen v vsaj treh pogledih. Prvič, zdi se, da ni povsem jasno, na koga ali kaj se nanaša pripona »samo-». Ali zadeva zgolj vlado, ki naj bo sposobna odločanja, ali družbeno skupino, ki vlado šele izbere? Ali načelo zahteva zgolj vzpostavitev neodvisne vlade s strani prej odvisne družbene skupine ali tudi njeno odgovornost do ljudi, ki so jo izvolili? Druga pomenska dvoumnost zadeva identitete skupin, upravičenih do uveljavljanja pravice do samoodločbe. Običajne okoliščine se navezujejo predvsem na družbene skupine, ki se želijo osvoboditi nadoblasti večjih narodov, in so na nek način že formirane – toda zakaj bi morala biti pravica omejena zgolj nanje? In tretjič, kakšna vrsta neodvisnosti ustreza pravici do samoodločbe? Ali zadošča zgolj prekinitev političnih in pravnih povezav, ali pa je morda potrebna tudi razgradnja ekonomskih in družbenih mehanizmov, ki bi v nasprotnem primeru tujcem še naprej omogočali izvajanje vpliva, čeravno bi bila formalna neodvisnost že dosežena? Beitz meni, da je za natančno definicijo in vsebino pojmovanja pravice do samoodločbe potrebno natančneje pojasniti vse tri težave z dvoumnostjo.

Najbrž bi lahko zatrdili, da najbolj očitna utemeljitev pravice do samoodločbe izvira iz prepovedi, da bi ljudem vladali brez njihovega pristanka. Argumenti v podporo tej postavki se najpogosteje nanašajo na pogoje legitimnosti državne ureditve, v skladu s katerimi je izvajanje državnega nadzora in prisile legitimno le takrat, kadar državljani pristanejo na dane pogoje združevanja. Očitno je, da potemtakem mehanizmi kolonialne družbene ureditve skorajda nikoli ne izvajajo svoje oblasti s soglasjem vladanih, in so zatorej a priori nelegitimni ter se posledično morajo umakniti legitimno izvoljenim oblastem. Po tej različici je pravica do samoodločbe zgolj poseben primer pravice do združevanja in zanikanje te pravice je hkrati kratenje najosnovnejših človekovih pravic.

Res je, da smo v prejšnjem razdelku zapisali, da je le malokatera legitimnost vlade resnično potrjena s pristankom državljanov, torej je vprašljiva tudi pravica do samoodločbe. Kljub temu pa se zdi, da obstaja med potrjevanjem legitimnosti poljubnih vlad in uveljavljanjem pravice do samoodločbe pomembna razlika ali pa podobnost. Legitimnost neke vlade je po navadi potrjena s svobodnimi volitvami, kar naj bi zadoščalo; pravici do samoodločbe pa naj bi bilo zadoščeno s plebiscitom. Plebiscit kot javni izraz pravice do samoodločbe le-to upravičuje na dva načina: prvič, z izražanjem želje po neodvisnosti od obstoječih političnih ureditev, najsi bodo te kolonialne ali zgolj večnacionalne. Beitz namreč trdi, da imajo posamezniki pravico do odcepitve od (ali izstopa iz) političnih institucij, pa čeprav so povsem pravične, s pridržkom, da so izpolnili vse obveznosti do njih; drugič, pristanek na novo politično ureditev in njene

institucije, ki se zgodi s pomočjo podobnih (največkrat pa kar istih) mehanizmov odločanja, obenem daje novim ustanovam politične oblasti določeno mero legitimnosti celo tedaj, kadar niso usklajene z ustreznimi načeli pravičnosti. To pomeni, da lahko nepravične institucije nemoteno izvajajo ukrepe, ker jih podpira velika večina prebivalstva. Med takšne primere spadajo predvsem države, ki so se osvobodile španskega ali britanskega kolonialnega gospostva. A četudi je res, da so nove vladavine včasih še slabše od prejšnjih, Beitz meni, da so bolj legitimne zato, ker temeljijo na volji vladanih. Vendar poznamo tudi primere, ko plebiscita ali volitev, ki bi upravičevali pravico do samoodločbe, ni, a se zdi vseeno utemeljena.

Avtor navaja primer, v katerem je izvedba plebiscita zaradi razmer nemogoča, pravico do samoodločbe pa zagovarjajo zlasti revolucionarni voditelji, ki jih podpira večina lokalnega prebivalstva. Lahko bi dejali, da je pravica do samoodločbe v teh primerih upravičena, ampak to pomeni, da pristanek večine na pomembne politične odločitve preprosto ni več potreben, hkrati pa kaže na dejstvo, da večinska podpora še zdaleč ni zadosten pogoj za legitimnost neke ureditve oziroma drugih političnih odločitev. Zagotovo se ob tem pojavi tudi problem legitimnosti samih mehanizmov, ki naj bi jo zagotavljali, poleg tega pa so v večini primerov prisotne še manjšine, ki se z novo ureditvijo lahko tudi ne strinjajo, bodisi zato, ker se jim zdi stara ureditev boljša, bodisi zato, ker novemu sistemu nasprotujejo. Nova ureditev zategadelj potrebuje tudi utemeljitev s strani manjšin, vendar njihova privolitev ne more biti dana v obliki dejanskega pogodbenega pristanka. Podobne težave se pojavijo tudi v primeru tistih, ki so se v novi ureditvi znašli povsem neprostovoljno, npr. nepismeni, prihodnje generacije državljanov, otroci ali tisti, ki jim politične odločitve preprosto niso mar.

Tudi v primeru pravice samoodločbe pa lahko podobno kot pri pravici do nevmešavanja formuliramo argument na podlagi hipotetičnega pristanka. Tedaj bi se zagovor samoodločbe glasil, da kolonialne in podobne oblike vladavine kršijo načela pravičnosti, ki bi jih izbrali racionalni državljani kolonij ali drugih podrejenih političnih enot kot izraz njihovih pogojev združevanja, katerih uresničitev je mogoča le z razglasitvijo neodvisnosti kot sredstva za popravo krivic kolonialne ali podobnih oblik nadvlade. Najbrž bi bil eden izmed izbranih principov tudi princip reprezentativne vladavine, kajti legitimne oblike oblasti morajo vključevati mehanizme, zaradi katerih so izvoljeni predstavniki odgovorni svojemu volilnemu telesu. V primeru, da državljani izberejo tak princip, z njim izločijo sleherno možnost, da njihova vlada ne bi bila reprezentativna. Ker pa je v večini primerov razglasitev neodvisnosti povezana tudi z zahtevo po odpravi ekonomskih krivic, je pričakovati tudi, da bi državljani hkrati z načelom reprezentativnosti izbrali tudi načelo pravičnejše razdelitve dobrin, vendar se Beitz tej problematiki posveti nekoliko kasneje. Vsekakor pa je bolj ali manj očitno, da je načelo samoodločbe še posebej privlačno za tiste družbene skupine, ki so prepričane, da se jim v danih državnih ureditvah dogajajo znatne ekonomske krivice.

Ne glede na njeno privlačnost pa je sama uveljavitev pravice do samoodločbe povezana s številnimi ovirami. Številni privrženci kolonialnih in drugih podob-

nih sistemov oblasti namreč še danes zagovarjajo stališče, da je (bila) takšna oblika vladavine za podrejene narode dobrodejna, saj so šele zaradi nje dosegli takšno stopnjo razvoja, ki jim je sploh omogočila oblikovanje pogojev za zahtevo po neodvisnosti. Kajti v kolikor neka družbena skupina ne more sprejemati relevantnih političnih odločitev, ker nima za to potrebnih institucionalnih mehanizmov, ki jih nadzirajo drugi – kako naj bo potem sposobna odločati? Toda – ali iz tega vprašanja resnično sledi, da so koristi, ki jih imajo družbeno podrejene skupine od tega, da jim vladajo drugi, zares tolikšne, da bi se s takšnim načinov vladanja racionalno strinjali tudi člani podrejenih skupin? Ali bi se strinjali, da so kolonialne in podobne oblike nadoblasti najboljši načini ureditve za ohranitev teh koristi?

Če potencialne koristi omenjenih oblik vladavine razumemo zelo konkretno, to je kot zagotovitev socialne infrastrukture, razvoja kmetijstva, izobraževanja, tehnologije itn., se njihovo sprejetje s strani racionalnih članov podrejenih skupin zdi razumljivo (četudi se morda ne bi strinjali z obliko, v kateri jih prejemajo), saj so omenjeni dejavniki nujni za izboljšanje življenjskega standarda in razvoj kapacitet, ki so potrebne za ohranjanje njegove ravni zavoljo prihodnjih generacij. Določena stopnja ekonomskega razvoja pa je po Millu tudi nujen pogoj za sleherno obliko avtonomne oziroma neodvisne oblike vladavine. Vendar pa je pravzaprav drugo izmed zgornjih vprašanj tisto, ki ob iskanju odgovorov nanj ponuja tudi najtehtnejše ugovore proti kolonialnim in drugim podobnim oblikam nadoblasti.

Ravno cena, ki so jo morali (ali jo še morajo) podrejene družbene skupine plačati za ohranitev teh koristi, je tisti dejavnik, na katerem temelji največ načinov nasprotovanja nadrejenim političnim strukturam. Kolonialna politika, s katero so si nekateri evropski narodi nekdaj podrejali širna prostranstva, je pri podrejenih narodih povzročila pojav novih socialnih problemov, povečala neenakosti v porazdelitvi dobrin in spodbudila nastanek strukturnih gospodarskih težav ter tako privedla do neuravnotežene in neenakomerne gospodarske rasti, ki je odločilno poslabšala položaj nižjih družbenih slojev. Vsekakor pa je malo verjetno, da so ukrepi kolonialne politike podrejene narode in druge družbene skupine resnično pripravili na neodvisnost, saj nestabilnost postkolonialnih vlad in pogostnost avtoritarnih režimov v državah naslednicah prej dokazujeta nasprotno.

Navedene posledice so sicer stvar empiričnih in historičnih raziskav ter interpretacij, vendar jih lahko tudi smiselno vključimo v domeno politične filozofije, kadar gre za ugotavljanje razlikovanja med upravičenim in neupravičenim paternalizmom. Beitz meni, da je poglavitno vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, ali bi osebe, ki jih takšna situacija zadeva, pristale na omenjeno ureditev. Če na načela socialne pravičnosti gledamo kot na produkte hipotetične družbene pogodbe, bi lahko rekli, da so domnevne dobre strani kolonializma pravzaprav navezujejo na argument o tem, ali kolonializem in podobne oblike nadvlade spodbujajo ali zavirajo izgradnjo pravičnih institucij med podrejenimi družbenimi skupinami.

Zaradi »samodejnosti« vzpostavitve vladavin kar zadeva umanjkanje resničnega pristanka nanje, bi namreč lahko povsem korektno zagovarjali prepričanje, da niti sistemi kolonialnih ureditev niti vlade kasnejših neodvisnih držav ne zadoščajo zahtevi po legitimnosti in potencialno izbranim načelom pravičnosti; in zares bi lahko našteli veliko primerov, v katerih so se neodvisne vladavine bivših kolonij glede pravičnosti institucij odrezale veliko slabše kakor prezirana »imperialna« oblast. Beitz navaja naslednji primer:

> »*Zamislimo si situacijo, v kateri je država A imperialna država, območje B-ja, ločeno ozemlje s splošno sprejetimi mejami, pa je A-jeva kolonija. Ker je A najbolj dobrohotna izmed vseh imperialnih držav, ni razloga za domnevo, da bi priznanje neodvisnosti v B-ju zmanjšalo stopnjo socialne nepravičnosti; zaradi najrazličnejših političnih in gospodarskih zapletov v B-ju (…) je zelo verjetno ravno nasprotno. Kljub temu se prebivalci B-ja na svobodnih in poštenih volitvah množično odločijo za narodovo neodvisnost. (Ali) bi se moral A upreti?*« (Beitz, 1999: 103).

Beitz pravi, da ima *A* zaradi dobrobiti posameznikov do tega pravico, ker je zahteva in upravičenost do pravičnih institucij pomembnejša od udejanjenja samoodločbe, vendar hkrati priznava, da je tak primer zelo nerealen, saj po navadi imperiji niso nikoli tako zelo dobrohotni, najbrž pa bi dolgoročni razvoj dogodkov potrdil pravilnost *B*-jeve odločitve kljub nekaterim kratkoročnim oviram; možni pa so tudi zapleti z močnimi manjšinami, kadar imajo zagovorniki neodvisnosti le šibko večino. Stališču, da ima pravičnost prednost pred neodvisnostjo, je po njegovem mogoče ugovarjati le tedaj, ko bi bilo splošno znano, da razglasitev samostojnosti ne bi povzročila škode nestrinjajočim se manjšinam, in bi vsakršne negativne posledice prizadele tudi večino samo.

Ob tem pa menim, da vseeno ne gre pozabiti, da v bistvu obravnavamo dve težavi in ne ene same: pravica do samoodločbe je namreč utemeljena s pravico posameznikov in skupin, da sami odločajo o svojih ciljih; na kakšen način jih bodo uresničili oziroma ali bodo to v resnici zmogli (npr. ali bodo uspeli vzpostaviti pravičnejši družbenopolitični sistem in upoštevali racionalno izbrana načela pravičnosti), pa je že drugo vprašanje. Postavka, da je kakršnakoli oblika nadoblasti dobra že zato, ker si podrejeni subjekti ne znajo sami vladati, je zatorej vsaj vprašljiva, če ne že kar napačna. Navzlic temu pa Beitz vztraja pri prepričanju, da je pravica do samoodločbe utemeljena samo tedaj, kadar je njen poglavitni namen poprava družbenih krivic in izboljšanje stopnje pravičnosti, četudi bi si lahko zamislili še kakšen drug povsem upravičen razlog (npr. prepričanje, da samostojnost prinaša boljšo in drugačno raven življenja ipd.), ne glede na posledice, ki jih tako ali tako ni moč povsem predvideti.

Tako mislec nekam stežka razreši prvo od dvoumnosti, na katere se po njegovem nanaša koncept samoodločbe. Pravica do njenega izražanja naj bi torej hkrati vsebovala zahtevo po odpravi krivic, reprezentativno zastopanost vseh državljanov v institucijah novega političnega sistema ter delovanje le-tega v skladu z racionalnimi načeli pravičnosti. V nadaljevanju se bomo lotili druge

dvoumnosti, pri kateri je po Beitzu treba natančneje določiti, kdo je pravzaprav tisti politični subjekt, na katerega se pravica do samoodločbe lahko nanaša.

1.7. Kriteriji za pravico do samoodločbe, razmejevanje družbenih skupin in nacionalnost

Če smo do sedaj identitete skupin, upravičenih do samoodločbe, jemali kot samoumevne, je sedaj nujno, da natančneje določimo naravo potencialnih akterjev, na katere se pojmi, kot so samoodločba, poprava krivic in delovanje po racionalnih načelih pravičnosti sploh navezujejo. Avtor namreč trdi, da predpostavka, po kateri bi se pravica do samoodločbe morala nanašati samo na skupine, ki so na nek način že formirane in teritorialno zaokrožene, nikakor ni samoumevna, vendar pa se je treba zavedati, da ima sleherno tako »privzemanje« pomembne posledice za določanje kriterijev, po katerih naj bi določene skupnosti pridobile to pravico. Dober primer, ki vsekakor pripomore k boljšemu razumevanju nakazanega problema, so meje in etnične sestave držav, ki so nastale po razpadu kolonialnih imperijev in podobnih večnacionalnih političnih tvorb. Velikokrat je bila (in je še danes) razdelitev ozemelj rezultat povsem poljubnega združevanja in določanja upravnih enot brez vsakršnega upoštevanja obstoječe družbene sestave, naravnih virov in drugih pomembnih dejavnikov okolja, v katerem so nove politične enote nasta(ja)le.

Ob podmeni, da naj bi pravica do samoodločbe izhajala iz pravice do svobode združevanja ljudi, zgornji način kreiranja političnih entitet gotovo izgubi sleherno etično podlago, obenem pa se zdi, da je zgolj sklicevanje na svobodo združevanja veliko premalo. To bi namreč pomenilo, da ima vsaka skupina, ki se strinja o vsebini lastne napisane ustave, hkrati že tudi pravico do samostojnega odločanja. Podobno se zgodi s sklicevanjem na skupno kulturno dediščino: če upoštevamo samo ta kriterij, se zdi, da pravico do samoodločbe priznavamo vsem manjšinam znotraj obstoječih političnih ureditev, hkrati pa je lahko tako širok, da sploh ni razvidno, kaj pod njim razumemo – dober primer za njegovo »prešírokost« so recimo vsi poskusi konstituiranja »evropske« identitete, ki so postali znova aktualni ob zadnjih širitvah EU. Še najbolj vprašljivo pa je morda prepričanje, na katerega smo delno nakazali v gornjem odstavku in po katerem imajo pravico do samoodločbe zgolj tiste družbene skupine, katerih identitete so že splošno sprejete. O tem stališču Beitz navaja nekoliko humorno, toda nikakor ne nepomembno opazko:

> »*Od daleč se je samoodločba zdela razumna: naj torej ljudje odločajo. Pravzaprav pa se je izkazala za smešno, saj ljudje o tem ne morejo odločati, dokler nekdo ne odloči, kdo so*« (Beitz, 1999: 106).

Gornja misel poleg vsaj nekoliko paradoksalnega prizvoka (ljudje naj odločajo o tem, kdo so, toda ne morejo odločati, če /zaradi nekoga/ že vnaprej ne vedo, kdo so) v angleškem jeziku vsebuje še dodatno dvoumnost: besedo »people« lahko razumemo hkrati kot ljudje in kot narod. Poudarjena pa je tudi teza, da se

skupine, na katere se nanaša pravica do samoodločbe, same določajo oziroma so samodoločujoče [… *are self-defining*]. Seveda moramo pojem »narod« uporabljati v ožjem pomenu, vendar se zadeve zapletejo, če zagovarjamo ekstremno stališče, po katerem je do samoodločbe upravičena vsaka skupina ljudi, ki je nezadovoljna z dano državno ureditvijo. Privrženci tega stališča z rahlim priokusom anarhičnosti pa navsezadnje vendarle priznavajo, da je zamisel iz praktičnih razlogov neizvedljiva ter bi imela po vsej verjetnosti nezaželene posledice, čeprav opominjajo, da bi takšno izvajanje svoboščin s strani posameznikov najbrž odtehtalo vsakršne stroške in pomisleke.

Glede sposobnosti samodoločanja skupin, ki imajo posledično možnost samoodločbe, pa obstajajo tudi nasprotna stališča, saj je zelo težko trditi, da lahko vse populacije uspešno določijo, s katerimi drugimi populacijami želijo biti povezane oziroma združene v nove politične entitete (podobno kot si nekateri prebivalci Quebeca želijo neodvisnost, nekateri pa se počutijo kot del širše kanadske skupnosti). Poglejmo si nekoliko daljši primer:

> »*Denimo, da so A, B, C in D upravni okraji neke države. A in B se želita odcepiti in ustanoviti neodvisno državo, C in D pa vztrajata pri ohranitvi obstoječe ureditve. Vendar pa C-jeve in D-jeve želje ne zmanjšujejo obsega pravic A-ja in B-ja do odcepitve. Tako se vsaj na splošno zdi. Da bi razložili, zakaj bi morale biti pravice A-ja in B-ja do odcepitve omejene, je treba upoštevati posebne lastnosti medsebojnih odnosov med štirimi enotami. Argument v prid omejevanja pravic bi najbrž izhajal iz prepričanja, da imata A in B obveznosti do C in D, dopustitev odcepitve pa bi A in B omogočila, da se zadostitvi teh obveznosti izogneta. Če omenjena situacija v resnici znatno omeji pravici A in B do odcepitve, je odvisno od narave vključenih obveznosti. Če le-te v prvem primeru temeljijo na prostovoljnih privolitvah, kot so npr. obljube, ki od zavezancev zahtevajo izvedbo določenih dejanj, bi lahko A in B na zahteve C in D preprosto odgovorila z izpolnitvijo obvez in s tem končala veljavnost razmerij. Drugič, A-jeve in B-jeve obveznosti lahko izvirajo iz prostovoljnega sprejemanja koristi, ki jih dajejo skupne institucije (npr. izobraževanje). Ker sta bila A in B prejemnika koristi iz skupnih institucij, ki sta jih s svojimi prispevki podpirala tudi C in D, se zdi ustrezno, da bi slednja lahko utemeljeno zahtevala izplačilo neke vrste recipročnega prispevka kot pogoj za odcepitev drugih dveh,vendar pa se pojavijo težave pri obliki in znesku povračila, ki bi ga C in D lahko upravičeno pričakovala. V vsakem primeru tudi takšne obveznosti ne morejo ukiniti pravice A in B do odcepitve, čeprav bi lahko naloženi stroški odcepitev prikazali manj zaželeno. Tretjič, lahko si tudi predstavljamo, da so obveznosti A in B do C in D popolnoma neprostovoljne, saj bi lahko trdili, da daje udeležba v skupnih institucijah, ki se ji praktično ni mogoče izogniti, podlago za nastanek obveznosti, ki zahtevajo, da člani v njih ostanejo. Toda zakaj bi moralo biti tako? Če pristanemo na izplačilo kompenzacije za koristi, pridobljene na relativne stroške drugih, je težko razvidno, kako bi sploh lahko prišli do argumenta za tretjo kategorijo obligacij*« (Beitz, 1999: 107–108.).

Iz navedenega primera lahko sklenemo naslednje: pravico do odcepitve oziroma umika iz družbenega razmerja je mogoče omejiti le v primeru, če so se člani vanj vključili prostovoljno ter prostovoljno sprejeli obveznosti, ki jih nato niso izpolnili. Izpolnitev teh obveznosti – bodisi z izvedbo zahtevanega dejanja bodisi z drugim načinom kompenzacije – hkrati prekine veljavnost morebitnih zahtev druge strani in tako omogoči odcepitev. Če pa podobnih obligacij ni ali so bile izpolnjene, pa pravica samoopredeljene skupine do samoodločbe ne more biti zanikana zgolj zaradi tega, ker bi drugim stranem obstoječa ureditev pač bolj ustrezala. Edino, kar je treba ob tem natančneje pojasniti, je, kdo so »samoopredeljene skupine«, ki jim pripada pravica do samoodločbe, ter kako se razlikujejo od drugih skupin, ki so nastale na podlagi pravice do svobodnega združevanja. Stališče, da se nanjo lahko sklicuje sleherna skupina nezadovoljnežev, namreč ni zadosten pogoj za njeno uveljavitev.

V nadaljevanju si bomo zato podrobneje ogledali še preostale (dodatne) pogoje, ki jih morajo skupine izpolniti, da sploh lahko uveljavljajo pravico do samoodločbe. Prvi izmed njih je zagotovo teritorij, saj zgolj interesne skupine najpogosteje sploh niso teritorialno organizirane. Tipične zahteve po samoodločbi vsebujejo tudi zahtevo po novi določitvi meja, ki naj bi novonastalo entiteto ločevale od prejšnje politične skupnosti. Gotovo pa pri tem v večini primerov nastanejo težave, povezane z lastninskimi pravicami do najrazličnejših dobrin, od različnih objektov in infrastrukture do naravnih virov. V zgornjem primeru smo videli tri možne scenarije: žametno odcepitev (to je strani se sporazumeta, da ima vsaka pravico do dobrin na njenem ozemlju), odcepitev z redistribucijo (to je plačilo zaostalih obveznosti in bolj ali manj sporazumna razdelitev skupnih dobrin, največkrat po načelu proporcionalnosti) ter tretji primer, ki se konča z bolj ali manj nasilnimi poskusi ohranitve prejšnjega stanja ter boljšo ali slabšo redefinicijo odnosov med obema stranema. Velikokrat pride v novih državah tudi do težav z manjšinami, ki so nastale kot posledice odcepitve, in se z novo ureditvijo prej ko slej ne strinjajo. Še posebej problematična je ta situacija zato, ker pravice manjšin ne izvirajo iz pravice do svobodnega združevanja, kajti prostovoljne oblike združb lahko nastanejo le z neposredno ali posredno privolitvijo tistih, ki se vanje vključijo. Manjšine pa so v večini primerov neprostovoljni rezultat okoliščin, za katere same niso odgovorne, saj si niso izbrale lastnega geografskega položaja, preselitev pa bi bila predraga in pretežavna. Iz opisane situacije ponovno vidimo, da je samodoločanje skupin kot pogoj za pravico do samoodločbe nezadostno, saj obstaja le malo možnosti, da pri tem ne bi nastali resni problemi glede redistribucije dobrin in manjšinskih vprašanj. Beitz zato meni, da bi morali tedaj, kadar nove razmejitve ali poskusi preseljevanja manjšin niso uspešni, ponovno razmisliti o kriterijih za samoodločbo držav.

Ob tem sam priznava, da obstaja v zgodovini zelo malo primerov (če sploh kakšni?), pri katerih bi bila pravica do samoodločbe utemeljena zgolj s pravico do svobodnega združevanja in posledično samodoločitvijo skupine. Poznamo pa zato veliko družbenih skupin, ki po avtorjevem mnenju »*niso imele prave priložnosti, da bi se same definirale. V teh primerih so identitete skupin sestavljene iz skupnih razločevalnih značilnosti, kot so rasa, plemenska pripadnost,*

veroizpoved ali kultura. Zato bi lahko predlagali, da so za samoodločbo primerne tiste skupine, ki jih združujejo določene skupne značilnosti, zaradi katerih se razločujejo od večje populacije, katere del so« (Beitz, 1999: 110). Na tem mestu se mi zdi potrebno poudariti, da Beitzova raba pojma samodoločitve skupin nikakor ni povsem jasna. Iz njegovih navedb namreč ni razvidno, ali gre pri samodoločitvi za poljubno izražanje pripadnosti neki skupini (npr. vegetarijancem), ali sposobnost samodoločitve vključuje značilnosti, ki so del identitete neke skupine in ali je za »samodoločitev« dejansko potreben obstoj »drugih«, s pomočjo katerih si člani skupine povedo, kdo so. Če pojem vključuje zadnji dve opredelitvi, ga po mojem mnenju lahko zamenjamo s konceptom narodnostne identitete, in je zatorej odvečen. V kolikor pa vključuje prvo opredelitev, pa ne more spadati pod kriterije za pravico do samoodločbe, in je torej spet odveč.

Kljub temu da je načelo skupnih značilnosti zgodovinsko in empirično ustreznejše glede na kriterije za uveljavitev pravice do samoodločbe, pa Beitz opozarja, da ne rešuje problemov teritorialnosti. Namreč, četudi pojmujemo teritorialnost poleg skupnih razločevalnih značilnosti kot nujen pogoj za njeno uresničitev, pa to še ni zadosten razlog za prepričanje, da rasna, kulturna, plemenska in druge relevantne pripadnosti primernih skupin hkrati ustrezajo ozemeljski porazdelitvi virov na tak način, da bi v primeru uspešnega prekrivanja družbenih in političnih razmejitev omogočal enakopravno distribucijo dobrin in dostop do njih. Prav tako ni rečeno, da politična razmejitev v skladu s skupnimi razločevalnimi značilnostmi neke skupine izključuje problem manjšin, saj skupne družbene značilnosti ne vključujejo političnih preferenc posameznikov ali drugih lastnosti, ki bi lahko bile povod za zatiranje ali pregon. Zato trdi, da tudi skupne razločevalne značilnosti neke skupine ne morejo biti zadosten pogoj za pravico do samoodločbe. Svoje stališče celo zaostri in poudari, da ne vidi razloga, zaradi katerega bi bile zgoraj omenjene skupne družbene značilnosti *moralno* pomembne kot utemeljitev pravice do samoodločbe (z moralnega vidika se mu zdi samodoločitev skupine daleč boljša, saj pravi, da z njo člani skupine obenem aktivno potrdijo, da si želijo spremembo političnega *statusa quo*, kar pa v primeru sklicevanja na skupne značilnosti ni vključeno). Po njegovem je kriterijem za uresničenje pravice do samoodločbe zadoščeno le v primeru, ko:

> »*… obstajajo dokazi, da se je prevladujoča večina prebivalstva na določenem ozemlju soglasno odločila, da se odcepi od obstoječe politične ureditve, in na ozemlju, ki ga poseljuje, ustvari novo državo, pod pogoji, da so bile na nek način izpolnjene vse prostovoljno sprejete obveznosti do drugih strani, da osebne pravice in svoboščine ne bodo ogrožene in dejanje ne bo povzročilo distributivne nepravičnosti. Vendar, kot sem dognal, takšni primeri niso preveč verjetni. Bolj verjetno je, da mora biti pravica skupine do samoodločbe upravičena z zagotovilom, da je njeno priznanje nujno zaradi ustvarjanja ali ponovne vzpostavitve pogojev, konsistentnih z ustreznimi načeli pravičnosti*« (Beitz, 1999: 112).

Takšno stališče pomeni, da je treba o odnosu med nacionalnostjo in pravico do samoodločbe spregovoriti posebej. Beitz kot argument za pravico narodov do samoodločbe povzema Millovo pojmovanje, v skladu s katerim je že močan množičen občutek narodnostne pripadnosti lahko zadosten razlog za združitev vseh članov pod enotno vladavino, saj predstavlja narodna enotnost pod neodvisno vlado izraz načela svobode združevanja in je kot taka dobra po sebi. Prav tako naj bi bila nujen predpogoj za pravičnost reprezentativnih institucij. Ne glede na to pa opozarja, da je ravno izražanje občutka narodnostne pripadnosti primer za samodoločitev skupine, a ponavlja, da je kot tako nezadostno za državnost, saj ne jamči pravičnosti ustanov. Poleg tega Mill zagovarja mnenje, da so svobodne institucije v državi, ki jo sestavljajo različni narodi, skorajda nemogoče. To prepričanje naj bi izhajalo iz treh empiričnih ugotovitev: prvič, ljudje brez občutka pripadnosti naj ne bi mogli razviti in podpirati enotnega javnega mnenja, nujnega za učinkovito delovanje reprezentativne vlade; drugič, najučinkovitejša obramba pred despotizmom oziroma možnostjo nepravične vladavine naj bi temeljila na soglasju vojske in naroda (o udeležencih obeh svetovnih vojn, ki so prihajali iz neevropskih kolonij in so se bojevali na evropskih bojiščih, npr. velikokrat beremo, da so bojevali vojne, ki niso bile njihove); tretjič, različnost narodov je vir naravnih delitev, ki jih lahko avtoritarne vlade izkoriščajo za ohranitev lastne oblasti. Nasprotno stališče lorda Actona v prid večnacionalni obliki vladavine pa je bilo, da naj bi bila večnacionalnost dobra zaščita pred vmešavanjem vlade v področja onkraj domene političnega in da spodbuja napredek civilizacije. Beitz pravi, da empirične raziskave ne podpirajo Actonovih prepričanj, saj naj bi izsledki Connorjeve študije dokazovali povezavo med multinacionalnostjo znotraj ene države in veliko verjetnostjo nedemokratičnosti njihovih ureditev (glej Beitz, 1999: 114–115), vendar sam menim, da za tezo lahko najdemo tako potrjujoče kot zanikujoče primere.

Sklenemo lahko, da je nedvomno tudi nacionalna pripadnost eden izmed pomembnih kriterijev za pravico do samoodločbe. Zanimivo pa je, da za Beitza nikakor ni bistven dejavnik, saj kot glavno zahtevo za izpolnitev kriterijev pravice do samoodločbe izpostavlja popravo krivic in vzpostavitev pravičnih institucij, pomembna pa je tudi teritorialnost kot tisti dejavnik, ki naj bi državljanom nove države omogočala učinkovito izvajanje njene avtonomije. Tukaj pa končno pridemo do tretje dvoumnosti glede samoodločbe (glej razdelek 1.6.): je zanjo dovolj zgolj politična prekinitev prejšnjih povezav, ali pa mora pravica do samoodločbe izhajati tudi iz ekonomskih temeljev, ki naj bi neodvisnost in avtonomnost držav omogočali? Pa je zahteva po ekonomski samostojnosti držav kot temelju njihove neodvisnosti danes sploh še mogoča? Na ti vprašanji bomo poskušali odgovoriti v naslednjem podpoglavju.

Beitz's model of global justice: global redistribution

Beitz's theory of global justice, as it is elaborated in his work 'Political Theory and International Relations' represents an interesting complement to the existing theories of political realism and liberalism. Nonetheless, according to his own point of view, in the first place it should be regarded as some kind of logical continuation to Rawls' 'Law of Peoples' because it addresses some crucial issues of his theory that could be seen as problematic. In particular, his main criticism refers to the absence of global sphere of political action in Rawls' theory. Consequently, his solution of that predicament provides an attempt of how to extend Rawls' principles of justice from the state level to the globalised world. Hence, Beitz's proposal is also an example of connection between the normative-theoretical and scientific-empirical part of political science: his theoretical work stems from empirical knowledge which gradually transcends into normative and theoretical domain of political philosophy. After all, Beitz's normative principles of justice should serve as guidelines to empirical, decision-making politics.

Keywords: political philosophy, international relations theory, cosmopolitanism, global justice.

Literatura

Beitz, Charles R. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

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

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

Harris, Errol E., Yunker, James A. (1999) (ur.). *Toward Genuine Global Governance: Critical Reactions to »Our Global Neighborhood«*. London: Praeger.

Kant, Immanuel (2006). *Zgodovinsko – politični spisi*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books.

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

Pogge, Thomas (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibility and Reforms*. Cambridge: Polity Pres.

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.

Scholte, Jan Aart (2000). *Globalisation. A Critical Introduction*. London: Macmillan Press Ltd.