HUMANISTIČKE STUDIJE

3|2017

Univerzitet
Donja Gorica

ČASOPIS
HUMANISTIČKE STUDIJE

Glavni i odgovorni urednik:
Dragan K. Vukčević

Urednica broja „O Evropi”:
Ljubinka Trgovčević Mitrović

Redakcija:
1. Đorđije Borozan (Podgorica);
2. Radule Knežević (Zagreb);
3. Ilija Vujačić (Beograd);
4. Dragica Vujadinović (Beograd);
5. Milan Podunavac (Podgorica);
6. Cirila Toplak (Ljubljana);
7. Mirjana Maleska (Skoplje);
8. Asim Mujkić (Sarajevo).

Savjet:
1. John Keane (Sidney);
2. Nenad Dimitrijević (Beograd);
3. Čedomir Čupić (Beograd);
4. Olga Breskaja (Vilnius);
5. Ana Krasteva (Sofija, Lyon);
6. Panos Ljoveras (Solun);
7. Đuro Šušnjić (Beograd);
8. Radovan Vukadinović (Zagreb);
9. Tonko Maroević (Zagreb);
10. Viljam Smirnov (Moskva);
11. Rudi Rizman (Ljubljana);
12. Alpar Lošanc (Novi Sad);
13. Vesna Kilibarda (Podgorica);
14. Stefano Bianchini (Bologna);
15. Lidija Basta Fleiner (Freiburg);
16. Hans-Georg Ziebertz (Würzburg);
17. Ratko Božović (Beograd).

Sekretar: Nikola Zečević

Dizajn: Mile Grozdanić

Priprema za štampu: Bojan R. Popović
Medeon, Podgorica

Lektura i korektura: Valentina Knežević

Izdavač: HS, UDG

Podgorica,
2017.

3|2017

SADRŽAJ

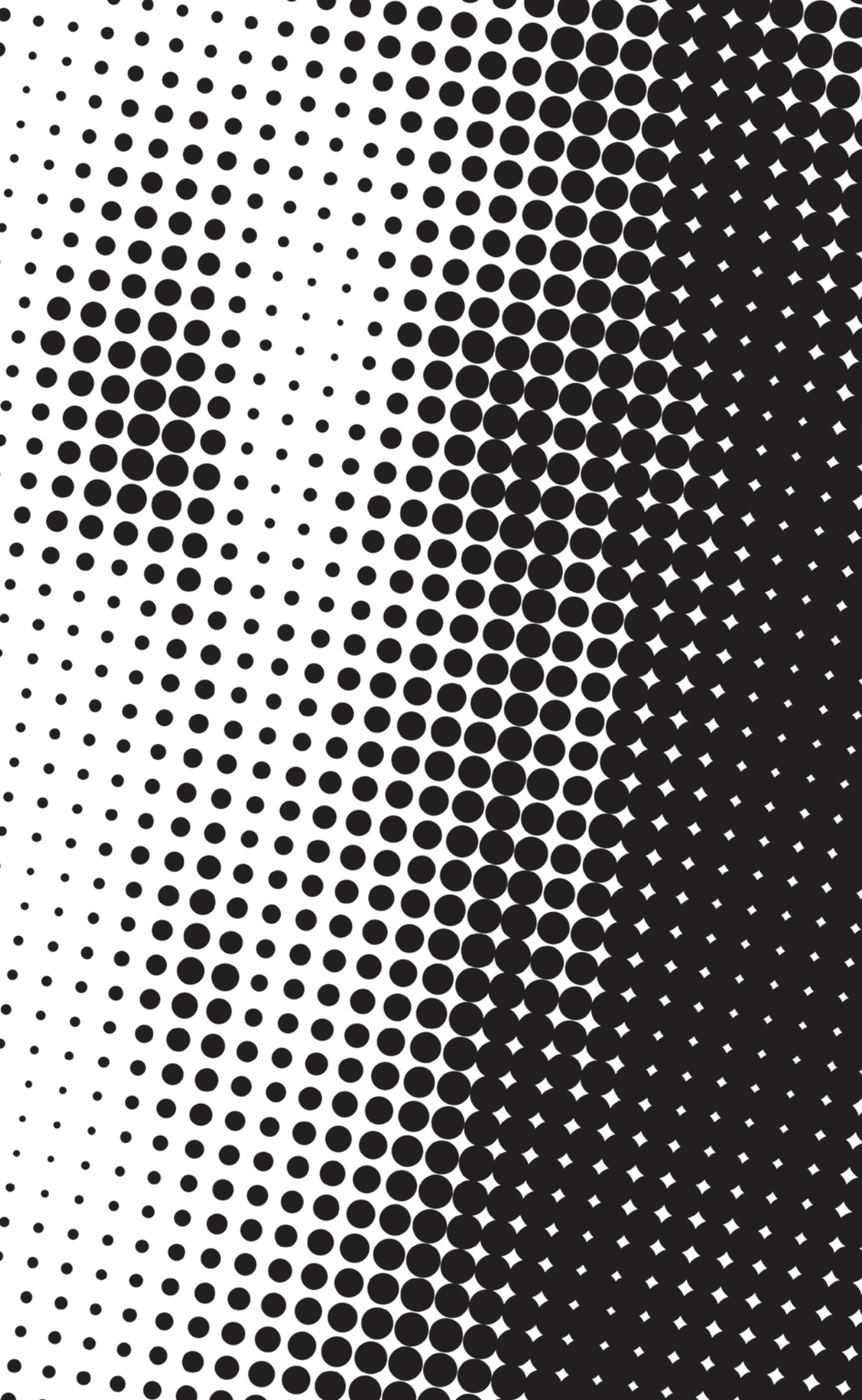
DRAGAN VUKČEVIĆ Uvodna riječ
glavnog i odgovornog urednika /5/

DIO I TEMA BROJA: O EVROPI
MILAN PODUNAVAC Politička ideja Evrope /9/
GORAN GRETIĆ Kriza ideje ujedinjenja Europe /27/
ASIM MUJKIĆ Europa i Zapadni Balkan u populističkom ruhu /45/
TIHOMIR CIPEK Rusija i Europska unija. Što je ostalo od partnerstva? /61/
ILIJA VUJAČIĆ Kontekstualnost ustavnog patriotizma
— crnogorska perspektiva /77/
NATAŠA JOVANOVIĆ Šta je novo u savremenom evropskom
orijentalizmu? Jedan teorijski ekskurs o (pre)naglašavanju
nasleđa Ibn Halduna u savremenoj socijalnoj misli /97/
RADOSLAV RASPOPOVIĆ Promjene u definisanju
spoljnopolitičkih zadataka crnogorske diplomatije u drugoj
polovini XIX i na početku XX vijeka /115/
BORO VUČINIĆ Balkanski aspekt migracione krize u Evropi /139/

DIO II STUDIJE
LIDIJA ČEHULIĆ VUKADINOVIĆ Međunarodne
organizacije u suvremenim međunarodnim odnosima /163/
FILIP IVANOVIĆ Nevidljiva ljepota i njene vidljive
predstave: Estetika Dionisija Areopagita /177/
PREDRAG ZENOVIĆ The Normative Flaws of Liberal Culturalism /191/

DIO III RECENZIJE
RADULE KNEŽEVIĆ *Suvremena politička teorija*, Crnogorska
akademija nauka i umjetnosti, Podgorica, 2017. (Milan Podunavac) /221/
ĐORĐIJE BOROZAN *Crnogorske dinastije: Vojislavljevići, Balšići,
Crnojevići*, CID, Podgorica, 2017. (Ilija Vujačić) /225/
O identitetu, Crnogorska akademija nauka i
umjetnosti, 2015. (Nikola Zečević) /233/
ILIJA VUJAČIĆ *Saznanje i* politika, Nacionalna zajednica Crnogoraca
Hrvatske / Disput, Zagreb, 2014. (Predrag Zenović) /239/

DIO IV IN MEMORIAM
Prof. dr Lidija Čehulić Vukadinović (1966–2017) (Nikoleta Đukanović) /245/



Goran Gretić

UDK 061.1 EU

Kriza ideje ujedinjenja Europe

Mir je „konačna svrha pravnog nauka" i „najviše političko dobro".
Kant

U doba kada kriza ustrojstva EU postaje sve dublja i zaoštrenija, svakako valja ponovno postavljati pitanje o smislu i cilju europskog ujedinjenja. Taj je smisao sadržan prvotno u svijesti o povijesnom i kulturnom zajedništvu europskog ljudstva stvorenog sintezom grčke filozofije i znanosti i kršćanstva. Drugi je element bio EU kao mirotvorni projekt. Prvo je dat sažeti prikaz jednog takvog projekta od A. Kojevea iz 1945, koji govori o ideji Latinske imperije, kao alternative liberalnom kapitalizmu i sovjetskom plansko-birokratskom ustrojstvu društva. Zatim se razmatra pitanje najvišeg političkog dobra za današnju EU i svijet u cjelini. Taj se problem promišlja tumačenjem nekoliko središnjih pojmova političke filozofije, a to su: narodni suverenitet, državni suverenitet, demokracija, ljudska prava i svjetski mir. Pokazuje se da se pri tome radi o refleksivnim, međusobno uvjetovanim pojmovima, koji stoga moraju biti zahvaćeni i tumačeni u svome neraskidivom jedinstvu. Oprečno, pri samovoljnom izoliranju pojedinih elemenata, vrlo lako nastupa razaranje ustavno-pravnog sadržaja i praktičkog značenja tih temeljnih pojmovnih određenja razumnog ustrojstva političke zajednice, države, ujedinjenih država.

Za početak bi se moglo postaviti pitanje zašto bi se zapravo Europa uopće trebala ujediniti, i na to retoričko pitanje može se dati slijedeći lapidarni odgovor: kao prvo, europska intelektualna, idejna tradicija sadrži tako nešto što se može označiti kao ideja Europe. Međutim, odmah valja naglasiti da sama ta predodžba, ta ideja, kao i njeno podrijetlo i sadržaj, predstavljaju osebujno i proturječno jedinstvo.

Pri tome se stvarna europska povijest pokazuje kao permanentno stanje konfrontacija i ratovanja između velikih naroda, kraljevstava i carstava, a od doba nastanka modernih nacionalnih država, to je dovelo do postupne samo-destrukcije Europe, konačno, kao posljedica dva svjetska rata.

Uvodno, valja u samo par riječi navesti neke bitne odrednice ideje Europe; kao prvo treba naglasiti da se iz više razloga ideja Europe može promatrati kao nešto nastalo u Rimu. Može se reći kako je ideja Europe konstituirana kao rimska sinteza, i to grčke filozofije i znanosti s kršćanstvom. To je bio dugotrajan, složen i isprepleten

proces, koji se širio od juga k sjeveru, iz kojega se postupno razvijala europska civilizacija i kultura, tj. duh Europe. Tako gledano, može se reći da je ideja Europa osebujni i ekscentrični identitet, jer njeno se jedno težište nalazi na samom ruba Europe, Atena, dok je drugo težište nešto van-europsko, Jeruzalem.

Važno je ustanoviti kako toj izvornoj ideji Europe prvotno pripada i pojam onog Drugoga, tj. ideji Europe imanentan je pojam drugotnosti, i to se u različitim vidovima manifestira kroz cijelu povijest Europe. Isto je tako važno napomenuti, posebno obzirom na suvremenu svjetsku konstelaciju, kako antičkoj baštini te ideje pripada i pitanje načelnog zajedništva svih ljudi, kozmopolitizam, a koji je bio i važna tema rimskih stoika. I, konačno, može se navesti kako sam pojam drugotnosti, tj. problem drugoga i stranoga postaje jedno od središnjih pitanja filozofije 20. stoljeća, a ta je problematika u specifičnoj povezanosti sa problemom kozmopolitizma.

Obzirom na tradiciju i duh Europe, isto tako valja spomenuti da u svojoj dugoj i uglavnom nesretnoj povijesti Europa poznaje dvije epohe europskog duhovno-kulturnog jedinstva; to su bile epohe humanizma i renesanse i prosvjetiteljstva.

Međutim, u europskoj povijesti postoje fenomeni koje se može označiti kao zli demoni Europe, to su antisemitizam, nacionalizam-šovinizam i imperijalistički nacionalizam, te konačno nacional-socijalistički totalitarizam, a koji je doveo do specifičnog civilizacijskog sloma Europe nakon 2. svjetskog rata. Dakle, nakon 2. svjetskog rata Europa je kao samostalni političko-ekonomski entitet bila razorena, te na koncu podijeljena između dva vladajuća svjetsko-politička bloka.[1]

Ali već 1946/47. počinju susreti, sastanci europskih intelektualaca i političkih elita sa ciljem pomirenja europskih naroda, te pronalaženja novih institucionalnih mogućnosti ponovnog miroljubivog su-života. Odnosno, intenzivno se započinje sa promišljanima uzroka i podrijetla europske katastrofe, tj. nastaju različite inicijative i prijedlozi za uspostavljanje jednog novo-vrsnog među-državnog ustrojstva europskih nacionalnih država. Zajednički i temeljni stav svih tih promišljanja bilo je uvjerenje kako je uvjet mogućnosti opstanka Europe, kao zajednice ravnopravnih naroda i država, uspostavljanje stanja koje bi jamčilo trajni mir među europskim narodima. Stoga je važno naglasiti kako je primarna intencija projekta stvaranja ujedinjene Europe prvenstveno bila uspostavljanje europskog političko-ekonomskog mirotvornog sustava. Dakako, s time je bio i neposredno povezan uvid u neophodnost novog određenja uloge i zadaće nacionalne države, uloge i dosega nacionalnog suvereniteta. Zasigurno, svima je bilo prilično jasno kako će se time uspostavljati i određivati nove temeljne pretpostavke mogućeg novog europskog mirotvornog poretka i saveza.

To je bio opći svjetsko-politički okvir u kojem se vrlo postupno rađa i razvija ideja EU, kao saveza koji će garantirati mir i prosperitet

[1] usp. Derrida, J., *Drugi smjer*, Zagreb, 1999.

europskih naroda, tj. omogućiti razvoj socijalne pravednosti i solidarnosti, kao i poticati republikansko demokratsko ustrojstvo europskih država.

Međutim, danas smo svjedoci temeljne krize samih osnova na kojima počiva projekt EU, dapače, sada čak i najvažniji europski političari govore o akutnoj opasnosti opstanka Unije kao takve.

Kao uvod u razmatranja suvremene krize konstitucije EU podsjetio bih na jedan, do nedavno, više-manje nepoznati tekst jednog znamenitog filozofa, o pitanju ustrojstva Europe. Radi se o tekstu A. Kojevea: „Nacrt doktrine francuske politike" napisanog neposredno nakon 2. svjetskog rata.[2] Taj tekst bio je Memorandum napisan za generala De Gaullea o tadašnjem svjetsko-povijesnom stanju Europe, i posebno buduće uloge Francuske. Kojeveova promišljanja bave se s tadašnjom epohalnom prevlasti angloameričkog protestantsko-kapitalističkog svijeta s jedne strane i, sovjetsko-pravoslavnog autoritativno-planskog ustrojstva države, s druge strane. Taj tekst, iako pisan daleke 1945, kako se pokazuje pri pomnijem čitanju, ima upravo danas, a u trenutku akutne krize smisla europskog projekta, sasvim osebujnu aktualnost i značenje. Suvremena diskusija o tezama Kojevea o „kraju povijesti i Latinskoj imperiji" iz toga Memoranduma, inicirana je tekstom talijanskog filozofa G. Agambena u pariškim novinama Liberation[3], a upravo povodom tadašnjih oštrih prijepora europskih političkih elita oko bitnih pitanja opstojnosti EU. Reakcije na Agambenov tekst, u feljtonima velikih njemačkih novina, bile su oštre, pune nerazumijevanja i resantimana naspram duha i vrednota romansko-latinskog svijeta. Interesantno je kako su se prvotno za riječ javili samo različiti novinari, međutim kasnije, 2016. poznati sociolog W. Lepenies objavljuje knjigu s vrlo karakterističnim naslovom „Moć na Sredozemlju — Francuski snovi o jednoj drugoj Europi".[4] U toj knjizi, a sada na znanstvenoj razini, izlaze na vidjelo značajne i očito trajne povijesno-političke opreke između romansko-latinskog i anglosaksonsko-germanskog poimanja određenja čovjeka i njegovog svijeta, odnosno, konkretnije poželjnog i prihvatljivog ustrojstva EU.

Da bi se pojmilo povijesno-filozofijsko značenje Kojeveovih refleksija, nastalih 1945. o stanju Europe, neophodno je, makar u osnovnim crtama, nešto reći o Kojeveovoj koncepciji kraja povijesti.

Sama problematika „kraja povijesti" pojavljuje se u okviru Hegelovog učenja o svjetskoj povijesti, a to je bio prijeporni nauk koji je izazivao dosta nerazumijevanja već i kod Hegelovih neposrednih učenika. Ta tema kasnije ponovno postaje aktualna putem Kojeveovih

---

[2] Kojeve, A., "Esquisse d une doctrine de la politique francaisse", 27. 8. 1945., Hoover Foundation, skraćena verzija objavljena je u: La Regle du Jeu (svibanj 1990, br. 1)

[3] Agamben, G., Liberation, "Que l Empire latin contre-attaque!, Pariz, 26. 3. 2013.

[4] Lepenies, W, Die Macht am Mittelmeer — Französische Traume von einem anderen Europa, München, 2016.

predavanja pod naslovom „Kako čitati Hegela"[5], objavljenih 1947. u Parizu. Te zatim ponovno poslije njegovog manje poznatog drugog značajnog djela „Nacrt fenomenologije prava", pisanog za vrijeme 2. svjetskog rata[6], a objavljenog tek 1982. Na ta se Kojeveova stajališta kasnije nadovezuje knjiga F. Fukuyame, „Kraj povijesti" iz 1992.[7], koja tada postaje skoro popularno djelo, popularne američke političke filozofije. Fukuyama je tada bio savjetnik u Bijeloj kući, a to djelo zapravo predstavlja diletantsko filozofiranje, odnosno, trivijalno ideologiziranje.[8]

Kako smo naveli, s problematikom kraja povijesti bavio se na vrlo originalni način A. Kojeve u svojim znamenitim interpretacijama Hegelove „Fenomenologije duha", u njegovim pariškim predavanjima 30-tih godina, a koja je slušala cjelokupna tadašnja francuska i internacionalna intelektualna elita. Ta je spekulativno-ezoterična interpretacija Hegela, pod utjecajem mladog Marxa i ranog Heideggera, imala tada veliki odjek i zadobila trajni utjecaj. Kao što je poznato tu se je radilo o interpretaciji Hegela prvenstveno iz obzora poglavlja „Gospodstvo i ropstvo" iz njegove „Fenomenologije duha".

Za Hegela fenomen „povijesti" predstavlja zbivanje izvedeno iz pojma povijesnosti, naime, po Hegelu povijesnost jest, tj. valja je misliti, kao samo-razvijanje duha ka određenom cilju, i to u dvojakom smislu toga određenja. Prvo, povijest se razvija spram određenog cilja, te zatim k svom kraju. Drugačije izraženo, dolazak-k-sebi-duha, predstavlja potiranje njegove povijesti, jer je sama povijest oblik njegovog razvoja. Stoga teleologijski zahvaćena povijest nužno mora biti zahvaćena kao konačna, ali tako shvaćena konačna povijest nije povijest u smislu nekoga beskonačnog niza događanja. Dapače, tako shvaćena beskonačna povijest sama potpada pod Hegelov pojam povijesnosti, jer u protivnom morala bi povijest doista biti dovršena, što očito nije slučaj, niti je Hegel bilo kada tako nešto tvrdio.

Za Hegela je povijest, a koja je došla do svoga cilja i kraja, povijest duha, i to kako objektivnog duha u liku pravne i ustavne povijesti, tako i apsolutnog duha. Stoga, tako zvani kraj povijesti valja kao prvo pojmiti kao kraj te apsolutne povijesti, odnosno, kada dođe do kraja, kako je govorio Kojeve, borbe konačne samosvijesti sa apsolutnom samosvijesti. Valja isto tako naglasiti da je Hegel još u svojim jenskim predavanjima iz 1805/06.[9] emfatično govorio o „nastanku jedne nove epohe svijeta", a to znači da bi prema samom Hegelovom principu „svjetske povijesti", sadržaj te nove epohe morao biti stvaranje novog stanja svijeta. Stoga je jasno, kada Hegel govori o „novoj epohi" očito se ne radi o kraju povijesti, već o tome da povijest zadobiva novi karakter. Prema tome, može se argumentirano tvrditi da

---

5 Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Sarajevo, 1964.
6 Kojeve, A., *Esquisse d une phenomenologie du Droit*, Gallimard, Paris, 1982.
7 Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.
8 Anderson, P., "The Ends of History", u: *A Zone of Engagement*, New York, 1992.
9 Hegel G. W. F., *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969, str. 258.

se tom novom epohom zahvaća i poima novo ozbiljenje principa slobode, dok bi istovremeno proturječilo smislu Hegelovog pojma povijesti, tvrditi kako je to novo oblikovanje svijeta, ta nova epoha, nešto konačno i završeno.

Prema tome, Kojeveova interpretacija Hegela može se sažeti u pet točaka:

1. Hegelova je filozofijska metoda opisna i fenomenologijska, dok je sam njen predmet dijalektički, a to znači da se povijest manifestira kao samo-ozbiljenje čovjeka.

2. Na kraju povijesti pojavljuje se opća i homogena svjetska država, a njeni građani, citoayens, žive u međusobnom miru i pomireni sa zbiljnošću.

3. Hegel zastupa filozofiju konačnosti, stoga je njegova filozofija ateistička, štoviše „antropoteistička" ili „egoteistička".

4. Hegelova povijesno-spekulativna filozofija predstavlja filozofiranje iz obzora kraja povijesti.

5. Sam je Hegel, na koncu, odustao od svoga novoga antropologijsko-filozofijskog utemeljenja vlastitog mišljenja i vratio se antičkoj monističkoj ontologiji.

Prema Kojeveu povijesnost se kod Hegela shvaća historijski-procesualno, i gledano tako, predstavlja sekulariziranu transcendenciju. Stoga se može tvrditi da je u području države, i to na kraju povijesti, a koja je dokinuta putem svjetske države, čovjek posredovan sa svojom transcendencijom. To isto tako znači da čovjek više nema potrebe transcendiranja postojećeg, već je u stanju stvarati vrijeme, vlastitu vremenitost i povijest. Dapače, prethodno svekoliko transcendiranje, a koje je proizlazilo iz požude za osobnim priznanjem, a koje je „ništilo" ljudsku pojedinačnost, prelazi na kraju u imanentnost opće svjetske države.

Po Kojevu, Hegel je predmnijevao takav navlastiti kraj povijesti, te je zato Hegelovo „dokidanje" teologije u filozofiji, te zatim u antropologiji, značilo slijedeće: ono transcendentalno opće, tj. bog, kojega priznaje pojedinac-građanin, mora biti zamijenjeno putem jednog imanentno općeg u svijetu. To imanentno opće, po Hegelu, može biti jedino nova suverena država. Dapače, putem države, u tome zemaljskom carstvu, mora biti ozbiljeno ono što je navodno valjalo biti ozbiljeno putem boga u nebeskom carstvu. Stoga je po Hegelu apsolutna država, tj. Napoleonovo carstvo, predstavljala ozbiljenje nebeskog carstva kršćanstva. Po Kojeveu, može se reći kako Hegelova filozofija poima svoje vrijeme, dok svjetsko-povijesni individuum toga vremena, Napoleon, poima dovršeni povijesni proces i, dapače, putem odlučujućeg pomirenja sa smrću, čini teologiju izlišnom. Tako zadobivena mudrost, u liku Hegelove filozofije, postaje posljednje opravdanje svjetske države i povijesti. Prema tome novovjekovna, Napoleonova, država konačni je lik države, jer njeni su građani kao individue u potpunosti zadovoljeni, te je u njoj izvršena univerzalna

sinteza pojedinačnog i općeg, k individualnosti.[10] Drugim riječima, dosegnuta univerzalna i homogena država nije nešto što je postignuto putem neke tiranije, već naprotiv, putem političke integracije država, a na temelju prava, odnosno, tu se radi o novom osebujnom internacionalnom konstitucionalnom poretku. Taj je novi svjetski poredak konstituiran na temelju jedinstvenog i konačnog pojma pravednosti, odnosno, taj poredak proizlazi iz pojma priznanja, naime, međusobnog priznanja građanina, a njihove se konačne potrebe ozbiljuju u radu, ljubavi i obitelji.[11]

Iz svega toga slijedi da pojam „kraja povijesti" znači slijedeće: putem robovskog rada obrazuje se svijet i čovjek, te se stvaraju tehničke i ekonomske pretpostavke za uspostavljanje završne, konačne države. Sve se to zbiva putem odlučne egzistencijalne borbe za priznanje, uz istovremeno potvrđivanje nadvladavanja-dokidanja straha od smrti, od strane roba-radnika, te se tim putem stvaraju i neophodne socijalne i političke pretpostavke kraja povijesti. A filozofija, koja sve to spoznaje i poima, zamjenjuje teologiju, i štoviše, reducira teologiju na njen istiniti antropologijski sadržaj, a čovjeka i njegovo samo-razumijevanje na prirodnu konačnost. U pojmu te konačne države prevladano je svako podvajanje, tj. čovjek prestaje biti „opreka samome sebi", tj. prestaje samog sebe razumijevati u opreci spram nekog boga. Država postaje njegova jedina transcendencija, a u kojoj se razrješava stara opreka između posebnog i općeg. Sada prestaju, nestaju ratovi i krvave revolucije, a i sa njima i religija i filozofija, a ono što ostaje jest ono što je neograničeno i postojano, a to su, po Kojeveu umjetnost, ljubav i igra, ili ukratko sve ono što čovjeka čini sretnim. Drugim riječima, za Hegela se subjekt na kraju povijesti otkriva kao nešto svršeno-dovršeno, kao rezultat vlastitog postajanja, odnosno, prema Kojeveu, konačni subjekt nove svjetske države i kraja povijesti otkriva se kao ono što je čovjek oduvijek i bio, a to je imanentnost, supstancija i priroda.[12]

Prema Kojeveu mi od 1945, nakon drugog svjetskog rata, živimo u stanju „kraja povijesti", a to stanje bilo je dosegnuto homogenom i univerzalnom državom Napoleona. (Doduše, Kojeve je određeno vrijeme dvojio nije li zapravo to stanje kraja povijesti tek uspostavljeno po Staljinu! ali je kasnije odustao od te hipoteza. Svakako valja naglasiti kako Kojeve nije imao nikakvih iluzija o barbarizmu Staljinovog režima, te stoga i nije mogao misliti da bi staljinizam doista mogao predstavljati ozbiljenje hegelijanskog ideala homogene svjetske države. Ali, očito je smatrao kako je Staljinova ubrzana industrijalizacija, tj. „modernizacija" bila najbrži put koji će omogućiti da Rusija zadobije status moćne industrijske i vojne države, te da zatim bude sposobna da se na miran način preobrazi u pravnu i socijalnu državu.

---

[10] usp. Kojeve, A., *Esquisse d une phenomenologie du Droit*, Gallimard, Paris, 1982.

[11] Ibid.

[12] usp. Auffret, D., *Aleksandre Kojeve: La philosophie*, l Etat" la fin de l Histoire, Paris, 1990.

U tom je obzoru Staljin za njega bio puko sredstvo post-historijskog doba, a moralizirati o njegovoj politici bilo je za Kojevea filozofijski besmisleno, tim više, jer on je iz aspekta svoga historicizma nijekao svaku istinski unutarnju i ne-instrumentalnu vrijednost morala. U tome kontekstu valja podsjetiti i uputiti na njegovu vrlo instruktivnu razmjenu mišljenja o tiraniji sa Leom Straussom.)[13] (usp. L. Strauss, Kojeve, Ksenofont, 1980.)

Dakle, u suvremenosti „kraja povijesti", po Kojevu, moderne suverene nacionalne države izgubile su svoj *raison d etre*, odnosno, u toj novoj svjetskoj konstelaciji mogu opstati jedino specifični savezi, federacije, unije država. (Inače takvo je oslanjanje samo na vlastitu državu, po Kojeveu, u konačnici i bio razlog propasti Hitlerovog pokušaja osvajanja Europe, jer Njemačka je sama za sebe za to naprosto bila preslaba.)

Kojevevo mišljenje povijesnosti osebujna je sinteza Hegela i mladog Marxa u koju je i djelomično ukomponirana i Heideggerova egzistencijalna ontologija, posebice problematika bitka-ka-smrti. (Inače, često se pogrešno smatra kako je Kojeve bio Heideggerov učenik, međutim, on je on studirao kod Jaspersa i doktorirao na temu o Solovljevoj filozofiji.)

U svome tekstu „Nacrt francuske politike" iz 1945. Kojeve je zatim ustanovio slijedeće: u dosegnutom stanju kraja povijesti nisu razriješene sve napetosti u okviru ideje jednakosti, naime, pobjedonosni ideal obostranog priznanja, a koji je postignut na kraju povijesti, sadrži u sebi elemente tržišne pravednosti, isto tako kao i podjednakih mogućnosti i ekvivalentnu razmjenu (to je, po Kojevu, buržoaska dimenzija Francuske revolucije). Ali tu isto tako dati i prisutni elementi socijalističke ili socijalno-demokratske koncepcije jednakosti građanina, socijalne skrbi, socijalnih prava i td. Prema tome, ta univerzalna i homogena država kraja povijesti, kao konsolidirani globalni socijalni i ekonomski poredak, pretpostavlja neku vrstu stabilne sinteze između tržišne „jednakovrijednosti" i socijalističke jednakosti građanina. Doduše, na koji će način i kako biti moguće postignuti tu globalnu i univerzalnu ravnotežu, nije mogao ni Kojeve konkretno predvidjeti, osim toga to i nije zadaća filozofije!

Poslijeratnu Europu, svijet, Kojeve promatra kao stanje u kojem dominiraju dva svjetsko-dominirajuća saveza ili imperije, Anglo-američka, kapitalističko-protestantska i sovjetsko-pravoslavna i euroazijska. Po Kojeveu poražena će Njemačka, a na osnovu svoje demografske veličine i radnog etosa, u dogledno vrijeme postati najjača europska sila. Zatim će se Njemačka prikloniti Anglo-saksonskom protestantskom svijetu i njegovom liberalno-kapitalističkom ustrojstvu, a to i djelomično iz straha pred Rusijom. Kao što vidimo prognoza je bila prilično precizna. Tome bi se danas, u suvremenom i kriznom europskom kontekstu moglo još štošta dodati, obzirnom na sadašnju

[13] Strauss, L., Kojeve, Ksenofont, *O Tiraniji*, Zagreb, 1980.

njemačku politiku ekonomskog egoizma, a koja time zadobiva destruktivnu ulogu u EU.[14]

Taj je navedeni kontekst bio bitan za poimanje Kojeveove vizije poslijeratnog doba, naime, nakon definitivnog kompromitiranja nacionalne države nakon 2. svjetska rata, kapitalističke države zapadne Europe uviđaju neizbježnost međusobne kooperacije. One stoga odustaju od međusobne borbe za nova tržišta i sirovine, dakle, vodeće kapitalističke zemlje biraju ekonomsku kooperaciju i integracije, umjesto međusobnih uništavajućih ratova.

U tome jedinstvenome trenutku kraja povijesti daje Kojeve svoj prijedlog za očuvanje veličine francuske države i nacije, a obzirom na stvarnost vojno-ekonomske premoći Anglo-saksonske imperije, a kojoj će se i priključiti poražena Njemačka, i s druge strane Sovjetske imperije. Kojeve predlaže stvaranje Latinske imperije kao unije tri velike katoličke države Europe, naime, Francuske, Italije i Španjolske, pod francuskim vodstvom. (Ta je ideja Latinske imperije bila prisutna u francuskoj politici u različitim varijantama još od 19. stoljeća. Zanimljivo je napomenuti da je o toj ideji govorio i De Gaulle, i uz to naveo kako latinsko-mediteranskom krugu pripadaju i prijateljski slavenski narodi sa obala Mediterana i Crnog mora!) Pri tome temeljna je politička kategorija te nove unije bila nezavisnost ili autonomija, tj. za zasnivanje takvog specifičnog saveza država neophodno je postojanje navlastite političke volje. I tu se radi prvenstveno o volji ka autonomiji, odnosno, uvjet mogućnosti opstojnosti Latinske imperije jest navlastita (latinska) „opća volja". Latinska imperija mora imati i svoju vojnu silu, svoju vojsku, a pri tome bi se radilo o iz temelja miroljubivoj vojsci, jer ona jedino mora osiguravati autonomiju u miru, i mir u autonomiji Latinske imperije, tj. sigurnost i neovisnost od druge dvije svjetske imperije. (Tu se, dakako, spontano i neposredno nameće usporedba sa današnjom EU, a za koju je neka navlastita EU „opća volja" nadasve prijeporno pitanje, tj. po svemu sudeći za sada nedostižni ideal, isto tako kao i uspostavljanje neke neovisne EU vojske.) Nadalje, Latinska bi imperija trebala biti dovoljno snažna da se obrani, ali sama ne bi imala bilo kakvih imperijalističkih i agresivnih namjera naspram drugih naroda i država. Tako koncipirana Latinska imperija bila bi prije svega u stanju i sposobna uspostaviti osebujno političko i kulturološko jedinstvo, uz istovremenu neovisnost od druge dvije imperije. Tako koncipirana Latinska imperija isto tako nije neka puko apstraktna ideja, koja se utemeljuje, na primjer, na nekom dubioznom rasnom principu. Oprečno tome, njena je unutarnja i načelna povezanost dana u jeziku, civilizaciji, ili kako se Kojeve izražava, u općenito „mentalitetu" ili „klimi". Njena se duhovna povezanost na osebujan način manifestira putem religioznog identiteta, pri tome Kojeve misli na sekularni katolički etos u liku francuskog anti-klerikalizma. Sam katolicizam drži Kojeve osebujnom i nezamjenjivom sponom Latinske imperije, obzirom

[14] Beck, U., *Das deutsche Europa*, Berlin, 2012.

na njegov univerzalistički karakter, a iz kojega proizlazi drugačiji odnos između crkve i države nego u protestantskim i pravoslavnim zemljama. Kojeve navodi još jednu posebno važnu karakteristiku katolicizma, a koja se često očituje u umjetnosti, i manifestira se kao specifična podrška u uspostavljanju i humanizaciji „kontemplativnog" načina života. Oprečno tome, protestantizam je bio neprijateljski raspoložen naspram metoda umjetničke pedagogije, te je bio pretežno okupiran čovjekom kao radnim bićem. I još više, ta duhovna i mentalna srodnost koja povezuje i ujedinjuje latinske nacije, izgleda da jamči i njihov slobodarski karakter, jednakost i bratstvo (solidarnost), a bez tih odlika ne može opstojati istinita demokracija. Osim toga taj je latinski mentalitet manje materijalistički orijentiran i više otvoren spram ljepote i dokolice nego Anglosaksonski svijet. Dapače, ekonomska filozofija Latinske imperije odbija brutalni laissez-faire orijentaciju protestantskog angloameričkog kapitalizma, isto kao i rigidno plansko upravljanje cjeline društva sovjetskog tipa.

Po Kojevu ta ideja Latinske imperije, u dotičnome je povijesnom trenutku, razotkrivala i aktualizirala raznovrsne nepoželjne komponente prevlasti angloameričkog protestantsko-kapitalističkog ustrojstva svijeta. Odnosno, taj novi koncept iznosi na vidjelo i ukazuje na neprihvatljive i za Europu pogubne posljedice takve vrste sveobuhvatne ekonomističko-instrumentalne i utilitarističke unifikacije zapadne civilizacije. Upravo se u tim sasvim načelnim stajalištima, izgleda nam, vidi specifična suvremenost i dramatična aktualnost Kojeveovih refleksija.

Dakako, pri tome posebno mislimo na aktualno ustrojstvo i stanje u EU, odnosno, tim se putem zadire u niz odlučnih pitanja naše suvremenosti. Tu se radi o opće poznatim i prijepornim političkim, socijalnim i pravnim pitanjima unutarnje konstitucije EU, isto kao i daljnjeg konsenzualno prihvatljivog i poželjnog razvoja ustrojstva EU. Stoga se kao temeljni problem pokazuje pitanje opsega i mjere u kojoj EU, a obzirom na navodno nezadrživu i neumitnu globalizaciju, mora i može reducirati državu blagostanja, socijalne pravednosti i solidarnosti, a to znači u Europi povijesno dosegnutu razinu političke i socijalne kohezije. I valja naglasiti da se po tim pitanjima moderni angloamerički neoliberalni kapitalizam znatno razlikuje od povijesnih postignuća zapadno-europske ideje socijalne tržišne ekonomije i socijalne solidarnosti. A ta su postignuća već danas, bez svake dvojbe, znatno reducirana i stalno su iznova ugrožena. Zanimljivo je navesti kako je Kojeve još posebno naglašavao da je ravnoteža između tržišne pravednosti i jednakosti u društvu, a koja se očituje i u okviru raznovrsnih međunarodnih udruženja, također ovisna o kulturnom i duhovnom identitetu. Stoga Kojeve tvrdi da anglosaksonski „liberalizam" i „statičnost" Sovjetskog saveza nisu dvije jedine mogućnosti racionalnog ustrojstva ekonomskog i društvenog života zajednice. Dapače, tvrdi kako su ekstremni kapitalizam i čisti „socijalizam" solucije koje su osuđene na propast i samo-destrukciju, jer nisu racionalne. Po njemu te opreke, svaka za sebe, na ovaj ili

onaj način potiskuju nešto bitno, a to je univerzalni princip međusobnog priznanja, a na kojem pak mora počivati svako racionalno ustrojstvo društva. Obzirom na sve navedeno, Latinska bi imperija mogla imati u socijalno-političkom i ekonomskom pogledu odlučujuću i avangardnu ulogu. Naime, Latinska bi imperija putem svojih ekonomskih postignuća, postupno bila u stanju omogućavati, stvarati sve više slobodnog, kreativnog vremena, slobodnog od tako-reći cijelo-životne prisile rada. Smisao i cilj tako nečega sastoji se u stvaranja uvjeta za širenje prostora dokolice u klasičnom smislu i to, dakako, za što je moguće veći broj svojih građana. Obrazlažući ta stajališta Kojeve se referira na mladog Marxa, ali se isto tako i nadovezuje na Aristotelova promišljanja smisla dokolice slobodnih građana. Kojeve nadalje problematizira i promišlja pojam humanizacije rada, odnosno, putove koji bi mogli voditi do humanizacije dokolice, a putem razvijanja ljudske kreativnosti i spontanosti. Nije teško uvidjeti kako su takva promišljanja upravo radikalna opreka današnjoj opće prihvaćenoj, tj. globalno organiziranoj, zadanoj i unificiranoj industriji slobodnog vremena, a u liku trivijalne zabave i potrošnje. U tim se svojim razmatranjima Kojeve ponovno vraća na problem razlika „mentaliteta", i to kod navođenja daljnjih određenja pojma dokolice. Po njegovom je shvaćanju dokolica općenito i izvorište umjetnosti, te se stoga iz tako shvaćene dokolice stvara i osebujni „sjaj življenja", a koji nema ništa zajedničko sa materijalnim komforom. Tim povodom Kojeve kaže kako se znamenita sintagma „dolce far niente" može shvaćati kao trivijalna lijenost, samo pod jednim uvjetom, naime, kada se iz iskustva življenja i rada, isključuje plodotvornost samog kreativnog djelovanja. Isto se tako navedeni produbljeni smisao za ono lijepo, kao sadržaj toga latinskog „mentaliteta", zatim povezuje s rafiniranim smislom za proporcije. Na taj se način onda omogućuje preobrazba prostog „buržoaskog" blagostanja u aristokratsku „ljepotu" življenja. Štoviše, ta „aristokratska ljepota" često također vodi do uzdizanja ka čistom uživanju u zadovoljstvu, a koje opet, pod drugačijim pretpostavkama, postaje naprosto samo vulgarna zabava.

U svojim daljnjim promišljanjima osebujnosti Latinske imperije, Kojeve nabacuje i pitanja koja su upravo danas predmet oštrih sporova i dilema u krizom razjedinjenoj EU. Tako Kojeve smatra da će ideja Latinske imperije potaknuti iznova problem demokratskog političkog mišljenja, a koje će biti u stanju prevladati tradicionalne ideologije situirane u nacionalnim okvirima; zatim postavlja problem europskog parlamenta i transnacionalne demokracije, i to kao uvjeta stvaranja nove demokracije u okviru te nove zajednice Latinske imperije. I, konačno, a to se danas očito pokazuje kao sudbonosni europski problem, radi se o problemu odnošenja Europe naspram naslijeđenog, starog i bolnog konflikta kršćanske Europe i islamskog svijeta. Kojeve načelno predlaže slijedeće: Latinska bi imperija trebala potencijalno zahvatiti afričke mediteranske zemlje, te na taj način dati nove impulse u razrješenju toga katastrofalnog povijesnog konflikta, odnosno, tereta i nasljeđa europskog kolonijalizma općenito. O tome

je Kojeve govorio puno kasnije, na posebno produbljeni način u jednom predavanju u Düsseldorfu, a na poziv C. Schmitta![15] Prema tome, na koncu tih razmatranja, izlazi na vidjelo kako je Latinska imperija zapravo ideja svijeta Mediterana, a to je civilizacijsko-kulturni prostor na kojem su nastale tri velike monoteističke religije, kao i ideja, duh Europe. Stoga su tu i date povijesne mogućnosti za pomirenje apstraktnih principa „zapada" i islama, i to putem trans-nacionalnih demokratskih odnosa između raznolikih stanovništava i društava, a koja sva dijele zajednički mediteranski senzibilitet.

A kao što vidimo, upravo to teško kolonijalno povijesno naslijeđe Europe, a koje danas tako opasno eskalira i vodi k opasnosti po svjetski mir, danas doista prijeti razaranju EU-a. Uz to još valja spomenuti i druga dva elementa koja su dovela od sadašnjeg opasnog kriznog stanja Europe, a pripadaju istome kontekstu suvremene neo-liberalne politike zapada, a to su slučaj Grčke i Ukrajine.

Ovdje valja samo u najkraćem navesti, kako na jedan sasvim specifični način, te ideje Kojevea o razlikama, značenju, te nužnosti uvažavanja tih razlika „mentaliteta" protestantskog sjevera i Mediterana, razrađuje danas na izazovni i plodotvoran način vrlo ugledni znanstvenik, učenik Adorna, W. Streeck. Streeck govori o negativnim posljedicama koje neuvažavanje tih različitosti mogu i moraju proizvesti za uspješno ustrojstvo EU. Analizirajući sadašnje proturječno i neodrživo stanje EU, on govori o nordijskome neoliberalizmu i njegovoj „tržišnoj pravednosti", a u protivnosti spram svijeta Mediterana i njegove „socijalne pravednosti". W. Streeck isto tako prokazuje kako je neoliberalno, nedosljedno i nepromišljeno, uvođenje monetarne unije putem Eura, dovelo do razorne podijele Europe u ekonomsko-političkom pogledu. Iz takvog neoliberalnog pristupa također proizlazi i potiranje europskog bogatstva regionalnih različitosti, tradicija njenih načina življenja. Štoviše, postaje sve očitije kako se na taj način sve više nivelira i potire europska urbana baština. Polako prevladavaju neki novovrsni i jednolični prostori rada i življenja, i sve se postupno pretvara u dosadnu uniformnost, zadatu putem borniranog ekonomistički-instrumentalnog zahvaćanja cjeline svijeta životna.

Obzirom na prošlost Europe i današnje razjedinjeno i krizno stanje u EU, a uzimajući u obzir aktualnu svjetsku konstelaciju, sa punim pravom može postaviti pitanje što bi danas za EU, a posebno nakon višestoljetnog kontinuiranog iskustva raznih vrsta nasilja i ratovanja, moralo biti najviše političko dobro? Da li to mogu biti prvenstveno ljudska prava kao različita etička, politička, socijalna prava ili pak valja govoriti, kao već Kant, i zatim posebno H. Arendt, prvenstveno o pravu na ljudska prava, te zatim o građanskim pravima?[16] Ta pitanja zadobivaju posebno značenje obzirom na evidentne praktičke mogućnosti zlorabljenja retorike ljudskih prava za partikularne

[15] usp. Kojeve, A., "Kolonalismus in europäische Sicht". u: Schmittiana, Band 6, Berlin, 1998.

[16] Menke, Christoph, *Kritik der Rechte*, Berlin, 2015.

političke i ideologijske ciljeve, posebno u liku tzv. humanitarnih intervencija. Svakako valja napomenuti kako tzv. humanitarne intervencije zagovaraju i teorijski opravdavaju i neki od svjetski najutjecajnijih predstavnika suvremene američke liberalne političke filozofije.[17] A Kagan militantno zagovara rat i vojne intervencije kao legitimno sredstvo međunarodne politike i, zapravo se izruguje sa idejom vječnog mira. Ali, usprkos tome, postavlja se pitanje, nije li prije svega opće stanje mira načelna i bezuvjetna pretpostavka cjelokupnog civilnog života i mogućeg prosperiteta svjetskog ljudstva? Drugačije izraženo, ne moraju li ljudska prava — demokracija — svjetski mir činiti nerazdvojivo jedinstvo, i to kao uvjet mogućnosti europskog mira i republikanskog saveza europskih država? Dapače, po svemu sudeći izgleda, da je sadašnja aktualna opasanost europske dezintegracije upravo posljedica nepoštivanja i negiranja navedenih pojmovno-sadržajnih sklopova. Istovremeno valja istaći kako se pojmovno-povijesna relevantnost tih temeljnih pojmovnih određenja praktičke filozofije u znatno zaoštrenijoj formi očituje na globalnoj razini. (Sva se ta pitana i problemi posebno plodotvorno razmatraju i tumače u obzoru daljnjih promišljanja Kantovih stajališta u njegovim filozofijsko-pravno-političkih spisima, posebno u djelima „Metafizika ćudoređa" i „Ka vječnom miru". (usp. iz:. R. Merkel i R. Wittmann, 1996; Kersting, 1993; Höffe, 2001; a tamo se također upućuje na svu ostalu relevantnu literaturu.)

Nacrt odgovora na prethodno nabačena pitanja pokušat ću dati putem vrlo sažetog prikaza međusobne pojmovne-sadržajne povezanosti i uvjetovanosti nekoliko temeljnih pojmova političke filozofije, naime, pojmova državni suverenitet — narodni suverenitet, te zatim pojmova pravne države, ljudskih prava, demokracije i svjetskog mira.

Kao što je poznato, još je politička filozofija prosvjetiteljstva objasnila i utemeljila usku povezanost između ljudskih prava, narodnog suvereniteta i pojma mira. Tome nasuprot vidimo kako se u suvremenim filozofijsko-pravnim i pravno-političkim tumačenjima i obrazloženjima međunarodne politike ljudskih prava, sama ljudska prava vrlo često predstavljaju izolirano od druga dva konstitutivna principa, naime, narodnog suvereniteta i pojma mira. Dakako, na takav se nedostatan, te filozofijsko-pravno dubiozan način dolazi u opasnost razaranja nužnog jedinstva sva tri principa. U daljnjim promišljanjima te kantovske tradicije nadovezujem se na općenito razrađivanje Kantovih filozofijsko-pravnih spisa, (usp. Geismann, 1986; Arendt, 1998; Brandt, 2007), dok pri tumačenju Kantovih stajališta obzirom na navedena specifična pitanja svakako valja posebno upozoriti na aktualnost tekstova I. Maus, i J. Habermasa, te njihove vrlo instruktivne međusobne polemike. (usp. I. Maus, 2007, i J. Habermas, 1996; Habermas, 1992.)

Kao što je poznato, još je Kant dao argumentirani filozofijsko-pravni dokaz na koji je način državni suverenitet uvjet mogućnosti

[17] usp. Kagan, R., *Of Paradise and Power. America and Europe*, New York, 2003.

narodnog suvereniteta. Odnosno, Kant je pokazao kako je u samome pojmu države, nužno sadržan i narodni suverenitet, a državu Kant određuje kao „udruženje grupe ljudi pod zakonima prava"[18], tj. radi se o udruženju ljudi koji jedino sami o sebi mogu raspolagati i odlučivati. Iz takvog stanja stvari, kao prvo, nužno proizlazi da unutarnji državni monopol pretpostavlja samo-zakonodavstvo naroda, tj. iz toga slijedi kako državni suverenitet opstoji kao narodni suverenitet. Nadalje u tome je i utemeljen, u Kantovoj terminologiji, tzv. apriorni zahtjev „prava", prema kome svaki narod ima pravo dati sam sebi ustav kakav mu je po volji.[19]

Drugim riječima, postoji pojmovno-povijesno utemeljenje neraskidive povezanosti između ljudskih prava i narodnog suvereniteta, a to se manifestira na slijedeći način; jedino sami nositelji ljudskih prava, a to su slobodni i jednakopravni građani određene zajednice, imaju neotuđivo pravo odlučivati što čini sadržaj tih njihovih prava. Zatim, valja isto tako imati na umu, kako je narodni suverenitet izvor svakog pozitivnog prava, drugim riječima, iz toga isto tako i slijedi kako narodni suverenitet također i pojmovno prethodi pozitivnom pravu. Ali to istovremeno i znači da dosegnuta ljudska prava nikako ne mogu izgubiti svoj pred-pozitivni karakter, kada je jednom došlo do njihovog pozitivno-pravnog konkretiziranja. Stoga se može reći, kako ovdje izlazi na vidjelo da se u ovim refleksivnim određenjima pojma ljudskih prava i narodnog suvereniteta radi o asimetričnoj dihotomiji, i to između monopola vlasti države i suverenosti građanina. Zato ovdje i postaje jasno kako se i zašto ta dihotomija nužno mora odnositi upravo na pojmovni par narodni suverenitet i ljudska prava.

Međutim, neophodno je još naglasiti da opća prava i slobode pojedinca, odnosno, katalozi konkretnih ljudskih prava određenih konkretnih povijesnih narodnih zajednica, podliježu istoj asimetriji koja vlada u odnosu naroda i državne sile. Iz toga zatim slijedi da jedino svaki pojedinačni narod ima suvereno pravo da sadržaje svojih prava konkretizira putem vlastitog ustava, zakonodavstva i javnog diskursa. Prema tome, tek se putem narodnog suvereniteta garantira nedodirljivost ljudskih sloboda, a upravo se ta autonomija subjekta u prosuđivanju vlastitih ljudskih prava dramatično ugrožava i povrjeđuje, kada se putem takozvanih humanitarnih vojnih intervencija pokušavaju iznuditi i uspostaviti određena ljudska prava, dapače, i drugačiji politički poredci. Zato se može reći, kako pri izoliranju ljudskih prava, od njihovoga demokratskog konteksta, dolazi do njihovog potpunog pervertiranja. Jer, izvorna je uloga ljudskih prava bila obrana tih prava naspram države, tj. državne samovolje, dok sada dolazi do nasilnog i arbitrarnog postavljanja moralnih normi, a takvi zahtjevi, po potrebi, mogu poslužiti i služe kao opunomoćenje k međunarodnoj primjeni nasilja. Takvo je postupanje, takva je politička praksa

[18] Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, RL, Hamburg, 1977.

[19] usp. Gretić, G., „Sloboda i zakonodavstvo umne volje. Rousseau i Kant.", u: Politička misao, (49) 6, Zagreb, 2012.

gledano s međunarodno-pravnog stajališta nešto izvan sumnje u suprotnosti sa UN-poveljom. U tome je kontekstu posebno interesantno proučiti i prosuditi problem postojanja dihotomije koja nastaje kada se radi o zagovaranju internacionalnih ljudskih prava, od samih demokratskih procedura njihovog kontroliranja. (Inače valja napomenuti kako je intervencionističko zlorabljenje UN-povelje zadobilo svoje teorijsko opravdanje već 1932. u djelu „Legalitet i legitimitet" glavnog nacional-socijalističkog pravnika C. Schmitta.[20] A obzirom na upravo tu nedvojbeno ustanovljenu povezanost državnog i narodnog suvereniteta, UN-povelja nigdje ne daje opunomoćenje za prisilno zahtijevanje ljudskih prava, već dapače, jedino preporuča „poticanje (...) respektiranja ljudskih prava" (članak 13). Ukratko, načelo je povelje-UN omogućiti ljudska prava putem mira, nasuprot humanitarnim intervencijama, čije je načelo prisilno zahtijevanje i nametanje primjene ljudskih prava putem rata.[21]

Ovdje još jednom valja navesti unutarnju povezanost republikanskog ustrojstva društva i stanja mira, i pri tome se pokazuje kako je stanje mira temeljna pretpostavka moguće mirotvorne transformacije autoritativnih ili diktatorskih režima u pravcu republikanskog ustrojstva. Tu je pojmovnu konstelaciju već jasno spoznao Kant obrazlažući to između ostalog i svojim naukom o odbacivanju revolucionarnih promjena ili čak ubojstva tiranina, a u cilju poboljšanja unutarnjeg ustrojstva države. Stoga je Kant uvjerljivo argumentirao kako su za poboljšanje i uklanjanje nepravednih i nepoželjnih unutarnjih državnih odnošenja, jedino opravdane ne-nasilne, mirotvorne reforme, a koje valja provoditi u okvirima ustavno-pravnog poretka dotičnog društva. Postoje različita tumačenja i osporavanja toga Kantovog nauka, prvenstveno u smislu njegove historijske uvjetovanosti.[22] To se Kantovo stajalište temelji na filozofijsko-pravnom uvjerenju o mirotvornosti republikanskog ustrojstva države, kao i na stajalištu da stanje mira potiče razvoj k republikanskom ustrojstvu društva. Iz svih tih razloga slijedi da se pojedinačnim državama, kao povijesno nastalim entitetima, mora dopuštati i priznavati pravo povijesno-postupnog i autonomnog dosezanja republikanskog ustava i to, dakako, putem samostalnih razvojnih putova različitih društava. Iz toga isto tako i proizlazi i nužnost priznanja prava opstojnosti specifičnih povijesnih standarda konkretnih povijesnih zajednica, kao i u njima dosegnutih ljudskih prava.

Međutim, ovdje isto tako valja naglasiti kako nacionalna država, a koja je nastala u Europi u liku demokratsko-pravne države, predstavlja

---

[20] Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, Berlin, 1998.

[21] Brunkhorst, H., *Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, Frankfurt, 1998.; Münkler, H., *Die neuen Kriege*, Reinbek bei Hamburg, 2003.

[22] usp. Spaemann, R., "Kants Kritik des Wiederstandsrechts", u: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Z. Batscha, Frankfurt, 1976.; Henrich, D., "Kant über die Revolution", u: Materialien zu Kants Rechtsphilosphie, Z. Batscha, Frankfurt, 1976.

jedinstveno pozitivno europsko historijsko postignuće na putu civiliziranija monopola političke moći. Stoga je prilično razumljivo kako se u konkretnim nacionalnim državama isto tako manifestiraju i određena trajna civilizacijsko-pravna postignuća, kao različiti životni oblici, a koje Hegel naziva „egzistirajuća pravednost" u pojedinačnih naroda. Zato i građani EU imaju opravdani interes da njihove vlastite nacionalne državne imaju ulogu i pravo u nadziranja, poštivanja i očuvanja stečenih prava i sloboda dotičnih državnih zajednica. Pri tome je, osim očuvanja raznovrsnih vidova nacionalnih tradicija i kulture, posebno važno i značajno da se ne bi smjeli dovoditi u pitanje već dosegnuti standardi pravednosti i slobode dotičnih državnih zajednica. Obzirom na povijesno uvjetovane različitosti, političko-pravne i općenito civilizacijske, između europskih zemalja, takvi se očito vrlo osjetljivi problemi u okviru EU, kao saveza država, zadovoljavajuće može razrješavati samo dosljednim prakticiranjem principa supsidijarnosti. Iz toga slijedi da EU mora garantirati autonomiju država, zemalja članica, te štititi njihove povijesno nastale socijalne, političko-pravne državne i regionalne, pa čak i zavičajne, navlastitosti. Pri tome je doista nepotrebno posebno isticati da takva vrsta poštivanja nacionalnih povijesnih različitosti i tradicija, a to čini bogatstvo europske zajednice naroda, bezuvjetno pretpostavlja isto tako i univerzalno poštivanje povijesno dosegnutih političko-pravnih i civilizacijskih stečevina europskih naroda, a koja su kodificirana nizom međunarodnih akata na razini EU, kao i deklaracijama Ujedinjenih naroda.

Konačno, ovdje izlazi na vidjelo jedno od središnjih teorijskih, ali isto tako odlučujuće političko-pravno pitanje suvremenosti, naime, kako postupati na internacionalnom planu sa državama koje ne priznaju od UN-a prihvaćene deklaracije o ljudskim pravima, ne prihvaćaju demokratsko upravljanje i zakonodavstvo, niti slobodu javnog raspravljanja o pitanjima društvenog uređenja vlastite političke zajednice. Drugim riječima, postavlja se pitanje kako međunarodna zajednica treba postupati s državama u kojima, po svemu sudeći, nema izgleda da bi mogao započeti neki demokratsko-republikanski razvoj? I tu je ponovno neophodno uvidjeti unutarnju povezanost državnog i narodnog suvereniteta, jer s jedne stane imamo zapovijed praktičkog uma da svaka država treba biti republikanski ustrojena, dok se istovremeno bezuvjetno zabranjuje nasilno miješanje u ustav i vlast druge države, ma kako ona bila loša, od strane drugih država.[23] Na isti način kao što UN-povelja zahtijeva visoke standarde ljudskih i demokratskih prava, ali pri tome zabranjuje njihovo nasilno provođenje, budući da je to je samo pravo pojedinačne suverene države, nedopustivo je nasilno interveniranje u unutarnje uređenje i poslove neke druge suverene države. Ta se teorijska postavka kao prvo može braniti načelom da prisilno nametnuta demokracija, nikada neće biti doista prava demokracija, a to je, kako je poznato, već spoznao Hegel

[23] Bohman, J., Lutz-Bachmann, M., *Frieden durch Recht*, Frankfurt, 1996.

na primjeru Napoleonovog nametanja republikanskog ustava konzervativno-klerikalnom španjolskom kraljevstvu. S tim se problemom teorijski obuhvatno bavio već i Kant putem tzv. pojma, u Kantovoj terminologiji, umnog zakona „dopuštenja". Taj zakon obrazlaže i potvrđuje kako je bolje trpjeti loše društvene institucije, kao i nezadovoljavajuće pravno i političko ustrojstvo društva, sve dok ne postoji opasnost pada u barbarizam koji se označava kao „prirodno stanje", odnosno, to je odsustvo bilo kakvog prava i ustavnosti, tj. građanski rat.[24] Na taj se način može vršiti posredovanje između ideala republike i zbiljnosti autokratskih sistema, odnosno, u tome je slučaju sam narodni suverenitet, a koji u sebi potencijalno uvijek sadrži mogućnost republikanskog razvoja, predstavlja branu naspram bilo kakvih izvanjskih intervencija. Drugim riječima, takvo stajalište samo predstavlja potvrdu principa da je i loš ustav bolji nego nikakav, tj. stanje bezvlašća (pogledati današnju Libiju i Irak!). Načelno istom argumentacijom valja odlučno odbaciti ideju o svjetskoj državi, jer ona u konačnici neminovno znači negiranje ustava pojedinačnih država. Drugim riječima, sasvim je plauzibilno argumentirati da je u današnjem u potpunosti razjedinjenom svijetu nemoguće konsenzualno stvaranje svjetskog ustava, a poznato je kako je već i propao pokušaj stvaranja ustava EU.[25] Tu jasno izlaze na vidjelo nepremostive različitosti među državama svijeta, njihovih navlastitih tradicija, te vrste i načina njihovog poimanja individualnih i kolektivnih ljudskih prava. Odnosno, očito je neophodno respektirati, već navedeno pravo Hegelove „egzistirajuće pravednosti" ili nesumjerljivosti povijesno ukorijenjenih i danih pravnih-političkih-socijalnih uvjeta življenja suvremenog svijeta. Stoga, po svemu sudeći izgleda, da svako suvremeno nastojanje k uspostavljanju jedinstvene svjetske države, ili postulirano najboljeg svjetskog poretka, može biti sprovedeno jedino putem svjetskog rata.

Literatura

Auffret, D., Aleksandre Kojeve: La philosophie, l Etat" la fin de l Histoire, Paris, 1990.

Agamben, G., Liberation, "Que l Empire latin contre-attaque!", Pariz, 26. 03. 2013.

Anderson, P., "The Ends of History", u: A Zone of Engagement, New York, 1992.

Arendt, H., *Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie*, München 1998.

Beck, U., *Das deutsche Europa*, Berlin, 2012.

Bohman, J., Lutz-Bachmann, M., *Frieden durch Recht*, Frankfurt, 1996.

Brandt, R., "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte", u: Brandt, R., izd. Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin-New-York, 1982.

[24] Brandt, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, 2007.

[25] Habermas, J., *Zur Verfassung Europas*, Berlin, 2011.

Brandt, R., "Die Bestimmung des Menschen bei Kant", Hamburg, 2007.
Brunkhorst, H, *Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, Frankfurt, 1998.
Derrida, J., *Drugi smjer*, Zagreb, 1999.
Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.
Geismann, G., *Zum Verhältnis von Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie bei Kant*, Bonn, 1986.
Gretić, G., „Sloboda i zakonodavstvo umne volje. Rousseau i Kant", u: Politička misao (49) 6, Zagreb, 2012.
Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1992.
Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, 1996.
Habermas, J., *Zur Verfassung Europas*, Berlin, 2011.
Hegel G. W. F., *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg, 1969.
Henrich, D., "Kant über die Revolution", u: Materialien zu Kants Rechtsphilosphie, iz. Z. Batscha, Frankfurt, 1976.
Kagan, R., *Of Paradise and Power. America and Europe*, New York, 2003.
Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, RL, Hamburg, 1977.
Kersting, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt, 1993.
Kojeve, A., *Kako čitati Hegela*, Sarajevo, 1964.
Kojeve, A., *Esquisse d une phenomenologie du Droit*, Paris, 1982.
Kojeve, A., "Esquisse d une doctrine de la politique francaisse", 27. 08. 1945., Hoover Foundation, skraćena verzija objavljena je u: La Regle du Jeu (svibanj 1990, br. 1.)
Kojeve, A., "Kolonalismus in europäische Sicht", u: Schmittiana, Band 6, Berlin, 1998.
Lepenies, W., *Die Macht am Mittelmeer — Französische Traume von einem anderen Europa*,
München, 2016.
Maus, I., Über Volkssuverenität, Frankfurt, 2011.
Menke, Christoph, *Kritik der Rechte*, Berlin, 2015.
Münkler, H., *Die neuen Kriege*, Reinbek bei Hamburg, 2003.
Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, Berlin, 1998.
Strauss, L., Kojeve, Ksenofont, *O tiraniji*, Zagreb, 1980.
Spaemann, R., "Kants Kritik des Wiederstandsrechts", u: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Z. Batscha, Frankfurt, 1976.