

Jedan svet, i mi u njemu¹

Prilog kritici globalizacije

Jovan Babić

1. Uvod

U knjizi *Globalno upravljanje svetom*, koju su 2012 objavili Pravni fakultet Beogradskog univerziteta i izdavačka kuća Dosije Studio, razmatra se pitanje jedinstvenog upravljanja svetom; ta tema je stara koliko i svet, ali u naše vreme ona dobija novi zamah. Taj zamah dolazi delimično iz istih starih motiva – uverenja da je svet jedan, bez obzira na sve razlike koje se u njemu mogu videti – ali, čini se, još više iz osećaja da je sadašnji svet došao u fazu posebno velike međuzavisnosti njegovih delova, takve međuzavisnosti koja povlači potrebu ili čak nuždu za jedinstvenim upravljanjem u najvažnijim stvarima zajedničkog života ljudi. Među tim stvarima posebno se ističu dve: sigurnost, koja enormnim razvojem tehnologije postaje sve fragilnija, i ekološka pitanja, koja u prošlosti možda nisu bila toliko važna samo zato što još nije bio dostignut onaj prag ugroženosti koji je dostignut, ili skoro dostignut, sada. Dakle, za pitanja kojima se bavi ova knjiga se ne može reći da su samo apstraktna teorijska pitanja bez praktične relevancije, naprotiv, radi se o pitanjima za koja izgleda da traže hitne i precizne delatne odgovore. Ipak, knjiga se tim pitanjima bavi prevashodno filozofski, istražujući njihovu pojamovnu osnovu i mogućnost plauzibilnih i relevantnih teorijskih odgovora na pitanja koja su u suštini praktička pitanja. Važnost tih pitanja je bila u osnovi odluke da se 9-ta konferencija *ILECS (International Law and Ethics Conference Series)*², 2008-me godine,

¹ Autorizovano izlaganje sa skupa povodom objavljivanja knjige *Globalno upravljanje svetom* koji je održan u Institutu za uporedno pravo 26. februara 2014. godine. Zahvaljujem se Jovanu Ćiriću na inicijativi da se taj skup održi, kao i svim učesnicima na skupu na inspirativnim izlaganjima od kojih su samo neki skupljeni ovde.

² *ILECS (International Law and Ethics Conference Series)* je projekat koji smo 1997-me godine pokrenuli Saša Jokić i ja. Radi se o nizu konferencija o onome što ukratko može da se nazove *međunarodna etika*; u početku su konferencije išle jednom godišnje u dva dela, prvi deo u junu u Beogradu a onda nastavak u jesen negde u Americi. Od 2004. godine konferencije se organizuju svake druge godine, krajem juna u Beogradu, a od 2008. godine projekat vodimo Petar Bojanić i ja. Na konferencijama koje su organizovane u okviru ovog projekta obrađene su mnoge teme (o ratu, kolektivnom identitetu i kolektivnoj odgovornosti, tranzicionoj pravdi, vojnim intervencijama, ljudskim pravima i globalizaciji, toleranciji, suverenitetu i manjinskim pravima, terorizmu, svetskoj vlasti, asimetričnom ratovanju, pacifizmu) i mnogi od najuglednijih svetstkih filozofa i pravnika su na njima učestvovali (Burleigh Wilkins, Georg Meggle, Svetozar Stojanović, Alfred Rubin, Richard Falk, Anthony Ellis, Margaret Gilbert, Angelo Corlett, Thomas

posveti pitanju svetske uprave. Iz te međunarodne konferencije nastalo je više publikacija, od kojih je ova knjiga zadnja u nizu. Knjiga je prvo objavljena u Engleskoj 2010. godine, da bi uskoro, 2012, bila prevedena na srpski. Englesko izdanje je 2013-te doživelo i svoj *paperback* oblik. U tom kontekstu čini se primereno navesti nekoliko podataka koji su potencijalno važni ili bar zanimljivi, o njenom nastanku i o tome kako se došlo do njenog srpskog izdanja.

Ukratko, neposredno pred konferenciju 2008. godine dobio sam elektronsku poruku od Karol Kulikurdi (Carol Koulikourdi), urednice engleske izdavačke kuće *Cambridge Academic Publishing*, koja je čula za predstojeću konferenciju. Ta poruka je sadržavala pitanje da li bih mogao da napravim jednu antologiju tekstova na temu kojom će se konferencija baviti. Nakon kratkog kolebanja pitao sam Petra Bojanića (koji mi je pomogao oko organizovanja same konferencije) da li bi mi pomogao i, dobivši pozitivan odgovor, prihvatio sam taj poziv i tako smo ušli u proizvodnju knjige čiji prevod je predmet diskusije na ovom skupu. Pre toga smo imali dve druge publikacije koje su potekle sa ove konferencije. Prvo je, u skladu sa uobičajenom praksom da se rezultati junskih ILECS konferencija, nakon autorizovanja, krajem godine objavljuju u *Filozofskom godišnjaku*,³ krajem 2008. godine, na engleskom jeziku, objavljen *supplement* uz *Filozofski godišnjak 21*, da bi sledeće, 2009, u novopokrenutoj ediciji Službenog glasnika ILECS, na srpskom jeziku bila objavljena knjiga *Svetska vlast*.⁴ I dok je *supplement*, na engleskom jeziku, sadržao sva izlaganja sa konferencije (16) u knjigu je dodano još deset priloga stranih autora koji su prevedeni na srpski.

Knjiga *World Governance: Do We Need It, Is It Possible, What Could It (All) Mean?*, međutim, ima drugačiju strukturu. Od tekstova iz *Godišnjakovog suplementa* uzeta su samo četiri teksta, a zatim je dodato još 16 tekstova za koje mislimo da predstavljaju neke

Pogge, Allen Buchanan, Larry May, Ingeborg Maus, Paul Guyer, Pauline Kleingeld, Jan Narveson, Michael Walzer, Nancy Sherman, David Rodin, i mnogi drugi). Iz projekta je proizašlo više knjiga i tekstova po časopisima u svetu, a sve konferencije je redovno pratio *Filozofski godišnjak* (v. sledeću fusnotu).

³ *Filozofski godišnjak* redovno prati ILECS skoro od samog početka, objavljujući sve radove nastale na osnovu konferencijskih izlaganja kao temat ili kao posebnu svesku. U ovom slučaju tekstovi nastali od izlaganja sa konferencije su objavljeni u *supplementu* koji je išao uz *Filozofski godišnjak 21*, 2008. Za ovu dugogodišnju praksu posebno treba zahvaliti Živanu Lazoviću, uredniku *Godišnjaka*, koji je tako postao deo projekta ILECS, jednog od najdužih projekata te vrste kod nas.

⁴ V. Jovan Babić i Petar Bojanić, *Svetska vlast*, edicija ILECS, Službeni glasnik, Beograd 2009. (Edicija ILECS je pokrenuta na tragu projekta ILECS).

od najznačajnijih priloga savremene svetske produkcije o ovom pitanju. Zato se može reći da ta knjiga predstavlja jedan mogući presek svetske produkcije tekstova o svetskoj vlasti.⁵

Knjiga je izašla u avgustu 2010. godine. U jesen sledeće, 2011. godine, Miša Đurković organizuje u Institutu za evropske studije jednodnevni skup posvećen toj knjizi na kojoj pored dvojice autora (Aleksandra Pavkovića i mene) govori još nekoliko ljudi. Na tom skupu prof. Dragan Mitrović, sa Pravnog fakulteta, iznosi predlog da se knjiga prevede na srpski, i on onda organizuje da je objave Pravni fakultet (u svojoj biblioteci „Svetska pravna baština“) i izdavačka kuća Dosije studio, 2012. godine. Dakle, veliki broj ljudi, od kojih većina ovde nije pomenuta, je zaslužno da se knjiga koja je povod našeg okupljanja u Institutu za uporedno pravo 26. februara 2014. prvo objavi na engleskom i onda prevede na srpski. Njena tema i njen sadržaj su povod da mi danas diskutujemo sa političkim patosom i osećajem relevancije o pitanjima čija važnost nadilazi prostu intelektualnu radoznalost i diskusiju podiže na nivo upitnosti o stanju sveta i neposrednom pravcu njegovog kretanja u ovom trenutku.

⁵ Tekst koji nedostaje (a koji se inače pominje u više tekstova u knjizi) je tekst Alexandera Wendta, „Why a World State is Inevitable“, *European Journal of International Relations* 9(4). U Wendtovom tekstu se iznosi teza o nužnosti i nepovratnosti procesa proizvodnje svetske države; taj proces je dobio takvo ubrzanje da ga više ništa ne može sprečiti tako da će, po Wendtu, svetska država postati stvarnost u skoroj budućnosti od nekoliko decenija (ali čak i ako to bude išlo sporije to će se desiti pre isteka ovog veka). Taj tekst nije uključen u knjigu iz dva razloga – jedan je dužina tog teksta koja bi narušila zacrtanu dužinu knjige, a drugi je bio zahtev za ogromnim iznosom za pravo na preštampavanje.

2. Jedinstvo i jednakost

Vlast funkcioniše kao kontrola, a svetska vlast kao svetska kontrola. Kontrola sveta, i to celog a ne njegovog najvećeg dela, oduvek je bila predmet direktnog ljudskog interesa, političkog i, još više, religijskog. Ustvari, te dve strane ove totalne kontrole, politička i religijska, su zapravo oduvek bile povezane; to je tako zato što je religija naša najdublja politika. Pretpostavka o jedinstvu sveta je u suštini predmet jake želje da se svet vidi kao mesto smisla i vrednosti, a to podrazumeva da vrednosti nisu proizvoljne i da se ne zasnivaju samo u tome da je nama do nečega stalo nego i da u svemu postoji neki dublji, stabilan i trajan smisao. Bez pretpostavke o jedinstvu sveta ni objašnjenja nemaju svoju definitivnost i konačnost koja je deo njihove suštine. Konačni smisao zahteva univerzalnost kao zalogu apsolutnosti vrednosti, vrednosti koje nisu relativne. Univerzalnost je povezana sa večnošću, i obezbeđuje od propadanja. Zato je pretpostavka da je svet jedan nešto do čega nam je nužno stalo, i nije nimalo iznenađujuće da se ta zainteresovanost prenosi i na politički plan, u želji za globalnom regulacijom svetskih poslova.

Politički „problem“ jedinstva sveta rešavan je na različite načine. Jedan od načina da se on reši jeste da se samo naš deo sveta smatra stvarno vrednim a „ostatak sveta“ tretira kao nešto nevažno, nešto što ne postoji u punom smislu političkog postojanja. Puno političko postojanje imamo ako su zadovoljena dva uslova - da o svojim stvaima odlučujemo samostalno, suvereno (a ne da, ropski, moramo druge da pitamo šta mi „hoćemo“), i da ova činjenica bude priznata od drugih, da i drugi ovu samostalnost priznaju i poštuju. Ali ako se ostatak sveta tretira kao varvarski a mi sebe uzimamo kao „izuzetne“ i/li „izabrane“ onda se drugima poriče da su stvarno ono što nas čini vrednim postojanja, pre svega im se poriče pravo na moć da samostalno i konačno odlučuju o sebi i svome. „Varvari“ se ne broje, a njihova teritorija je predmet naše legitimne pretenzije na osvajanje, i onda je na nama da „proširujemo svet“ na njihove teritorije, praktično bez drugih ograničenja osim kapaciteta volje i mogućnosti da se to i ostvari. Druga mogućnost je bila da se ovo negiranje političkog postojanja (i ljudske vrednosti) zamrzne u prezir ostatka sveta, koji se onda vidi kao nedostojana i nevredan stvarnog osvajanja

(bilo simboličkog bilo stvarnog). Tako su taj problem rešavali stari Grci, koji su zaista ostatak sveta tretirali kao „varvare“, koje su smatrali sasvim pogodnim samo za to da im budu robovi (kada ih zarobe, umesto da ih ubiju).

Ali ni Grci nisu uvek uspevali da izbegnu probleme sa hegemonijom sadržanom u pojmu jedinstva sveta, što se vidi u dva velika pokušaja da savladaju želju za partikularnom suverenosti (koja se ispoljavala u njihovoj ljubavi prema slobodi svojih malih gradova-država) i uvedu jedinstvenu državu u „celom svetu“ (tj. njihovom „celom“ - civilizovanom - svetu, pošto se varvarski deo sveta zapravo ne računa). Ta dva, oba neuspela, pokušaja su Agamemnonov kolektivni grčki napad na nezavisnu Troju (ali, uprkos uspeha ove vojne intervencije, hegemonija nije uspela da se uspostavi) i atinski pokušaj imperijalnog ujedinjenja nezavisnih grčkih država-polisa u jedinstven politički savez sa jednom vrhovnom vlašću koja bi kontrolisala ceo grčki svet.⁶ Međutim, snage heterogenosti su u oba slučaja prevladale⁷, dajući prednost državnoj slobodi i suverenitetu pred finansijskim preduzetništvom i ekspanzionističkim mišljenjem.⁸

Drugi pojmovi smisla i vrednosti jedinstva sveta su imali drugačiju artikulaciju. Jevrejska ideja o izabranom narodu dopušta postojanje drugih ali samo kao „neizabranih“, jer Bog, onaj nevidljivi ali jedini istinski, voli samo Jevreje (pa se samo njihovo broji, tj. priznaje i postoji). Rimska civilizacija, kao i mnoge druge pre (npr. persijska) i posle nje, uzima celinu sveta pragmatično: kao onaj deo sveta za koji se isplati kontrolisati ga, ostavljajući džepove sveta izvan zainteresovanosti pa onda i izvan kontrole (podrazumevajući da u trenutku kada neki nekontrolisani deo sveta postane predmet zainteresovanosti da će on biti osvojen i stavljen pod kontrolu). Tako se grčka ideja o varvarima transformiše na taj način da se izvan „carstva“ ostavljaju cele regije i mnogi ljude čiji se životi ne broje kao nešto vredno, ali bez specifikacije o razlici između

⁶ Ovaj pokušaj je detaljno i precizno opisan u Tukididovoj *Istoriji peloponeskog rata*. Tamo je zapravo opisana propast grčke civilizacije; ta propast je bila zasnovana na atinskom imperijalnom hibrisu koji je dolazio iz atinskog osećaja suprematije (i neograničenog ovlašćenja koje bi trebalo da proizlazi iz suprematije). Problem sa suprematijom je to što je stalno treba dokazivati, što imperijalnu silu, koja više nema nikakvih drugih prepreka osim vlastite samokontrole (ako je ima), vodi u poziciju nasilništva (siledžijstva) koje jedino može pružiti kakav-takav „dokaz“ nadmoći kao znaka svemoći. Siledžijstvo je međutim direktna negacija onoga što moć može učiniti pozitivnom vrednošću (pozitivna instrumentalnost). Ova opasnost je uvek latentno prisutna u imperijalnoj logici i može biti jedna od glavnih, ako ne i glavna, opasnosti koje se nadvijaju nad sadašnji svet.

⁷ V. o ovome više u A. Watson, *The evolution of international society*, Routledge, London and New York 1992, ch. 5.

⁸ *Ib.*, p. 52.

„nas“ i „njih“, što ostavlja mogućnost da „oni“ možda u nekom trenutku, ako im se posreći da ih osvojimo, postanu deo „nas“.

Ali ideja o totalnoj kontroli je ipak bivala dovoljno zavodljiva da proizvede ogromne, i u nekom smislu veličanstvene, poduhvate čovečanstva za konačnim i definitivnim ujedinjenjem. Aleksandar Makedonski je tako pokušao da grčku civilizaciju proširi na *ceo* svet. Hrišćani, a zatim i muslimani su pokušali da naprave istu stvar podvođeci (po pretenziji) *ceo* svet pod jednu jedinstvenu religiju, jedan pogled na svet. To je bilo u potpunoj saglasnosti sa monoteističkom prirodom tih religija. Evropocentrička ideja, u više varijanti od kojih su dve bile najizrazitije – španska hrišćanska, i britanska racionalističko-utilitaristička (bentamovska) – je pokušala da *kultiviše* svet tako što bi ga uključila i oblikovala u jedinstvenu evropsku, rimokatoličku kod Španaca a protestantsku (na ideji blagostanja i maksimuma moguće sreće) kod Britanaca, kulturu, proizvođeci možda dosada najveću socijalnu akciju u istoriji čovečanstva poznatu kao *kolonijalizam*.

Danas imamo novu varijantu pokušaja realizacije ove stare ideje. Ovaj put je realizacija te ideje potpomognuta jednom činjenicom koja u prošlosti ili nije postojala ili nije imala taj značaj koji ima danas: međuzavisnošću, svetskom situacijom u kojoj delovi sveta direktno i sve više zavise jedan od drugoga. Možda je ova činjenica dovela do toga da je savremena globalizacija jedan amalgam svih prethodnih rešenja i da zato nema jasnu i preciznu artikulaciju. Ona je sa jedne strane po pretenziji ultimativna i teško podnosi džepove izvan globalne kontrole⁹, ali pokazuje i znake pragmatkog zapostavljanja regija za koje nema jakog izgleda da mogu da se uključe u imperijalni progres u blagostanju. Sa treće strane, pojam „izuzetnosti“¹⁰, nametljivo vidljiv u drastičnoj nejednakosti vrednovanja „naših“ i „njihovih“ smrti, bolova i šteta (razlici koja ponekad postaje kardinalna, tamo gde se nečiji gubici, bolovi, smrti i poniženja uopšte ne

⁹ Slučaj Snowden to dosta jasno pokazuje: nervoza koja prati taj slučaj, čini se, ne svodi se na mogućnost štete koja eventualno preti već, mnogo više, proizlazi iz činjenice da je takav slučaj uopšte moguć – da je moguće pobeći od potere iako to normativno ne bi smelo da bude moguće. Cf. moj uvod u knjigu *Globalno upravljanje svetom*, str. 30.

¹⁰ Stav izuzetnosti takođe nije nešto karakteristično posebno za naše vreme, on je jasno sadržan već u jevrejskoj ideji izabranog naroda, ali zapravo i pre toga u svakoj tribalističkoj isključivosti. Jedan od istorijski najupečatljivijih primera može se naći kod Tukidida, u Periklovom pogrebnom govoru (v. Tukidid, *Istorija peloponeskog rata*, 2, 34-46), gde atinski diktator Perikle kaže da smo „mi“, Atinjani bolji (kada osvajamo njihove teritorije) od „njih“ kada brane svoje kuće i svoj zavičaj. Kada se to uporedi, npr., sa Obaminim govorima o američkoj ulozi u savremenom svetu može se videti jasna analogija.

broje,¹¹ a sve u kontekstu pretpostavljenije hipersenzitivnosti prema sopstvenim gubicima i bolovima – što kod poniženja ide dotle da se tuđi bolovi i tuđa poniženja skoro uopšte i ne percipiraju a sopstvena doživljavaju kao nedopustiva) –ovaj pojam (u suštini primitivno-tribalističke) izuzetnosti igra ogromnu, iako donekle skrivenu, ulogu u procesu vrednovanja u shemama u kojima ta uloga ima nad-evaluativnu funkciju¹², npr. u vrednovanjima koja pretenduju da su „demokratska“, „liberalna“, čak „univerzalna“. Iako se skoro nikad ne pominje, bez ovog aspekta je skoro nemoguće razumeti i opisati mnoge pojave u savremenom svetu. Istovremeno, njegovo intenzivno postojanje jasno pokazuje stepen primitivizma, arogancije i licemerja koji su prisutni u našim svakodnevnim evaluacijama o mnogim pojavama, od najmanjih do najvećih.

Nužnost jednakosti

Sloboda je izvor sukoba jer ona podrazumeva stvarnu mogućnost da se postupi drugačije što povlači mogućnost, i nužnost, neslaganja u preseku delanja različitih delatnika. Sloboda je izvor sukoba zato što je sloboda izvor mogućnosti želja i htenja *nezavisno od razlika* u pogledu njihove (u suštini naknadne) legitimisanosti aktom društvenog prihvatanja. Sukob se može rešiti onako kako se rešavaju dileme (onako kako rešavamo sukob sa samim sobom) – razložno, vaganjem razloga za jednu i za drugu alternativu, ili za sve alternative koliko ih ima. Ali to podrazumeva nešto što u ovom

¹¹ V. M. Koskeniemi, “Pravni univerzalizam: Između morala i moći u svetu sastavljenom od država“, u J. Babić i P. Bojanić, *Secesija, tranziciona pravda i pomirenje*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 474.

¹² Ovakve opravdavačke sheme imaju ogromnu moć upravo zbog ove skrivenosti, ili podrazumevanja, koje im daje snagu predrasude (načela koje se ne dovodi, niti sme da se dovede, u pitanje). U istoriji su to bivale najrazličitije stvari i mapiranje ovih shema bi bio zanimljiv istraživački poduhvat. Npr. u Evropi, a i u španskim kolonijama (Britanci su u kolonijama preferisali istrebljivanje) je to nekad bilo hrišćanstvo: ako stanovništvo nije pokršteno, ako kralj nije dovoljno „dobar hrišćanin“, onda je to bio razlog za „zabrinutost“ i intervenciju, i hrišćanstvo je igralo sličnu ulogu koju sada igraju ljudska prava i demokratija. Funkcionisanje ovih shema je savršeno: razlog da se pređe u hrišćanstvo (i ostavi svoja kultura i svoj prethodni identitet) je bio isti onaj koji sada ima potreba da se bude priznato da poštuješ ljudska prava i da zaslužuješ da budeš označen kao „demokratski režim“: da izbegneš napad. Tako da ili ćeš nasilno biti pokršten (demokratizovan) ili ćeš se, pametno, sam pokrstiti (demokratizovati). Ova pretpostavka o „pameti“ (kao i pretpostavka o „zlu“, koje zaprečava „*ispravan put*“ naših neprijatelja, bilo da je to put pokrštavanja bilo put demokratizacije) je deo ove krstaške logike prisutan u savremenim političkim procesima: naši neprijatelji su ne samo *zli varvari* (što nam daje pravo da se borimo protiv njih) nego su i *glupi* (što garantuje da je ono što rade rđavo). Ono što dodatno celu stvar „opravdava“ je teza o razlogu za *našu* akciju: to je briga za *njihova srca i njihove duše*. To nama daje potpuni *imprimatur* da činimo *bilo šta* da uspemo, jer, u krajnjem, mi to sve radimo zbog njih, njihovog spasa, njihove političke pravovernosti, a ne zbog sebe. Mi se samo žrtvujemo, i na to možemo biti samo ponosni.

preseku može ali ne mora da se nađe: spremnost da se odustane od svog stava, i svog interesa, ako druga strana raspolaže boljim razlozima od nas. To podrazumeva i nešto čega nema, da se sukob u stavu i interesu može do kraja i bez ostatka razrešiti razlaganjem razloga za i protiv nekog stava, kao da nam je zaista jednako stalo do svog i do tuđeg, kao da postoji ona ravnodušnost koja je pretpostavka stvarne i konačne jednakosti u objektivnosti suđenja. Ali ta ravnodušnost ne postoji, naprotiv zainteresovanost je izvor svake vrednosti: ono za šta niko nije zainteresovan je bezvredno bez obzira na to koja svojstva ima.

Ovde se suočavamo sa, po mom mišljenju, glavnim pitanjem kolektivnog delovanja. To je pitanje obaveznosti da se slede neka pravila koja će obezbediti da se savlada i ograniči ona neodređenost slobode odlučivanja koja uvek i do kraja zadržava mogućnost drugačijeg (mogućnost da se predomislimo, ako nas na to nagna razlog zasnovan u činjenici da smo zainteresovani više za nešto drugo, ili čak da prosto odustanemo). Da bi se moglo efikasno delati neophodna je *predvidivost*, a predvidivost isključuje neočekivanu promenu. Predvidivost je založena u uspostavljena, etablirana očekivanja. Da bi društvena saradnja mogla funkcionisati potrebna su pravila koja ponekad zovemo zakonima. Grubo pojednostavljeno¹³, normalno stanje života, *mir*, stanje u kome imamo predvidivost, predstavlja jednu određenu artikulaciju distribucije društvene moći, pre svega na planu diferencijacije želja: u miru postoji jasna i precizna razlika između legitimnih i nelegitimnih želja, onih želja za koje je dozvoljeno da se imaju i realizuju i onih želja koje su zabranjene i čija realizacija, ili pokušaj realizacije, biva kažnjena. Posao uspostavljenih očekivanja je da isključe iz domena etablirane legitimnosti ona očekivanja koja nisu uspostavljena, kao i želje koje stoje u njihovoj osnovi. U tom smislu uspostavljenost (koja se konstituiše činom društvene prihvaćenosti nekog tipa postupanja, neke prakse, ili nekog očekivanja) teži da se zamrzne u tradiciju, zatvoreno društveno stanje koje se ne menja. Mir se zapravo i sastoji u tome – da se neizvesnost nepredvidivosti izbegne tako što će se postaviti neka granica u onome što sme da se čini.

Mir je posledica postojanja (stvarnog postojanja, ili važenja) zakona, i on kroz predvidivost obezbeđuje ostvarivost naših životnih planova, odnosno postavljenih ciljeva od kojih se ti planovi sastoje. Cena ove velike vrednosti jeste ograničenje ukupne slobode

¹³ To sam obradio u svom sholastičkom tekstu “Struktura mira“, u knjizi *Globalno upravljanje svetom*.

na jedan njen deo, a u osnovi te vrednosti je identitet subjekta legitimne zainteresovanosti (zakonodavna volja, državni identitet) i neki opis zajedničkog osećaja pravde koji daje legitimaciju da ciljevi tog subjekta budu tretirani kao obavezujući¹⁴. Ovaj opis pravde treba da bude takav da ostavi dovoljno prostora za slobodno postavljanje ciljeva i izglednost pokušaja njihove realizacije (što i jeste cilj mira, da obezbedi životnu sigurnost kroz obezbeđenje pravne sigurnosti), kako u sferi privatnosti tako i na političkom planu – da kolektivi, države, mogu, kao i pojedinci i grupe u njima, da slobodno postavljaju ciljeve i traže način za njihovu realizaciju unutar sheme uspostavljene zakonitosti. Otuda činjenica postojanja zakona implicira istovremeno jednakost (između svih legitimnih ciljeva) i nejednakost (između zakonitih i nezakonitih ciljeva). Nezakonite želje i nazakoniti ciljevi se diskriminišu zabranom. Imamo mir, imamo predvidivost, imamo uspostavljena očekivanja i osnovu za moguću sreću i blagostanje.

Međutim, *prima facie* sve želje su jednakovredne (one su izvor zainteresovanosti, koja je polazište i osnova za uspostavljanje ciljeva i delatnost na pokušaju njihove realizacije). Ova činjenica, zajedno sa osobinom slobode da proizvodi razlike i mogućnošću da razlike, čak i sasvim male, dugotrajnom akumulacijom proizvedu velike promene (promene u intenzitetu i opravdanosti želja i ciljeva), vodi u to da svaki mir vremenom gubi svoju uverljivost i privlačnost. Sloboda razara mir iznutra (ona je subverzivna). I sukobi koji nastaju mogu biti takvi da ne mogu da se razreše unutar sheme uspostavljenog mira (primenom svih raspoloživih razloga za i protiv svake alternative u odlučivanju) i da istovremeno ne mogu ostati nerazrešeni. To je ono mesto na kome se vidi ontološki primat sukoba, i rata, nad mirom koji ima normativni primat, kao stanje koje treba da ima obavezujuću stalnost (da važi *sub specie aeternitatis*), dok je rat, kao i svaki sukob, privremeno stanje, stanje koje treba da prodje (tako što se sukob razreši).

U kontekstu odlučivanja, a odlučivanje je medijum života (kao što je rečeno, taj medijum je postavljanje ciljeva i delatnost pokušaja njihove realizacije, sloboda: život bez slobode je normativo bezvredan, neljudski, kao život životinja, ili biljaka), imamo jasno ograničenje u domenu primene razloga za odlučivanje i delanje: na kolektivnom

¹⁴ V. moj članak "On State, Identity and Rights: Putting Identity First", *International Journal for the Semiotics of Law*, Int J Semiot Law (2012) 25.

planu (a često i na individualnom) razlozi se brzo iscrpe a sukob (problem) nije rešen. Tada se pristupa nekom van-razložnom vidu odlučivanja, kao što je glasanje ili rat: sukob nije mogao da se ostavi nerešenim pa je *odlučeno* da on bude rešen vanrazložnim načinom.¹⁵ Ali tada je važan momenat da ti vanrazložni instrumenti budu primenjeni uz saglasnost svih onih koji učestvuju u odlučivanju¹⁶. Jedino tako će se izbeći nasilje nametanja svoje odluke drugome kao da je u pitanju njegova odluka, što bi drugoga pretvorilo u roba nadmoći moje odluke nad njegovom i njegovu volju ukinulo i u normativnom a ne samo faktičkom smislu (kada je izgubio primenom pravila koje je sam prihvatio: faktički može i sme da izgubi, i da mora da se povinuje odluci većine, ali normativno on svoju slobodu odlučivanja ne sme da izgubi nijednog trenutka).

Zašto je to važno u kontekstu upravljanja svetom? Važno je zbog dve stvari od velikog normativnog značaja za validnost zakona. Jedna od te dve stvari je *predstavljanje*, reprezentacija, stvarnost učestvovanja u odlučivanju od strane onih za koje se uzima da odlučuju: da su oni za koje se uzima da su odlučivali stvarno to i učinili, sami (svako normativo predstavlja sam sebe, onog trenutka kada se „predstavi“, tj. kaže ko je on) ili preko svojih predstavnika ili preko tela koja ih predstavljaju (i u čijem izboru su svi odlučioци učestvovali). Drugi razlog je *pristanak*, konsenzus, u kome se podrazumeva da je neko pravilo, ili zakon, za mene obavezujući samo ako sam slobodno prihvatio da se taj zakon odnosi na mene. To je suština demokratije, da svi (normativno svi) učestvuju u odlučivanju. Ali to je slučaj samo ako je zaista tako. U demokratiji to

¹⁵ Ako “mimo” rešavanje sukoba odredimo u skladu sa Milovim principom da je jedino ubeđivanje mirno rešavanje sukoba (v. Dž. S. Mil, *O slobodi*, gl. I), onda rešavanje sukoba glasanjem takodje nije „mirno“, nije zasnovano na razlozima, i predstavlja oblik prisile koja dobija svoju validnost, kao i rat, kroz čin prihvaćenosti, od strana u sukobu, tog načina rešavanja kao pravila za rešenje sukoba. Rešenje sukoba glasanjem (a tome glasanje služi) je otuda bliže ratu nego debati, više je nametanje nego komunikacija ili transfer normativne snage sa jedne alternative na drugu. Međusobno ubeđivanje je način da se preko razložne snage relevantnih razloga dođe do saglasnosti, kad se to iscrpi može se desiti da sukob i dalje nije rešen, i ako postoji volja da se on ipak razreši može se preći na vanrazložno odlučivanje kao što je glasanje, gde će svako izneti svoj glas nezavisno od stvarne razložne snage koja stoji, ako stoji, iza tog glasa. Razlozi onda više ne funkcionišu konstitutivno (dajući odlučivu prednost jednoj nasuprot nekoj drugoj opciji) nego samo regulativno, *ex ante*, kao nešto što se više ne uzima kao aktualni izvor validacije. Oni funkcionišu bez mogućnosti da se išta još doda (a od razložne snage tu je samo ono što je uzeto, i to samo kao potkrepljenje stava izraženog u volji sadržanoj u glasu). Zato nema nikakve osnove da se kaže da iza alternative koja je dobila više glasova stoje bolji razlozi u odnosu na alternativu koja je dobila manji broj glasova. Glasovi su izraz volje a ne razlozi. Cf. J. Babić, “Ispravno i nužno: Ogled o odbrani“, *Filozofski godišnjak* 24/2011, str. Fn. 8.

¹⁶ Za razliku od razložnog, deliberativnog, odlučivanja gde to nije direktno relevantno, gde načelno svako ima pravo da iznese bilo koji razlog koji ima u vidu, bez prethodne saglasnosti drugih – razlozi imaju svoju snagu potpuno nezavisno od ovog uslova saglasnosti, oni su objektivni.

podrazumeva nacionalnu državu u kojoj svi dele dve stvari, nacionalni (državni) identitet i zajednički (nekontestirani) osećaj pravde. Jedino tako politički poraz može da funkcioniše kao izvor obaveze: da politička manjina može, na nekim sledećim izborima, postati politička većina, jedino tako je moguće da volja većine bude *legaliter*, u jakom i obavezujućem konstitutivnom smislu, takođe i volja manjine. Ali to je moguće samo ako su i manjina i većina *deo iste celine*, ako je manjina deo iste celine koje je i većina deo. To, što se predstavljanja tiče, znači da oni koji donose političke odluke koje su za mene obavezujuće moraju moći da se percipiraju kao moji predstavnici, kao normativno ja prisutno u njima. Što se pak pristanka tiče to znači da zakon, da bi bio obavezujući, mora da bude *naš zakon*, norma koju smo slobodno i stvarno prihvatili – a ne da smo bili prisiljeni da je prihvatimo. (Zato okupacijski zakoni, ma koliko bili normativno dobri, imaju svojstvo privremenosti, svojstvo regulativnog a ne konstitutivnog pravila). Tuđi zakoni nisu naši zakoni, i nemaju onu istu obaveznost za nas koju imaju za njih.¹⁷

Ovde se jasno nazire važnost prostornog faktora za artikulaciju pravnih normi (zakona), što je zapravo glavna stavka razlike između pravnih i moralnih kriterijuma evaluacije. Univerzalni su samo moralni kriterijumi, pravni kriterijumi to nisu. Pravne norme mogu, slobodnim činom prihvatanja, postati i biti obavezujuće i bez ovog svojstva (univerzalnosti) dok moralne norme prestaju da postoje onog trenutka kada izgube univerzalnost: one imaju univerzalnu obaveznost ili ih nema.

U vezi sa ovim su i druga dva svojstva pravnih normi: prvo, one su stvar odluke i mogle su biti drugačije (da je odluka o njihovom artikulisanju i aktiviranju bila drugačija), i, drugo, one mogu da se menjaju (kao što se i menjaju). U određenju ovih svojstava je založena sloboda, kao autonomija (samozakonodavstvo) onih koji zakone donose – oni zakone donose za sebe, ne nameću ih drugima, zakoni su zasnovani na slobodi, slobodi onih za koje oni važe a ne na slobodi nekog drugog, nekog okupatora ili uzurpatora. Upravo zato što je pravo zasnovano na slobodi ono je potencijalni izvor ropstva (u moralu nema ove partikularne slobode – već samo konačne kontrole svake

¹⁷ Za goste važe, dok su u gostima, zakoni domaćina, naravno. Gosti mogu za sebe doneti i neke svoje zakone, ali dok su u gostima, i tu se jasno vidi važnost prostornog faktora, faktora teritorijalnosti, doneseni zakoni su sekundarni u odnosu na domaće zakone.

slobode – ali zato nema ni ropstva¹⁸; zato su pravne norme, zakoni, kao i svi drugi postupci i sve druge aktivnosti, podložni moralnoj evaluaciji, na jednak način kao i sve drugo što ljudi čine). Tuđi zakoni, okupacijski ili uzurpatorski, podrazumevaju ropstvo, odsustvo poštovanja da se o svojim stvarima odlučuje samostalno, suvereno. Ali ovo takođe podrazumeva postojanje zakonodavne volje, kolektiva sa dovoljno jakim identitetom da ima takvu volju kojom će sebi nametnuti norme za zakonskom obaveznošću. Sva ova važna svojstva pravnih normi su ubedljivo sačuvana u *principu teritorijalnosti*: – i identitet donosioca zakona, i mogućnost da zakon bude drugačiji, i da se menja. Dakle, teritorijalnost ima konstitutivnu ulogu za činjenicu važenja pravnih normi.

Teritorija

Da li ova svojstva mogu da se održe i bez konstitutivne uloge teritorijalnosti? Da li bez teritorije može biti slobodnih zakona? Nekako izgleda da bez (svoje) teritorije nema prave političke slobode niti prave suverenosti (kao što bez svoje kuće nema prave privatnosti kao fundamentalne pretpostavke kvaliteta slobode i slobodnog odlučivanja). Doduše, neki razblaženi oblici normiranja mogu da postoje i bez ovog uslova: moguća je eksteritorijalnost¹⁹, mogući su i prekogranični običaji i norme, moguća je i jevrejska nacija koja je raspršena po celom svetu, moguće je i međunarodno pravo, ali bez teritorije teško da može biti zakona i države.²⁰ (Jevrejski narod je kroz milenijume uspevao da sačuva svoj identitet od propasti, ali snaga motivacije da imaju svoju *teritorijalno artikulisanu* državu, veoma vidljiva u stvaranju i trudu da se održi država Izrael, jasno pokazuje koliko je to važno za osnovnu pretpostavku postojanja suvereniteta nad samim

¹⁸ Osim ako se moralu ne pristupi moralistički, ali moralizam je negacija i zloupotreba morala. (Možda se može dodati: Iako sve postoji zbog nekog dobra, sve takođe može i da se zloupotrebí).

¹⁹ U Šangaju su kroz dugo vreme naporedo, na istoj teritoriji, važili i kineski i britanski zakoni. Kinezima su sudili kineski sudovi, Britancima britanski. Ali defekt te situacije se vidi, pored svega ostalog, i u nuždi da se formiraju arbitražni sudovi, za slučajeve sukoba između Kineza i Britanaca. To možda izgleda bolje od čisto kolonijalne situacije u kojoj se jednoj strani uskraćuje pravno poštovanje, ali se može postaviti pitanje da li je ovakvo stanje bliže miru (stanju koje je normativno trajno) ili ratu (stanju koje je normativno privremeno)?

²⁰ V. Majkl Volzer, "Vladanje planetom" (u knjizi *Globalno upravljanje svetom*), str. 81-2: "Strast sa kojom nacije bez države teže za državom" predstavlja jasno potkrepljenje ove tvrdnje. To je tako zato što je (samo) "suverena vlast [...] sredstvo [efikasne] samozaštite, i veoma je opasno biti lišen tog sredstva".

sobom i važenja zakona: da zakon bude *svoj* zakon, i da postoji teritorija na kojoj će to važiti). Da bi bilo istinske slobode mora postojati prostor u kome si svoj na svome i u kome sve dok ne odlučiš niko drugi nema prava upliva.

Ipak, izgleda da ima dva sasvim različita oblika artikulacije teritorije u pojmu države. Jedan je da je teritorija neka vrsta privatne svojine jednog naroda koji na njoj obitava, mesto života tog naroda, i granice te teritorije predstavljaju granice do kojih se naši zakoni protežu, dok su iza tih granica susedi, koji na sličan način artikulišu svoj opšti život. Teritorija pripada onima koji na njoj žive. Patrijarh Pavle tako kaže: „Čije ovce toga i planina“. U osnovi ovog pristupa je narodno pravo na samoopredeljenje i suverenost, a teritorija je deo inventara tog prava, ako ono postoji. Istovremeno, ona daje dodatni kvalitet suštinskom određenju „samoopredeljenja“: da narod vlada nad samim sobom, a ne da je pod vlašću nekoga drugog, nekog drugog naroda. Teritorija, ovde shvaćena kao neka svojina, otuda nije primarno određenje države već više njen instrument, njena oprema ili inventar. Neka teritorija je *naša* zato što *mi* tu²¹ živimo, i ovo *mi* je tu konstitutivni faktor: postoji kolektivni identitet koji ima zakonodavnu volju dovoljno jaku da proizvede zakone zajedničkog života. I onda je naša teritorija tamo gde smo mi²², pod uslovom da je zaista *naša*, tj. da smo njeni suvereni vlasnici i da imamo državu koja garantuje tu suverenost, i sva ona prava koja idu uz suverenost. Ovaj tip artikulacije državne teritorije možemo označiti terminom „kraljevstvo“, i karakteriše nacionalne države.

Drugi tip artikulacije državne teritorije je „carstvo“ (imperija), gde teritorija ima sasvim različit status (pa je i tip države bitno različit). Funkcija teritorije u imperijama je mnogo veća, ona je zapravo konstitutivna za određenje države: država nije naš narod koji

²¹ Ni ovo nije nužan uslov. Tako npr. u Izraelu postoji “zakon o povratku” koji svakog Jevreja definiše kao (potencijalnog) građanina Izraela, i svaki Jevrejin može da dođe u Izrael i po automatizmu tog zakona dobije državljanstvo. Slično je npr. i u Nemačkoj (ili je bar tako donedavno bilo), pa su povolški Nemci iz centralne Rusije, ili Nemci iz Rumunije, koji često uopšte nisu znali nemački jezik, automatski dobijali nemački pasoš i državljanstvo, još pre nego što bi stigli na teritoriju Nemačke.

²² Mogu se navesti upečatljivi primeri država koje se, čuvajući *svoju* teritoriju, *kreću* kroz prostor (kao neko ko seleći se iz jednog stana na drugi prenosi ne samo svoj ne uvek isti nameštaj nego i svoju uvek istu *privatnu teritoriju*, na kojoj je suveren i siguran). Tako se jermenska država, kroz svoju istoriju, *kretala* kroz prostor – postepeno se spustila sa Kavkaza sve do obale sredozemnog mora (u oblast Silicije, glavni grad Kraljevine Jermenije je tako jedno vreme bio Alep), da bi se zatim opet polako, ili brzo (zavisi kako se računa) vratila nazad na vrhove Kavkaza. V. npr. C. McEvedy, *The Penguin Atlas of Medieval History*; upor. npr. karte na str. 15 i 79, kao i one između. Slično, u naše vreme, polovinom 20. veka, Poljska se translatorno pomerila na zapad više stotina kilometara.

obitava na nekoj teritoriji nego je država teritorija na kojoj smo u stanju da sprovedimo državnu kontrolu, na kojoj smo u stanju da primenjujemo zakone te određene države. Granica te teritorije *definiše* državu, za definiciju države teritorija je važnija od pripadnosti narodu (kolektivnom identitetu naroda)²³ čiji je to zakon. Ovako shvaćena država može zahvatiti onoliko teritorije koliko centralna vlast može da kontroliše, na kojoj može da sprovodi zakon, i to efektivno čini. Osvajanje i proširenje državne teritorije u ovom smislu nije osvajanje *tude* teritorije, ili oslobađanje svoje, već puko proširenje države na novu teritoriju. Granica označava samo tačku do koje zakon (može da) se sprovodi. Svet je jedan a pitanje jurisdikcije je stvar slučajnosti i napora da se obezbedi zakonitost i mir kako bi ljudi, kao pojedinci, slobodno komunicirali i poslovali jedan sa drugim. Legitimacija tog stanja se onda vrši direktnim pozivanjem na pojedince koji svojim pretpostavljenim pristankom legitimišu vlast. Kolektivi mogu da se konstituišu samo do mere u kojoj ne bi ugrozili političku lojalnost prema vlasti. Pojedinci se onda agregiraju prema bilo kom slabom identitetskom načelu, slabom u smislu da se odlučivalačka snaga kolektiva koji tako nastaju ne uzima kao suverena i nesvodiva nego upravo svodiva na skup pojedinaca koji je čine (i koji u taj kolektiv slobodno ulaze ili iz njega izlaze).

Zanimljiva je artikulacija demokratije u imperijama – ona podrazumeva zanemarivanje, ili svođenje na dekor, svojstava koje neke grupe ljudi u državi čine kulturnim ili etničkim (ili verskim) zajednicama, oduzimajući im svojstvo kolektiva koji može da suvereno donosi odluke (jednost vlasti prenosi suverenost na imperijalnu administraciju). Demokratija onda funkcioniše bez „naroda“, odnosno narod i državljanstvo se značenjski izjednačuju. To je sasvim vidljivo u savremenom američkom tumačenju značenja pojma „nacija“. To značenje, koje se na silu uteruje u celom svetu, proizvodi ogromnu količinu uglavnom bezuspešnog otpora²⁴, i predstavlja jednu od

²³ Mada i ovde ima ograničenja: npr. za kandidata za predsednika SAD nije dovoljno da ima državljanstvo nego mora biti i rođen na teritoriji SAD (teritoriji koja je u trenutku rođenja deo SAD, ili možda i one koja je to u trenutku kandidacije?). Ovo je daleki odraz „prirodnog“ identiteta „naroda“, iako za „naciju“ činjenica pripadanja nekom narodu nema značaja.

²⁴ Uz, i to se mora reći, potpuno ignorisanje od strane naučne zajednice: o ovom problemu, koji je jedan od najvećih problema savremenog sveta, skoro da nema naznake u političkoj teoriji, političkoj filozofiji, teoriji međunarodnih odnosa, teoriji međunarodnog prava, itd. Potpuno negiranje jedne činjenice, kao da ona ne postoji! (Slično ignorisanje imamo i kod jedne druge, još važnije činjenice koja je posledica primene principa *Uti possidetis iuris* u kreiranju granica postkolonijalnih država. Ove države su primenom tog principa teško osakaćene i, možda trajno, onespobljene za normalni život, demokratiju i da ne

najmalignijih manipulacija savremenim svetom. Demokratija se onda ne poziva na narod, već na (celo) čovečanstvo a grupe postaju manjine u jakom statičnom smislu, onom smislu da ne funkcionišu kao buduće političke većine.

U principu jedno carstvo može da obuhvati i ceo svet, samo ako može da ga osvoji. Ono ne pretpostavlja postojanje nekog određenog naroda kao nosioca suvereniteta, niti bilo kakvo jače određenje jednosti koje bi bilo nezavisno od slobode izbora pojedinca. (U teoriji se ovakvo stanovište naziva „metodološki individualizam“)²⁵ Šta ovome fali?

Granice ljudske imaginacije, koja je osnovni izvor svih interesa i svega što nam je važno, nije lako mapirati, pa je teško reći da li je svetska uopšte moguća. Ono što se može reći jeste šta bi to značilo u odnosu na svet kakav poznajemo do sada. Jedan od problema sa kojima se suočavaju sva carstva kroz istoriju (uključujući i religijska „carstva“) jeste fragmentacija. Ona nastaje proizvodnjom razlika koje, ma koliko male bile u početku, akumulacijom proizvode promene koje jednog trenutka mogu da ugroze pristanak na kome počiva legitimnost (i efikasnost) monopola sile, jednosti vlasti. Do tada legitimna upotreba sile postaje nasilje. I dešava se nešto doktrinarno nelogično, pokušaj secesije. Jer, zbog prirode teritorijalne artikulacije zakona u imperijama nema mnogo smisla govoriti o secesiji, zato što u carstvima nema „narodâ“ već samo pojedinaca (u kraljevstvima je secesija *normaliter* ili samoopredeljenje porobljenog drugog naroda koji je nasilno uteran u teritoriju nekog drugog naroda, ili nastanak novog naroda iz dela prethodno jedinstvenog naroda). Ali i u carstvima se dešava da neka populacija počne da sebe percipira kao *narod*, bilo zato što je to oduvek bila (a određenje pojedinaca je bila samo imperijalna pravna fikcija) bilo zato što se iskristalisala neka specifičnost toliko velika da proizvede kolektivnu koheziju dovoljno snažnu da apsorbuje individualizam u prethodno postojećim pojedincima (na koje se imperija konačno svodi) i proizvede novi narodni osećaj. Nekako se dešava da se kraljevski princip probudi i efikasno negira carski. Pošto se ne zasniva na narodnoj volji onda se carstvo, kada

pominjemo, ali se, kao što vidimo, problemi koje to proizvodi pokušavaju “rešiti” na sve one načine koji zanemaruju ovaj faktor, koji je zapravo glavni izvor problema: kao da postoji prećutna saglasnost da se ti problemi rešavaju na svaki način *osim onog na koji bi mogli biti rešeni!*).

²⁵ V. npr. Raimo Tuomela, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Actions*, Oxford University Press, 2013, pp. 9ff.

jednom propadne, više ne obnavlja. Carstvo nije živa forma života,²⁶ i, iako se to ne vidi na prvi pogled (a obično se i negira) održava se sa popriličnim naporom.

Čini se da su ova dva, u suštini veoma različita principa državnog ustrojstva, u stalnom sukobu, i da su uvek tu, prisutna i delatna. U jednom pravcu vuče princip jedinstva, koji stalno iznova pokušava da ujedini svet, po cenu razaranja ne samo živih kolektivnih formi nego i dotle uspostavljenih normativnih ustavno-pravnih sistema, u drugom pravcu vuče želja da se bude svoj na svome i da se prema drugima uspostavi granica. Ili, grubo svedeno na uprošćenu shemu, u imperijama je reprezentacija i pristanak jedna eluzivna i skoro iluzorna stvar jer je važna samo sreća i blagostanje. U nacionalnim državama ima i drugih stvari kao što su ponos i patriotizam, i kolektivni suverenitet i, naravno, sloboda.

Da li to znači da bi i svetska država, ako bi jednom nastala, bila privremena i ne bi mogla da se obnovi? Ili je moguće da se stvori *svetska nacija*, da čovečanstvo, ljudi rod, postane *jedna nacija*? O tome možemo spekulirati, ali se čini da na to pitanje nije moguće praktički uverljivo odgovoriti. Veoma je verovatno da bi se čovečanstvo, suočeno sa nekom velikom opštom opasnošću, brzo i uspešno ujedinilo. Pitanje je šta bi bilo zatim: da li bi novouspostavljeno jedinstvo preživelo i nastavilo da i nakon što opasnost prođe postoji kao jedinstveni entitet, kao kolektiv koji se ponaša kao jedan odlučilac, kao jedna nacija? Čini se da bi šanse za to bile znatno veće ako bi ta opasnost bila neki *napad* spolja, od nekih *drugih* (od vanzemaljaca) nego ako bi to bila prirodna katastrofa. Ali to za svetsku državu predstavlja kategorijalnu zamku: ako bi ti vanzemaljci bili *pobeđeni* onda bismo *mi* mogli da *sebe* vidimo kao jedno *naspram drugoga*. A onda novouspostavljena „svetska nacija“ ne bi bila svetska, jer ne bi obuhvatala ceo svet nego samo *nas*. Baš kao u nacionalnoj državi.

²⁶ Kraljevstva, ili nacionalne države, međutim, imaju sposobnost preživljanja i obnavljanja, ponekad i nakon dugog vremena i naizgled potpune propasti. Primer obnove jevrejske države devetnaest vekova nakon propasti je samo najupečatljiviji primer.