

Slobodan Divjak

## Institucionalne garancije tolerancije

Pošto je ovde reč o uvodnom izlaganju, odlučio sam da naznačenu temu osvetlim iz opštijeg ugla, pri čemu ću se koncentrisati na problem unutar društvene tolerancije, što će reći da mi pitanje tolerancije u odnosima između država neće biti u prvom planu. Kad je reč o unutar društvenoj toleranciji, ona se uobičajeno shvata kao odnos države prema uverenjima i načinima života njenih članova, te će stoga u središtu moga izlaganja biti problem institucionalnih garancija tolerancije. Drugim rečima, centralno pitanje moje rasprave glasi: koji formalno-pravni oblik omogućuje, u načelu gledano, najveći stepen tolerancije. Na to pitanje pokušaću da odgovorim razmatrajući, u najopštijim crtama, dve osnovne forme prava: čisto formalno pravo i supstancijalistički shvaćeno pravo i njihov odnos prema pojedincima i grupama koji imaju različite istorije i identitete (ideološke, kulturne, religiozne i polne).

Čisto formalne pravne norme su one norme koje svoj sadržaj ne izvode iz van-normativne sfere, i stoga je sadržaj tih normi čisto normativan. Za pravni formalizam je karakteristično stanovište da se sadržaj svake norme izvodi iz sadržaja druge norme, te je otuda pravo lanac normi na čijem početku nije vlast svih vlasti već norma svih normi, *Grundnorm*, od koje zavisi važenje svih drugih normi. Jasno je da je *Grundnorm*, kao bazična norma, zapravo ustav. Po ovoj koncepciji, ustav je fundamentalni pravni akt, koji, budući da je postavljen iznad svih drugih normi, definiše uslove njihovog stvaranja i utoliko predstavlja *Grundnorm*, normu svih normi. U formalno koncipiranoj državi, vladavina prava se shvata kao hijerarhijski poredak pravnih normi. Svaka norma ima svoju osnovu u višoj normi, utoliko što ova poslednja predstavlja temelj za pravljenje pravne norme koja zauzima niže mesto u hijerarhiji. Svaki pravni akt, koji izvodi svoju validnost iz pripadnosti ovom hijerarhijskom poretku, predstavlja primenu više norme i istovremeno stvaranje, regulisano ovom normom, niže norme.

Uzme li se do sada rečeno u obzir, da se zaključiti da formalistički shvaćeno pravo nije uslovljeno ničim drugim osim samim sobom, da je ono nezavisno od bilo kojeg spoljašnjeg uslova i da je utoliko samoutemeljeno. Drugim rečima, moderno pravo nema svoju suštinu van sebe, u spoljašnjoj realnosti, ma kako da se ova realnost odredi.

Nasuprot ovoj čisto formalnoj, modernoj koncepciji prava, čiji su utemeljivači Imanuel Kant i Džon Lok, postoje koncepcije po kojima je pravo utemeljeno u spoljašnjoj realnosti, bilo da se ona shvata kao empirijska datost, kao proizvod kulturne tradicije, kao sklop određenih, istorijski nastalih društvenih odnosa ili kao nešto što ima konceptualni karakter. Takve koncepcije prava označavam supstancijalističkim, s tim što između njih pravim razlike s obzirom na njihovo shvatanje karaktera supstancije. Po tim koncepcijama, postoji nužna veza između

pravno-institucionalnog sistema i spoljašnje realnosti. Sada ću prvo ukratko razmotriti, po mom mišljenju, dve osnovne supstancijalističke koncepcije prava.

Prva je metafizička, i nju ću ilustrovati na primeru Hegelove filozofije, pošto ovu filozofiju tretiram kao vrhunac i najsloženiji oblik metafizičkog mišljenja.

Hegel stoji na stanovištu esencijalistički shvaćenog uma koji je kao takav jedinstvo mišljenja i bića, logičkog i stvarnoga, opšteg i posebnoga, jedinstvo koje od početka postoji po sebi. Uostalom, evo Hegela njim samim: „... po sebi već opstoji jedinstvo mišljenja sa drugim, jer je um supstancijalna podloga kako svjesti tako i onoga vanjskoga i prirodnoga.“ Ovaj stav kojim se u *Filozofiji povjesti* zapravo ističe da mišljenje nije spoljašnje ili strano predmetnom svetu, kao da je s jedne strane svet a s druge strane mišljenje koje ga spolja nastoji zahvatiti, već da je mišljenje imanentno samoj predmetnosti, provlači se kroz sva Hegelova dela i iskazuje eksplicitno na različite načine. Njime Hegel zapravo želi naglasiti da je um, kao jedan jedini, apsolutno neuslovljen i samostalan. Za razliku od “razuma” koji poima empirijsko-čulno biće kao pozitivno biće, biće koje postoji za sebe i koje mišljenje nije postavilo, um je, pošto u sebi sadrži ono “drugo”, oslobođen bilo kakvog spoljašnjeg uslovljavanja, on je ideja “okrugla u sebi samoj”, samostalna ideja koja postoji *per se* i koja stoga sve drugo sama postavlja: sve drugo je zapravo samo drugo nje same. Rečju, um je samopostavljajuća moć koja sve drugo postavlja – um je Bog ili, ako se hoće, Bog je um. Ova tvrdnja se, na primer, eksplicitno iskazuje na kraju paragrafa 60 *Enciklopedije*: “Princip nezavisnosti uma, kaže Hegel, njegove u sebi apsolutne samosvojnosti, ima se odsada smatrati kao opšti princip filozofije”. Jedino pod tim pretpostavkama ima smisla Hegelov stav da je logika ontologija, stav da logika nije samo nauka o principima mišljenja, tj. da logika nije čisto formalna disciplina, koja forme mišljenja može razmatrati nezavisno od spoljašnje realnosti, već da je ona i nauka o stvarnosti, pošto su logičke forme sama suština spoljašnje realnosti. Evo opet Hegela njim samim: „Filozofija... pokazuje to da je pojam jedino ono što ima zbiljnost, i to tako da on sebi ovu sam daje. Sve što nije ta, samim pojmom postavljena, zbiljnost, jeste prolazno opstojanje, spoljašnja slučajnost, mnenje, pojava bez biti, neistina, obmana itd“ (Osnovne crte filozofije prava). Prema Hegelu, dakle, s obzirom na to da pojam važi kao supstancija realnog - koherencija mišljenja sa samim sobom, tj. logička koherencija važi *ipso facto* i kao koherencija sa predmetom, odnosno sa realnim objektom. Drugim rečima, logika apstraktnog je već ontologija, a nauka o formalnom mišljenju nauka o realnosti. Spoljašnja realnost se može, po njemu, saznati ljudskim umom samo zato što je sama ta realnost, u svojoj suštini, logički strukturirana. Umom se može saznati samo ono što je i samo umno strukturirano. Zato se Hegel sa odobravanjem poziva na staru metafiziku: „U tom pogledu je, kaže on, starija metafizika imala je o mišljenju uzvišenji pojam od onoga koji je uobičajen u novije doba. Ona je, naime, uzimala za osnovnu pretpostavku da jedino ono što se mišljenjem saznaje o stvarima i na njima jeste ono što je na njima stvarno istinito... Prema tome, ta stara metafizika, zaključuje Hegel, smatrala je da se stvari i mišljenje o njima podudaraju“. To je

čuvana metafizička koncepcija istine kao korespondencije mišljenja i bića, svesti i realnosti. Na taj način, Hegel ključni problem metafizike – odnos bića i mišljenja – razrešava tako što ga interpretira kao odnos mišljenja prema sebi samom: stvarnost nije ništa drugo do mišljenje u svom drugobivstvu – um je, dakle, za Hegela, i forma i sadržina saznanja; za razliku recimo od Kanta kod koga je čulno iskustvo vanlogička sadržina saznanja, dok su apriorni principi razuma forma kojom se ova sadržina uređuje.

Ono što Hegelov metafizički sistem bitno razlikuje od tradicionalne metafizike jeste to što se on zasniva na shemi samorazvoja pojma na osnovu njegovih unutrašnjih protivrečnosti. Zahvaljujući ovoj shemi samorazvoja, pojam u Hegela nije tek rezultat, krajnja tačka procesa saznanja (u tom slučaju, on bi bio nužno zavisao od vanlogičkih uslova – empirije, bića, materije, i utoliko nešto što je uslovljeno nečim različitim od njega samoga), već je pojam istovremeno i *prius*, *ono prvo od čega se polazi i ono što podleže postupku dokazivanja*. Ono posebno ili konačno (empirijsko, materijalno) prema čemu se razumska svest odnosi kao prema spoljašnjem uslovu pojma, ustvari je njegov proizvod.

Jedinstvo umnog i stvarnog koje postoji po sebi, tj. još u potenciji, biva realizovano zahvaljujući samorazvoju pojma, tj. procesu njegovog samoopredmećenja: ono što je naizgled izvor pojma, to je zapravo ono u šta sam pojam prelazi kao u drugo sebe samoga kako bi se realizovao. Dakle, odnos između subjekta i objekta saznanja jeste odnos uma, odnosno svetskog duha, odnosno Boga prema samome sebi, što će reći da je proces saznavanja stvarnosti zapravo proces samosaznavanja apsoluta (um, pojam, duh, ideja, bog samo su u krajnjoj liniji različita imena za istu stvar, tj. za apsolut koji se manifestuje u različitim svetovnim sferama). “Pokretački princip pojma koji ne samo da razrešava već i proizvodi oposebljavanja nazivam ja dijalektikom...” Drugim rečima, u dijalektičkom procesu samorazvoja, svetski duh se opredmećuje u svoje posebne istorijske likove koji tokom svetske povesti bivaju zamenjeni drugim istorijskim likovima, ali tako da ovi novi zadržavaju u sebi ono što je nepromeljivo u prethodnim starim likovima: istinski predmet filozofije je samo ono što je nepromenljivo, tj. večno. “Kako, dakle, imamo posla samo sa idejom duha, razmatrajući u svetskoj povesti sve samo kao njegovu pojavu, to mi ako prolazimo prošlost, kako god velika bila, imamo posla samo sa sadašnjim, jer filozofija, baveći se istinitim, ima posla sa večno sadašnjim. Sve je u njoj, u prošlosti neizgubljeno, jer ideja je prezentna, duh besmrtan, tj. on nije prošao i ne da još nije nego je bitno sada. Tako je time već rečeno da sadašnji oblik duha obuhvata u sebi sve pređašnje. Ovi su se jedan za drugim razvili, doduše kao samostalni, ali što duh jest, to je on po sebi oduvek bio, razlika je samo razvoj toga “po sebi”.” (Filozofija povjesti)

Pošto su različiti partikulariteti samo pojavna manifestacija svetskog duha, to onda oni nemaju od svetskog duha samostalnu, nezavisnu egzistenciju, već, naprotiv, bivaju njime, svetskim duhom, postavljeni. Govoreći o Spinozi, Hegel ističe da se veličanstvenost Spinozinog mišljenja sastoji u tome “što se možemo odreći svega onoga što je određeno, što je osobeno, pa da zauzmemo stav prema onome što je

Jedno, samo na nj da obratimo pažnju. Supstancija toga sistema je *jedna supstancija*, nastavlja Hegel. Nema nijedne određenosti koja u tome apsolutnome ne bi bila sadržana i razrešena; i dovoljno je važno da sve ono što se prirodnome predstavlja ili odredbenom razumu pojavljuje i čini kao nešto samostalno jeste u onome nužnome pojmu svedeno na puku postavljenost." Dakle, po Hegelu, postoji nužan odnos između partikularne i univerzalne supstancije: partikularna supstancija samo je proizvod oposebnjenja univerzalne, jedne jedine supstancije. Hegel to veoma jasno i precizno demonstrira, kada, pri izlaganju svetske istorije, tj. pri izlaganju svetskog duha u vremenu, govori o oposebnjavanju svetskog duha u posebne, narodne duhove: "Duh, ističe on, postupa bitno, on sebe čini onim, što je on po sebi, svojim činom, svojim delom; tako on postaje predmetom, tako on ima sebe pred sobom kao bitak. Tako duh jednog naroda: on je određen duh koji se izgrađuje u opstojeći svijet, koji sada stoji i opstoji u njegovoj religiji, u njegovom kultu, u njegovim običajima, njegovom ustrojstvu i njegovim političkim zakonima, u cijelom opsegu njegovih uredaba, u njegovim događajima i činima." (Filozofija povjesti) Upravo zbog ove nužne veze između opšteg i posebnoga, opšte se nikada ne može tretirati kao čisto formalna, desupstancijalizovana instanca, pošto je ono uvek u nužnoj vezi sa onim što jeste. Forma, bilo da je univerzalnog, bilo da je partikularnog karaktera, uvek ima supstancijalni karakter, utoliko što njen sadržaj pripada sferi spoljašnje realnosti. S tim što sadržaj partikularne norme pripada području pojavnog, dok sadržaj univerzalne norme pripada racionalnom poretku bića. No, nosioci svetskog duha mogu biti samo svetsko-istorijski narodi, jer su sami principi narodnih duhova u nužnoj postupnosti samo momenti jednog opšteg duha, koji se pomoću njih u istoriji uzdiže i dovršava u totalitet koji samoga sebe poima. Svetska istorija se odvija tako što se supstancijalna određenost narodnog duha, otelovljena u nekom svetsko-istorijskom narodu, menja, zamenjuje drugom čiji princip je viši princip koji u sebi sadrži i nužne, nepromenljive elemente svetskog duha iz niže prethodne razvojne epohe. Time se pokazuje da je svetska istorija zapravo realizacija svetskog duha, koji, objektivizujući se u posebne narodne duhove, postupno dolazi do svesti o sebi. "Tako se u egzistenciji, piše Hegel u svojoj *Filozofiji povjesti*, tok pojavljuje kao napredovanje od nepotpunoga ka potpunijem, kod čega ono nepotpuno ne treba shvatiti samo kao nepotpuno u apstrakciji već kao takvo što u sebi ujedno ima suprotnost samoga sebe, takozvanu potpunost kao klicu, kao nagon" U završnoj fazi svetsko-istorijskog razvoja, u germansko-hrišćanskoj fazi, ne postoji samo jedan svetsko-istorijski narod, pošto u njoj dolazi do potpune realizacije svetskog duha u biću, tj. do realizacije univerzalne države u kojoj se napredovanje ideje o slobodi dovršava; štaviše, načelno, Hegel ne isključuje mogućnost da čovečanstvo u celini postane nosilac svetsko-istorijskog duha, ali je on pri tome isticao da je to domen nagađanja i da utoliko nije predmet filozofije, pošto filozofija ima posla samo sa onim što jeste i što je večno. Ono što se po Hegelu, u njegovo vreme već desilo jeste to da je u više država u bitnome smislu već došlo do dovršavanja napredovanja u svesti o slobodi. "Tek su germanske nacije u kršćanstvu, ističe Hegel, došle do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda duha sačinjava njegovu najvlastitiju državu. Ta je svijest najprije sinula u

religiji, u najunutrašnjijoj religiji duha; ali taj princip unijeti i u svjetovno biće, to je bila jedna dalja zadaća...”

Iz do sada rečenog da se već razabrati ono što je od ključnog značaja za našu temu: narodni duh koji je, kao emanacija svetskog duha kroz istoriju, poprimao različit supstancijalni sadržaj, predstavlja supstancijalnu podlogu formalnog ustrojstva države, ukoliko je zaista reč o državi: jedan tip supstancijalne određenosti pripadao je atinskoj državi, koja je, prema Hegelu, reprezentovala mladost čovečanstva; drugi supstancijalni sadržaj je bio primeren rimskoj državi u periodu zrelosti sveta, dok je u periodu starosti čovečanstva, u modernoj epohi, univerzalnoj državi, kao u potpunosti realizovanom umu u svetskoj istoriji, svojstven supstancijalitet koji je različit po svome sadržaju od oba prethodna supstancijaliteta. Naravno, ova razlika nije apsolutna, pošto univerzalna država sadrži u sebi kao ukinute u smislu Hegelovoga pojma *Aufhebung-a* i one elemente prethodnih državnih oblika koji su nužni elementi svetskoga duha kao takvoga. Hegel nam na više mesta eksplicitno govori o o tome šta sačinjava sadržaj narodnog duha kao takvog, nekad u širem, nekad u užem smislu, ali jasno je već iz eksplicitnog određenja apsolutnog duha da bit narodnog duha kao takvog sačinjavaju umetnost, religija i filozofija. Naime, svakom svetsko-istorijskom obliku egzistencije nekog naroda primeren je određeni oblik umetnosti, religije i filozofije. Otuda Hegel u *Filozofiji* povjesti ističe: “Taj je duh nekoga naroda *određen duh*, pa je određen prema povjesnome stupnju svoga razvoja. Taj duh sačinjava onda osnov i sadržaj u drugim formama svijesti o sebi. Jer duh u svojoj svejsti o sebi mora biti predmetan sebi, a objektivitet neposredno sadržava pojavljivanje razlika koje uopće opstoje kao totalitet različitih sfera objektivnoga duha. Tako je to neki individualitet koji se, predočen u svojoj bitnosti, kao Bog, u religiji štuje i uživa - u umjetnosti prikazuje kao slika i predodžba, a u filozofiji spoznaje i shvata. Zbog iskonske istovetnosti svoje supstancije, svoga sadržaja i predmeta, oblici su u nerazdruživom jedinstvu sa duhom države; samo sa ovom religijom može da opstoji ova državna forma, kao što u ovoj državi može da opstoji ova filozofija i ova umjetnost... Svjetska povjest pokazuje samo to kako duh postepeno dolazi do svijesti i do htijenja istine; u njemu sviće, on nalazi glavne tačke, na koncu dolazi do pune istine” (*Filozofija povjesti*, 58-59)

Prema tome, supstancijalni temelj grčke države sačinjavali su njoj odgovarajuća filozofija, religija i umetnost. To se, dakako, može reći i za rimsku državu, ali i za najviši razvojni stupanj države, za univerzalnu državu. Prema Hegelu, tu je on potpuno nedvosmislen, supstancijalni temelji univerzalne države su njegova filozofija kao filozofija refleksivno posredovanog jedinstva objektivne i subjektivne slobode, zatim protestantizam kao najviši razvojni stupanj religije kao takve i tome vremenu odgovarajuća umetnost. U stvari glavna tačka je tu stav da je formalno ustrojstvo države nerazdruživo od svoga supstancijalnog temelja. Hegel ovaj svoj stav iznosi eksplicitno na više mesta, ali najeksplicitnije u *Filozofiji povjesti* i *Filozofiji religije*. U prvom spisu on piše da “uređenje nekog naroda sa njegovom religijom,

njegovom umjetnošću, ili bar sa njegovim predodžbama i mislima, njegovom obrazovanošću uopće... sačinjava *jednu* supstanciju, *jedan duh*. Država je individualni totalitet iz kojeg se ne može jedna posebna, ako i nadasve važna strana, kao što je državno uređenje, sama za sebe istrgnuti, o njoj izolovano raspravljati i odabrati je prema razmatranju koje se tiče samo nje” (str. 51) U drugom delu, Hegel ističe : “U pogledu uređenja, ovde postoje dva sistema: moderni sistem u kojem se odredbe slobode i čitava njena zgrada održavaju na formalan način, a da se ne uzima u obzir ubeđenje; drugi sistem je onaj ubeđenja – helenski princip uopšte, koji mi posebno nalazimo u Platonovoj državi ... Obe su strane, ubeđenje i ono formalno ustrojstvo, nerazdvojive...

Ali, u novije vreme, pojavila se jednostranost da, na jednoj strani, ta konstitucija treba samu sebe da nosi, a ubeđenje, religija, savest, s druge strane, treba da budu postavljeni po strani kao nevažni, time što se ništa ne tiče državnog uređenja koje ubeđenje i religiju individue ispovedaju.”

Pošto se, po modernom liberalnom shvatanju, država neutralno odnosi prema ubeđenjima svojih članova, tj. pošto se nje “ne tiče” kakva će ideološka, teorijska, etička i religiozna uverenja njeni članovi imati, pod uslovom da svako od njih poštuje takvu slobodu izbora ubeđenja svih drugih, nedvosmisleno je da Hegel ovde izlaže kritici liberalno shvatanje države i s tim povezani pravni formalizam, tj. postupak uspostavljanja državno-pravnog formalnog sistema, nezavisno od razmatranja supstancijalnih pitanja: koja teorijska, verska, politička itd. uverenja članovi date zajednice zastupaju.

Da bih bio što konkretniji, ilustrovaću ovu svoju interpretaciju Hegelovog odnosa prema liberalizmu na primeru Hegelovog postavljanja odnosa između države i religije, pošto je, kao što je poznato, prvi korak ka istorijskom konstituisanju moderne liberalne države bilo razdvajanje države i religije.

Ako je, kako kaže Hegel u Filozofiji religije, “um tlo na kojem religija može jedino da bude u svome domu”, onda je jasno da bitni moment države kao svetsko-istorijske egzistencije uma mora biti religija. Temelj države je religija, pošto je ona sama “božanska volja” i kao takva temelj kako onostranosti tako i ovostranosti. Onostranost, božanska volja sadržana u religiji, ima svoju ovostranost, tj. svoje postojanje i zemaljsko otelovljenje, u državi i u ustanovama u kojima se ona artikuliše: stoga možemo, zajedno sa Hegelom, reći da su “država i religija jedno te isto; oni su po sebi i za sebe istovetni”. Hegelova teza da je suština čoveka Bog ne znači samo to da čovek dolazi do svesti o sebi na posredan način, tj. saznavanjem sopstvene prirode posredstvom saznavanja Boga, već i to da Bog može saznati samoga sebe samo pomoću čovekove svesti o o njemu: “Bog je, kako to ističe Hegel, Bog samo ukoliko zna za sebe, a samo u čoveku zna za sebe; “Svest o bogu je samosvest božja”. Istorija sveta je, po Hegelu, proces samorazvoja uma unutar kojeg se zbiva i proces samorazvoja religije, tokom kojeg ona uzima različita oblička: bog kao priroda, bog kao emanacija posebnih duhovnih moći, koji je kao takav čulno

predočiv, da bi na kraju bio shvaćen kao opšta duhovna moć, oslobođena svake naturalističke spoljašnjosti, I utoliko čulno nepredočiva – dakle, kao hrišćanski Bog. Međutim, po Hegelu, tek protestantizam realizuje unutrašnje potencijale hrišćanstva i otuda postaje najviši oblik razvoja religije kao takve. Naime, katoličanstvo, pošto se još nije oslobodilo paganskog omotača, još uvek prilazi Bogu kao spoljašnjem predmetu, i, istovremeno, kao onome beskonačnome koje je prognano u onostranost. U protestantizmu (koji Hegel kao racionalnu teologiju zapravo poistovećuje sa filozofijom) na delu je uvođenje božanskog duha u zbilju, ne svetost već običajnost.

Izlažući katoličanstvo kritici iz ove perspektive, Hegel zapravo želi da protestantske zemlje predstavi kao tvorevine u kojima je na delu jedinstvo religije i države, utoliko što religija u njima nema svoja vlastita načela koja protivreče vlastitim zakonima u državi, te se otuda za te zakone može reći da važe i kao umni i kao nešto što je božansko. Tu božanski duh prožima imanentno sve što je svetovno. Time je data svest da je ono svetovno sposobno da ima ono istinito u sebi, dok je ranije ovo svetovno važilo kao rđavo, nesposobno za dobro.

U stvari, protestantizam je, prema Hegelu, medij posredstvom kojeg dolazi, ne do razdvajanja religije i države, već do pomirenja ovo dvoje. U protestantskim državama nema nikakve svete, religiozne svesti, koja bi bila odvojena od svetovnog prava ili koja bi mu čak protivrečila. U protestantizmu nema ničeg što bi bilo različito od državnog uređenja ili mu protivrečilo. “Važi, doduše, kaže Hegel, kao osnovna mudrost da se državni zakoni i uredba potpuno rastave od religije, jer od državne religije preti bigoterija i licemjerstvo. No, premda su, nastavlja on, država i religija različite po sadržaju, ipak su u korenu jedno, a zakoni imaju svoje obistinjenje u religiji” (Filozofija religije)

U katoličkim državama pak načela religije i državni zakoni nalaze se u protivrečnom odnosu: s jedne strane, religija koja se ne zaniva na načelu slobode, s druge strane, državo uređenje koje polazi od toga načela. “Tako su Francuzi, ističe Hegel, koji zadržavaju princip svetovne slobode, u stvari prestali da pripadaju katoličkoj religiji, jer ova ne može ništa da ostavi, nego dosledno zahteva u svemu bezuslovno potčinjavanje. Na taj način religija i država stoje u neprotivrečnosti: religiji se dopušta da bude po strani, ma na kojoj će se ona naći; ona važi samo kao stvar individua, o kojoj država ne treba da brine, i tada se nadalje kaže da religija ne može da se meša u upravljanje državom.” Dok Hegel u kasnoj berlinskoj Enciklopediji tvrdi da “ne može biti nikave revolucije bez reformacije”, dotle on u istom delu drži da katolicizam, kao “religija neslobode” uništava i najlepšu revoluciju, što je na liniji stava iznesenog u Filozofiji povjesti da “s katoličkom religijom nije moguće razumno uređenje.”

Ako je, dakle, po Hegelu, religija sam osnov države i ako je protestantizam, zato što priznaje princip slobode, najviši razvojni stupanj religije, onda je neosporno da Hegelova moderna, na umu utemeljena država, mora kao svoj supstancijalni temelj

imati protestantizam kao državnu religiju. Drugim rečima, Hegelov koncept umne države nespojiv je sa modernim principom odvojenosti religije od države. Uostalom, evo opet Hegela u stavu koji je jasan da jasniji ne može biti: "Kakve je dakle, kakvoće religija, takva je država i njeno uređenje; ona je zaista proizašla iz religije, i to tako, da je atenska, rimska država bila moguća samo u specifičnom poganstvu tih naroda, kao što upravo katolička država ima drugi duh i uređenje nego protestanstka." S tim načelnim stavom sasvim je u skladu Hegelova tvrdnja izneta u *Filozofiji povjesti* koja glasi: "Jedna druga i suprotna ludost, koju susrećemo u naše vrijeme, jest ova što hoće da se državna uređenja izmisle i izvedu nezavisno od religije."

Već samo ovo Hegelovo dovođenje u unutrašnju vezu države i religije upućuje na to da u Hegelovoj koncepciji države nema mesta za sferu negativnih sloboda, sloboda od države. Jer ovakavo postavljanje odnosa između religije i države nužno sledi iz Hegelove koncepcije države kao jedinstva između opšte i individualne volje. "Država je, naime, jedinstvo općeg, bitnog htijenja i subjektivnoga, a to je čudorednost (običajnost). Individua koja živi u tom jedinstvu ima čudoredan život, ima neku vrijednost koja opstoji u tom jedinstvu... Jer ono istinito jest jedinstvo opće i subjektivne volje; a ono općenito u državi jest u zakonima, u općim i umnim određenjima". U mladalačkom dobu čovečanstva, u atinskoj državi, ovo jedinstvo opšte i subjektivne volje, objektivne i subjektivne slobode, nije bilo refleksijom posredovano jedinstvo, već se zasnivalo na zajedničkim običajima koji su bili proizvod prerefleksivne dugotrajne zajedničke tradicije i koje je je stari Grk takoreći iz instinkta prihvatao. "Ovde je, ističe Hegel, za induviduu bitno ono supstancijalno u pravu, državna stvar, opći interes; ali to biva kao običaj, na način objektivne volje, tako da još ne postoji moralitet u pravom smislu, unutrašnjost uverenja i namere... Budući da su običaj i navika forma u kojoj se hoće i čini ono pravo, zato je ona ono čvrsto i nema još u sebi neprijatelja, refleksiju i subjektivitet volje. Stoga interes može biti postavljen u volju i odluku građana - jer još nema principa koji bi mogao težiti protiv voljne običajnosti i sprečiti je u njenoj realizaciji". Upravo stoga je subjektivna sloboda koja je princip i osobeni oblik slobode u modernom svetu, koja sačinjava apsolutni oblik moderne države i religije, mogla nastupiti kao propast za Grčku. Princip unutrašnjosti je bio blizak grčkom duhu, on je uskoro morao doći do nje, ali on je razorio Grčku.

Hegel je modernu državu shvatao kao refleksijom posredovano jedinstvo objektivne i subjektivne slobode. Ali, time se organicistički princip polisa ne ukida, već se samo uzdiže na viši i složeniji nivo. Naime, država kao celina ljudskog opstanka, ostaje, kao u polisu, supstancijalni temelj i poslednja, najviša svrha, I, kao takva, nešto što je po vrednosti više od individualnog života; otuda nužno instrumentalni karakter individualne volje, tj. nemogućnost njenog postavljanja kao samosvrhe koja državu koristi samo kao sredstvo za svoje ostavarenje. U skladu sa tim, Hegel odbacuje moderno shvatanje države po kojem se njena svha isrppljuje u jemčenju ličnih i vlasničkih prava, jer bi u protivnom doveo u pitanje princip polisa po kojem je



krajnja svrha individualnog života da se stavi u funkciju održanja i razvoja države kao najviše vrednosti.

Individualni subjektivitet nema niti može imati svoju istinsku egzistenciju i zbilju nezavisno od države, izvan nje, i van odnosa prema njoj; individualitet koji ne bi bio identičan sa opštom supstancijalnom voljom, to jest, koji ne bi imao svest da je njegov supstancijalni i posebni interes sadržan u interesu ili svrsi nečega drugoga - države u čijim institucijama egzistira um, taj i takav individualitet bio bi nepopravljivo zaglubljen u začarani krug neumnosti, jer upravo time što svoju slučajnost hoće da učini važećom, on sam sebe ruši. "Država, ističe Hegel, to supstancijalno jedinstvo je apsolutna nepokretna samosvrha, u kojem sloboda dolazi do svog najvišeg prava, kao što ta konačna svrha ima najviše pravo spram pojedinaca, čija je najviša dužnost da budu članovi države..." (Filozofija prava)

Kao i u polisu, slobode koje koje bi pojedinac upražnjavao mimo i nezavisno od države ne bi bile ništa po sebi i za sebe vredno. Utoliko je Hegel mislilac pozitivne a ne negativne slobode: sloboda od države bila bi za njega "drveno gvožđe".

Dakle, Hegelov institucionalni sistem ne može da jemči negativne slobode, pa otuda ni liberalnu toleranciju različitih ideoloških, kulturno-običajnosnih, religioznih itd. uverenja.

Ono što važi za Hegela, važi i za celokupnu metafiziku, jer je i njena stožerna tačka, tačka iz koje se i u odnosu na koje se sve drugo osvetljava - racionalni poredak bića iz kojeg se izvodi i normativni poredak, tako da postoji nužan odnos između ova dva poretka. Stoga, iz perspektive metafizike kao metafizike, pravne i moralne norme, pošto svoj temelj imaju u onome što jeste, mogu biti istinite ili lažne: istinite su ukoliko se slažu sa poretkom bića, a lažne ukoliko to nije slučaj: to je čuvena metafizička teorija istine kao korespondencije bića i mišljenja, unutar koje postoji jedinstvo norme i onoga što jeste, pri čemu ono što jeste ne pripada pukoj čulnoj empiriji, već njenoj suštini.

Druga supstancijalistička koncepcija prava mogla bi se označiti kao kontekstualistička, utoliko što za nju supstancijalni temelj prava predstavlja određeni društveni kontekst, ili, još preciznije, određena kulturna tradicija ili, ako se hoće, određeni etos kao način života. Kao što ne može, po toj koncepciji, postojati "beskontekstualna osoba, "depersonalizovana osoba", tako ne može biti ni beskontekstualnog prava. Otuda govor o pravu može biti samo govor o pravu u pluralu. Tako nešto kao što je univerzalno pravo nije moguće, osim kao racionalna konstrukcija, čija primena, pošto ta konstrukcija nema svoje utemeljenje u svetlu života, navodno zahteva višak represije. I ovde, kao i kod Hegela, postoji nužan odnos između formalno-institucionalnog okvira i običajnosti, ali izostaje nužna veza sa univerzalnim duhom: otuda je tu reč o partukularnoj običajnosti kao proizvodu dugotrajnih zajedničkih praksi članova neke posebne zajednice. Partikularna

zajednica je tu kontekst prava. Istorijski analogon (model-uzor) ove zajednice najčešće predstavlja antički polis.

Kao što je poznato, stari Grci su smatrali da su običaji, političke ustanove i zakoni po ljudskom ustrojstvu, pošto su rezultat ljudske delatnosti. Stoga, po njima, te stvari nisu mogle biti iste u svim zajednicama, već su se morale razlikovati od zajednice do zajednice; štaviše, one su se mogle menjati i unutar iste zajednice, utoliko što u različitim vremenima mogu biti različite.

Doduše, u arhaičkoj Grčkoj, u kojoj nije bilo pisanih zakona, običaj koji je imao snagu zakona, posmatran je kao nešto što ima svoj koren u u božanskom ili prirodnom poretku. Drugim rečima, tada se polazilo od pretpostavke o jedinstvu *physis*-a i *nomos*-a. Ali, zahvaljujući kontaktima sa drugim gradovima i civilizacijama, narasla je svest o tome da su običaji, političke ustanove i zakoni različiti u različitim zajednicama. Upravo zato što nisu bili nepromenljivi, nužni za sva društva, oni su posmatrani kao odvojeni od "*physis*"-a. Ovim odvajanjem, počinju se običaji, umesto *physis*-a, tretirati kao supstancijalni temelj formalno-institucionalnog sistema, jer običaji o kojima je reč nisu bili čisto formalna konvencija, već su oni predstavljali određeni način života primeren datoj zajednici. Otuda je formalno-pravni sistem bio neka vrsta kodifikacije, ozakonjanja običaja koji su vladali u određenom polisu. Stoga je unutar svakoga polisa postojalo jedinstvo forme (zakoni) i sadržaja (običaji) ili, ako se hoće, jedinstvo između onoga što treba da bude i onoga što jeste, između norme i fakticiteta. Partikularnosti običaja je odgovarala partikularnost zakona, zbog čega zakoni nisu tretirani kao za sve kontekste važeće norme, već kao norme čije je važenje vezano za određeni kontekst. Zakon nije bio posmatran kao puka deskripcija onoga što određeni narod praktikuje kao običaj, već i kao nešto što ima i preskriptivnu snagu: zajedničke prakse tretirane su kao ispravan način života, te su zakoni bili obavezujući za članove polisa, bez izuzetka.

Dakle, u grčkom polisu, istinski zakonodavac, zakonodavac nad zakonodavcima, nije bio čovek-pojedinac, pa makar on bio dat u figuri velike ličnosti kakva je bio Solon, već običaj kao rezultat kristalizacije određene kulturne tradicije njegovih građana. Ta tradicija, naravno, nije bila statični, jednom za svagda dat univerzum. Naprotiv, ona se uvek iznova menjala i utoliko predstavljala relativno dinamični proces, ali se to menjanje odvijalo pod jednim te istim bazičnim pretpostavkama, zahvaljući čemu je i moglo biti govora o tradiciji. Stoga su atinski zakoni, i pored toga što su doživljavali promene, nužno nosili pečat bazične vrednosne matrice imanentne atinskoj osobenoj običajnosti. Usled toga su predlozi novih zakona preispitivani kako bi se ustanovilo da li su konzistentni sa prethodnima, čime se na posredan način uspostavljao kontinuitet sa bazičnom vrednosnom matricom.

Ovaj utemeljujući princip antičkog pravnog sistema nužno je relativizovao kulturno-običajnosnu neutralnost atinskih zakona i utoliko sužavao njihovu inkluzivnost. Grčki zakoni, prema tome, nisu mogli biti neutralni prema običajima kao običajima, već su privilegovali jedan određeni tip običajnosti. Drugim rečima, oni su bili zatvoreni za

pluralizam kulturnih tradicija. Pravni sistem koji bi bio neutralan prema običajima kao običajima, tj. prema različitim kulturnim tradicijama, ne bi se mogao zasnivati ni na jednom tipu običajnosti, već bi morao biti odvojen od običajnosti kao takve.

Sama činjenica da atinski zakonik nije mogao biti kulturno-etnički, tj. običajnosno neutralan, ograničavala je njegovu inkluzivnost, tj. toleranciju prema običajima koji su imali drugačiji karakter od običaja datoga polisa.

Doduše, savremeni kontekstualisti nastoje da koriguju pojam antički shvaćenog građanstva koji je bio ekskluzivan, utoliko što je isključivao žene i robove iz prava građanstva. Naime, oni se zalažu za princip neisključujućeg građanstva u okviru kojeg je svim članovima posebne zajednice dopušteno da participiraju u zajedničkim praksama i u donošenju kolektivnih odluka. Drugim rečima, oni ističu zahtev da svim posebnim zajednicama bude imanentan pojam univerzalnog građanstva. Međutim, ovaj zahtev ili ova norma ne može se postaviti iz kontekstualističke perspektive, jer ukoliko je neka norma zajednička svim posebnim zajednicama, onda je ona nezavisna od partikularne strukture bilo koje posebne zajednice, tj. onda je ona transkontekstualnog, tj. univerzalnog karaktera. Postaviti zahtev da se u svim posebnim zajednicama poštuju individualna prava svih njihovih pripadnika znači postaviti zahtev za spoljašnjom, vankontekstualnom intervencijom u one kulturne tradicije u kojima se to pravo ne poštuje, tj. u one kulturne tradicije, u kojima su iz individualnih prava isključeni određeni njeni segmenti, recimo žene, robovi, siromašni, itd. Ukoliko se stane na stanovište da ljudska bića mogu sebe razumovati isključivo na osnovu pojmova i standarda koji proističu iz praksi i tradicija u koje su ona uključena, onda je pravni, kulturni, etički, moraln itd. relativizam neizbežan, te otuda i relativizam kriterijuma. Naime, onda se svakoj objektivno-istorijskoj tradiciji mora dati puni legitimitet kao jedinom pre-normativnom izvoru svih normi i objektivnih vrednosti, objektivnih utoliko što su uključene u određene istorijski nastale tradicije. Kako to s pravom, iz kontekstualističke perspektive, konstatuje Džon Grej, objektivni "vrednosni pluralizam je teorija da postoji nesvodiva različitost temeljnih vrednosti (dobara , vrlina, opcija, razloga za akciju itd.) i da se, kad god te vrednosti dođu jedne s drugima u konflikt ili rivalitetni odnos, ne može utvrditi nikakav sveopšti standard ili princip, nikakva zajednička mera, kojom bismo u tom sporu arbitrirali i razrešili ga." Teza novih kontekstualnih pluralista postmodernog usmerenja o međusobnoj nesamerljivosti objektivno-istorijskih tradicija, koja implicira stav da sve što bilo koja postojeća zajednica uvažava kao vrednost treba i priznati kao vrednost, tj. da se nijednoj od vrednosti, uglobljenih u objektivno postojeće načine života, ne može dati prednost nad drugima, znači nužno relativizaciju svih vrednosti. Naime, u nemogućnosti bilo kakvog univerzalnog merila, sve što je izraz date kulturne tradicije, bilo da je reč o kulturnoj normi ili o supstancijalnoj vrednosti, može se opravdavati jedino pozivanjem na partikularni kontekst, tj. na partikularitet date kulturne tradicije. U krajnoj liniji, onda se i javna bičevanja na stadionima, kamenovanja preljubnica i autoritarnost određenih normi moraju prihvatati kao opravdani ukoliko predstavljaju deo istorijski nastale tradicije.

Ali, čak i pod pretpostavkom da sve današnje kulturne tradicije u svetu jemče individualna prava, što dakako nije slučaj - unutar kontekstualističke koncepcije, po kojoj formalno-pravni sistem mora biti u funkciji održanja i razvoja određene kulturne tradicije, individualna prava bi morala biti uslovljena jednim supstancijalnim kriterijem: pošto bi jedna konkretna običajnost prethodila individualnim pravima i otuda ih predeterminisala, samo bi oni pojedinci koji bi bili nosioci te i takve običajnosti posedovali uslov za sticanje građanskih prava, tj. prava državljanstva. Drugim rečima, nosiocima drugačije kulturne tradicije bilo bi uskraćeno pravo građanstva odnosno državljanstva. Utoliko bi ovde stepen individualnih sloboda bio manji nego u građanskim državama, u kojima pojedinci, zahvaljujući primatu individualnih prava, mogu slobodno da biraju vlastitu koncepciju dobrog života, uključiv i vlastitu kulturološku i etničku pripadnost. Pošto su u kontekstualistički određenom pravu, individualna prava uslovljena pripadništvom određenoj kulturno-etničkoj tradiciji, sama ta kulturno-etnička tradicija, kao supstancijalno dobro zajednice, ne bi mogla biti stvar individualnog izbora. Otuda bi sloboda govora, sloboda udruživanja, sloboda veroispovesti bili mogući samo pod uslovom da se prihvataju bazične pretpostavke date tradicije. Te pretpostavke, dakle, ne bi mogle biti podložne kritici. Utoliko bi i tolerancija bila njima uslovljena.

Polazna tačka savremenog multikulturalizma je kontekstualističko shvatanje prava, s tim što su njegova nastojanja usmerena na obezbeđivanje koegzistencije pluraliteta kulturnih tradicija unutar jedne te iste zajednice odnosno države. Multikulturalisti često, kao na istorijski primer ove i ovakve koegzistencije, upućuju na otomansko carstvo.

Kao što je poznato, u otomanskoj imperiji je nemuslimanskim kulturnim manjinama - grčki pravoslavci, jermenski pravoslavci i Jevreji - bilo dopušteno da život u svojim zajednicama organizuju u skladu sa svojim kulturnim tradicijama, što je uključivalo slobodu ispovedanja vlastite religije, postavljanje vlastitih pravnih regula, sudova i slično. Imperija je poštovala pravne tradicije i prakse svake kulturne grupe, posebno one koje se tiču porodičnog života. Time je ovim jedinicama bilo dozvoljeno da primenjuju svoje zakone, slede svoje običaje, da poštuju vlastita religiozna pravila i da šalju decu u svoje škole. Drugim rečima, svakoj od ovih nemuslimanskih zajednica bila je zajemčena sloboda održavanja i ispoljavanja vlastitog kulturno-etničkog identiteta čiji je sastavni deo bio i uspostavljanje pravne zaštite tog identiteta. Utoliko je otomanska imperija bila tvorevina u kojoj je bio na delu pluralizam pravno-političkih sistema: ovi pravno-politički sistemi su se međusobno bitno razlikovali, pošto su bili izraz različitih tipova običajnosti (muslimanske, hrišćanske i jevrejske) - međusobna nesamerljivost tih kulturno-religioznih tradicija našla je svoj institucionalno-formalni izraz u nesamerljivosti njihovih pravnih sistema. Sa te strane gledano, sistem otomanske imperije bio je tolerantan prema kulturno-religioznim razlikama, utoliko što su muslimani, hrišćani i Jevreji živeli jedni pored drugih, zaštićeni od spoljašnjeg mešanja u njihov unutrašnji

život. Međutim, oni koji su skloni uzdizanju ovoga sistema međukulturne tolerancije na nivo uzora i za današnji svet previđaju pretpostavku na kojoj je počivao ovaj model i njene bitne implikacije. Temeljna pretpostavka tog sistema bilo je odsustvo primata individualnih prava, zahvaljujući čemu su posebna grupna prava bila postavljena na vlastitu autohtonu osnovu, jer nisu bila izvođena iz individualnih prava niti su bila svodiva na njih. Jednostavno rečeno, tu je bio na delu primat kolektivnih prava zbog čega su grupe a ne pojedinci imali status izvornih nosilaca prava. Iz toga je sledila nužnost formalno-pravne zaštite kulturno-etničke homogenosti i uniformnosti posebnih zajednica. To će reći da je zatvorenost tih grupa prema komunikaciji sa drugim grupama bila institucionalno zajemčena. S te strane gledano, to nije bio model liberalne tolerancije, jer nije bio zasnovan na priznanju lične autonomije, tj. slobode pojedinca da sam, prema vlastitom nahođenju, bira između različitih kulturnih opcija, revidira ih posle izvesnog vremena, ukoliko to sam želi, ili ih radikalno odbacuje i opredeljuje se za druge. Iako pomenute zajednice nisu sprečavale jedne druge da slede vlastite kulturne tradicije, svaka od njih je sprečavala razvoj unutrašnjeg disidentstva, jer je dovođenje u pitanje unutrašnjih kulturno-religioznih praksi bilo kažnjivo. Primera radi, jeres i apostatstvo bili su zabranjeni, ali isto tako i prozelitizam, jer on dovodi u pitanje koncept zatvorene zajednice, pošto implicira religioznu komunikaciju sa drugim. No, ono što je ovde bitno uočiti jeste da problem sa multikulturalizmom nije toliko u tome što se u okviru nega javljaju radikalne, maksimalističke varijante antiliberalnog usmerenja, koliko u tome što maksimalistički multikulturalizam nije ništa drugo do multikulturalizam doveden do svog logičkog zaključka. Ovo otuda što kamen temeljac multikulturalizma ne predstavljaju individualna prava čoveka kao čoveka, već posebna prava koja se stiču na osnovu kulturno-etničkog pripadništva. Bez institucionalizacije takvih prava, ne može biti multikulturalizma kao takvog. Nasuprot tome, fundament liberalno-demokratskog sistema predstavljaju individualna prava koja se stiču nezavisno od kulturno-etničkog pripadništava, jer ona pripadaju svakom čoveku nezavisno od njegovog konkretnog kulturno-etničkog identiteta. I upravo iz ovih različitih polaznih tačaka nastaje nužna kontradikcija između multikulturalizma i liberalizma, koja postaje to oštija što se više probija tendencija da se kulturno-etničko pripadništvo tretira kao isključivi osnov za sticanje individualnih prava.

Naravno, katkad realni život koji se ne ravna po čistim teorijskim modelima, zahteva nužnost kombinacije ova dva modela, ali valja uvek biti svestan činjenice da je tu reč o dva različita modela tolerancije i da se liberalno-demokratski model može dopunjavati elementima multikulturnog modela samo u meri u kojoj to ne dovodi u pitanje njegove temeljne pretpostavke: primat individualnih prava i minimum jedinstva formalno-pravnog identiteta države.

Najveći mogući stepen tolerancije može biti obezbeđen jedino u državi koja se zasniva na čisto formalnoj koncepciji prava koja sa sobom donosi radikalni obrt u odnosu na organicističke koncepcije po kojima zajednica, bilo da se shvata

metafizički, kao pojavna manifestacija esencijalistički shvaćenog uma, ili kontekstualistički, kao sublimat konkretne kulturne tradicije, prethodi pravu i otuda ga sadržinski (supstancijalno) predeterminiše. Taj radikalni obrt može se najzgrovitije iskazati stavom: ne prethodi zajednica pravu već pravo prethodi zajednici, utoliko što politički oblik zajednice u kojoj će određeni broj ljudi živeti zavisi od njihove individualne, slobodno izražene volje. Drugim rečima, pravo na slobodu individualnog izbora je temeljno, originerno pravo iz kojeg se onda izvode sva ostala. Ovo implicira da čisto formalno pravo (pravo individualnog izbora) prethodi svakoj supstancijalnoj vrednosti, jer ukoliko bi ma koja supstancijalna vrednost (kulturna, ideološka, etička, religiozna itd.) prethodila pravu, onda ono ne bi moglo biti čisto formalno pravo, pošto bi u tom slučaju nužno moralo biti predeterminisano njome. Tek tim “kopernikanskom obrtu”, po kojem ne prethodi supstancijalno dobro pravu, već obrnuto, pravo prethodi supstancijalnom dobru, postavljena je temeljna formalno-pravna garancija liberalne tolerancije. Jer tim obrtom, zapravo, sve supstancijalne vrednosti postaju stvar slobodnog izbora pojedinaca, ukoliko oni poštuju istu takvu slobodu drugih. To da pojedinac prethodi zajednici i supstancijalnim vrednostima ne treba, naravno, shvatiti u ontološkom već u normativnom smislu, tj. u tom smislu da nijedna supstancijalna vrednost nema primat nad čisto formalnim normama, i da su upravo stoga takve norme, u načelu gledano, neutralne u odnosu na supstancijalne vrednosti.

Jedan od utemeljivača modernog prava, Imanuel Kant je je sistem čisto formalnog prava, umski ustav, izvodio iz čisto proceduralnog uma, koji sam iz sebe, u apsolutnoj nezavisnosti od spoljašnje realnosti, bilo kako da se ona shvata kao empirija ili kao svet ontoloških suština, izvodi pravne norme sledeći pravilo logičke koherencije i postupak univerzalizacije. Ovaj umski ustav sa kojim bi se mogao složiti svaki čovek pod pretpostavkom da se rukovodi čisto racionalnim kriterijumima, Kant, međutim, nije tretirao kao nešto što bi trebalo empirijskim ljudima nametati mimo njihove volje, već kao nešto što treba da služi samo kao regulativni ideal. Kant je, dakle, bio svestan činjenice da se realni, empirijski ljudi ne moraju, pri odlučivanju o ustavu, rukovoditi čisto racionalnim razlozima već i van-racionalnim razlozima. Dakle, Kant nije smatrao da ljude treba nasilno, mimo njihove volje, prisiljavati na određeni tip slobode, pa makar taj tip slobode bio najveći mogući stepen slobode. Naprotiv, on se priklanjao stavu: “niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sme sreću tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tome ne nanosi štetu slobodi drugih...” Odbacujući rusovsku ideju nasilnog usrećivanja ljudi, on se opredelio zapravo za princip slobodnog, dobrovoljnog pristanka ljudi, kad je reč o izboru formalno-institucionalnog sistema pod kojim će se živeti. Otuda ovaj kantovski shvaćen umni ustav kao regulativni ideal ima kritičko-kriteriolšku funkciju.

Ali, da bi se shvatila sama bit čisto formalnog i univerzalnog formalno-institucionalnog sistema, valja imati na umu sledeću činjenicu. Taj sistem

omogućava ljudima slobodu izbora vlastitog načina života, ali im on ne predeterminiše sam sadržaj toga izbora. Drugim rečima, on ne određuje unapred sam sadržaj njihovog ponašanja, već samo ograničava na jednak, univerzalan način njihovo ponašanje; on im, dakle, ne nalaže šta treba čine da bi njihov život bio vredan, već im samo zabranjuje one oblike ponašanja koji bi ugrozili jednaku slobodu izbora drugih ljudi. U tome leži njegov antiautoritarni i antitotalitarni karakter koji ljudima omogućuje najveći mogući stepen međuljudske tolerancije.