

**РЕАГОВАЊА,  
СУЧЕЉАВАЊА,  
РАСПРАВЉАЊА**



## Антеј или Ахасфер Одговор на критике и питања

*У досадашњој рецеицији моје књиџе Антеј или Ахасфер (Филиј Вишњић и Службени гласник, 2008), поред похвала, изречене су и критичке примедбе и поствављена многа питања поводом ње. Иако ми похвале доде, критичке примедбе и изнете дилеме биле су за мене подстицајније, јер су ме нагнале да покушам да проширим своју аргуменацију и да неке своје тезе експлицирам на једноставнији и јаснији начин, бар се ипак надам. Уколико дуџујем захвалности свим коментаторима мога сиса, који су иначе моји блиски пријатељи, иако не и истомишљеници, чије интелектуалне и моралне биографије изузетно ценим. То се посебно односи на Милеу Савића и Радивоја Керовића, јер су њихови приговори били најмериторијнији и најизазовнији. У овоме тексту настојим да одговорим на критичке описке које су ми упућене и на питања која су ми поствављена како бих додатно објаснио своје становиште и још једном проверио одрживост својих теза.*

Основни проблеми које разматрам у својој књизи тичу се филозофије права. Ја сам се веома рано заинтересовао за филозофију права, пре свега под утицајем књига Љубомира Тадића и расправа које сам водио с њим. Захваљујући томе, почео сам да читам књиге Келзена, с једне стране, и Пашуканиса с друге стране. Пошто сам тада био марксистички оријентисан, настојао сам да на трагу Пашуканисових увида, изводим грађанско модерно право из сфере робне размене. Дакле, у том периоду сам порекло модерног права тражио у робном облику као друштвеном односу.

У каснијој фази, напуштајући марксизам, све више сам се окретао становишту по којем модерне правне форме немају своје по-

рекло у друштвеној реалности. Упориште за такво једно становиште налазио сам пре свега у теоретичарима природног стања, Хобсу, Русоу, Канту, Локу. Пошто сам сматрао да је формално-правни институционални систем био основни механизам који је ослободио развојну динамику модерности, почео сам се приклањати становишту да су наведени мислиоци утемељивачи модерног мишљења, а не Хегел, становишту које је у нашој средини ретко ко заступао.

У том смислу се може рећи да су моје последње књиге покушај да се *рејематизује, рефилозофикује* модерни начин мишљења. Наравно, колико је мој покушај успешан није на мени да судим. Али, у склопу тога покушаја имао сам намеру да дам и свој скромни допринос превладавању у нас доста увреженог манира да се потцењује значај формално-правног система у развоју једног друштва.

Када сам на једном теоријском скупу одржаном у Бањалуци изнео тезу да је Хегел недовољно модеран зато што је његовом систему примерена партиципативна, а не парламентарна демократија, тј. зато што је Хегел био критичар парламентарне демократије вишепартијског типа, један млади и талентовани колега ме је упитао – а зашто је ово последње уопште битно за оцену модерности Хегела као спекулативног мислиоца. Овакво миноризовање проблема институција у филозофији доста је индикативно за нашу средину. Међутим, овде се превиђа чињеница да су и највећи спекулативни филозофи придавали велику важност институционалном аспектима. Различитим спекулативним филозофијама одговарају различити типови институционалног система. Између Платонове и Хегелове концепције државе постоје битне разлике, као што постоје битне разлике између ових концепција државе и, на пример, Локове и Кантове. Наиме, Платонова и Хегелова држава имају органицистички карактер, док Лок и Кант граде свој концепт државе на радикалној критици органицизма.

Уосталом, и сам Хегел је држави и њеним институцијама придавао изузетан значај, пошто је државу посматрао као световно-историјски облик егзистенције самога ума, а модерну државу као највиши могући развојни ступањ ума. Или, другачије речено, завр-

пну тачку божјег остварења у свету представља модерна држава. Дакле, божја инхеренција у свету представљана је његовим присуством у политичким установама модерног грађанског друштва. Ако се то има у виду, онда тврдити да институционални облик државе, који је најјасније изложен у Хегеловој *Филозофији права*, јесте нешто што је небитно за оцену модерности Хегелове спекулативне филозофије, значи недовољно разумевање самога Хегела.

С обзиром на чињеницу да у нашој средини постоји велика празнина кад је реч о филозофском утемељивању модерних институција, дао сам себи у својим последњим књигама тај задатак. Јер тек када се разреши енигма филозофског утемељења модерног права и из њега изведених институција, постаје могуће схватити њихов карактер и разлику која постоји између њих и права и институција другачијег типа.

У овом тексту покушаћу да отклоним неке неспоразуме који се могу јавити при интерпретацији моје књиге.

Један део мојих колега (Миле Савић) склон је да моју интерпретацију либерализма означи као прожету утопијским наслагама. Међутим, при том се превиђа да ја уводим јасну дистинкцију између чистог либералног институционалног система и његових емпиријско-историјских форми. Ту дистинкцију правим из простог разлога што су базични либерални принципи утемељивача либерализма, дакле теоретичара природног стања, *ѿосѿулаѿорноѿ* карактера, што ће рећи да они своје порекло немају у емпиријском друштвено-историјском процесу, већ у процедуралном уму чије је водеће начело правило логичке кохеренције. Ови принципи, тј. правне норме, пошто нису емпиријски и онтолошки утемељени, представљају чиста формална правила игре. Баш зато што нису утемељени ни на чему супстанцијалном, они пружају појединцима могућност слободе избора између различитих супстанцијалних концепција културе, традиције, идеологије, етике и слично. Међутим, моје становиште је да се овај из чистог, неесенцијалистички схваћеног ума изведени формално-правни систем не сме људима силом наметати. Ово отуда што се емпиријски, конкретни људи, при својим опредељењима, могу руководити не само чисто рационалним

аргументима, већ и ванрационалним разлозима, на шта као носиоци индивидуалне аутономије имају право. Услед ове чињенице, сви емпиријски либерално-демократски уставно-правни системи мање или више одступају од чистог либерално-демократског поретка.

Дакле, овај последњи либерални поредак може фигурирати само као регулативно, а не као конститутивно начело.

Пошто уводим дистинкцију између равни чисто логичке анализе и равни емпиријско-историјске анализе, моја интерпретација не може се интерпретирати као утопијска, јер, по мени, сви системи, било да су демократски или ауторитарни, модерни или традиционални, имају легитимитет уколико почивају на добровољном пристанку људи, било експлицитном било имплицитном. Нелегитимни су само они системи који се људима намећу силом, мимо њихове воље. Утолико би и кантовски чисто умски устав, уколико би људима био наметнут силом, био нелегитиман.

Ја само настојим да објасним зашто либералном поретку дајем предност и зашто правни систем изведен из чистог практичког ума постављам као идеал.

Из овога следи да одбацујем тенденције насилног усређивања људи, без обзира на то да ли су оне дате у лику патерналистичке државе или пак у лику спољашњих насилних интервенција у либералне поретке с циљем да се они преиначе у либералне. Из тога угла гледано, америчка војна интервенција рецимо у Ирак не може се означити ни као либерална ни као легитимна. Јер ирачко становништво очито у великом проценту одбија режим који Америка хоће да насилно инсталира у њиховој земљи. И кад би Америка заиста искрено настојала да у Ирак уведе либерални систем као систем индивидуалних слобода, њена акција била би неприхватљива јер се њоме одређена популација жели присилити на тип слободе који она не жели. Присиљавање људи на слободу мимо њихове воље јесте, дакле, дубоко антилиберално.

Међутим, то што се крајње критички односим према хегемонистичкој спољној политици Америке, не значи да оспоравам либерални карактер унутрашњег уређења САД-а. Штавише, моје мишљење је да је Америка “најправнија” држава на свету, тј. да је ње-

но унутрашње формално-правно устројство, уз формално-правно устројство Француске, најближе чистом либерално-демократском поретку, тј. умском уставу који признаје само индивидуална права. Да је то тако, показује и чињеница што је у завршној трци за председника у тој земљи данас победио Афроамериканац, тј. црнац. То сведочи о томе да су се Американци, при своме избору, руководили у далеко већој мери политичким него расно-етничким критеријумима.

Кад је реч о спољној политици, тј. о односу међу државама, полазим од претпоставке да ће свака држава, независно од свог унутрашњег уређења, тежити ка максимализацији своје моћи. Другим речима, уколико не постоји равнотежа у односима моћи на глобално-светском нивоу, тј. уколико једна држава или скуп држава има осетну премоћ на том плану, та држава или те државе настојаће да повећавају ту своју премоћ све док их нека друга контрамоћ у томе не заустави. Такав случај је данас са Америком као либералном државом, такав случај је био са Совјетским Савезом који је био социјалистичко-комунистичка земља, такав случај је био и са царском Русијом, такав случај би био и са Кином уколико би она постала најмоћнија земља света, што није искључено.

Дакле, без обзира на то што наведене земље имају различита унутрашња уређења, њихова тежња била је, јесте и била би максимализација њихове моћи на глобалном плану, све док се на овоме плану не успостави мултиполарни свет као систем динамичке равнотеже у међудржавним односима.

Један део мојих колега, на пример Миле Савић, на промоцијама моје књиге у Београду и Сомбору, сматра да моје књиге премало узимају у обзир еволуционистичку димензију људске историје, тј. да исувише инсистирам на опозитима: античко–модерно, модерно–традиционално, онтолошко–деонтолошко и слично.

Но, мислим да ови приговори не погађају моје становиште, иако признајем да у мојим списима има места која дају основа за такав закључак.

Кад је реч о наводној радикалној опреци између античког и модерног правног система, подсетио бих на то да сам у својој књи-

зи *Традиционални есенцијализам и плурализам*, излажући критици Шмитову интерпретацију античких закона, тј. његову тезу о јединству *физиса* и *номоса* у античком добу, истицао да је то јединство у старој Атини већ било битно начето тиме што је у полису постојала владавина права, мада не још у модерном смислу те речи. Другим речима, тиме што су Атињани третирали закон као норму која важи за све чланове заједнице, тј. тиме што су законима придавали атрибут општости, они су поставили темељ десупстанцијализацији закона. Ја у поменутој књизи, дакле, разматрам и сличности између античког и модерног права. И утолико античко и модерно законодавство не посматрам као антиподе. Али ни ту нити у наредним својом књигама не прихватам став да се модерно право може редуковати на свој антички и римски корен. Јер, по мом мишљењу, између античког и модерног правног система постоје и битне разлике.

Онај први дат је у виду позитивних прописа чији је садржај зависан од садржаја обичаја насталих захваљујући дугим културним традицијама током којих се, на основу покушаја и грешака, стварају критеријуми за разликовање добра и зла, делотворног од неделотворног. Примера ради, кад је реч религиозној сфери, античким законцима се члановима полиса налагало које богове да поштују, које жртве да им приносе, које ритуале да упражњавају и слично. Баш зато што су религиозне норме биле у нужној вези са посебним религиозним обичајима у датом полису, садржај тих норми варирао је од полиса до полиса. Наиме, једна врста богова поштована је рецимо у Спарти, а друга у Атини. Отуда тесна веза између партикуларне културне традиције и њој одговарајућег система партикуларних норми: јединство између културне традиције као склопа посебних обичаја и вредности, с једне стране, и формално-институционалног система, с друге стране, тј. идентитет између норме и фактицитета, тј. оног што је записано у норми и оног што се збива у самом друштвеном процесу.

За разлику од тога, у модерном добу је на делу дистинкција између норме и фактицитета. Модерне норме су, у суштини, негативно изражени прописи. Илуструјмо то опет на примеру норми којима се регулише религиозни живот. Либерална норма на овом



плану може се дефинисати као слобода вероисповести. Њоме се одобрава плурализам религиозних традиција унутар једне те исте државе, те је ниједна посебна религиозна концепција не може детерминисати. Садржај те норме је чисто нормативан због тога што је равнодушан према сваком ваннормативном религиозном садржају. Због ове своје независности од било које посебне религијске концепције, слобода вероисповести може се на исти начин формулисати у свим земљама које је прихватају, без обзира на њихове међусобне културне разлике. Ако су различити антички градови морали имати различите правне системе због тога што су ови последњи били одлучујуће детерминисани различитим културним традицијама, онда модерне државе могу имати у основи исте правне норме, иако су те државе међусобно битно културно различите. Један те исти принцип, слобода вероисповести, може “покривати” различите религиозне фактицитете у различитим државама: под владавином тога принципа, у Индији људи одабирају претежно источњачке религије, у Србији православље, католичанство и ислам, у Немачкој протестантизам и католичанство итд.

Што се тиче опозита деонтолошко–онтолошко, морам рећи да је Миле Савић потпуно у праву да либерализам није хомогени појам, те да постоје и различити облици супстанцијалистички оријентисаног либерализма који трагају за најрационалнијом, најделотворнијом и највреднијом формом доброг живота или који тржиште посматрају као темељ индивидуалне слободе. Али моја основна инспирација је деонтолошки либерализам. При овоме ваља имати у виду да се деонтолошка концепција, као прво, критички односи према свакој онтолошкој претензији да модерној држави обезбеди поуздани метафизички темељ. За разлику од Хегела који је настојао да својој модерној држави прибави метафизичко-онтолошки основ, Кант није уопште гајио такве илузије. Нема те емпијски постојеће грађанске државе која у себи има уграђене одбрамбене механизме који су сигуран гарант да она неће прећи у нешто битно друго, што противречи самој њеној бити. Тачно је додуше да Кантов чисти практички ум није емпиријом посредован ум већ нешто што је у односу на емпирију потпуно аутономно. Дру-

гим речима, Кант правним принципима као принципима произашлим из чистог практичног ума придаје искључиво трансцендентални статус, што ће рећи да је устав заснован на њима чиста ноуменална идеја до које се долази независно од емпиријских критеријума. Другим речима, на ноуменалном нивоу, категорије као што су првобитни уговор, народни суверенитет, консензус, уједињена воља народа и слично немају конститутивну већ само регулативну функцију. И идеја и идеал, који је више удаљен од реалности од идеје, могу имати само регулативно значење. Говорећи о идеалу уопште, Кант то недвосмислено потврђује: “Али хтети реализовати идеал у неком примеру, то јест у појави, то је неизводљиво, и осим тога има на себи нешто бесмислено и мало пробитачно, пошто природне препоне које непрестано ометају потпуност у идеји чине сваку илузију у таквоме покушају немогућом. Оно што ум намерава својим идеалом јесте општа одредба по правилима априори; отуда он себи замишља један предмет који треба да буде потпуно одредљив према принципима, иако за то недостају довољни услови у искуству, те је дакле сам појам трансцендентан”.

Међутим, било би апсолутно погрешно из овога закључивати да је Кант у име деонтолошког идеала, тј. деонтолошке републике захтевао револуцију којом би се сви историјско-емпиријски уставни постојећих земаља уздигли на ниво устава изведеног из чистог практичног ума. Устав у којем је општа воља законодавна представља ноуменалну идеју којој се реални уставни у феноменалном свету могу само бескрајно приближавати.

Схватање друштвеног уговора као реалног историјског догађаја подразумевало би и порицање легитимитета свим тада постојећим властима будући да су све тадашње историјске државе настале насиљем, а не вољним подвргавањем стварним уговорима. Кант није био мислилац револуције, већ, напротив, забране револуције. Француску револуцију он није призивао, већ је њу поздравео онда када је она већ била нешто што се најпросто догодило. Као филозофија компромиса и реформе, Кантова политичка филозофија представља прагматичну синтезу Хобсовог смисла за политичку реалност и Русоовог идеала правде. Она не протерује ум у утопију

изван историјског света нити га поистовећује са сваком политичком стварношћу. Кант схвата да до остварења права, слободе и ума може доћи само у историјском свету и у условима тога света. Нормативна практична филозофија мора се стога прагматично усредсредити на постојеће услове владања, како би се у њима нашла полазна тачка за ненасилне промене у правцу њихове републиканизације и реформи у складу са начелима права.

Дакле, Кантова два царства, *res publica noumenon* и *res publica phaenomenon* не односе се једно према другом као *ојозији*. Јер између та два царства посредује слободна критичка јавност, тј. јавна употреба ума.

С овим склопом проблема у вези је и Даковићев приговор, изнет у осврту на мој спис у НИИ-у, да ја као критичар филозофског супстанцијализма и сам падам у супстанцијализам тиме што легитимитет дајем и оним формално-правним системима који имају свој супстанцијални темељ у одговарајућој културној традицији и томе слично. Међутим, ја не стојим на становишту да је игде на свету остварен деонтолошки либерализам, тј. кантовски регулативни идеал – *res publica noumenon*. У том смислу, експлицитно тврдим да ни уставни западни демократија, укључив и амерички, нису у потпуности ослобођени супстанцијалних момената. Постављајући, на основу критике филозофског супстанцијализма, десупстанцијализовани устав као идеал, ја не желим да из перспективе тог чистог умног, тј. рационалног конструкта дисквалификујем реално-историјске уставе, који, у овом или оном степену, не одговарају том идеалу, уколико су они резултат већинске воље емпиријских људи, експлицитно или имплицитно изражене. Другим речима, одбацујем становиште које би имало револуционарне импликације утолико што би “делило лекције” реалном животу захтевајући његову радикалну промену. Стога за мене није легитиман само амерички устав који не признаје никаква посебна културна и политичка права, већ и они уставни западноевропских земаља у којима се таква права признају, као и они уставни незападних земаља којима се, позивањем на културну традицију, оправдавају ауторитарни или теократски пореци, под условом да их већина становника тих

земаља макар само имплицитно прихвата (пошто рецимо у Ирану није већ дуго било масовних побуна против његовог режима, тај режим треба да се третира као легитиман).

Али, смер аргументовања у мојој књизи упућује на то да је систем у којем се признају само индивидуална права ближи ономе кантовскоме идеалу којем се људи могу само бесконачно приближавати. Отуда и предност која се даје деонтолошком либерализму у односу на различите облике мултикултурализма. Наиме, чисто логички гледано, у систему који би почивао на чисто деонтолошким правним нормама постојала би већа слобода индивидуалног избора него у систему који би почивао на мултикултурним начелима: ако хоћу да имам могућност да бирам властиту културну оријентацију, онда највећу слободу таквога избора имам у систему чије су формално-правне норме неутралне према било којој културној оријентацији. Међутим, то не имплицира позив да се, у име резултата чисто логичке анализе, насилно мења реално-историјски устав којим се одређеним културно-етничким групацијама гарантују, поред грађанских, и мањинска права. То само значи да ја, заједно са онима који деле назначени идеал, задржавам себи право да у сфери јавности као у сфери у којој се конституише процес идејне борбе, задржим критичку (што не значи негаторску) дистанцу према том типу права, осветљавајући ограничења која она могу постављати индивидуалним слободама, политичко-правном идентитету државе и њеном функционисању. У сваком случају, бити истовремено радикални апологета мањинских права и радикални апологета индивидуализма иманентног грађанској држави, значи приклонити се “схизофреној позицији”.

Из назначене перспективе гледано, Даковићева примедба да деонтолошки либерализам нема решење за проблем мултикултурализма губи на тежини. Јер, бар у мојој интерпретацији, свака теорија која би нудила готове универзалне рецептуре за решавање конкретно-историјских проблема, па макар посредни били само проблеми формално-правних система, и истицала захтев да се те рецептуре непосредно примене, имала би тоталитарне импликације. Моја намера је била да само укажем на то да деонтолошки ли-

берализам није пука химера (многе државе, у чијим уставима доминирају елементи поменуте концепције, трају већ вековима; штавише, у њима је, бар за сада, концентрисана највећа економска, војна и политичка моћ) и да тај тип либерализма, чисто логички гледано, представља најмање лошу основу за индивидуалне слободе. Уз то, желео сам да, уважавајући мултикултурне тенденције као историјску реалност, упутим на то да би свет, када би се логика тих тенденција радикализовала и остварила, био издељен на мноштво монокултурних држава између којих не би могла постојати комуникација уколико би те културе заиста биле отеловљење “несводиве разлике”. Они који не уочавају ову латентну опасност у самоме појму мултикултурализма преобраћају се, свесно или несвесно, свеједно, у идеологе антииндивидуалистичког културног шовинизма и нових крвавих ратова. Апсолутизација “несводиве разлике” нужно утире пут идеологији “крви” чији је основни циљ херметичко затварање партикуларних култура. Стога Јан Шапиро с правом примећује: “Зато, мада нас Лиотар уверава како напуштање просветитељске приче не значи да смо сведени на варварство, он нам не објашњава због чега се то неће догодити. Можда ће прихватање постпросветитељског становишта људе довести до прихватања толеранције разлика, али их оно исто тако може гурнути и у наручје фашизма. Ако ништа није истинито, све је допуштено, то је Ничеова секуларна верзија чувеног тврђења Ивана Карамазова” (*Морални темељи политике*, Филип Вишњић, 2008, стр. 160).

Кад је реч о процесима модернизације, слажем се са констатацијама Милета Савића да се из мојих књига може закључити да постоји само либерални модел модернизације, тј. да не наглашавам да су постојали и да постоје различити модели модернизације, а не само либерално-демократски. И тај недостатак треба да коригујем. Јер, у прошлости су, поред либерално-демократског, постојали и модели модернизације нелибералног типа: нацистички и комунистички који су се показали као неуспешни. У нашој савременисти, либерално-демократском обрасцу модернизације конкурише образац комбиновања капитализма у сфери економије и ауто-

ритарног система у сфери политике. Могуће је да ће историјско искуство показати да оваква комбинација одговара културним традицијама тих земаља, и да ће рецимо Кина, следећи тај модел, постати најмоћнија сила на свету. Али, при томе, треба имати у виду да је Кина, отварајући се према тржишно-капиталистичким односима, већ прихватила у знатној мери битни елеменат либерално-демократског начина модернизације. Питање које се ту поставља јесте да ли ће се она у једној тачки свога развоја отворити и према процесу либерализације своје политичко-државне сфере, тј. да ли ће она у једном моменту прихватити вишепартијски систем како би остварила свој циљ да постане најмоћнија земља на свету. На то питање наравно није могуће аподиктично одговорити. Уколико би Кина постала најмоћнија земља на свету без отварања према парламентарном систему, то би значило да постоје и делотворнији начини модернизације од чисто либералног. Уколико би пак Кина постала најмоћнија земља на свету тако што би у једном моменту увела и парламентарни систем и поделу власти, то би био знак да је либерално-демократски модел модернизације и даље најделотворнији, без обзира на то што је, користећи се њиме, једна западна држава постала највећа светска сила.

Свестан сам да ја мислим у другачијем филозофском кључу у односу на “мејнстрим” у нашој теорији. Због тога се неки неспоразуми тешко могу отклонити. Један део традиционалистички усмерених мислилаца значиће ме као прикривеног космополиту, док ће ме антитрадиционалисти третирати као прикривеног етноационалисту, ма колико да трагам за системом у којем је могућа ривалитетна коегзистенција традиционалиста и антитрационалиста.

У својој књизи покушавам да покажем да је дилема Антеј или Ахасфер лажна дилема. Ове две митске личности персонификују два битно различита начина живота, тј. погледа на свет: Антеј своје упориште налази у везивању за одређено тло или, ако се хоће, за одређену културну традицију или земљу; Ахасфер пак смисао живота види у бестежинском, слободнолебдећем, номадском начину егзистенције неукорењивом у било које конкретно тло или

партикуларну културу. Једноставно и сажето речено: Антеј је традиционалиста а Ахасфер антитрадиционалиста.

Ненад Даковић, осврћући се на моју студију, сматра да “Антеј и Ахасфер не могу заједно у једној концепцији”, пошто “разлика између њих није политичка него онтолошка”. Међутим, ни ја у својој књизи не тврдим да Антеј и Ахасфер могу увек да разлике које постоје између њихових различитих животних концепција помире унутар грађанске државе. Наиме, њихов заједнички живот унутар либерално-демократски схваћене државе условљавам њиховим пристанком “да њихове животне концепције буду одвојене од државе”. Другим речима, уколико су и један и други ортодоксно, тј. екстремно настројени, сваки ће бити искључујући према оном другоме. Другим речима, сваком од њих ће одговарати само супстанцијални облик демократије, дакле демократија чија се суштина одређује циљем којем она тежи. Ортодоксни Антеј, тј. традиционалиста захтеваће да држава своје институције и процедуре стави у функцију заштите и реализације одређене културне традиције. Ортодоксни Ахасфер захтеваће државу у којој ће традиционалиста као традиционалиста бити проскрибован као онај који тежи да заустави нужни развојни ток историје, да блокира прогресивне промене. Дакле, ни ортодоксни Антеј ни ортодоксни Ахасфер не би били за либерално-демократску државу, јер и један и други настоје да процедуре ставе у функцију остваривања одређених супстанцијалних циљева: први хоће државу чији закони штите развој једне одређене традиције, други хоће државу која својим законима ескомуницира сваку традицију, јер се традиција као традиција из те перспективе интерпретира као премодерни талог који тежи да блокира сваку промену постојећег стања. Дакле, и ортодоксни Антеј и ортодоксни Ахасфер теже за државом у којој онај други неће имати право грађанства, што ће рећи да су њих обојица против државе која ће бити неутрална према различитим погледима на свет, било да су они традиционалистички било да су нетрадиционалистички. Тек, уколико Антеј и Ахасфер одустану од своје амбиције да држава буде скројена у складу са њиховим начинима живота, тј. да фаворизује традиционалистички односно антитради-

ционалистички систем вредности, могуће је успоставити државу која ће бити неутрална у односу на оба ова облика живота, тј. државу у којој ће право грађанства имати и традиционалисти и нетрадиционалисти. Али у том случају држава неће имати нити традиционалистички нити антитрадиционалистички предзнак, већ ће њену бит чинити чисто формална правила игре захваљујући којима, баш зато што су чисто формална, грађани могу слободно да бирају властиту концепцију живота и властити систем вредности на нивоу друштва.

Овакав приступ према проблему односа између Антеја и Ахасфера уклапа се у моју тезу да унутарлиберални плурализам не може, по самоме своме појму, бити безграничан, тј. безгранично инклузиван.

Владимир Милисављевић је, у расправи о мојој студији у Институту за филозофију и друштвене науке, настојао да оспори моју интерпретацију Хегела као недовољно модерног мислиоца. При томе се посебно усмерио на моје ставове да се из Хегела не може извести принцип одвајања религије од државе и да модерна држава, противно Хегеловом мишљењу, не може имати поуздан метафизички темељ.

Кад је реч о првоме, он је истакао да Хегел у својој *Филозофији њрава* експлицитно говори о раздвајању религије и државе. Морам да признам да нисам успео да пронађем то место у датом делу. Оно што сам успео да пронађем у том, као и у другим Хегеловим делима, јесте теза о *њомирењу* религије и права, тј. државе, а медиј тога помирења јесте протестантизам као највиши развојни ступањ религије као религије. Другим речима, у католичанству и православљу, ма колико да су то хришћанске религије, не може доћи до поменутог измирења, а о нехришћанским религијама да и не говоримо. Суштина тога помирења састоји се пак у томе што се начела протестантске религије, будући да почивају на принципу слободе, не налазе ни у каквој противречности са начелима модерног државно-правног уређења заснованог на истом принципу слободе. “Важи додуше као основна мудрост, каже Хегел у *Филозофији њовијесџи*, да се државни закони и уредба потпуно раставе од



религије, јер од државне религије пријети биготерија и лицемјерство. Но, премда су религија и држава различите према садржају, ипак су у коријену једно, а закони имају своје обистињење у религији”.

Хегел овај однос између религије и државе као однос у којем се она прва показује као један од супстанцијалних темеља оне друге најјасније изражава у уводу у исто дело: “Ако наине ваља рећи да се држава оснива на религији, да своје коријене има у њој, онда то у битноме значи да је држава из ње произашла и да сада и увијек из ње произилази. Каква је, дакле, религија таква је и држава и њено уређење; она је дакле произашла из религије, и то тако да је атенска, римска држава била могућа само у специфичном поганству тих народа, као што управо католичка држава има други дух и друго уређење него протестантска... Једна лудост... коју сусрећемо у наше вријеме, јест ова што хоће да државна уређења измисле и изведу независно од религије” (Напријед, 1966, стр. 56–57).

Овакав став којим се карактер државног уређења доводи у нужну зависност од карактера религије неспојив је са либералном концепцијом по којој је државно уређење неутрално у односу на религију. Мада су државна уређења Америке и Француске слична – и у једном и у другом на снази је држављански појам нације – у оном првом најмасовнија је протестантска вера, док у овом последњем највише присталица имају католици. Такав контраст је могућ само зато што је у поменутих земљама, као либерално-демократским земљама, религија одвојена од државе, и утолико не може представљати њен супстанцијални темељ. Либерални принцип одвајања религије од државе, који подразумева десупстанцијализацију формално-институционалног система, *неуклопљив је, начелно гледано, у Хегелов систем*, те га Хегел, као консеквентан мислилац, стога и излаже критици и одбацује. Ово отуда што либерално становиште допушта оно што је са Хегеловог органицистичког становишта недопустиво: могућност аутономизације и самоодређења животних сфера и делова система. Ова могућност је, за Хегела, искључена зато што она претпоставља могућност постојања спољашњих односа између делова система која би довела у питање Хегел

лову концепцију ума као јединственог система у којем је могућа само позитивна слобода. “Обично се каже да треба разматрати политичке прилике, религију итд. зато што су оне имале велики утицај на филозофију свога времена и што филозофија исто тако врши велики утицај на њих. Али, ако се задовољимо таквим категоријама као што је велики утицај, онда се између њих успоставља извесна *свољашња* повезаност и полази се са становишта да су оне свака за себе самосталне. Па ипак, тај њихов однос треба посматрати према једној другој категорији... суштинска категорија је јединство свих различитих уобличења. Тако да постоји само *један* дух који се испољава у различитим моментима” (Хегел, *Историја филозофије*, Култура, Београд, 1970, том 1, стр. 29).

У Хегеловој концепцији ума као затвореног система унутар којег влада логика унутрашњих, нужних односа нема места за негативну, већ само за позитивну слободу. Индивидуум је слободан само уколико се у његовој индивидуалној делатности испољава људска суштина, тј. ум. Индивидуална слобода ту није ништа друго до саморефлектовани идентитет сопства и ума као суштине људске природе, ума који своју самореализацију налази у модерној држави као рефлексијом посредованом јединству опште и појединачне воље. Отуда би слобода од државе припадала сфери пуке произвољности, тј. била нешто што је у нескладу са људском суштином. “Ако се (...) одређење (државе) ставља у сигурност и заштиту властности и особне слободе, онда је интерес појединаца као таквих крајња сврха у којој су они уједињени, а из тога исто тако слиједи да је бити члан државе нешто произвољно” (*Филозофија права*, параграф 258).

Дакле, тачна је Милисављевићева оцена да Хегел слободу посматра као метафизички темељ државе, али то није модерна негативна, већ позитивна слобода. У овој тачки долази се до теме којој је Даковић поставио у свом осврту на моју књигу У НИИ-у, приписујући ми претензију да обликујем филозофску концепцију која би била “из једног комада”.

Он се при томе позива на мој став изложен у Предговору. “Читалац ће приметити да је текст књиге ‘из једног комада’: идеју

коју сам носио у себи почињем да развијам од прве странице да бих јој дао дефинитиван облик на последњој.” Међутим, ја на наведеном месту, као прво, не истичем да је филозофија коју излажем “из једног комада”, већ само то да је “текст моје књиге” такав. Споља гледано, он је заиста такав из простог разлога што је у свом изворном облику био без иједног поглавља и подналова (накнадно сам убацио само један поднаслов – Формална рационалност партикуларног типа – да би издавачи могли, што је уобичајено, да објаве садржај књиге). Овакав начин конципирања текста књиге налагао ми је да се концентришем на његову развојну логику, тј. на то да његови делови буду међусобно повезани. Наравно, то је био само мој *циљ*. Термин *циљ* пишем курзивом зато што је једна ствар имати одређени циљ, а сасвим друга ствар је оцена да ли је тај циљ остварен и, ако јесте, у којој мери. Због тога у продужетку наведеног места закључујем свој предговор реченицом: “У којој мери сам то логички кохерентно учинио није на мени да судим већ на читаоцима.” Дакле, одговор на питање у којој мери је текст моје књиге изнутра “из једног комада”, тј. логички кохерентан (уколико се узму у обзир претпоставке од којих полазим) препуштам другима.

Али моје становиште као становиште је критички усмерено према амбицији да се напише “филозофија из једног комада”, јер је то нужно метафизичка претензија која имплицира становиште тоталитета.

То становиште, независно од тога да ли се појам тоталитета схвата статички или динамички, нужно укључује два става. Један је да целина нужно претходи деловима и да је стога она виша и вреднија од њих, а други је да се делови тоталитета налазе у нужним, унутрашњим односима, што ће рећи да они не могу имати ни релативну аутономију, пошто релативне аутономије не може бити без односа екстериорности. Другим речима, филозофија из једнога комада подразумева свеобухватно системско мишљење које разоткрива нужне везе између различитих области живота, обједињујући их у једну једину целину. Ово мишљење мора поћи од претпоставке да је “ствар по себи” сазнатљива, јер се само под том претпоставком може затворити систем. Кант који није био мислилац

система, ма колико да је и сам трагао за заједничким кореном његова три облика ума (теоријски, практични и естетички), тј. за јединством ума, држао је да је “ствар по себи” несазнатљива и утолико је људско сазнање ограничио на могуће искуство. Хегел за кога је, као за системског мислиоца, “ствар по себи” била сазнатљива, с правом је из перспективе системског мишљења, излагао критици Кантов регулативни идеал којем се људи могу само бескрајно приближавати као “лошу бесконачност”, јер се са становишта такве бесконачности систем не може затворити. Али, ако се пође од претпоставке да је ствар по себи, у принципу, несазнатљива, што је по мени оправдана претпоставка, онда се сваки покушајем затварања система врши одговарајуће насиље над самом ствари, јер ако се затвори оно што је, у принципу, немогуће затворити, онда начин тога затварања мора бити неадекватан, тј. лажан. Утолико је Кантова “лоша бесконачност” прихватљивија него Хегелова “истинска бесконачност”. Наиме, она прва држи систем отвореним, док га ова друга затвара. Пошто, дакле, Кант пориче могућност сазнавања “ствари по себи”, тј. пошто искорачује из круга метафизичке онтологије, ни његов нормативизам не може бити онтолошки утемељен, као што је то случај код Хегела код којег је форма, тј. правна норма само спољашњи израз супстанцијалистички схваћене суштине. Пошто чисти практични ум није ни онтолошки ни емпиријски условљен, оправдање њиме произведених норми може бити само чисто формално-логичке природе.

Додуше, Кант, кад говори о човечанству као целини и светском поретку, уводи у игру “скривени план” уметнице природе. “То *јемсѿво* (гаранцију вечног мира – прим. С. Д.) не даје нико мањи до велика уметница природа, у чијем се механичком току разабире сврховитост којом она људе (мимо њихове воље), кроз неслогу води слози. Ми је зовемо судбином, уколико се у њој све то догађа под принудом једног, по својим законима деловања, непознатог узрока, а *прочиђењем*, уколико нам сврсисходност *свеиѿа* намеће мисао о дубљој мудрости неког вишег узрока који је управљен ка објективној крајњој сврси људског рода и који унапред одређује светски ток. Ни по најуспелијим устројствима природе не може се

то провиђење сазнати, нити се може ма шта о њему закључити... Представа о односу и слагању провиђења са (моралном) сврхом коју нам ум непосредно прописује јесте идеја која је додуше *тхеоретички* претерана, али је практично... догматична и по својој реалности заснована. Када се, као овде, ради само о теорији (а не религији), онда је с обзиром на ограниченост људског ума – који се у погледу узрока и последице мора држати у границама могућног искуства – употреба речи природа прикладнија и скромнија него неки израз који би означио за нас сазнатљиво провиђење. Јер овим последњим човек себи дрско ставља 'Икарова крила' да би се приближио тајни недокучивих намера" (*Ум и слобода*, Идеје, Београд, 1974, стр. 150–151).

Да ли овим призивом уметнице природе Кант настоји онтолошки утемељити право? Не. Јер, као прво, морални и правни закони изводе се, по Канту, потпуно независно од претпоставки о највишем добру или о сврховитом деловању уметнице природе, и то из практичног ума који може постојати као чисти практични ум само под условом да свој практички принцип изводи из себе самога, као априорни морални и правни закон који *прећиходи* идејама највишег добра и сврсисходног делања природе. Стога ове идеје не могу бити основица морала и права. Кант те идеје уводи у игру при разматрању питања да ли се моралне и правне норме као чисто формалне норме могу остварити у емпиријском свету. Уосталом: "Ако у уму постоји нешто што се да изразити речју *државно право*... онда се тај појам заснива на принципима *a priori* (јер искуство не може поучити о томе шта је право); тако постоји једна теорија државног права, и без слагања са њом никаква пракса није ваљана" (*Ibid*, стр. 114–115).

Као друго, закључци до којих се може доћи на основу разматрања самога тока природе не могу, због ограничености нашег ума само на могуће искуство, имати статус аподиктичких метафизичких исказа који се односе на ствар по себи. Стога Кант и каже да је "употреба речи природа прикладнија и скромнија" од употребе термина провиђење. Као што у том истом спису о вечном миру истиче: "Разуме се, иако достигнути изгледи да ће наступити вечни

мир нису довољни да се теоријски прорекне будућност, они су довољни за практичне сврхе, те нам стављају у дужност да радимо на остварењу тога циља који није пука химера”.

За разлику од Канта, Хегел држи да је хришћански Бог, као чисти дух, рационално сазнатљив. Модерни свет, по Хегелу, и није ништа друго до секуларизација хришћанског принципа који свој највиши и најчистији облик добија у протестантизму.

Пошто су дакле деонтолошки либерализам и становиште тоталитета међусобно контрадикторни, Хегел никако не може бити третиран као конзервативни либерал: Хегел излаже критици сам појам априорне деонтолошке правне норме зато што је у њој садржана њена аутономност у односу на историјско-друштвену реалност, аутономност која је неспојива с појмом тоталитета као затворенога система чији су сви елементи у нужној вези: право се ту показује само као део једне органске целине. Ако су логичка правила чисто формална, онда и моралне и правне норме изведене из тих логичких правила морају имати чисто формални карактер. Ту логика није онтологија, као у Хегеловој концепцији ума као затвореног тоталитета. За Хегела мишљење није спољашње предметности, тако да се с једне стране налази свет а с друге субјекат; напротив, мишљење је у самој предметности. На тај начин сазнање није приближавање реалности полазећи извана, већ унутрашње кретање саме реалности, процес света који се уздиже до свести о себи. А логика, далеко од тога да је формална, далеко од тога да јој недостаје потребна материја за стварно и истинито сазнање, такође има своју садржину – она је наука о реалности. За разлику од Хегела, Кант сматра материјом и реалношћу оно што је изван логичких форми.

Дакле, Кантов нормативизам није онтолошки утемељен, како то мисли Ненад Даковић.

Приликом расправе о мојој књизи, Јован Аранђеловић је поставио занимљиво и актуелно питање: какве импликације по моје ставове има постојећа криза неолибералног концепта изазвана међународном финансијском кризом. Поводом тога питања, ваља имати у виду да су проблеми неолибералног концепта на нижем

нивоу апстракције него основни проблеми које разматрам у својим књигама. Главни предмет моје књиге је карактер базичних модерних норми; њихов однос према културној традицији, према посебним идеолошким, научним и етичким концепцијама; какав тип слободе омогућују и ограничавају те норме и слично. Предмет мога разматрања нису разлике између постојећих политичких, идеолошких, религијских, научних итд. опција (разлике између левице, деснице, левог и десног центра, протестантизма, католичанства, православља, јудаизма, будизма, критичке теорије и позитивизма, марксистичке и грађанске економске теорије итд.), јер све те опције и теоријски правци имају легитимитет унутар либерално-демократског система као плуралистичког система. Мере које се предузимају против међународне финансијске кризе и које сасвим сигурно, бар привремено, доводе у питање неолиберални концепт неће променити карактер базичних модерних норми. Примера ради, те мере неће променити карактер америчког устава нити базичних закона и политичких институција изведених из њега. У Америци ће, и поред тих мера, бити на снази државно територијални појам нације (сви држављани Америке биће и даље по националности Американци); у тој земљи ће и даље бити призната само индивидуална права, што ће рећи да ће у њој и даље постојати раздвојеност њеног државно-политичког и културно-етничког идентитета итд.

Неолиберализам је настао као реакција на тзв. социјалну (интервенционистичку) државу. Социјална држава знатно је модификовала тзв. минималну (неинтервенционистичку) државу и сам капитализам. Али, то је ипак само унутарсистемска модификација јер она не доводи радикалније у питање саме темеље на којима почива капитализам. С једне стране, та промена је спојива са модерном правном државом, а с друге стране она не мења битније само функционисање тржишта. За разлику од социјалистичке државе, која је за циљ имала да свесно овлада целокупним процесом друштвене репродукције, дакле да у крајњој линији укине тржишне односе, интервенционистичка држава у капитализму не интервенише *ex ante* у привреду, како би мењала унутрашњу природу тржи-

шта, већ *ex post*, како би реаговала на одређене поремећаје и неравнотеже које тржиште, као несавршени механизам, само из себе производи. При разматрању садашње међународне финансијске кризе, не треба губити из вида чињеницу да су у досадашњој историји капитализма одређени сегменти привреде бивали национализовани да би касније бивали поново приватизовани.

Исто тако, социјална држава као редистрибутивна инстанца не мења сам карактер тржишта већ само прерасподељује део богатства које тржиште, на основу својих унутрашњих законитости, производи.

Моје становиште није становиште неолиберализма јер ја не заснивам метафизику тржишта, по којој је тржиште корен негативне индивидуалне слободе и модерног права. Када бих био на том становишту не бих могао бити на становишту да су правне норме, у свом чистом виду, деонтолошког карактера.

И напослетку, неспоразуми су настајали и поводом питања да ли ја инсистирам само на рационалном избору појединаца, које укључује и мој однос према категоричком императиву (Миле Савић). Уколико бих инсистирао само на рационалном избору, тј. на рационалној аутономији, то би значило да сматрам да се “свет живота” може на рационалан начин уредити, што није моја теза, јер држим да би сваки такав покушај водио у тоталитаризам. Ја, дакле, не мислим да је, у принципу гледано, могућ свет у којем би људи бирали властиту животну концепцију и властити систем вредности само на основу рационалних аргумената: у вези са супстанцијалним концепцијама и вредностима није могуће постићи ширу сагласност. Баш због тога што ће свет живота увек бити плуралистички уређен, појединац ће се при своме избору супстанцијалних концепција и вредности руководити и не-рационалним разлозима, те ће зато тај његов избор увек до одређене мере бити и споља детерминисан, било његовим чулима или друштвеним детерминантама. Појединац је у том случају, дакле, аутономан зато што нико други осим њега не може доносити одлуке, осим уколико неког другог није овластио за то. Али то није чиста рационална аутономија.



Чисто рационални избор, у начелу гледано, могућ је само у вези са избором моралних и правних формалних принципа. Међутим, у емпиријском свету постоје препреке таквом типу избора. Наиме, при избору моралних принципа и формално-правног система, реални, емпиријски људи показују тенденцију да се не руководе само рационалним аргументима. Али је у вези са избором тих принципа и тога система далеко лакше у први план ставити логичку аргументацију и утолико постићи ширу сагласност. Због тога се рационална аутономија може поставити као регулативни идеал при избору формално-правног система и моралних принципа. Када би се тај идеал у потпуности остварио у емпиријском свету – што се вероватно никад неће десити – онда би правни и морални принципи постали чисто формални, као што су то и логичка правила. Међутим – и то је оно што је од одлучујуће важности – тиме се свет живота не би унифицирао, већ би постао још плуралистичнији. Јер правни систем, чије би форме биле чисто формалне, омогућавао би људима највећи степен слободе избора кад је реч о животним обрасцима и супстанцијалним вредностима. Он им не би ништа налагао на том плану већ би им само забрањивао да крше та формална правила игре.

У овој тачки отварају се питања која је, уз моју књигу, поставио Радивоје Керовић. Пре свега оно: “да ли је и либералној концепцији, која ставља примат на индивидуална права и слободе, инхерентан одређени појам човека и човештва?” У свом делу *Традиционални есенцијализам и плурализам* извршио сам критику концепција по којима човекова есенција претходи његовој егзистенцији. По тим концепцијама, циљ људског живота је остварење унапред дате, пре-егзистирајуће и супстанцијално схваћене људске суштине. Утолико се овде људска слобода схвата као позитивна слобода, тј. као обављање оних активности којима се реализује људска суштина – слобода као спозната нужност. Ма колико да немачки појам *Bildung* значи не само стицање нових знања помоћу спољашњег ауторитета, већ и самообразовање, кључни проблем кад је реч о смислу праксе самообразовања у Хегеловом систему јесте у томе што је укључивање момента субјективне слободе у њу у

крајњој линији привид: наиме, будући да су програм образовања и његов циљ унапред дати, процес постајања грађанином, тј. процес трансформације буржуја на нивоу друштва у грађанина (који ће се према општим циљевима грађанског живота отеловљеним у државним интересима односити као према интрисичним вредностима у односу на које све индивидуално и посебно мора бити само средство) – остаје у царству нужности (која се додуше, као рефлектована, зна и хоће). Принцип субјективне слободе чува се само под претпоставком да је он у унутрашњој вези са принципом објективне слободе, тј. са државом као општом вољом.

У мојој интерпретацији, либерализам је неспојив са есенцијализмом, пошто се у њој човекова суштина не поима у есенцијалистичким терминима, већ се она одређује као способност за прављење слободног избора. Човек је једино живо биће које може да слободно бира између различитих алтернатива, те је он због тога и једино живо биће које може да буде одговорно за своје поступке. Дакело, човек не бира у вакууму, већ у друштву, у “свету живота”. Стога су његови избори до ове или оне мере споља детерминисани; штавише, под одређеним околностима њему може бити ускраћена слобода избора, али и тада пред њим постоје две могућности: или да се помири са тим околностима или да се побуни против њих. Како би то рекао Лок, кад год владари доведу народ у стање ропства под арбитрарном влашћу, “они себе стављају у стање рата са народом који је одмах затим разрешен сваке послушности”. Ја и постављам чисто формалне правне норме као идеал зато што оне човеку омогућају највећи степен слободе избора између различитих супстанцијалних погледа на свет. На највишем степену апстракције изражено, човештво у оквиру назначеног система изражава се у поштовању самонаметнутих правила игре. Наравно да појединци, зависно од супстанцијалних етичких концепција које су одабрали, могу имати свој поглед на човештво.

С овим у вези је и Керовићево питање да ли је идентитет уопште нешто што се бира или он пре свега именује априорну врсту припадности сваке појединачне личности одређеној култури или свету живота из којих она израста и у које ураста. Из мог досада-

шњег излагања да се закључити да појединчева слобода избора не предетерминише индивидуализацију његове животне оријентације: појединац, уколико то жели, може се приклонити и културној традицији у којој је рођен. Такав појединац не сме се посматрати као мање вредан од оног који се опредељује за индивидуални животни план. Али да је идентитет нешто што је подложно промени, на то нас упућује досадашње историјско искуство. Рецимо, институт мешовитог брака указује на то да супружници могу имати различите културно-етничке идентитете. Један је, на пример, Енглец протестантске вере, а други Францускиња католичке вероисповести; њихово дете не би могло истовремено да буде и протестант и католик већ би морало да се определи између те две вере или да изабере нешто треће. Сви етнички Немци нису исте вере, већ су они претежно или протестанти или католици, а статистике показују да међу њима има и присталица атеизма као превасходно модерног феномена.

Питање које се, на основу тих примера, поставља јесте да ли те промене идентитета треба допустити или их треба третирати као кажњиве. Да ли треба забранити институцију мешовитог брака? Да ли у Немачкој треба увести закон по којем сви етнички Немци треба да буду протестанти, пошто су они најбројнији? Да ли атеисте треба насилно преобраћати у вернике, као што су комунисти, бар у једном периоду, настојали да од верника на силу начине атеисте?

Уосталом, у савременом свету појам хомогене и статичне културе више је мит него реалност. Ту се културе, услед високог степена комуникација између њих, показују као отворене структуре, утолико што у себе фузионишу различите хоризонте, задржавајући при томе своје темељне карактеристике.

Све то, наравно, не значи да се људи у сфери јавности не могу залагати за вредности које поштују, било да су оне индивидуалне било да припадају одређеним културним традицијама. Отуда је легитимно мишљење, било као лични било као теоријски став, да се идентитет, у суштини гледано, не може мењати или да га не треба мењати (вероватно се већина људи везује за културу у којој је рођена), али сасвим је другачијег карактера становиште да у прав-

ни систем треба уградити закон по којем се забрањује промена идентитета. Првим ставом се жели у сфери критичке јавности утицати на људе да не мењају свој рођењем стечени идентитет, док се другим настоји упутити позив законодавцима да забране члановима дате државе да мењају свој примордијални идентитет. Првим ставом се не умањује ни индивидуална слобода нити критички потенцијал сфере јавности, док би други став, уколико би се реализовао, редуковао и једно и друго.

На Керовићево питање да ли се при разматрању идентитета може апстраховати од културе, етницитета, националитета, обичајности, језика, религиозности, афективних веза и слично, могу одговорити указивањем на разлику између идентитета либерално схваћене правне особе и партикуларног идентитета појединца. Ако у једној држави сви њени чланови имају грађанска права: право на слободу говора, вероисповести, удруживања и слично, онда је њихов правни идентитет један те исти, јер се он састоји из скупа истих формалних права; они се као поседници тих права ни по чему не разликују један од другог. Уз то, њихов идентитет као правних особа је апстрактан, јер се на основу увида у њихова формална права не може знати какав је њихов партикуларни идентитет. На основу чињенице да неко има право да слободно бира религију коју ће следити, не можемо закључити какав је његов верски идентитет, јер он, начелно гледано, може на основу тога права изабрати било коју од постојећих религија. Формално право на слободу избора пружа појединцу могућност избора властитог партикуларног идентитета, али не предетерминише садржај тога идентитета. Због тога је идентитет либерално схваћене правне особе, као скуп чисто формалних права, апстрактан, док је партикуларни идентитет појединца, као последица реализације тих формалних права, супстанцијалан. Зато формална права апстрактне правне особе претходе, нормативно а не онтолошки, конкретном идентитету појединца. Ако у српској народној скупштини седе људи, који су, по саморазумевању, Срби, Мађари, Бошњаци, Роми, космополити, атеисти, православци, католици, муслимани, социјалисти, демократе, радикали, социјалдемократе, либерали, онда се они свакако битно

разликују по своме етничком, верском и идеолошко-политичком идентитету (дакле, по своме партикуларном идентитету), али сви они имају исти правни идентитет утолико што имају једнака формална грађанска права.

Многи теоретичари не увиђају чињеницу да грађанска права, управо због свога формалистичког карактера, не могу бити *правно јемство* одржавања и развоја одређене партикуларне културне традиције. Од момента када слобода говора у једној држави постаје формално-правно дозвољена, онда је, у начелу гледано, призната и слобода говора против било које партикуларне традиције, па и оне која је у тој држави доминантна. Када се у тој истој држави озакони слобода вероисповести, онда је, у начелу гледано, призната и могућност критике до тада доминирајуће религије у њој. Због тога је, кад је реч о демократским концепцијама, за оне који хоће да обезбеде формално-правно јемство за одређену културну традицију прихватљив једино систем партиципативне демократије, пошто тај систем, по самој својој природи, није спојив са институционализацијом опозиционог деловања, тј. са институционализацијом вишепартизма. Наиме, ма колико да тај систем признаје индивидуална права у том смислу што сви његови чланови имају право да партиципирају у доношењу колективних одлука, у њему исто тако *сви* морају да спроводе те одлуке, дакле и они који су остали у мањини, што ће рећи да се ту не одобрава право на опозиционо деловање, које постоји у парламентарном систему. Другим речима, у таквом систему већинска колективна одлука претходи делатности сваког његовог члана, тако да ниједан појединац не може деловати независно од осталих чланова те заједнице. То указује на чињеницу да у партиципативној демократији није могуће одвајање појединца од заједнице, тј. друштва од државе, па онда ни културне традиције од правног система.

Пошто тај систем онемогућује опозиционо деловање, он може да слободу говора постави у оквире постојеће културне традиције, и да тако критику културне традиције сведе на иманентну критику. Дакле, партиципативна демократија не може се заснивати на примату индивидуалних права; напротив, у њој индивидуална

права проистичу из припадништва одређеној културној традицији, тако да се она показује као оно што њима претходи, као њихов супстанцијални темељ који се као такав не сме тим индивидуалним слободама доводити у питање; тиме се индивидуална права, као нешто што је изведено а не оригинерно, стављају у функцију развоја културне традиције.

Прототип те демократије дат је у атинском полису у којем се слобода није схватала као индивидуална аутономија, већ као партиципација у јавном добру које је, као сублимат дуготрајне културне праксе, претходило праву. Слобода говора је ту слобода говора унутар претпоставки постојеће културне традиције. Таква демократија имала је за претпоставку малу државу, по територији и броју становника, релативну етничку и етичку хомогеност становништва и прихватање дате обичајности готово инстинктивно, без рефлексije.

Хегелова модерна држава заправо представља резултат покушаја да се атински полис, као нерелектовано јединство објективне и субјективне слободе, помири са модерним субјективним слободама схваћеним у терминима рефлексивне партиципације у јавном добру. Тим типом демократије Хегел заправо жели да пружи правно јемство *народном духу*, који, као резултат опосебњења универзалног светског духа у посебне државе, представља супстанцијалну подлогу државном уређењу које легитимност пружа само позитивним слободама, тј. оним индивидуалним делатностима у којима се очитује народни дух као суштина дате државе. “Тај је ток (ток у развоју заиста самосталних држава – С. Д.) нужан, тако да у њему сваки пут мора наступити одређено уређење које није ствар избора, него је само оно уређење које је управо примјерено духу народа... Оно опће што се у држави јавља и зна, форма под коју се своди све што јест, уопће је оно што сачињава образованост неке нације. Одређени пак садржај, који добива форму опћенитости лежећи у конкретној збиљи, која је држава, јест дух самог народа. Збиљска је држава одуховљена тим духом у свим својим посебним пословима, ратовима, институцијама итд. Но човек мора и да зна за сам тај њезин дух и бит, па себи мора остварити свијест једин-

ства с њоме које је изворно. Ми смо, наине, рекли да је ћудоредни (обичајносни – С. Д.) моменат јединство субјективне и опће воље.”

Очито је да овом народном духу (овој обичајности), као животу државе у индивидуама, правна гаранција не може бити систем који почива на формализованом, од културне традиције и обичајности одвојеном праву, јер у том систему обичајност постаје приватна ствар појединаца. Стога је развој негативних слобода у модерном добу морао разорити Хегелов систем партиципативне демократије.

Из предоченог се да белодано уочити да се модерна грађанска права као формално-универзална права не дају извести ни из које партикуларне традиције, те да она, као таква, не могу бити правно јемство очувања ниједне од тих традиција. Тиме медиј одржавања и развоја културне традиције постаје пре свега сфера јавног мњења.

