

Slobodan Divjak

Povodom teksta Sofije Mojsić Filozofski aspekti pojma ljudskog identiteta

Časopis Hereticus, 3-4, 2017

Odmah da istaknem da sam počastovan time što je darovita Sofija Mojsić čija razmišljanja imaju snagu filozofskog argumenta, u svom radu posvetila dosta prostora analizi nekih od svojih dela, pre svega *Problemu identiteta*. Iako ona očito stoji na stanovištu dosta drugačijem od moga, ona je svoja neslaganja iznela korektno, ne pribegavajući „ideološkim diskvalifikacijama“, što je u nas retkost. I kad je reč o interpretaciji svojih teza, ona je u ne malom stepenu adekvatna. Isto tako, ona ne negira ni veliki značaj pojedinih tekovina liberalizma ostvarenih u modernom dobu.

Problem je, međutim, u tome što ona ne uzima dovoljno u obzir činjenicu da ja liberalističko učenje tretiram kao koncepciju ustavno-pravnog poretka koja ne predeterminiše nijedan pogled na svet, nijedan način ljudskog života, nijedan oblik kulturne tradicije, nijedan tip međunarodne ili ekonomske politike (na primer, neoliberalizam) i slično. Upravo stoga što se takav poredak može, kako to ističe Jirgen Habermas, „u potpunosti razviti u toku procesa donošenja ustava koji se ne zasniva na prethodnom izboru supstancijalnih vrednosti, već na demokratskim procedurama“, on je, načelno gledano, otvoren za pluralizam različitih pogleda na svet, načina života, kulturnih tradicija itd. Posmatrano iz toga ugla, moje teze bi se mogle pretežno kritikovati tezama koje se kreću unutar iste ravni – ravni ustavnopravnog poretka. Radikalna kritika bi uključivala zalaganje za suštinski drugačiji poredak; manje radikalna za manje ili veće modifikacije toga poretka njegovim kombinovanjem sa elementima drugih koncepcija. Dakle, stanovišta sa kojeg se izlažu kritike ovako shvaćenog liberalizma **trebalo** bi bar na najopštijem konceptualnom nivou da upućuju na svoje drugačije formalno-institucionalne artikulacije. Primera radi, kada sam na međunarodnom skupu u Skoplju Savremenost i sloboda u svom izlaganju izvršio kritiku multikulturalizma sa liberalnog stanovišta, jedan učesnik iz Makedonije je rekao da se slaže sa mojom kritikom multikulturalizma, ali da je on za koncepciju međusobnog prožimanja različitih kultura. Ja sam na to odgovorio da je zalaganje u sferi kritičke javnosti za pomenutu koncepciju potpuno legitimno, ali je problem u tome može li se ona pravno formulisati? Dotični makedonski teoretičar na to pitanje nije mogao da odgovori. Ili, ne mali broj naših teoretičara zalaže se za to da srpska kulturna tradicija treba da bude supstancijalni temelj našeg ustava, ali pri tome izbegava da navede kakve bi reperkusije takav stav imao na planu ustava i na osnovu njega izvedenih zakona. Recimo, da li bi pomenuto stanovište imalo za posledicu pridavanje pravoslavlju statusa državne vere; da li bi ustav čiju bi srž predstavljali ključni običaji i supstancijalne vrednosti bilo koje tradicije, bio spojiv sa klasičnim parlamentarizmom? Filozofski velikani, (Platon, Aristotel, Kant, Hegel i drugi) nastojali su da svoje temeljne filozofske koncepcije dovedu u vezu sa njima odgovarajućim formalno-institucionalnim okvirom.

Sofija Mojsić tačno konstatuje da su danas „komunitarizam i politika multikulturalizma doveli u pitanje liberalno-demokratski princip razdvajanja političkog i kulturnog i primat individuuma nad političkom zajednicom oživljavajući interes za svojevrsni primat i značaj zajednice u odnosu na pojedinca.“ (Hereticus, 3-4, 2017) Tačna je i njena **tvrdnja** da su komunitaristi obnovili interesovanje za Hegelovu teoriju običajnosti. Ali je činjenica i to da su brojni komunitaristi inspirisani i Aristotelovim tumačenjem *polis*a u kojem je postojalo jedinstvo između njegove kulturne tradicije kao sistema običaja i supstancijalnih vrednosti i njegovog formalno-institucionalnog uređenja.

Kad je reč o Hegelu, valja istaći da njega komunitaristi prihvataju samo delimično.

Naime, iako su komunitaristi pristalice supstancijalističke koncepcije, tu nije reč o „univerzalnoj supstanciji“ kao osnovi metafizičkog univerzalizma, već o „partikularnoj supstanciji“ kao osnovi komunitarističkog kontekstualizma. Hegel je, kao što se zna, svaku posebnu običajnost (narodni duh) shvatao samo kao pojavnu manifestaciju svetskog duha, te je otuda bio pristalica supstancijalistički shvaćenog univerzalizma. Polazna tačka komunitarizma jeste partikularna zajednica čija je suština data njenom kulturnom tradicijom. Stoga oni odbacuju Hegelovo stanovište o jedinstvu univerzalnog i posebnog. Svakako da oni prihvataju i deo Hegelove kritike moralnog i pravnog formalizma.

Jedan od najistaknutijih komunitarista, Mekintajer ističe: „Mi pristupamo našim ličnim položajima kao nosioci partikularnog društvenog identiteta. Ja sam nečiji sin ili ćerka, nečiji sestrić ili ujak; ja sam građanin ovog ili onog grada, član ove ili one gilde ili profesije; ja pripadam ovom klanu, ovom plemenu, ovoj naciji... Kao takav ja nasleđujem iz prošlosti moje porodice, moga grada, moga plemena, moje nacije, raznovrsne dugove, očekivanja i obaveze. To čini datost moga života, moju moralnu polaznu tačku. To je delom ono što mome životu daje njegovu moralnu partikularnost... Konstatujem da sam ja lično deo jedne istorije ili, generalno govoreći, sviđalo se to meni ili ne, priznavao ja to ili ne, jedan od nosilaca određene tradicije“ (MacIntyre, *After Virtue*, University Dame Press, Notre Dame, Indiana, drugo izdanje 1984, 220-221) Isti autor piše: „Filozofske teorije daju organizovani izraz pojmovima i teorijama koji su već implicitno sadržani u oblicima praksi i tipovima zajednica“ (MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988, 390)

Inače ja se slažem sa stavom Ričarda Robsona da je multikulturalizam samo oblik komunitarizma: „Multikulturalizam se može posmatrati kao oblik komunitarizma zato što on prihvata suštinsko komunitarističko shvatanje ljudske prirode. Po multikulturalistima, ljudi se ne mogu razumevati 'izvan društva'. Njih oblikuju društvene i kulturne strukture u kojima žive i razvijaju se. Dakle, tu je naglasak na onome što je osobeno za grupu a time i na vezu između ličnog i društvenog, pošto je društvo sastavljeno od različitih grupa koje zahtevaju priznanje. To dovodi do stava da je pojedinac ukorenjen u partikularni društveni, institucionalni ili ideološki kontekst.

Mekintajer i Sandel portretišu ideju o apstraktnom pojedincu – tzv. rasterećeno (slobodnolebdeće) sopstvo – kao recept za iskorenjeni atomizam. Samo grupe mogu dati ljudima istinsko osećanje identiteta i moralne svrhe. Saobrazno tome, multikulturalisti odbacuju svaki univerzalni model ličnog identiteta, kakav predlažu liberali.“ (Richard Robson, June 2, 2014, u *Ideologies, Multiculturalism*)

Polazeći sa ovog stanovišta, i komunitaristi i multikulturalisti pogrešno interpretiraju liberalizam. Nijedan zastupnik liberalizma ne misli da ljudi mogu da formiraju vlastiti identitet u „vakumu“, „izvan društva“. Liberali su svakako svesni banalne činjenice da se ljudi rađaju u društvu, žive u njemu i umiru u njemu. Ta pogrešna interpretacija je posledica činjenice što i jedni i drugi razumevaju liberalno shvaćenu pravnu osobu ili „apstraktnog građanina“ ontološki. Ali „apstraktni građanin“ nije nosilac nikakvog individualnog ili partikularnog identiteta. On je pravni subjekt i nosilac čisto formalnih prava i stoga se on i „subjekt koji bira svoja lična dobra“ nalaze na različitim konceptualnim ravnilima. Nosilac čisto formalnih prava samo je nosilac mogućnosti slobode izbora koju imaju konkretni pojedinci; on je zapravo uslov mogućnosti da svaki konkretni pojedinac vrši konkretne izbore između različitih alternativa. Drugim rečima, negativna formalna prava koja su, ako su takva, nužno univerzalizovana, pružaju pojedincima mogućnost da biraju, ali ne predeterminišu

sam sadržaj njihovog izbora. Pravna osoba je, kako bi to rekao Rajner Forst, „spoljašnji zaštitni omotač“ realnom pojedincu da održava svoj identitet, da ga preispituje i revidira ili da ga zameni nekim novim identitetom, ako to želi. Shematski gledano, postoje samo dve mogućnosti u sporu između komunitarista i multikulturalista sa liberalima: ili da supstancijalno dobro, kao sublimat običaja i supstancijalnih vrednosti date tradicije, prethodi pravu ili da pravo prethodi normativno supstancijalnom dobru. U prvom slučaju dato supstancijalno dobro ne bi moglo biti predmet pojedinčevog izbora jer bi ono predeterminisalo same konstitutivne pravne principe zajednice ili države koji bi nužno bili supstancijalizovanog i teleološkog karaktera. Primera radi, u Iranu je islam kao vera i kao način života supstancijalna potka njegovog državnog uređenja, te je njegovo prihvatanje i praktikovanje nužni uslov za sticanje građanskih prava. Stoga u Iranu ne može postojati klasični već samo supstancijalizovanom koncepcijom islama ograničeni sistem parlamentarizma: stoga su tamo **stranke** u suštini različite proislamske frakcije, ortodoksnije ili reformističkije orijentisane, ali nijedna od njih ne sme radikalno odbaciti islam. Ako bi pak, kao što je bio slučaj u antičkoj Atini, običajnost kao kristalizacija dugotrajne zajedničke tradicije bila ozakonjena, onda takav sistem, u načelu, ne bi bio spojiv sa višestranačjem već samo sa neposrednom demokratijom u kojoj građani ne bi mogli delati nezavisno jedni od drugih niti od zajednice kao celine, te bi većinske odluke pri glasanju morale obavezivati sve njih, dakle i one koji su bili protiv tih odluka. To bi bio pravni sistem pozitivno određenih propisa kojima se propisuje način života. Naravno, zbog demokratskog karaktera tog sistema, sama kulturna tradicija se može menjati, ali samo uz uslov da novi ozakonjeni običaji budu u saglasnosti sa temeljnim pretpostavkama te tradicije. U staroj Atini se insistiralo na jedinstvu između pojedinačnog i zajedničkog interesa, između sadržaja norme i sadržaja društvenog života. Ali pod tim pretpostavkama nije moguće uspostaviti sferu negativnih sloboda, sloboda od države. Tu sferu je moguće uspostaviti samo ukoliko se društvo relativno odvoji od države, tj. ukoliko se pojedinačni i opšti interes ne podudaraju u potpunosti.

U drugom slučaju, upravo zato što čisto formalno pravo nije **utemeljeno** na određenom tipu običajnosti, ono je otvoreno za pluralizam različitih načina života. Jedino ukoliko pravo prethodi dobru, sopstvo može prethoditi svom identitetu i ciljevima. Ali ovo poslednje treba shvatati normativno, a ne ontološki. Ako članovi neke liberalno-demokratske zemlje imaju bitno različite identitete, njihov pravni identitet će biti, i pored toga, jedan te isti, pošto svi oni imaju ista čisto formalna prava. Stoga identitet pravne osobe mora biti apstraktan, čisto formalan i desupstancijalizovan. Shvaćena na taj način, pravna osoba je osoba kojoj ne **odgovara** nijedan način dobrog života.

Suma sumarum, po liberalima nije sporan stav da svaki konkretni individuum mora biti nosilac ovoga ili onoga identiteta koji se stvara u društvu, s tim što oni ne prihvataju radikalni redukcionizam komunitarizma-multikulturalizma koji ljudski um svodi na puki izraz odnosa dominantnih u određenom društveno-kulturnom kontekstu, čime u potpunosti kontekstualizuju um i pridaju mu isključivo reproduktivnu moć; liberali ljudskom umu pridaju ne tek reproduktivnu već i autonomnu, vankontekstualnu moć. Ono čemu se liberali protive jeste to da se bilo kakav identitet može pojedincu nametati spolja silom, recimo ozakonjenjem takvog identiteta; oni isto tako dele stav da pojedinac prilikom svog izbora načina života ne sme izabrati onaj koji bi ugrozio ili suzio slobodu izbora drugih kad je reč o datom pitanju; ovo poslednje je izvedenica iz čuvenog liberalnog pravila da je granica moje slobode sloboda drugih, iz čega sledi da je svaki zakon, pa i onaj najliberalniji, ograničenje slobode, ili, kako bi rekao Hobs, „okov slobode“. Dakle, po liberalima bi apsolutna sloboda individuumu bila samopotirućeg karaktera jer bi ona nužno dala legitimitet razularenoj borbi

za moć između individualnih volja u kojoj bi pobednici ukinuli apsolutnu slobodu i uveli odnos gospodara (moćnih) i sluga (potčinjenih).

Iz primata individualnih prava ne sledi da pojedinac nužno mora odabrati individualističku koncepciju dobrog života, jer bi to bilo prisiljavanje pojedinca na određeni oblik života, nezavisno od njegove volje. Pojedinac, ako to želi, može da živi i na način na koji su živeli njegovi roditelji i preci, dakle i u skladu sa određenim tipom običajnosti. Drugim rečima, primat individualnih prava ne implicira ozakonjenje ni individualističkog ni tradicionalističkog životnog obrasca. On samo svakom pojedincu garantuje da niko drugi osim njega samoga ne može donositi odluke o ovim pitanjima, izuzev ukoliko ga sam pojedinac ne ovlasti za tako nešto.

Neki autori često brkaju status kosmopolitskog sopstva sa liberalno shvaćenim sopstvom, tj. sa deontologizovanim sopstvom. Kosmopolitsko sopstvo je samo jedan od mogućih načina samorealizacije pojedinaca na osnovu negativno-pravnih sloboda. Ono nije vezano u čvršćem smislu ni za jednu partikularnu kulturu, ali ono nije odvojeno od elemenata različitih partikularnih kultura. Stoga je njegov identitet „mozaičan“, jer se sastoji od fragmenata različitih kultura. Tu je reč o empirijskom subjektu sa svojevrsnim identitetom. Za razliku od toga, liberalno shvaćeno sopstvo je potpuno odvojeno od kulture kao kulture, jer pripada, kantovskim jezikom rečeno, ravni čistog praktičnog uma koji nije uslovljen nikakvim empirijskim determinantama, te zbog toga ne može biti nosilac nijednog supstancijalizovanog identiteta.

Rezultat komunitarističko-multikulturalističke ofanzive ogledao se u davanju prednosti pravima etnokulturnih grupa u odnosu na prava pojedinaca. U zemljama u kojima postoji više od jedne kulturne grupe, one traže posebna kulturna i politička prava koja služe njihovoj etnokulturnoj homogenizaciji, tj. distanciranom odnosu prema drugim takvim grupama i prema široj zajednici. Realizacija tih zahteva može da vodi – o tome nam svedoči istorijsko iskustvo – dezintegrativnim tendencijama unutar date državne zajednice (recimo konstituisanje autonomija na čisto etničkoj osnovi) i u krajnjoj liniji secesionizmu. Naime, svaka od sastavnih etno-kulturnih grupa može tražiti u ime održavanja vlastite kulturne tradicije toj tradiciji odgovarajući pravni sistem koji bi bio u funkciji njene zaštite. Time bi se u datu državnu zajednicu uveo pluralizam pravnih sistema, zahvaljujući čemu bi se pravni identitet zajedničke države sveo na manje-više protokolarno-simboličke funkcije. Jasno je da bi to bio *modus vivendi* koji bi samo privremeno datim grupama omogućavao život u istoj državnoj zajednici koja počiva na krajnje labavom konsenzusu pomenutih grupa. Ove poslednje bi zapravo živle jedne pored drugih, bez iole tešnih međusobnih veza. Tako recimo Džon Grej u svojoj radikalnoj komunitarističkoj fazi ističe: „U političkim miljeima kojima je svojstvena raznolikost kulturnih tradicija i identiteta i koje zatičemo u većini današnjeg sveta, institucionalne forme koje najviše odgovaraju takvom *modus vivendi* nisu individualističke institucije liberalnog društva već politički i legalni pluralizam u kojem političke jedinice nisu pojedinci već zajednice“. (Gray, *Enlightenment 's Wake*, London-Rotlidge, 136), Po njemu, narodima koji su nastanjeni na istim teritorijama treba „priznati njihove identitete u pravnim porecima kojima su oni podvrgnuti“. Pomenuti autor ovde nastupa kao poklonik tzv. objektivnog vrednosnog pluralizma, objektivnog stoga što je tu reč o vrednostima koje su uglobljene u postojeće kulturne tradicije, koje su *sui generis*, te su stoga međusobno nesamerljive. Te tradicije se, baš zbog svoje nesamerljivosti, ne mogu poređati u hijerarhijski red po vrednosti. To će reći da se one po vrednosti tretiraju kao jednake. Sve što bilo koja kulturna tradicija tretira kao vredno, to je i vredno poštovanja. Tvrdnja da bilo koji realno postojeći način života kao sistem običaja i supstancijalnih vrednosti ne može biti

superiorniji u odnosu na druge takve načine života nužno vodi ka stanovištu potpunog vrednosnog relativizma. To stanovište je prinuđeno da stavi na istu vrednosnu ravan demokratske i antidemokratske režime, jer njegova polazna tačka nije individualna sloboda, već „realno postojeći pluralizam“ svih kulturnih tradicija u koje su uklopljene njima odgovarajuće vrednosti.

Ne sme se zaboraviti upozorenje umerenog multikulturaliste Vila Kimlike: „Drugim rečima, osnovni zahtev kad je reč o pravima na samoupravljanje ne proizilazi iz stava da su neke grupe deprivilegovane unutar političke zajednice (reprezentaciona prava) ili iz stava da je politička zajednica kulturno heterogena (polietnička prava). Umesto toga, tu se tvrdi da postoji više od jedne političke zajednice u toj zemlji, i da autoritet šire zajednice ne može imati primat u odnosu na autoritet sastavnih političkih zajednica. Ako je demokratija vladavina naroda, nacionalne manjine ističu da u toj zemlji postoji više naroda, od kojih svako ima pravo da upravlja sobom.

**Samoupravna prava** su, dakle, najpotpuniji slučaj diferenciranog građanstva, pošto ona rastaču jedan narod u separatne narode, od kojih svaki ima svoja istorijska prava, teritorije i ovlašćenje na samoupravu, kao i vlastitu političku zajednicu. Oni posmatraju vlastitu zajednicu kao primarnu, a vrednost i autoritet šire zajednice kao izvedene“ (Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Claredons Press, Oxford 1995, 183).

Pošto zastupnici ovakvih shvatanja smatraju da je zajednička država nastala tako što su njene sastavne etnokulturne grupe prenele deo svojih izvornih prava na nju, a ne obrnuto da je zajednička država prenela deo svojih ingerencija na njih, onda po njima svaka od tih sastavnih etnokulturnih grupa može da se odvoji od te države opravdavajući taj čin secesije stavom da šira zajednica ugrožava njihova prava.

## KANT I HEGEL

Očito je da Sofija Mojsić smatra da je Hegel daleko moderniji mislilac od Kanta. Slično mišljenje imao sam i ja u svojoj mladosti, kada sam bio marksista. Naime tada sam Hegela uzdizao iznad Kanta, jer su veze koje su postojale između Marksa i Hegela bile u nekim ključnim tačkama tešnje nego one između glavnog teoretičara komunizma i ovog drugog predstavnika nemačkog idealizma. Ali vremenom, pošto sam napuštao marksizam tretirajući ga kao utopiju, i sve dublje proučavao i jednog i drugog poklonika nemačkog idealizma, stao sam čvrsto na stanovište da je Kant daleko, daleko moderniji od Hegela jer je on na bitno adekvatniji način izrazio radikalni novum modernog doba u kojem pravo prethodi zajednici, a ne zajednica pravu. Ako je Kant u teoriji saznanja odbacio metafizički postulat o jedinstvu bića i mišljenja, ograničavajući naše saznanje na moguće iskustvo, čime je porekao mogućnost saznanja „stvari po sebi“, on je u drugoj Kriritici, *Kritici praktičnog uma* odvojio „trebanje“ od iskustva, bez obzira shvatalo se ono metafizički kao pojavna manifestacija bića ili čisto empirijski. Time je on „trebanju“ pridao prefiks „čisto“. Mnogi tumači Kanta previđaju da je on napisao ne kritiku čistog praktičnog uma već kritiku praktičnog uma uopšte, jer ovaj poslednji prvo izvodi pojam dobra iz iskustva koji mu onda služi kao supstancijalna osnova za postavljanje moralnog i pravnog zakona pomoću kojeg će se ovaj pojam dobra realizovati u društvenom životu. Čisti praktični um je praktički um zato što i on ljudima pruža norme za njihovo delovanje, ali je „čist“ upravo zato što nije uslovljen empirijom; to je stoga bezuslovni um, um koji dela u apsolutnoj autonomiji od iskustva i utoliko se oslanja **isključivo** na sebe sama ili još preciznije na svoje unutrašnje čisto formalno-logičke zakone koji **predstavljaju** bazična pravila našeg mišljenja.

Odvajajući „trebanje“, tj moralni princip od onoga što jeste, Kant zapravo odvaja moral od etike kao discipline čiji je predmet istraživanja „etos“, (običaj, običajnost). U sklopu metafizike pak običajnosti, koja se **interpretira** na različite načine, pridaje se univerzalno važenje, dok se u njenoj kontekstualističkoj interpretaciji komunitarista i multikulturalista njeno važenje ograničava na konkretnu (partikularnu) zajednicu. Međutim, u oba slučaja, sadržaj **etičkih** koncepcija je određeni način dobrog života (univerzalni ili partikularni) i zato su one uvek supstancijalističkog karaktera. Etičke koncepcije kao takve pripadaju teleološkoj etici jer one ljudima nalažu šta treba da čine, tj. da ponuđenu koncepciju dobrog života realizuju u vlastitom životu, ukoliko žele da žive u skladu sa svojom ljudskom prirodom, s tim što se u jednom slučaju suština ljudske prirode pripisuje čoveku kao čoveku, dok se u drugom ona tesno povezuje sa prirodom partikularne ljudske zajednice u kojoj ljudi žive. Po obema ovim koncepcijama, međutim, čovek je slobodan samo ukoliko živi u skladu sa suštinom svoje prirode, jer samo tada njegov način života ne zavisi ni od čega drugog što nije imanentno samoj njegovoj suštini. To je, po definiciji, tzv. pozitivna sloboda.

Već je iz do sada rečenog jasno da Kantov moralni imperativ ne implicira ni jednu supstancijalistički shvaćenu koncepciju dobrog života. Kategoričkim imperativom, kako to ističe Katarina Deliđorđo, „samo se utvrđuju formalni i negativni kriterijumi za ljudsko delovanje, jer Kant stoji na stanovištu da norme mogu imati univerzalno važenje samo ako se pri njihovom konstituisanju apstrahuje od supstancijalnih i materijalnih svrha. Moralna autonomija se sastoji u delanju u skladu sa opštim, samonametnutim, univerzabilnim principima.“ Dakle, Kant je poklonik čisto formalnog univerzalizma. Ovim Kantovim kategoričkim imperativom ne odbacuju se, kako se to nekima čini, mogućnost da pojedinci prihvataju ove ili one etičke koncepcije dobrog života, s tim što te koncepcije ne smeju biti u kontradikciji sa formalnim univerzalizmom moralnih principia. To potvrđuje i onaj čuveni Kantov stav: „niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću sme tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pri tome ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati skupa sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih). (Um i sloboda, str. 103, posebno izdanje časopisa *Ideje*, 1974, Beograd, str. 103).

Da je kojim slučajem Kant zasnovao kategorički imperativ na nekom određenom pojmu sreće, taj imperativ bi bio supstancijalističkog, teleološkog i monističkog karaktera, jer bi on tada isključivao kao neprihvatljive sve ostale pojmove sreće, tj. srećnog života. Baš zato što je čisto formalnog i neteleološkog karaktera, on omogućuje ljudima da, u skladu sa svojim željama, idu onim putem koji, po njihovom mišljenju, vodi ka sreći, uz uslov da time ne uskraćuju istu takvu mogućnost drugima.

Pravni principi, koji se takođe izvode iz čistog praktičnog uma, ne razlikuju se po svojoj strukturi i po svojoj potencijalnoj funkciji u svojstvu kriterijuma od kategoričkog imperativa: kao i ovaj poslednji, princip prava mora da sadži argument univerzalizacije, samo što se on tiče spoljašnje slobode – od interesa za pravo su jedino posledice postupaka jednih po slobodu drugih.

Postoje različite interpretacije Kantovog shvatanja dužnosti. Neki teoretičari idu čak dotle da dovode u vezu njegovu glorifikaciju dužnosti sa načinom na koji su se nacistički zločinci branili tokom sudskih procesa. Oni su, naime, u tom kontekstu govorili da su oni samo izvršavali svoje na zakonima zasnovane dužnosti. Međutim, tu se previđa da je u nacističke zakone bio ugrađen rasistički *telos*, zahvaljujući čemu je došlo do legalizacije odnosa superiorni (arijevska rasa) i inferiorni (nearijske rase). Holokaust je imao svoje zakonsko utemeljenje. Poznato je da su ubrzo, posle dolaska Hitlera

na vlast, doneti tzv. antijevrejski zakoni, (recimo poništavanje svih dotadašnjih bračnih odnosa između Nemaca i Jevreja i zabrana njihovog sklapanja u budućnosti). Zbog takvog karaktera nacističkih zakona, dužnost utemeljena na njihovom poštovanju bila je usmerena ka ostvarivanju empirijskih ciljeva.

Kao prvo, pošto zakoni u koje je ugrađen rasistički *telos* ne bi mogli proći test univerzalizacije, jer bi ga odbili pripadnici navodno nižih rasa ako bi mogli da slobodno izraze svoje mišljenje, Kant bi ih sigurno odbacio. Kao drugo, Kantovo insistiranje na dužnosti jeste insistiranje na „čistoj“ dužnosti, dakle na dužnosti čiji motiv nije ostvarivanje bilo kakvih empirijskih ciljeva već poštovanje čisto formalnih ograničenja samoga moralnog i pravnog zakona, jer bi se njihovim kršenjem nanosila šteta slobodi drugih da tragaju za vlastitom srećom. Dakle, tek ukoliko čovek izvršava svoju čistu dužnost, tj. ukoliko se ne ogrešuje o čisto formalne zakone koji mu govore ne šta treba već šta ne sme da čini, on postaje dostojan sreće, tj. svog slobodnog izbora dobrog života. „Jer ja najpre moram biti siguran da ne delujem protiv svoje dužnosti (poštovanja moralnih i pravnih, čisto formalnih i negativnih ograničenja – S. D. ); tek posle ovoga meni je dopušteno da se osvrćem za srećom“ (Um i sloboda, str. 97)

Čini mi se da Sofija Mojsić ne uzima dovoljno u obzir ove aspekte Kantovog shvatanja dužnosti i prirode kategoričkog imperativa kada piše o Kantovom prikrićivanju „svojevrzne tiranije dužnosti nad čovekom koji ne samo da tako nije i ne može biti slobodan već je ponekad neslobodan u ponekad surovom potiskivanju i gaženju svoje prirode, čula, osećanja i želja“ (Hereticus, str. 81).

Doduše, Kant smatra da čula, osećanja, želje, običajnost i slično treba staviti u zagrade, ali samo pri nastojanjima da se izvede moralni i pravni normativni poredak koji bi bio prihvatljiv za svaku osobu ako bi se ona rukovala čisto racionalnim razlozima. To, međutim, ne znači da u okviru takvoga poretka ljudi ne bi mogli ispoljavati svoje želje, osećanja, čula uz određena čisto formalna ograničenja koja bi pogađala u podjednako meri sve njih. Takav sistem nije, dakle, oslobođen prinude kao takve, ali je njemu primeren oblik prinude manji nego u pravnim sistemima koji su zasnovani na supstancijalistički shvaćenim koncepcijama pravde i dobra, jer oni bitno redukuju sferu negativnih, supstancijalno neodređenih sloboda, uzdižući na dominantnu poziciju pozitivnu slobodu čiji je sadržaj unapred propisan, a njegova realizacija u društvenom životu se tumači kao realizacija čovekove suštine. Problem u vezi sa uspostavljanjem ovih poslednjih sistema sastoji se u tome što konsenzus u vezi sa supstancijalnim vrednostima, u načelu, nije moguć. Kako bi to rekao Kant, „Ljudi imaju vrlo različita mnjenja u pogledu empirijske sreće kao i o tome u čemu će je svako videti, tako da njihova volja ne može biti podvedena pod nikakav zajednički princip, pa prema tome ni pod neki spoljašnji zakon koji se slaže sa svačijom slobodom“ (Um i sloboda, 102)

Kant je verovao da se konsenzus može postići samo o čisto formalnim pitanjima.

U vreme u koje je on ustav izvodio iz čistog praktičkog uma, nijedan realno-istorijski ustav ni približno nije bio takvog karaktera niti je bio donošen na osnovu tzv. društvenog ugovora, već pretežno silom. U tom periodu njegovi ustavni principi nisu bili konstitutivni već samo regulativni principi, što će reći da je „umski ustav“ mogao imati samo kriteriološku funkciju: sa njegovog stanovišta mogli su se ocenjivati ustavi tada postojećih zemalja. Pošto je Kantovo državno pravo zasnovano na „principima *a priori* (jer iskustvo ne može poučiti o tome šta je pravo)“, nemački filozof je bio svestan činjenice da se ono, iako transcendentalnog karaktera, može realizovati samo u iskustvu. Drugim rečima, problem se sastojao u tome što „umski ustav“ može postati realno-istorijski

ustav neke zemlje, samo ako on dobije pristanak empirijskih ljudi kojima bi bilo omogućeno da slobodno izraze svoju volju, ali koji ne moraju da se pri odlučivanju rukovode isključivo racionalnim razlozima. Kant, naime, shvata da do ostvarenja prava i slobode izvedenih iz čistog praktičnog uma može doći samo u istorijskom svetu i u uslovima toga sveta. Kant nije bio pristalica revolucije, već reformatorstva i kompromisa, dakle procesa u koje su uključene i društvene borbe. On nije podsticao Francusku revoluciju, ali je pred kraj života, kada se ona već desila, pozdravio principe za koje se zalagala njena liberalna struja. Vremenom je sve više modernih država prihvatilo ustav čiju srž čine čisto formalni i negativni pravni principi: sloboda govora, sloboda izbora veroispovesti, sloboda udruživanja, jednakost pred zakonom koji su omogućavali uspostavljanje klasičnog parlamentarizma. Prihvatanjem ovakvih liberalnih ustavnih principa nije isključena istorija; štaviše, u takvom formalno-institucionalnom okviru dolazi do dotada neviđene dinamike istorijskih promena.

Kant je moderan pre svega zato što je načinio kopernikanski obrt u odnosu između dobra i prava: „Pojam dobra i zla ne definiše se pre moralnog zakona, kako bi mu taj pojam služio kao temelj; pojam dobra i zla mora se odrediti tek posle ovog zakona i pomoću njega.“ Ovim kopernikanskim obrtom i na planu morala i na planu prava, Kant je postao jedan od rodonačelnika moralnog i pravnog formalizma koji predstavljaju bit modernog konstitucionalizma. Naravno, da sam pri svemu tome svestan činjenice da je Kant do određene mere pravio ustupke, verovatno taktičke prirode, činjenici da je živeo u apsolutističkoj monarhiji, te njegov umski ustav nije bio u potpunosti očišćen od neliberalnih elemenata.

Sofija Mojsić nastoji da ovaj moralni i pravni formalizam, koji su utemeljili filozofi „prirodnog stanja“ (koje u stvarnosti nije postojalo niti će ikada postojati), pre svega Lok i Kant, izloži kritici sa stanovišta Hegelovog shvatanja istorije: „Hegel je prvi mislilac koji je... razvio svest o fundamentalnom značaju istorije u ljudskom svetu po kojoj tek sve nastaje a nije od Boga stvoreno ili prirodno samoniklo“ (Hereticus, str. 81). Ili na strani 180: „Fundamentalni Hegelovi uvidi pokazuju da je takozvana „ljudska priroda“ proizvod istorijskih i društvenih procesa“. Ovi i drugi njeni stavovi u vezi sa Hegelovim shvatanjem ljudske istorije kao da upućuju na to da je po Hegelu um proizvod istorije, što bi za posledicu imalo tezu da je um zavisan od nečega drugoga što nije on sam, tj. da nije Apsolut. Tačno je da je Hegel prvi metafizičar koji je uveo kategoriju razvoja uma, ali to je samorazvoj uma posredstvom razrešavanja svojih unutrašnjih protivrečnosti. No, za razliku od mnogih naših tumača Hegela, ja ne mislim da je, po njemu, um proizvod istorije, već obrnuto da je istorija sam samorazvoj uma u vremenu, i da stoga istorija, u svojoj suštini, predstavlja *umno* zbivanje. Um je, po ovom velikom nemačkom misliocu, ono prvo, *prius*, što nije uslovljeno ničim drugim već jedino i isključivo sobom samim. Um nije nešto što nastaje već nešto što oduvek postoji. Uostalom, evo Hegela njime samim: „... po sebi već opstoji jedinstvo mišljenja sa drugim, jer um je supstancijalna podloga kako svijesti tako i onoga vanjskoga i prirodnoga“ (Filozofija povjesti, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 452). Ovaj stav – kojim se ističe da mišljenje nije spoljašnje ili strano predmetnom svetu, kao da je s jedne strane svet a s druge mišljenje koje ga spolja nastoji zahvatiti, već je mišljenje (um) imanentno samoj predmetnosti – provlači se kroz sva Hegelova dela i iskazuje se eksplicitno na različite načine. Recimo pri kraju paragrafa 60 *Enciklopedije* Hegel ističe: „Princip nezavisnosti uma, njegove u sebi apsolutne samosvojnosti, ima se od sada smatrati kao opšti princip filozofije“ (Enciklopedija filozofskih znanosti, Veselin Masleše, Sarajevo, 1965). Hegelova teza o identitetu bića i mišljenja zapravo znači da biće nije spoljašnja pretpostavka filozofskog pojma, tj. nešto što bi bilo kvalitativno različito od njega, već da je filozofski pojam sama suština bića. U Dodatku 2 paragrafa *Enciklopedije* piše sledeće: „Što se tiče objašnjenja koja daje razumska logika o nastajanju i



obrazovanju pojmova, treba primetiti da mi pojmove niukoliko ne izgrađujemo i da se pojam uopšte ne može smatrati kao nešto što nastaje... Naopako je pretpostavljati da su pre svega dati predmeti koji sačinjavaju sadržaj naših predstava a da zatim dolazi naša subjektivna delatnost koja... izgrađuje pojam“

Time Hegel 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 samo drugo nje same. Rečju, um je samopostavljajuća moć koja sve drugo postavlja – um je *causa sui*, um je Bog.

Svetska istorija je realizacija unutrašnjih potencija samoga uma ili svetskoga duha, koji objektivizujući se u posebne narodne duhove, postupno dolazi do svesti o sebi. „Svetska istorija 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, str 58-59). U Hegelovom filozofskom sistemu, stvarni subjekt je esencijalistički shvaćeni um, a njegov predikat je čovek; um je „nadjudska“ (božanska) moć koja u krajnjoj liniji postavlja čoveka na rang svoga instrumenta. Da je o tome zapravo kod Hegela reč, svedoči i njegovo pozivanje na čuveni mehanizam lukavstva uma: ma koliko se ljudima činilo da, idući slobodno za svojim vlastitim interesima, ostvaruju vlastite partikularne ciljeve, oni zapravo ostvaruju skriveni plan uma, jer je um imanentan istorijskom toku, pa realizuje sebe u njemu i pomoću njega. Um, u stvari, sadrži, *in nuce*, ono poslednje svetske istorije: najviši razvojni oblik države, pri čemu se država shvata kao svetsko-istorijski oblik egzistencije uma. Ovaj najviši razvojni stupanj svetskog duha dokaz je da je „svetska povijest ... istinska *teodiceja*, *opravdavanje boga u povijesti...* (dokaz S. D.) „da ono što se dogodilo i što se svaki dan događa ne samo da nije bez boga, nego da je u bitnosti deo njega samoga“ (Filozofija povjesti, 468).

Ovakvom shvatanju istorije mogu se uputiti prigovori koji se upućuju teleološkoj koncepciji istorije po kojoj je istorija proces u kojem se nužno ostvaruje unapred data svrha.

Kakva je suština tog najvišeg ravnog stupnja države kao takve? Država je, po Hegelu, jedinstvo opšte i individualne volje. „Država je, naime, jedinstvo **općeg**, bitnog htijenja i subjektivnoga, a to je ćudorednost (običajnost, prim. S. D.)... Jer ono istinito jest jedinstvo objektivne i individualne volje ...“ (Filozofija povjesti, str. 44)

U mladalačkom dobu čovečanstva, u antičkoj atinskoj državi, ovo jedinstvo objektivne i subjektivne volje nije bilo refleksijom posredovano jedinstvo, već se zasnivalo na zajedničkim običajima koji su bili proizvod dugotrajne prerefleksivne zajedničke tradicije, tako da je Atinjanin, po Hegelu, to jedinstvo takoreći iz instinkta podržavao. Hegel je najviši državni oblik posmatrao kao refleksijom posredovano jedinstvo opšteg i individualnog interesa. Ilustrujmo na konkretnijem nivou na koji način se dolazi do tog refleksijom posredovanog jedinstva državnog i pojedinačnog interesa. Hegel je na svojevrsan način zastupao predstavnički sistem, ali je on nespojiv sa višestranačjem. U delu Osnovne crte filozofije prava, Hegel ističe: „Ako građansko društvo mora biti predstavljeno u političkoj državi, tačnije na nivou zakonodavne vlasti, onda ono mora biti predstavljano kao ono što jest – dakle, ne kao atomistički raščlanjeno na pojedince ... nego kao raščlanjeno u svoje ionako već konstituisane zadruge, općine i korporacije koje na taj način dobivaju političku vezu.“ (Veselin Masleša, Sarajevo, 1964, paragraf 308). Svaki od navedenih entiteta u kojima pojedinac dobija svoje

posebno određenje, delegira svoga zastupnika u zakonodavnoj skupštini koja nije veće građana već staleža. Međutim članovi zakonodavne vlasti ne biraju se neposrednim glasanjem unutar ovoga ili onoga staleža, već ih imenuje njihova uprava. Naime, kada bi se poslanici jedne velike grane društva birali većinom glasova njenih članova, njihov izbor bio bi prepušten proizvoljnosti subjektivnog mnjenja, tako da ne bi onda postojale garancije da će u zakonodavnu skupštinu biti izabrani oni koji ne samo da, s obzirom na položaj koji zauzimaju u korporacijama, tj. staležima, najbolje poznaju njihove potrebe, probleme i interese, već i imaju najdublji uvid u opšti interes države kao celine. Ako zastupnik nekog staleža nastupa kao osvešteno jedinstvo svog privatnog i šireg staleškog interesa, onda on kao poslanik u zakonodavnoj skupštini mora nastupati kao osvešteno dijalektičko jedinstvo posebnog interesa staleža i univerzalnog interesa države kao celine. Drugim rečima, u pomenutoj skupšti bi bio na delu proces usaglašavanja između partikularnih interesa i državnog interesa, pri čemu ovaj poslednji ima prioritet.

Međutim, u takvom sistemu ne može, na suštinskom nivou, doći do **odvajanja** društva od države.

Hegel je do kraja eksplicitan kad je reč o o odnosu sistema ubeđenja i državnog formalnog ustrojstva. „Država je 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“ (Filozofija povjesti, str 51). U Filozofiji religije, 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 formalno ustrojstvo, nerazdvojive...

Ali u novije vreme pojavila se jednostranost da, na jednoj strani, ta konstitucija sama sebe nosi, a ubeđenje, religija, savest da budu ostavljeni po strani kao nevažni, time što se ne tiče ništa državnog uređenja koje ubeđenje i religiju individue ispovedaju“ (Filozofija religije, Eidos, Vrnjačka Banja, str. 194). Pošto se, prema modernom liberalnom shvatanju država odnosi neutralno prema ubeđenjima svojih članova, te ta ubeđenja ne mogu biti njeni konstitutivni principi, nedvosmisleno je da ovde Hegel izlaže radikalnoj kritici liberalno a time i Kantovo shvatanje države i s tim povezani pravni formalizam, tj. postupak konstituisanja pravno-institucionalnog sistema nezavisno od razmatranja supstancijalnih pitanja: koja uverenja (ideološka, kulturna, religijska itd.) članovi takve države zastupaju.

Da bi stvar bila što jasnija, izneću Hegelovo shvatanje odnosa između religije i države, pošto je prvi korak prilikom konstituisanja moderne liberalne države bio čin razdajanja države i religije. Prema Hegelu najviši razvojni oblik religije bio je protestantizam koji je on posmatrao kao čisto racionalnu teologiju, zato što je ova, za razliku od katolicizma, bila oslobođena od svih elemenata paganske religije. Takav protestantizam bio bi jedan od nužnih supstancijalnih temelja Hegelove univerzalne države, te bi i stoga takva država bila superiornija, modernija od katoličkih država, recimo Francuske. Dakle, Hegelov sistem ne može se pomiriti sa principom razdvajanja religije i države. Štaviše, pošto je prema Hegelu, protestantizam kao racionalna teologija bio izjednačen sa filozofijom, on je posredstvom protestantizma uveo hrišćanskog Boga kao emanaciju čistog duha u imanenciju sveta, čime država kao svetskoistorijski oblik egzistencije uma dobija božansku pozlatu.

No, u sistemu u kojem su sistem ubeđenja i državno uređenje nerazdruživi, ne može biti prostora za sferu negativnih sloboda, a time ni za bilo koji oblik parlamentarizma. Individualni subjektivitet

nema niti može imati svoju istinsku egzistenciju ni stvarnost, nezavisno od države, izvan nje i van odnosa prema njoj; individualitet koji ne bi identičan sa opštom supstancijalnom voljom, koji ne bi imao svest da je njegov posebni interes sadržan u interesu ili svrsi nečega drugoga – države u čijim institucijama egzistira um, taj i takav individualitet bio bi nepopravljivo zaglibljen u začarani krug neumnosti, jer upravo time što svoju slučajnost hoće da učini važećom, on sam sebe ruši. Samosvesni pojedinac, ističe Hegel, shvata da je najviši cilj njegovog života život u skladu sa zahtevima na umu zasnovane države. Hegel je stoga mislilac pozitivnih sloboda; pojedinčeva sloboda od države, ma u kome stepenu, bila bi za njega „drveno gvožđe“

Naravno, legitimno je biti i za takav oblik države, ali pri tome se mora biti svestan činjenice da nijedna postojeća zapadna država, a Hegel je uzdizao Zapad kao rodno mesto čisto pojmovnog mišljenja, nije konstituisana na takav način. Zbog toga je teško tvrditi za Hegela, da je, iako i u njegovom filozofskom sistemu ima elemenata modernosti, moderniji mislilac od Kanta, jer je Kantov moralni i pravni formalizam potka danas postojećih državnih uređenja, ne samo na Zapadu već i na drugim područjima, recimo u Indiji. Mnoge zemlje, ne samo Amerika i Francuska, usvojile su svoje liberalne ustave u ustavotvornoj skupštini koja se se može posmatrati kao realno-istorijski ekvivalent društvenom ugovoru. U tom slučaju je slobodno izražena volja građana tih zemalja prethodila njihovom pravnom obliku, te je on rezultat primata individualnih prava.

Rečju, bitna razlika između Hegelovog i Kantovog sistema je u sledećem: Hegel je težio k tome da ponašanje pojedinaca kao članova države i društveni život uopšte budu zasnovani na umu kao totalitetu unutar kojeg vlada logika unutrašnjih, nužnih odnosa između njegovih delova; za razliku od toga, Kant je težio da samo na čisto racionalan način ograniči ponašanje pojedinaca čisto formalnim sistemom koji kao takav ne može da predeterminiše njihovo delanje i njihov način života. Ali ta razlika ukazuje na Hegelove totalizujuće-represivne pretenzije, jer u osnovi samog društvenog života, o tome nam svedoči upravo istorija, ne može ležati monistička koncepcija esencijalistički shvaćenog univerzalnog uma po kojoj je samo jedan način dobrog života spojiv sa samom suštinom ljudske prirode. Po Hegelu je individualna strast samo pojavna manifestacija uma.

Naravno, u svojim delima ja sam nastojao da razvijem ustavno-pravni poredak zasnovan na „deontološkom“ liberalizmu (pri čemu izraz deontološki ne treba shvatati samo kao čistu dužnost već i kao opozit pojmu „ontološki“) na čisto modelski način kako bi taj model bio iznutra što koherentniji. Naravno, nijedan čisto teorijski model ne može se do kraja realizovati u realno-istorijskom iskustvu. Ne spadam u mislioce koji smatraju da društvenu realnost treba sabijati na silu u Prokrustovu postelju čistih principa. Nijedan realno-istorijski ustav, pa ni onaj najliberalniji, nije u potpunosti očišćen od supstancijalnih momenata (recimo grb, zastava, zaklinjanje novoizabranih predsednika Amerike pred Biblijom čime se favorizuje supstancijalna koncepcija hrišćanstva u odnosu na druge religije itd.)

Nisam pristalica autoritarnog stava Rusoa. „Kogod da odbija da se pokori opštoj volji, čitavo društveno telo će ga sprečiti da to učini, što ne znači ništa drugo do to da će on biti prisiljen da bude slobodan“. Utoliko odbacujem sve dosadašnje tzv. humanitarne intervencije koje, zato što ne mogu naći uporište u međunarodnom pravu, opravdavaju svoje akcije moralističkim argumentima koji nisu sastavni momenat tog prava. Time se vrši neposredna moralizacija prava i ruši osnovni postulat modernog doba o radikalnoj razdvojenosti prava od morala. Naravno, u toku postupka konstituisanja modernog pozitivnog prava u njega mogu biti ugrađivani i određeni čisto formalni moralni principi.

Ali kada se taj postupak završi, pravo i moral treba da se posmatraju kao međusobno apsolutno odvojeni. Sve te intervencije su antiliberalne jer se liberalni oblik slobode i ustava ljudima ne može nametati silom, pošto njihovom uspostavljanju mora prethoditi njihova slobodno izražena volja. Ali one, te intervencije, nisu izraz unutardržavnog liberalnog uređenja, pošto u odnosima među državama odlučujuću reč ima odnos snaga između njih, *Machtspolitik* koja se zasniva na pravu jačega. Tokom svetske istorije, velike sile, bez obzira na njihov unutrašnji sistem, ispoljavale su imperijalne ambicije prema manje moćnima: antička Atina, antički Rim, Otomanska imperija, carska Rusija, Sovjetski Savez, Holandija, Velika Britanija...

Ne isključujem ni mogućnost da se, pod pritiskom koji dolazi iz dubine društvene realnosti, liberalni ustavnopravni poredak dopuni elementima nekih drugih koncepcija, ukoliko su oni spojivi sa samom suštinom toga poretka. Recimo, ustavne monarhije u kojima kralj ima simboličnu ulogu ostvarivanja određene veze sa tradicijom ne moraju biti manje demokratske od liberalnog republikanizma, ako za kralja manje-više važi ono čuveno – kralju čast a parlamentu vlast. Ne odbacujem unapred ni zalaganje Sofije Mojsić za kombinaciju liberalizma i komunitarizma, ali se ta kombinacija mora prvo, bar na najnačelnijem nivou, pravno formulirati. Pri tome treba imati u vidu da koncepcija radikalnog komunitarizma nije uklopiva u liberalni formalno-institucionalni okvir, jer nije spojiva sa negativnim individualnim slobodama. To, naravno, važi i za radikalni multikulturalizam. „Radikalni multikulturalizam tvrdi da kulturna grupa, a ne pojedinac, određuje nesvodivi kriterijum za merenje pravde, zato što grupa nudi pojedincu dobro koje je ukorenjeno u zajednicu, a pošto članstvo u zajednici nije dobrovoljno, ukidanje partikularne kulture dovelo bi do iskorenjenosti pojedinca“ (Moshe, *Ethical Perspective*, decembar, 2004, 298).

Inače, ja sam pristalica liberalnog nacionalizma kojeg treba strogo odvajati od etnonacionalizma, jer tu nije reč o favorizovanju vlastitog etniciteta, već o pristrasnosti prema vlastitoj državi sve dotle dok ona obezbeđuje jednaka formalna prava svakom svom članu bez obzira na njegov etnokulturni identitet. Pošto građanska država, po definiciji, pripada svim njenim građanima, onda se o eventualnim zahtevima za secesiju neke etničke grupe iz takve države može odlučivati samo na referendumu na kojem bi pravo učeća imali svi njeni građani. Teritorija je sastavni momenat same liberalne definicije nacije.

I na samom kraju, valja reći da su kritike koje je Sofija Mojsić uputila jednom delu liberalističkog učenja svakako podsticajne za svakog liberala koji je svestan da ne postoji idealni ustavnopravni poredak. Ne osporavajući legitimitet neliberalnim porecima ako ih većina stanovništva unutar njih podržava, tj. ako u njima nema velikih pobuna protiv njih, ja samo ističem da su u liberalno-demokratskim porecima nivou individualnih sloboda viši, a načini života raznovrsniji.