

Slobodan Divjak

Sloboda i identitet

(uvodno izlaganje na Medjunarodnoj konferenciji Sloboda i savremenost održanoj u organizaciji Instituta za filozofiju, Skoplje, 2016. Ovo izlaganje je objavljeno u makedonskom časopisu Filozofska tribina, (2018, proleće, izdanje 23).

Sloboda je jedan od ključnih pojmova filozofije kao filozofije. Veliki filozofi su na različite načine određivali taj pojam, tako da se nikad nije uspeo postići širi konsenzus u vezi sa njim. Ipak, shematski govoreći, moglo bi se reći da su se do sada u filozofiji iskristalisala dva osnovna oblika ili tipa slobode. Jedan je tzv. pozitivna a drugi tzv. negativna sloboda. Ta dva oblika slobode ne mogu se na adekvatan način razumeti ukoliko se ne shvati razlika u karakteru normi kojima se određuje njihov sadržaj.

Norme su pravila kojima se predeterminiše ili ograničava ljudsko ponašanje. Po svome karakteru, one se mogu podeliti u dve osnovne vrste: teleološke i neteleološke.

Teleološke norme

Atribut "teleološki" potiče od starogrčke reči *telos* (cilj, svrha). Teleološke teorije izводе dužnost ili moralnu obavezu ljudi iz onog što se smatra dobrim ili poželjnim ciljem koji treba da se ostvari u društvenom životu. Teleološke teorije su na različite načine određivale pojam dobra ili dobrog života koje ljudske aktivnosti treba da promovišu.

Zajedničko svim teleološkim teorijama je nastojanje da se prvo odredi pojam dobra, pa da se potom odredi zakon zahvaljujući kojem bi trebalo da se to dobro realizuje u društvenom životu. Dakle, tu pojam dobra prethodi zakonu, jer se ovaj zakon izvodi iz pojma dobra.

Pošto ovako ili onako shvaćeno dobro treba da bude najviši cilj ljudskog delovanja, kako bi se to dobro ostvarivalo u društvenoj realnosti, za sve teleološke norme karakteristično je postojanje nužne veze između njihovog sadržaja i sadržaja društvenog života. Nužnost ove veze proističe iz činjenice da se od subjekata na koje se te norme odnose zahteva da normativni sadržaj realizuju u samom društvenom životu. Štaviše, življenje u skladu sa tim normama smatra se najvišom svrhom ljudskog života. U idealnom slučaju, dakle u slučaju da se svi članovi neke

zajednice ponašaju u skladu sa pomenutim normama, postojao bi identitet između sadržaja normi i sadržaja društvenog života, tj. između normativnog i stvarnog.

Ako teleološke norme steknu status pravnih normi, onda se njihov sadržaj ozakonjuje. Recimo, ukoliko bi se neka određena religija uzdigla na rang državne religije, onda bi se njeno praktikovanje na nivou društva obezbeđivalo zakonskim sredstvima. Isto tako, ukoliko bi neki skup običaja, koji su u određenoj zajednici nastali iz njene dugotrajne tradicije, zadobio pravni status, svi članovi te zajednice bili bi dužni da ih se pridržavaju; u protivnom usledile bi pravne sankcije.

Pri utvrđivanju pojma dobra, teleološke teorije polaze od iskustva, u koje spada i posebna kulturna tradicija ili od pretpostavljenih karakteristika ljudske prirode kao takve koje se izvode esencijalistički shvaćenog uma kao suštine svega postojećeg. Kad je reč o iskustvu uopšte, iz njega se izvodi neki pojam supstancijalno svaćenog dobra čijem ostvarenju u društvenom životu navodno teže svi ljudi. Međutim, o takvom tipu dobra, u načelu gledano, nije moguće postići konsenzus, tako da bi njegovo ozakonjenje na nivou država imalo autoritarne implikacije. Recimo, pristalice ovakvog načina određivanja dobra često to dobro poistovećuju sa pojmom sreće, ali različiti ljudi na različite načine shvataju sreću.

Supstancijalno dobro koje se izvodi iz posebnih kulturnih tradicija nije univerzalnog već kontekstualnog karaktera. U savremenoj teoriji takvo određenje dobra promovišu tzv. pristalice kontekstualizma po kojima je univerzalno shvaćeno dobro fikcija, pošto je po njima izvoriste dobra partikularni društveno-kulturni kontekst, tj. posebna zajednica sa njoj primerenom kulturnom tradicijom – dobro se tu tretira kao skup običaja i supstancijalnih vrednosti koji su nastali iz zajedničke kulturne tradicije pripadnika neke posebne zajednice. Kao što, po kontekstualistima, ne može postojati vankontekstualna osoba, tako ne mogu postjati ni vankontekstualni moral, pravo ni racionalnost.

Savremeni kontekstualizam se oslanja na Aristotelovu etiku čiji su predmet običaji koje on tretira kao supstancijanu osnovu formalno-institucionalnog okvira antičkog polisa, jer običaji tada nisu bili konvencija čisto formalističkog tipa, već su oni, kao izraz dugotrajnih praksi članova polisa, predstavljali način njihovog života, nešto što priada svetu svakodnevice. Otuda je formalnopravni sistem svakog

polisa bio ozakonjenje običaja koji su vladali u njemu, te je unutar svakog od njih postojalo jedinstvo između forme, tj. zakona i sadržaja, tj. običaja ili jedinstvo između onoga što treba da bude i onoga što jeste. Partikularnosti običaja odgovarala je partikularnost zakona, zbog čega zakoni nisu bili tretirani kao norme koje mogu važiti u svakom polisu, tj. kontekstu, već kao nešto što je isključivo vezano samo za određenu zajednicu, tj. kontekst.

Da bi se ponašanje člana polisa kao političke zajednice tretiralo kao uzorno, vredno, vrlinama ispunjeno, on je morao da u svom društvenom životu ispoljava poštovanje prema javnom dobru svoga polisa kao sublimatu običaja i supstancijalnih vrednosti uzdignutih na nivo zakona. Svaki drugi oblik ponašanja članova polisa bio je kažnjiv. Dakle, u slučaju antičkog polisa, javno supstancijalno dobro prethodilo je pravima pojedinaca i stoga ih predeterminisalo. Pojedinaac u njemu nije mogao delati nezavisno od celine čiji je karakter na odlučujuć način bio dat karakterom javnog supstancijalnog dobra, supstancijalnog utoliko što su njegov sadržaj, izražen skupom različitih običaja i supstancijalnih vrednosti, članovi polisa morali realizovati u svom zajedničkom društvenom životu. Reći da je sadržaj neke pravne norme supstancijalan znači reći da on ima ili treba da ima svoj korelat u društvenom životu. Norme čiji je sadržaj takve prirode označavaju se kao teleološke norme jer se njima fiksiraju različiti aspekti cilja ljudskog života, pri čemu se u slučaju koji je posredi polazi od pretpostavke da je cilj ljudskog života identifikacija pojedinca sa konkretnom zajednicom u kojoj je rođen i u kojoj živi. Interes i cilj pojedinaca kao članova partikularne zajednice mora se poklapati sa njenim interesom i ciljem. Dakle, tu se sloboda pojedinca ne shvata kao individualna autonomija, kao sloboda od zajednice ili države, već kao participacija pojedinca u *res publica*, u javnom supstancijalnom dobru partikularne zajednice. Ono što je konstituisalo pojedinčevu slobodu nije bila njegova nezavisnost u odnosu na druge pojedince i zajednicu kao celinu, već skup određenih privilegovanih aktivnosti čijim će praktikovanjem on doprinositi održavanju i rascvatu svoje zajednice ili države, a njegova vlastita sreća će se sastojati u tome što daje taj doprinos. Njegov život će tako izražavati ono što on uistinu jeste, i upravo ovom podudarnošću između aktivnosti usmerenih na održavanje i razvoj javnog supstancijalnog dobra i pojedinčeve sreće, tj. suštine njegovog života, dat je poseban vid pozitivne slobode. Iz naznačenog se vidi da pozitivna sloboda može

biti samo unapred propisana sloboda. Zato pravne norme kojima se propisuju pozitivne slobode ne mogu imati negativan već samo pozitivan karakter, jer se njma ne definiriše ono što pojedinci kao članovi zajednice i države ne smeju da čine, već ono što oni treba da čine ukoliko žele da se njihov način života tretira kao dobar.

Međutim, za razliku od pozitivne slobode ovakvog tipa čije je važenje ograničeno na partikularnu zajednicu i čiji sadržaji variraju od jedne do druge takve zajednice, postoji i jedan drugačiji način tematizovanja pozitivne slobode koji je karakterističan za metafiziku.

Polazna tačka metafizike, tačka iz koje se sve drugo osvetljava, jeste racionalni poredak bića, jer on, po metafizici, predstavlja opštu supstancijalnu osnovu svega postojećeg, sveta kao takvog. Iz perspektive metafizike, svet, onakav kakav je po sebi, pokazuje se kao racionalno, logički uređena struktura, i stoga kao nešto što može biti pojmljeno umom, tj. njegovim osnovnim logičkim principima. Kada svet po sebi ne bi bio logički, tj. umno strukturiran, on ne bi mogao biti saznat pomoću uma. Jer umom se može saznati samo ono što i samo predstavlja umno zbivanje. Iz metafizičke odredbe bića kao racionalnog proističe metafizičko shvatanje istine kao slaganja svesti i stvari, mišljenja i bića: *adequatio intellectus et rei*. To slaganje moguće je samo zato što logičke forme, prema metafizici, predstavljaju suštinu stvarnosti po sebi, dakle samo zato što je struktura stvarnosti na njenom suštinskom nivou identična sa logičkom strukturom ljudskog uma.

Ovome racionalnom poretku bića imanentan je, po metafizici, i svet normi i vrednosti, tj. normativni i vrednosni poredak. O normativnom poretku sveta ne može se ništa reći bez referiranja na suštinu objektivnog sveta kao na njegovu supstancijalnu osnovu. Ljudska bića su takođe deo poretka bića, tako da ona mogu iz njega, toga poretka, izvesti šta su ona i šta treba da budu. Otuda racionalni sadržaj zakona dobija svoju ontološku potvrdu od racionalnog poretka kao celine. Metafizika isključuje svako suštinsko razdvajanje objektivnog i normativnog sveta, forme i sadržaja, dobra i prava, ontoloških i normativnih aspekata validnosti. Moralne i pravne norme mogu biti objektivno racionalne samo ukoliko je ono što se određuje kao dobro i pravedno utemeljeno u samom biću. Dakle, i moralne i pravne norme mogu, iz perspektive metafizike, biti istinite i lažne: istinite su ako su saglasne sa poretkom bića a lažne ako to nije slučaj.

Stoga su metafizički interpretirane norme, bilo da su pravne ili moralne, poretkom bića determinisane norme, i utoliko imaju supstancijalan sadržaj. Sadržaj tih normi je vannormativnog karaktera, jer on odgovara sadržaju koji pripada objektivnom poretku, poretku onoga što jeste. Ako čovek hoće da dela u skladu sa svojom suštinom, ako hoće da bude okvalifikovan kao dobar, on treba da dela u skladu sa tim normama, tj. treba da u svom životu ostvaruje vrednosti koje su imanentne tim normama. Tek ukoliko dela na taj način čovek neće biti uslovljen nečim drugim, što nije njegova suština, već upravo onim što je njegova suština. A tek kada dela u skladu sa suštinom ljudske prirode kao takve čovek je slobodan. Dakle, sa stanovišta metafizike pozitivna sloboda identična je sa spektrom delatnosti koje izražavaju ljudsku prirodu kao takvu. Taj sklop delatnosti, kao esencija čoveka kao čoveka, prethodi čovekovoј egzistenciji, te se čovekova egzistencija tu svodi na realizaciju čovekove unapred date suštine, tj. esencije. Filozofi metafizičari su na različite načine određivali koncepciju dobrog ljudskog života, ali su joj svi oni pridavali univerzalni karakter jer, budući da ona navodno ima svoje utemeljenje u racionalnom poretku sveta, ona izražava ljudsku suštinu kao takvu i važi za sve ljude i za sve ljudske zajednice. Ali treba uočiti da je metafizički univerzalizam supstancijalističkog karaktera jer se sadržajem metafizičkih normi određuje način života primeren čoveku kao čoveku, onome što on navodno u suštini jeste. Drugim rečima, sadržaj metafizičkih normi kojima se definiše način života primeren čoveku kao čoveku jeste nešto što pripada racionalnom poretku bića skrivenom iza empirijskog, pojavnog sveta, te taj sadržaj ima ontološko-društveni karakter.

Suma summarum. Pozitivna sloboda je uvek supstancijalističkog karaktera jer je njen sadržaj uvek utemeljen u spoljašnjem svetu, bilo da se njegova suština tumači u vidu empirizma ili empirijski shvaćenog kontekstualizma ili na način metafizike koja svaku posebnost i pojedinačnost shvata kao pojavni, empirijski izraz racionalnog poretka bića. Taj supstancijalizam može biti, kao što smo videli, univerzalnog i kontekstualnog karaktera.

No, tzv. negativna sloboda kao oblik slobode koji je dominantan u modernom dobu nema svoje poreklo ni u iskustvu uopšte, ni iskustvu shvaćenom kao skup međusobno bitno različitih partikularnih kulturnih tradicija niti u racionalnom poretku bića, tj. u esencijalistički shvaćenom umu.

Utemeljitelji toga tipa slobode, tj. poklonici tzv. moderne prirodno-pravne teorije, Hobs, Lok, Ruso i Kant pozivali su se takođe na univerzalni um, kao i metafizičari, ali su sam pojam uma bitno drugačije shvatali. Ovo ćemo demonstrirati na primeru Kanta koji je uveo novi tip uma – tzv. čisti praktički um koji, u potpunoj autonomiji u odnosu na iskustvo, partikularne kulturne tradicije i na pretpostavljeni racionalni poredak bića, sam iz sebe, na osnovu svojih unutrašnjih čisto formalno logičkih pravila, izvodi moralni i pravni poredak, koji, budući da se izvode nezavisno od iskustva, imaju apriorni, transcendentni karakter. Pošto su norme tih poredaka oslobođene od svakog iskustvenog i društveno-ontološkog sadržaja, one moraju biti čiste forme, čiji je sadržaj čisto normativan utoliko što između njega i sadržaja društvene realnosti ne postoji nikakva neposredna veza. Recimo, iz principa slobodnog izbora veroispovesti ne može se neposredno izvesti nijedna posebna religijska konfesija. Taj princip daje pojedincu legalno pravo da sam, po vlastitom nahođenju, bira vlastiti odnos prema religiji.

Jasno je da ove čisto formalne norme moraju biti univerzalne, s tim što njihova univerzalnost nema supstancijalistički već čisto formalan karakter.

Čisto formalnim moralnim i pravnim normama ljudima se ne saopštava šta treba da čine kako bi njihov način života bio okvalifikovan kao dobar. Njima se ljudima saopštava samo ono što ne smeju da čine, a sve drugo se prepušta njihovoj slobodnoj volji. Stoga čisto formalne norme ne predeterminišu sadržaj pojedinčevog izbora, već ga samo ograničavaju. Sadržaj negativnih individualnih sloboda koje su ograničene univerzalnim zabranama, univerzalnim zato što one pogađaju sve pojedince, zavisi od karaktera individualnog izbora.

Čisto formalne norme se razlikuju od teleoloških po tome što se njima ne utvrđuje pojam dobrog (vrlog) života, pa onda ni cilj ni svrha ljudskog delanja i života. Zbog toga se čisto formalne norme nazivaju i neteleološke norme. Pošto su te norme očišćene od svakog ideološkog, kulturnog, religijskog i etičkog sadržaja, koji predstavljaju komponente pogleda na svet, njima nije imanentan bilo kakav pogled na svet. One su stoga etnički, etički, ideološki, kulturološki itd.

nepriistrasne ili neutralne. Za razliku od teleoloških normi u koje je nužno upisan neki pogled na svet, te one otuda ne mogu imati neutralan odnos prema različitim pogledima na svet, neteleološkim normama je svojstveno stanovište da različiti pogledi na svet imaju jednaku vrednost. Upravo zato su neteleološke norme čisto

formalnog karaktera, jer predstavljaju pravila kojima se ne propisuje sadržaj ljudskog života, već se taj sadržaj tim normama samo racionalno ograničava skupom zabrana, iz kojih sledi ono što ljudi, pri slobodnom izboru ideoloških, kulturoloških i etičkih orijentacija, ne smeju da čine.

Posle razmatranja osnovnih oblika slobode, prećićemo na razmatranje oblika identiteta primerenih tim oblicima slobode.

Kada bi se u savremenim, pluralistički ustrojenim društvima ozakonilo dobro koje teleološka etika izvodi iz iskustva i koje je nužno monističkog karaktera, to bi vodilo paternalističkoj i prisilnoj unifikaciji identiteta njihovih članova, paternalističkoj zato što bi tu vlast bila predstavljena kao instanca koja bolje zna od svojih podanika šta je za njih korisno a šta štetno; prisilnoj zato što bi oni koji ne bi privatali način života koji im dato dobro nalaže bili podložni pravnim sankcijama.

Jasno je da sa stanovišta kontekstualizma ne može postojati tako nešto kao što je univerzalni identitet, tj. da sa tog stanovišta mogu postojati samo partikularni identiteti kao rezultat razvoja identiteta partikularne zajednice na osnovu razvoja partikularne kulturne tradicije. Jedan od ključnih problema kontekstualističke teorije jeste odnos između kolektivnog identiteta – identiteta zajednice – i individualnog identiteta, tj. identiteta njenih pripadnika. Ako je partikularna zajednica jedini društveno-kulturni kontekst u kojem pojedinac može da stvara vlastiti identitet, onda se ispostavlja da je individualni identitet člana određene partikularne zajednice samo puki izraz identiteta zajednice kao celine. Da bi izbegli ovu redukcionističku tezu, tj. svođenje individualnog identiteta na kolektivni identitet, neki kontekstualisti pribegavaju pravljenju distinkcije između radikalno situiranog sopstva, koje kao takvo nema nikakvu sposobnost da se distancira od svoje partikularne zajednice, od svog kolektivnog identiteta, pa onda ni od sebe samoga, u reflektivnom smislu, i relativno, delimično situiranog sopstva, koje kao takvo ima sposobnost da se distancira od svoje zajednice i od sebe. Ali pri tome, kontekstualisti ne daju nikakvu naznaku o tome na koji način sopstvo koje je samo delimično definisano svojim vezanostima za svoju zajednicu i svojim obavezama prema njoj, uspostavlja ovu distancu. Ili kako je moguća revizija individualnog identiteta ukoliko je razumevanje identiteta zajednice konstitutivno za samog subjekta. Ako sopstvo postoji samo kao deo „šireg subjekta“ – porodice, plemena,

zajednice, države - kako se ono može razlikovati od njega. Neko će ovde možda primetiti da kontekstualisti insistiraju upravo na pojmu „nesvodive razlike“. To je tačno, ali se ta nesvodiva razlika tiče odnosa između partikularnih zajednica, koje se tretiraju kao međusobno nesamerljive, a ne odnosa unutar partikularnih zajednica koji su obeleženi logikom holizma, tj. dominacijom celine nad delovima. Tako da se može reći da je krajnja konsekvencija kontekstualizma pluralizam na nivou odnosa između partikularnih zajednica ili država i holizam, tj. kulturni monizam na nivou odnosa unutar tih zajednica, tj. država.

Mada metafizika stoji na stanovištu supstancijalistički shvaćenog univerzalizma, ona dopušta postojanje partikularnih i pojedinačnih identiteta, ali samo na pojavnom nivou, pošto ona posebnosti i pojedinačnosti tretira kao pojavne manifestacije esencijalistički shvaćenog univerzalnog uma koji stoji u osnovi svega postojećeg. Ovo ću ilustrovati na primeru Hegela kao vrhunca metafizičkog mišljenja.

Pošto su po Hegelu, koji se od ostalih metafizičara razlikuje po tome što je uveo shemu samorazvoja pojma na osnovu njegovih unutrašnjih protivrečnosti, različiti partikulariteti samo pojavna manifestacija svetskog duha, to onda oni nemaju od svetskog duha samostalnu, nezavisnu egzistenciju, već, naprotiv, bivaju njime postavljeni. Govoreći o Spinozi, Hegel ističe da se veličanstvenost Spinozinog mišljenja sastoji u tome „što se možemo odreći svega onoga što je određeno, što je osobeno, pa da zauzmemo stav prema onome što je Jedno, samo nanj da obratimo pažnju. Supstancija toga sistema je *jedna supstancija.. Nema nijedne određenosti, nastavlja Hegel, koja u tome apsolutnome ne bi bila sadržana i razrešena*; i dovoljno je važno da se sve ono što se prirodnim predstavlja ili određenom razumu pojavljuje i čini kao nešto samostalno jeste u onome nužnome pojmu svedeno na postavljenost“

Dakle, prema Hegelu, postoji nužan odnos između partikularne i univerzalne supstancije: partikularna supstancija je samo proizvod oposobnjenja univerzalne, jedne jedine supstancije. Hegel to veoma precizno i jasno demonstrira kada izlažući svetsku povest, tj. izlažući razvoj svetskog duha u vremenu, govori o oposebnjavanju svetskog duha u narodne duhove „Duh jednog naroda, ističe Hegel: on je određeni duh, koji se izgrađuje u opstojeći svet, koji sada stoji i opstoji u njegovoj religiji, u njegovom kultu, u njegovim običajima, njegovom

ustrojstvu i njegovim političkim zakonima, u celom opsegu njegovih uredbi, u njegovim događajima i činima“. Upravo zbog ove veze između opštega i posebnoga, opšte se nikada ne može interpretirati kao čisto formalna, desupstancijalizovana instanca, pošto je ono, to opšte, uvek u nužnoj vezi sa onim što je posebno, sa onim što ima supstancijalni sadržaj. Forma, kako je shvata metafizika, bilo da je univerzalnog ili partikularnog karaktera, uvek je supstancijalnog karaktera, utoliko što njen sadržaj pripada, makar samo potencijalno, sferi spoljašnje realnosti, s tim što sadržaj partikularne norme pripada području pojavnog, dok sadržaj univerzalne norme pripada racionalnom poretku bića.

Sažeto rečeno, u svakom metafizičkom sistemu postoji jedinstvo između univerzalnog i posebnog, forme i sadržaja, onoga što jeste i onoga što treba da bude, individualnog i opšteg, umnog i stvarnog.

Kant je postavljajući čisti praktični um na samoga sebe, na njegove unutrašnje zakone, tj. na formalno-logička pravila našeg mišljenja, tj. odvajajući ga od spoljašnjeg sveta, bilo da se taj svet shvata kao svet iskustva, bilo kao racionalni, umni poredak koji, prema metafizici, leži u osnovi tog iskustvenog pojavnog sveta, u stvari odvojio ono što treba da bude od onoga što jeste, opšte od posebnog, moral od običajnosti, umno od stvarnog. To mu je zapravo omogućilo da odvoji formu od vannormativnog sadržaja, tj. od sadržaja koji, makar samo potencijalno, pripada spoljašnjem svetu. Drugim rečima, to mu je omogućilo da uspostavi pojam čiste forme, čiste utoliko što ta forma nema svoje poreklo u spoljašnjem svetu, bilo da se on shvata čisto empirijski ili metafizički. Stoga se može reći da predmet Kantove etike nije etos kao skup običaja i vrednosti koje bi trebalo slediti ili na nivou neke partikularne zajednice ili na nivou čovečanstva. Kantov čuveni kategorički imperativ je negativni princip jer se njime ne određuje sadržaj naših maksima, već se samo odbacuju maksime koje se ne mogu univerzalizovati..

Njime se zapravo utvrđuju formalni i negativni kriterijumi za moralno delovanje, jer Kant stoji na stanovištu da norme mogu imati univerzalno važenje samo ako se pri njihovom konstituisanju apstrahuje od sadržajno-materijalnih svrha. Moralna autonomija sastoji se u delovanju u skladu sa opštim samonametnutim, univerzabilnim principima. Zato je Kantova etika - etika čistih desupstancijalizovanih principa koja se može nazvati i formalno-pravnom etikom.

Moralni principi Kantove etike, kao i principi njegove teorije prava nemaju ontološki status.

Da bi ovo postalo jasnije, ukazaćemo na karakteristike Kantovog tzv. umskog ustava, dakle ustava izvedenog iz čistog praktičnog uma. Kant ovaj tip ustava izvodi čisto logičkim putem, ne referirajući dakle, ni na istoriju, ni na tada postojeće realno-istorijske ustave i slično. Njega je samo interesovalo pitanje pod kojim ustavnim principima je moguć najveći stepen individualnih sloboda i u vezi sa kojim ustavnim principima bi se mogao, u načelu gledano, postići konsenzus. Pridržavajući se principa logičke koherencije, Kant je, u osnovi, postavio pravne principe koji su kasnije postali srž modernih ustava. To su pravo na slobodu govora, udruživanja, veroispovesti i slično. Iz principa slobode govora ne može se ni na koji način izvesti ono o čemu bi oni na koje se ta norma odnosi trebalo da govore, iz principa slobode udruživanja ne može se zaključiti koji bi tip udruživanja trebalo da ima privilegovani status, iz principa slobode izbora veroispovesti ne može se zaključiti koju bi religiju trebalo preferirati. Rečju, iz tih principa ne sledi neposredno nijedna supstancijalna vrednost niti nijedan tip običajnosti, što će reći da su ti principi prema tim stvarima, u načelu gledano, neutralni. To je moguće samo zato što taj princip nije determinisan nijednim posebnim pogledom na svet, te je neutralan prema svakom pogledu na svet. To je *desupstancijalizovani* princip, princip lišen svakog supstancijalnog sadržaja, zato što nijedan pogled na svet ne predstavlja njegovu supstancu. Pošto nijedan pogled na svet ne predstavlja njegovu supstancu, on nije u neposrednoj vezi sa stvarnim sadržajem društvenog života. Recimo sadržaj norme koja omogućuje slobodu izbora veroispovesti je čisto normativan, jer se neposredno ne odnosi na društvenu stvarnost, pošto se njime ne predodređuje sadržaj društvenog života u tom domenu. Naime, na osnovu te norme pojedinci imaju punu slobodu da odaberu da li će biti pravoslavci, katolici, protestanti, budisti, ateisti itd. tako da od njihovog vlastitog izbora zavisi sadržaj društvenog života u tom domenu a ne od same norme koja im to omogućuje. Ne postoji nikakav nužan odnos između te norme i bilo koje konkretne religije i ateizma. Njome se svakom pojedincu samo daje pravo da prema vlastitom nahođenju bira svoj odnos prema religiji, ali se njome ne predodređuje sam sadržaj pojedinčevog izbora, jer svaki pojedinac može, poštujući to čisto formalno pravilo, da se prikloni ateizmu ili bilo kojoj

religiji. Pravom na slobodu izbora veroispovesti samo se na racionalan način ograničava slobodan izbor svakog pojedinca, time što mu se zabranjuje da svoj izbor nasilno nameće drugim ljudima ili da odabire onu koncepciju religije koja bi ukinula sam taj princip. U državama koje su konstituisane na takvim principima postoji distinkcija (razlika) između normi i fakticiteta, jer se ti principi odnosno norme konstituišu nezavisno od etničkog, kulturnog, religijskog i etičkog fakticiteta, dakle isključivo logičkim putem.

Za razliku od toga, u državama u kojima se verski život reguliše teleološkim normama, sam sadržaj pojedinčevog izbora unapred je određen, tako da se na osnovu samih tih normi može znati verska struktura stanovništva, kao recimo u Iranu i Pakistanu, gde se u samom ustavu tih zemalja nalaže svim državljanima da slede odgovarajuće verzije islama.

Teleološke norme otuda nisu čisto formalna, desupstancijalizovana pravila ponašanja, već njihov sadržaj čine suspstancijalne vrednosti, tj. one vrednosti koje treba da budu ostvarene u samoj društvenoj realnosti, tako da između njih i karaktera društvene stvarnosti nužno postoji neposredna veza.

Prema tome, ustav zasnovan na čisto formalnim pravnim principima omogućuje pojedincima slobodu izbora dobrog života, ne predeterminišući sam sadržaj njihovog izbora, te tako omogućuje pojedincima da budu autori vlastitog života. Sam sadržaj pojedinčevog izbora može biti individualizovana koncepcija života, ali i ne mora. Naime, pojedinac se, ukoliko to želi, može prikloniti načinu života, u celini ili samo u nekim aspektima, svojih roditelja i predaka. Dakle, individualna autonomija koju obezbeđuje ovakav ustav nema nužno za posledicu odabir individualizovanog životnog plana, tj. odbacivanje kulturne tradicije kao takve. Individualna autonomija samo znači legalizovano pravo pojedinca da on sam vrši izbore o kojima je reč, tj. da niko drugi, ni država ni drugi pojedinac, ni grupa pojedinaca, ne može da odlučuje umesto njega ukoliko ih on sam nije ovlastio da to učine. To je važno uočiti, jer kritičari takvog tipa ustava u liku multikulturalista i komunitarista smatraju da on, taj ustav, sam po sebi, vrši nasilje nad kulturnom tradicijom kao takvom, dakle, nad onim što, po njima, predstavlja medij socijalizacije i oblikovanja identiteta pojedinaca. Da to nije slučaj, pokazuje i činjenica da su u zemljama u kojima su na snazi takvi ustavi na delu bitno različite kulturne tradicije. Recimo, Amerika i Francuska imaju u osnovi liberalno

demokratske ustave na osnovu kojih je pravo odvojeno od kulturne tradicije kao takve, ali to nije nikakva prepreka da u tim zemljama budu dominantne bitno drugačije kulturne tradicije: u Americi protestantska, a u Francuskoj katolička. Da bi se dobro razumela bit sistema koji počiva na čisto formalnim i univerzalnim pravilima igre od odlučujućeg značaja je uočiti distinkciju između pojma tzv. pravne osobe kao nosioca čisto formalnih prava i pojma osobe kao nosioca partikularnog identiteta. Kao prvo, ova dva određenja osobe pripadaju različitim konceptualnim ravnima. Na nivou društva egzistiraju pojedinci koji su uvek ovakavog ili onakvog partikularnog identiteta: recimo jedni su Srbi pravoslavne vere koji su poklonici srpske partikularne kulturne tradicije; drugi su Mađari katoličke vere koji su poklonici mađarske kulturne tradicije; treće su Bošnjaci islamske vere koji su poklonici kulture koja proističe iz date verzije islama; četvrto su Srbi ateisti kosmopolitske orijentacije itd. Naravno da pravne osobe koje nisu nosioci nikakvog partikularnog identiteta već samo čisto formalnih prava i utoliko imaju samo apstraktno-univerzalni čisto pravni identitet, ne mogu egzistirati na nivou društva samostalno, pored konkretnih empirijskih ljudi kao nosilaca partikularnog identiteta. Pravna osoba je apstraktna normativna koncepcija koja se ne sme razumevati ontološki. Pojam pravne osobe prethodi empirijskom pojedincu, ne ontološki već normativno, utoliko što mu omogućuje da sam bira i, ako to želi, revidira tokom svoga života vlastiti partikularni identitet, tj. svoju koncepciju dobrog života, ali normativna struktura pravne osobe, istovremeno ograničava tog empirijskog pojedinca u njegovom izboru, jer on mora da poštuje jednaka prava drugih pojedinaca, te se ne sme priklanjati onim koncepcijama dobrog života čije bi praktikovanje ugrozilo jednake slobode drugih i sam princip individualne slobode izbora. Moglo bi se reći da apstraktni identitet pravne osobe kao nosioca čisto formalnih prava služi empirijskim pojedincima kao spoljašnji zaštitni omotač utoliko što im upravo on legalno omogućuje pozitivnu slobodu samorealizacije na nivou društva. Priznati pojedinca kao nosioca jednakih formalnih prava predstavlja jednu stvar, a sasvim drugu stvar priznati pojedinca zajedno sa svim njegovim atributima. Pojedinac kao nosilac negativno određenih prava stiče samo pravno zajemčenu mogućnost slobode izbora vlastitog partikularnog identiteta, ali kakvog će sadržaja biti pojedinčev izbor, to nimalo ne zavisi od naznačenog čisto formalnog principa, već od pojedinčevih preferenci, od

same volje pojedinca. Kada su prava pojedinca uslovljena njegovim poštovanjem nekog unapred postojećeg dobra kao skupa određenih običaja i supstancijalnih vrednosti, onda dobro ne može biti predmet slobodnog izbora pojedinca. U tome se sadrži čuveni Kantov obrt da pravo prethodi dobru, jer samo tako dobro ili koncepcija dobrog života može postati predmet pojedinčevog izbora. Metafizičke koncepcije su, nasuprot tome, prvo određivale pojam dobra kao univerzalnog dobra, te su onda na osnovu toga izvodili zakone kojih su se pojedinci morali pridržavati kako bi živeli u skladu sa univerzalizovanim supstancijalnim dobrom. Međutim, Kant je na osnovu čisto formalnih logičkih pravila ljudskog mišljenja izvodio čisto formalne i deontološke moralne i pravne principe na osnovu kojih pojedinci mogu sami birati vlastitu etičku koncepciju dobrog života. Svaki zakon, bilo da je moralni ili pravni, jeste određeno ograničenje slobode onih koji biraju. Jedan od Kantovih moralnih principa jeste da svim ljudima treba priznavati moralnu vrednost. Sa tog stanovišta bi rasistička etička koncepcija dobrog života bila neprihvatljiva jer ta koncepcija deli rase, tj. ljude na superiorne i inferiorne, te time odbacuje moralni princip po kojem su svi ljudi jednake moralne vrednosti, što će reći da ona ne bi mogla proći test logičke univerzalizacije. Prema tome, da zaključim. Ako pretpostavimo da mi koji smo u ovoj sali imamo različite partikularne identitete, to ne znači da naš formalno-pravni identitet ne može biti isti, ukoliko svi mi imamo jednaka čisto formalna prava. Štaviše, i ako do sledećeg videnja neki od nas modifikuju ili radikalno izmene vlastiti partikularni identitet, mi ćemo, kao pravne osobe, imati još uvek isti formalno-pravni identitet jer se on sastoji od čisto formalnih prava koja nam i omogućavaju da revidiramo, ukoliko to želimo, naš partikularni identitet.

Pripadnici multikulturalizma i komunitarizma, u načelu gledano, prigovaraju liberalima da oni dekontekstualizuju i atomizuju sopstvo, previđajući neborivi ontološki fakt: da se pojedinac rađa, živi i umire u društvu, te da se, pri koncipiranju individualnog sopstva, ne može apstrahovati od od relacije društvo-pojedinac, bar ukoliko ne želimo da naše koncepcije čoveka postanu puke intelektualističke konstrukcije koje se spolja nameću društvu i pojedincu. Budući da identitet pojedinca kao nosioca čisto negativno interpretiranih prava i sloboda mora biti apstraktan i desupstancijalizovan, jer se on ne može dovesti u nužan odnos sa bilo kojim partikularnim identitetom koji u sebi sadrži i pojedinčeve

vezanosti i lojalnosti prema svojoj posebnoj zajednici, postmoderni multikulturalisti tretiraju liberalno shvaćeno sopstvo kao puku himeru, kao puku utvaru, pošto ono nije vezano ni za kakvu posebnu zajednicu niti za bilo koju supstancijalnu vrednost; kao sablasno biće koje u suštini „čuči izvan sveta i društva“. Međutim, ovde se previđa da se, prema liberalima, „nosilac čisto formalnih prava“ i „subjekt koji bira svoja lična dobra i svoj partikularni identitet“ ne nalaze na istoj konceptualnoj ravni. Nosilac čisto formalnih prava, subjekt kao pravna osoba, 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, ukoliko su takva, nužno univerzalna, pružaju svim pojedincima mogućnost da biraju, ali ne prejudiciraju, ne predeterminišu sam sadržaj njihovog izbora. Stoga pojedinac kao nosilac čisto formalnih prava mora prethoditi subjektu koji vrši konkretni izbor, ali ne ontološki već normativno: prethođenje prava dobru, tj pravne osobe partikularnom identitetu samo je normativni garant slobodnog izbora konkretnih pojedinaca. Drugim rečima, pravna osoba predstavlja neku vrstu, da upotrebim Hobsov izraz, maske partikularnog identiteta empirijskog subjekta. Shodno tome, prethođenje pravnog subjekta vrednostima i ciljevima ne treba shvatati u ontološkim terminima: nijedan liberal ne bi potpisao takvu besmislicu da na nivou društva mogu postojati subjekti bez partikularnog identiteta. Iz normativnog primata individualnih prava nad partikularnim identitetom pojedinca ni na koji način ne sledi da se taj partikularni identitet ne može formirati u društvu i zajednici, niti da on ne može biti determinisan „konstitutivnim vezanostima i lojalnostima“, već samo to da pojedinac uvek ima neotuđivo pravo da svoj identitet, ma kako se on formirao, kritički preispituje kada to želi, da ga revidira ili potpuno odbaci ukoliko smatra da je to potrebno. Sa stanovišta deontološkog liberalizma, ako neki pojedinac želi da nastavi kulturnu tradiciju koju su sledili njegovi roditelji i preci, on na to ima puno pravo, ali tom istom pojedincu isto tako ne može niko zabraniti da se prikloni nekoj drugoj kuturnoj tradiciji ili svojoj individualizovanoj koncepciji dobrog života, ukoliko on to hoće. Dakle, primat individualnih prava ne individualizuje unapred životni plan ili način života, već se tim primatom nastoji onemogućiti da bilo ko drugi u ime tog pojedinca može donositi takve odluke.

Ma koliko to na prvi pogled moglo izgledati čudno, moderna prirodno-pravna teorija na koju sam se do sada u svom izlaganju oslanjao, može predstavljati filozofsku potku i teorije nacionalne bezbednosti. O čemu je tu zapravo reč? Centralni pojam moderne teorije prirodnih prava je tzv. prirodno stanje.

Tomas Hobs ovako u *Levijatanu* portretiše prirodno stanje: "U takvom stanju nema mesta za bilo kakvu industriju, zato što bi njeni plodovi bili neizvesni; i saobrazno tome nema nikakve kulture na zemlji; nikakve plovidbe, niti korišćenja roba koje bi se mogle uvesti sa mora; nikakvih udobnih kuća; niti sredstava za kretanje; nikakvog znanja na Zemlji; nikakvog računanja vremena; nikakvih umetnosti; nikakvih pismena; nikakvog društva; i što je najgore od svega, tamo vlada kontinuirani strah i opasnost od nasilne smrti, dok je život čoveka obeležen usamljenošću, siromaštvom, odvratnošću, brutalnošću i kratkoćom trajanja" (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, str. 82).

Dakle, u prirodnom stanju je odsutno sve ono što je proizvod društva: stoga pojedinci u njemu nemaju nikakav kulturno-etnički bekgraund, niti su međusobno povezani bilo kakvom društvenom vezom, te otuda ni bilo kakvom običajnošću i vrednostima; u prirodnom stanju ne postoji nikakva vlast i vlada, niti suvereni, niti bilo kakvi zakoni, sudovi, ugovori, te otuda ni svojinska prava. Pošto su ljudi u takvom pretpostavljenom stanju apsolutno slobodni i međusobno nezavisni, u njemu ne mogu postojati nikakva pravna niti običajna ograničenja njihovoj volji, tj. samovolji. Jasno je da takvo stanje koje se ne sme mešati sa pojmom prvobitne ljudske zajednice nije nikada u realnosti postojalo. Ono predstavlja čistu umnu konstrukciju koja je međutim plodna jer ona ukazuje na realnu činjenicu da bi stanje u kojem bi pojedinci imali apsolutnu slobodu bilo samopotiruće, tj. na iole duži rok neodrživo, jer bi ono vodilo ratu svih protiv svijeta, koji bi se završio ili potpunim međusobnim istrebljenjem ili tako što bi oni jači u potpunosti potčinili one slabije, tj. gubitkom slobode ovih poslednjih. Dakle, mehanizam pravne prinude nužan je za svaki oblik nesamopotirućeg života. Normalno da tu u prvi plan izbija pitanje karaktera te pravne prinude, tj. načina njenog uspostavljanja. U toj tački su teoretičari prirodnog stanja bili potpuno originalni, pošto su uvođenjem ideje društvenog ugovora izložili radikalnoj kritici organicističke teorije

koje su pojedinca podređivali celini, tretirajući ovu poslednju kao višu i vredniju od njega. Naime, idejom hipotetičkog društvenog ugovora, pomenuti teoretičari prave kopernikanski obrt u odnosu na organicističke teorije postavljajući postulat o primatu individualnih prava. Taj postulat valja shvatiti tako da obliku ustavno-pravnoog poretka države u kojoj će pojedinci živeti prethodi njihova slobodno izražena volja tim povodom. Ako pojedinci hoće da zadrže najveći stepen negativno određenih sloboda, koje su imali u pretpostavljenom prirodnom stanju, onda oni treba da se opredele za ustavno-pravni poredak čiju će srž predstavljati čisto formalni, negativno i neteleološki određeni pravni principi jer je u njemu moguće uspostavljanje sfere negativnih sloboda, u koju država ne bi smela da se meša pod uslovom da se pojedinci u njoj pridržavaju čisto formalnih zakonskih zabrana. Podrazumeva se da se pojedinci pri sklapanju društvenog ugovora između sebe moraju dobrovoljno odreći dela svojih prirodnih prava i preneti ih na državnu instancu koja će im zauzvrat štititi preostatak njihovih individualnih prava i njihovu bezbednost. Ali pošto je takav celokupni ustavno-pravni poredak izraz njihove vlastite volje, onda oni ni državnu prinudu neće doživljavati kao nešto što im je spolja, nasilno nametnuto, već kao samonametnuta zakonska ograničenja bez kojih sfera negativnih sloboda i njihova bezbednost ne bi bili mogući. Drugim rečima, pošto građani države takvog tipa osećaju ovu kao svoju tvorevinu, oni će ispoljavati spremnost da je brane kako od spoljašnjih tako i od unutrašnjih opasnosti. Ali njihova lojalnost nije bezuslovna već je uslovljena ponašanjem same državne vlasti: kad ona počne da vrši vlast izvan prava, tj. na arbitraran način, postavljajući pravilom ne zakon već svoju volju, onda građani imaju pravo na ispoljavanje građanske neposlušnosti ili na ono što Zoran Vidojević naziva u svojoj novoj knjizi Porazi i alternative – etikom otpora u osnovi koje stoji stav da građani koji drže do sebe i vlastitog dostojanstva ne bi smeli da se prilagođavaju nepravdama. Štaviše, jedan od utemeljivača liberalno shvaćene teorije prirodnih prava, Džon Lok pripisivao je narodu u posebnim situacijama pravo na revoluciju: „Kad god zakonodavci pokušaju da oduzmu ili razore svojinu naroda ili da ga dovedu do ropstva pod arbitrarnom vlašću, oni sebe stavljaju u stanje rata sa narodom koji je odmah zatim razrešen svake dalje poslušnosti...” (Dve rasprave o vladi, Utopija, Beograd, 2002, str. 348). Prema tome, filozofija nacionalne bezbednosti zasnovana na modernoj teoriji prirodnih prava nije državocentrična –

država iznad svega, ma kako ona bila uređena. Po njoj, građani treba da ispoljavaju lojalnost prema državi samo dotle dok ona ispoljava spremnost da brani njihove negativne slobode i njihovu vlastitu bezbednost. Braneći bezbednost i suverenitet takve države njeni članovi brane i vlastiti suverenitet i bezbednost.

Ovako postavljena veza između državne i individualne bezbednosti može izgledati kao nešto što nema utemeljenje u stvarnom životu, jer se čini da je ovakav opis nastanka moderne države izveštačen. Međutim, to je samo na prvi pogled. Ne mali broj ustavno-pravnih poredaka modernih država nastao je kao rezultat odluka donetih na tzv. ustavotvornoj skupštini. Takav je bio slučaj sa ustavno-pravnim porecima SAD, Francuske, Indije i mnogih drugih modernih država. Tako nastalim ustavno-pravnim porecima prethodi slobodno izražena volja građana i njihovovih predstavnika u ustavotvornoj skupštini koja se raspušta kada obavi zadatak u vezi sa donošenjem ustava. I u modernim državama čiji ustavno-pravni poredak nije nastao na navedeni način, polazi se od pretpostavke da njihovi članovi implicitno priznaju taj poredak, ukoliko nema većih pobuna protiv njega.

U Srbiji je Milenko Bodin u svojoj knjizi Nacionalna bezbednost na suptilan i teorijski utemeljen način demonstrirao unutrašnju vezu između državne bezbednosti i ljudske individualne bezbednosti, tj. bezbednosti pojedinaca kao članova države. Njegova teorija nacionalne bezbednosti nije državocentrična upravo stoga što on svoje glavno teorijsko uporište nalazi u modernoj prirodno-pravnoj teoriji: "Teorijsko utemeljenje, ističe on, potražili smo... tamo gde se pojam bezbednosti pojavljuje u obliku u kojem ga danas razumemo. U kontekstu nastajanja modernog društva to su teorije prirodnog prava i društvenog ugovora naslonjene na humanističku filozofiju odnosno na shvatanja da čovek i njegov svet jesu vrednosti na kojima se može i mora organizovati ljudsko društvo." (Nacionalna Bezbednost, Centar za društvena istraživanja, Beograd, str. 19)

Dakle, moderna koncepcija prirodnog stanja i prirodnih prava je mnogo životnija nego što to izgleda na prvi pogled. Dakako, ona se može kombinovati i sa elementima drugih teorija, ali se bez nje ne mogu razumeti novumi koje sa sobom donosi koncepcija moderne države i moderna koncepcija pojedinca kao člana države. Cilj našega izlaganja je i bio da se pokaže kako se implicitnim ili

eksplicitnim oslanjanjem na modernu koncepciju prirodnih prava i društvenog ugovora mogu na plodan način tematizovati gorući problemi našeg vremena kakvi su odnosi između različitih oblika slobode i identiteta, liberalizma i multikulturalizma, karaktera države i nacionalne bezbednosti i slično. Autor ovih redova smatra da je ulaganje napora u pravcu afirmacije moderne prirodno-pravne koncepcije posebno neophodno u Srbiji jer je u njoj ta koncepcija ostala na margini teorijskog interesovanja, iako je ona odigrala glavnu ulogu u postavljanju i učvršćivanju principa na kojima počiva moderno doba.

Slobodan Divjak, direktor Međunarodne filozofske škole Felix Romuliana