

УДК:

## СЛОБОДАТА И ИДЕНТИТЕТОТ

---

Слободан Дивјак

### (Abstract)

In this text, the author first considers different philosophical accesses to the concept of liberty. Then he derives different forms of individual and collective identities from different notions of liberties. The author finds his own theoretical point of support in the modern conceptions of natural rights. Relying on these conceptions, the author criticizes metaphysics and modern contextualism because of their starting point, substantial good, in the former interpreted in universalistic and in the latter in contextualistic terms, so that they both reject the priority of individual rights.

Слободата е еден од клучните поими на филозофијата како филозофија. Големите филозофи на различни начини го одредувале тој поим, така што никогаш не се успеало да се постигне поширок консензус во врска со тој поим. Сепак, зборувајќи схематски може да се каже дека до сега во филозофијата се кристализирале два основни облика или типови на слобода. Едната е т.н. позитивна, додека втората е т.н. негативна слобода. Тие два облици на слободата не можат да се разберат на адекватен начин доколку не се сфати разликата во карактерот на нормата со која се одредува нивната содржина.

Нормите се правила во кои се предетерминира или се ограничува човековото однесување. Според својот карактер тие можат да се поделат на два основни видови: телеолошки и нетелеолошки.

## **Телеолошки норми**

Атрибутот „телеолошки“ потекнува од старогрчкиот збор *τῆλος* (цел). Телеолошките теории изведуваат должност или морална обврска за луѓето од тоа што се смета како добро или како посакувана цел која треба да се оствари во општествениот живот. Телеолошките теории на различен начин го одредувале поимот на добриот живот што човековите активности треба да го промовираат.

Заедничко на сите телеолошки теории е настојувањето да се одреди прво поимот на доброто, потем да се одреди законот благодарение на кој би требало доброто да се реализира во општествениот живот. Потем, тука поимот на доброто му претходи на законот, затоа што овој закон се изведува од поимот на доброто.

Затоа што, вака или онака сфатено, доброто треба да биде највисока цел на човековото дејствување, за да би можело тоа добро да се оствари во општествениот реалитет, за сите телеолошки норми карактеристично е постоењето на нужните врски помеѓу нивната содржина и содржината на општествениот живот. Нужноста на овие врски произлегува од фактот дека субјектот на кој тие норми се однесуваат бара нормативната содржина да се реализира во самиот општествен живот. Уште повеќе, живењето во согласност со тие норми се смета за највисока цел на човековиот живот. Во идеална ситуација, значи кога сите членови на некоја заедница би се однесувале во согласност со споменатите норми, би постоел идентитет помеѓу содржината на нормата и содржината на општествениот живот, т.е. помеѓу нормативното и стварното.

Доколку телеолошките норми стекнат статус на правни норми, тогаш нивната содржина се озаконува. Да речеме, доколку одредена религија би се подигнала на ранг на државна религија, тогаш нејзиното практикување на ниво на општество би се обезбедувало преку законски средства. Исто така, доколку некој збир на обичаи кои настанале во одредена заедница од нејзината долготрајна традиција, добијат правен статус, сите членови на таа заедница би биле должни да се придржуваат кон нив, во спротивно би следувале правни санкции.

При утврдувањето на поимот на доброто, телеолошките теории поаѓаат од искуството во кое спаѓа и посебната културна традиција,

или од претпоставените карактеристики на човековата природа како таква која се изведува од есенцијалистички сфатениот ум како суштина на сè постоечко. Кога станува збор за искуството воопшто, од него се изведува некој поим на супстанцијално сфатеното добро кон чие остварување во општествениот живот, наводно, се стремат сите луѓе. Меѓутоа, за таков вид на добро, начелно, не е можно да се постигне консензус, така што неговото озаконување на ниво на држава би имало авторитарни импликации. Да речеме, следбениците на овој начин на одредувањето на доброто често тоа добро го поистоветуваат со поимот на среќата, но различни луѓе на различен начин ја сфаќаат среќата.

Супстанцијалното добро кое се изведува од посебните културни традиции не е универзално, туку е со контекстуален карактер. Во современата теорија вакво одредување на доброто промовираат т.н. следбеници на контекстуализмот, според кои универзално сфатеното добро е фикција, затоа што, според нив, изворот на доброто е партикуларниот општествен културен контекст, т.е. посебната заедница со нејзината погодна културна традиција – доброто се третира како збир на обичаи и супстанцијални вредности кои настанале од заедничката културна традиција на припадниците на посебната заедница. Како што според контекстуалистите не може да постои вонконтекстуална личност, така не може да постои ни вонконтекстуален морал, право, ниту пак рационалност.

Современиот контекстуализам се потпира на Аристотеловата етика, чиј предмет се обичаите кои не ги третира како супстанцијална основа на формално-институционалната рамка на античкиот полис, затоа што обичаите тогаш не биле конвенција од чисто формалистички тип, туку тие, како одраз на долготрајните практики на членовите на полисот, го претставувале нивниот начин на живот, нешто што припаѓа на секојдневниот свет. Оттука, формално-правниот систем на секој полис бил озаконување на обичаите кои владееле во него, во секој од нив внатре постоело единство на формата, т.е. законот и содржината, т.е. обичајот и единството помеѓу тоа што треба да биде и тоа што е. Партикуларноста на обичајот одговарала на партикуларноста на законот, поради што законите не биле третирани како норми кои можат да важат во секој полис, т.е. контекст,

туку како нешто што е исклучително поврзано само за одредена заедница, односно, контекст.

За да се третира однесувањето на еден член на полисот како примерно, вредно и со вредност исполнето, тој/таа мора во својот општествен живот да покаже почит кон јавното добро на својот полис како сублимат на обичаи и супстанцијални вредности подигнати на ниво на закон. Секој различен облик на однесување на членовите на полисот би бил казнуван. Затоа, во случаите на античкиот полис, јавното супстанцијално добро им претходело на правата на поединците и со тоа ги предетерминирало. Поединецот таму не можел да дејствува независно од целината чиј карактер на одлучување бил даден со карактер на јавно супстанцијално добро, дотолку супстанцијално, што неговата содржина, изразена во збирот на различни обичаи и супстанцијални вредности, членовите на полисот морале да ја реализираат во својот заеднички општествен живот. Да се каже дека содржината на некаква правна норма е супстанцијална, значи да се каже дека таа има, или треба да има, своја корелација во општествениот живот. Нормите чија содржина има таква природа се означуваат како телеолошки норми, затоа што со нив се фиксираат различни аспекти на целта на човековиот живот, при што, во овој случај се поаѓа од претпоставката дека целта на човековиот живот е идентификацијата на поединецот со конкретната заедница во која е роден(а) и во која живее. Интересот и целта на поединецот како член на партикуларната заедница мора да се поклопуваат со интересите и целите на заедницата. Значи, тука слободата на поединецот не се разбира како индивидуална автономија, како слобода од заедницата или државата, туку како партиципација на поединецот во *res publica*, во јавното супстанцијално добро на партикуларната заедница. Тоа што ја конституирало поединечната слобода не била неговата независност во однос на другите поединци и заедницата како целина, туку збир на одредени привилегирани активности со чие практикување тој/таа придонесува за одржување и расцветување на својата заедница или држава, додека неговата сопствена среќа ќе се состои во тоа што го дава тој придонес. Неговиот живот така ќе го изразува тоа што всушност е, и токму со ова совпаѓање помеѓу активностите насочени кон одржување и развој на јавното супстанцијално добро и среќата

на поединецот, т.е. суштината на неговиот живот, е даден посебен вид на позитивна слобода. Од назначеното се гледа дека позитивната слобода може да биде однапред пропишана слобода. Затоа правните норми на кои им се пропишуваат позитивни слободи не можат да имаат негативен, туку само позитивен карактер, затоа што со нив не се дефинира тоа што поединците како членови на заедницата и државата не смеат да го прават, туку тоа што тие треба да го направат доколку сакаат нивниот начин на живот да се третира како добар.

Меѓутоа, за разлика од позитивната слобода од овој тип чие важење е ограничено на партикуларната заедница и чии содржини варираат од едни до други такви заедници, постои и еден различен начин на тематизирање на позитивната слобода кој е карактеристичен за метафизиката.

Точката од која поаѓа метафизиката, точката од која сè останато се осветлува е рационалниот поредок на битието, затоа што тој, според метафизиката, ја претставува општата супстанцијална основа на сè постоечко, на светот како таков. Од перспектива на метафизиката, светот, онаков каков што е по себе, се покажува како рационална, логички уредена структура, и со тоа како нешто што може да биде поимано со умот, т.е. со неговите основни логички принципи. Кога светот по себе не би бил логички, т.е. структуриран умно, тој не би можел да биде спознаен со помош на умот. Затоа што со умот може да се спознае само тоа што претставува умно случување. Од метафизичката одредба на битието како рационално произлегува метафизичкото разбирање на вистината како сложување на свеста и стварите, мислењето и битието: *adequatio intellectus et rei*. Тоа сложување е можно само затоа што логичките форми, според метафизиката, претставуваат суштина на стварноста по себе, значи, само затоа што структурата на стварноста е на нејзиното суштинско ниво идентична со логичката структура на умот.

На овој рационален поредок на битието е иманентен, според метафизиката, и светот на нормите и вредностите, т.е. нормативниот вредносен поредок. За нормативниот поредок на светот не може да се каже ништо без реферирање на суштината на објективниот свет како негова супстанцијална основа. Човековите суштества се, исто така, дел од поредокот на битието, така што може од него, од тој по-

редок, да се изведе што треба да биде. Оттука, рационалната содржина на законите добива своја онтолошка потврда од рационалниот поредок како целина. Метафизиката исклучува секакво суштинско раздвојување на објективниот и нормативниот свет, на формата и содржината, на доброто и правото, на онтолошките и нормативните аспекти на валидноста. Моралните и правните норми можат да бидат објективно рационални само доколку тоа што се одредува како добро и праведно е втемелено во самото битие. Со тоа, и моралните и правните норми можат, од перспектива на метафизиката, да бидат вистинити и лажни: вистинити се ако се согласни со поредокот на битието, а лажни ако тоа не е случај. Со тоа, метафизички интерпретираните норми, било да се правни или морални, во поредокот на битието се детерминирани норми, и имаат супстанцијална содржина. Содржината на тие норми е со воннормативен карактер, затоа што тој одговара на содржината која му припаѓа на објективниот поредок, поредокот на тоа што е. Доколку човекот сака да дејствува во согласност со својата суштина, доколку сака да биде оквалификуван како добар, тој треба да дејствува во согласност со тие норми, т.е. треба во својот живот да остварува вредности кои се иманентни на тие норми. Дури доколку дејствува на тој начин, човекот нема да биде условен со нешто друго што не е негова суштина, туку само со тоа што е неговата суштина. А дури кога дејствува во согласност со суштината на човековата природа како таква, човекот е слободен. Значи, од позицијата на метафизиката, позитивната слобода е идентична со спектарот на дејствувања кои ја изразуваат човековата природа како таква. Тој склоп на дејства, како есенција на човекот како човек, претходи на човековата егзистенција, со тоа човековата егзистенција се сведува на реализација на човековата однапред зададена суштина, т.е. есенција. Филозофите метафизичари на различни начини го одредувале концептот на добриот човечки живот, но нему му придавале универзален карактер, затоа што, како што наводно го има своето втемелување во рационалниот поредок на светот, тоа ја изразува човекова суштина како таква и важи за сите луѓе и за сите човекови заедници. Но треба да се воочи дека метафизичкиот универзализам е со супстанцијалистички карактер, затоа што со содржината на метафизичките норми се одредува на-

чин на живот примерен за човекот како човек, тоа што тој е наводно во суштина. Со други зборови, содржината на метафизичките норми со кои се дефинира начинот на живот примерен за човекот е нешто што му припаѓа на рационалниот поредок на битието скриен зад емпириското, појавниот свет, па таа содржина има онтолошко-општествен карактер.

Сума сумарум. Позитивната слобода е секогаш со супстанцијален карактер затоа што нејзината содржина секогаш е втемелена во надворешниот свет, било нејзината суштина да се толкува во вид на емпиризам или емпириски сфатен контекстуализам или на метафизички начин каде секоја посебност и поединечност се сфаќа како појавен, емпириски израз на рационалниот поредок на битието. Тој супстанцијализам може да биде, како што видовме, со универзален и контекстуален карактер.

Меѓутоа, т.н. негативна слобода како облик на слободата која е доминантна во модерната доба нема свое потекло ни во искуството воопшто, ни во искуството сфатено како збир на меѓусебно битно различни партикуларни културни традиции, ниту во рационалниот поредок на битието, т.е. во есенцијалистички сфатениот ум.

Втемелувачи на тој тип на слобода, т.е. следбениците на т.н. модерна природно-правна теорија, Хобс, Лок, Русо и Кант, исто така, се повикувале на универзалниот ум, како и метафизичарите, но поимот на умот битно го сфаќале на различен начин. Ова ќе го демонстрираме на примерот со Кант кој го воведува новиот тип на ум – т.н. чист практичен ум кој во целосна автономија во однос на искуството, партикуларните културни традиции и на претпоставениот рационален поредок на битието, сам од себе, врз основа на своите внатрешни чисто формално логички правила, ги изведува моралниот и правниот поредок, кои бидејќи се изведуваат независно од искуството, имаат априорен, трансцендентален карактер. Затоа што нормите од тој поредок се ослободени од секаво искуство и општествено-онтолошка содржина, тие мораат да бидат чисти форми, чија содржина е чисто нормативна, дотолку што помеѓу неа и содржината на општествениот реалитет не постои никаква непосредна врска. Да речеме, од принципот на изборот на вероисповедта не може да се изведе непосредно ниту една посебна религиска конфесија. Тој принцип

му дава на поединецот легално право, според сопствените желби, сам да го избира сопствениот однос кон религијата.

Јасно е дека овие чисто формални норми мораат да бидат универзални, со тоа што нивната универзалност нема супстанцијалистички, туку чисто формален карактер. Чисто формалните морални и правни норми на луѓето не им соопштуваат што треба да прават и како нивниот начин на живот би бил оквалификуван како добар. На луѓето им се соопштува само тоа што не смеат да прават, а сè друго се препушта на нивната слободна волја. Со тоа, чисто формалните норми не ја предетерминираат содржината на поединечниот избор, туку само ја ограничуваат. Содржината на негативните индивидуални слободи кои се ограничени со универзални забрани (универзални затоа што тие ги погодуваат сите поединци) зависи од карактерот на индивидуалниот избор.

Чисто формалните норми се разликуваат од телеолошките според тоа што во нив не се утврдува поимот на добриот (доблесен) живот, а со тоа ниту целта ниту намената на човековите дејствувања и живот. Поради тоа, чисто формалните норми се нарекуваат и нетелеолошки норми. Затоа што тие норми се исчистени од секаква идеолошка, културна, религиска и етичка содржина, кои претставуваат компоненти на поглед на светот, ним не им е иманентен каков било поглед на светот. Тие со тоа се етнички, етички, идеолошки, културолошки итн., непристрасни или неутрални. За разлика од телеолошките норми во кои нужно е впишан некој поглед на светот, тие оттука не можат да имаат неутрален однос кон различните погледи на светот, на нетелеолошките норми им е својствено стојалиштето дека различните погледи на светот имаат еднаква вредност. Затоа нетелеолошките норми се чисто од формален карактер, затоа што претставуваат правила кои не се пропишуваат како содржина на човековиот живот, туку содржината на тие норми само рационално го ограничува збирот на забрани од кои следува тоа што луѓето, при слободен идеолошки избор, културолошки и етички ориентации, не смеат да го прават.

После разгледувањето на основните облици на слободата, ќе премине на разгледување на обликот на идентитети соодветни на тие облици на слобода. Кога во современите, плуралистички устроени



општества би се озаконило доброто што телеолошката етика го изведува од искуството и кое е со монистички карактер на нужен начин, тоа би водело до патерналистичка и присилна унификација на идентитетот на нивните членови. Патерналистичка, затоа што тука власта би била претставена како инстанца која подобро од своите поданици знае што е за нив корисно, а што е штетно; присилна, затоа што тие кои не би го прифатиле начинот на живот кој се наложува, би биле подложни на правни санкции.

Јасно е дека според стојалиштето на контекстуализмот не може да постои такво нешто како што е универзален идентитет, т.е. дека според тоа стојалиште можат да постојат само партикуларни идентитети како резултат на развојот на идентитетите на партикуларните заедници врз основа на развојот на партикуларните културни традиции. Еден од клучните проблеми на контекстуалистичката теорија е односот меѓу колективниот идентитет – идентитетот на заедницата – и индивидуалниот идентитет, т.е. идентитетот на нејзините припадници. Ако партикуларната заедница е единствениот општествено-културен контекст во кој поединецот може да создава сопствен идентитет, тогаш се покажува дека индивидуалниот идентитет на членот на одредена партикуларна заедница е само обичен израз на идентитетот на заедницата како целина. Да се избегне оваа редукционистичка теза, т.е. сведување на индивидуалниот идентитет на колективен идентитет, некои контекстуалисти прибегнуваат кон правење дистинкција помеѓу радикално ситуираното себство, кое како такво нема никаква способност да се дистанцира од својата партикуларна заедница, од својот колективен идентитет, па потем ниту од самото себеси, во рефлексивна смисла, и релативно, делумно ситуираното себство, кое како такво има способност да се дистанцира од својата заедница и од себе. Но притоа, контекстуалистите не даваат никаква назнака за тоа на кој начин себството кое е само делумно дефинирано со своите поврзаности со својата заедница и своите обврски кон неа, ја воспоставува оваа дистанца. Или како е можна ревизијата на индивидуалниот идентитет доколку разбирањето на идентитетот на заедницата е конститутивно за самиот субјект. Доколку себството постои само како дел од „поширок субјект“ – семејство, племе, заедница, др-

жава – како тоа може да се разликува од него. Некој овде можеби ќе забележи дека контекстуалистите инсистираат токму на поимот „несведливи разлики“. Тоа е точно, но таа несведлива разлика се однесува на односот помеѓу партикуларните заедници, кои се третираат како меѓусебно несомерливи, а не односот во партикуларните заедници кои се обележани со логиката на холизмот, т.е. доминацијата на целината над деловите. Така што, може да се каже дека крајната консеквенца на контекстуализмот е плурализмот на ниво на односи помеѓу партикуларните заедници или државата и холизмот, т.е. културниот монизам на ниво на однос внатре во тие заедници, т.е. државата.

Иако метафизиката стои на стојалиште на супстанцијалистички сфатениот универзализам, таа допушта постоење на партикуларни и поединечни идентитети, но само на појавно ниво, затоа што таа посебностите и поединечностите ги третира како појавни манифестации на есенцијалистички сфатениот универзален ум кој стои во основата на сè постоечко. Ова ќе го илустрирам на примерот со Хегел како врв на метафизичкото мислење.

Затоа што, според Хегел, кој од останатите метафизичари се разликува по тоа што ја вовел схемата на саморазвојноста на поимот врз основа на неговата внатрешна противречност, различните партикуларитети се само појавна манифестација на светскиот дух, и тие немаат од светскиот дух самостојна, независна егзистенција, туку, напротив, тие се од него поставени. Говорејќи за Спиноза, Хегел истакнува дека величественоста на мислењето на Спиноза се состои во тоа:

**што можеме да се одречеме од сето тоа што е одредено, што е особено, па да заземеме став кон она што е Едно, само на тоа да обрнеме внимание. Супстанцијата на тој систем е една супстанција. Нема ниедна одреденост – продолжува Хегел – која во тоа апсолутно не би била содржана и разрешена; и доволно е важно дека сè тоа што како природно се претставува или на одреден разум се појавува и чини нешто како самостојно е во тој поим поставено и на нужен начин сведено.**

Затоа, според Хегел, постои нужен однос помеѓу партикуларните и универзалните супстанции: партикуларната супстанција е само

производ на посебнување на универзалната, една и единствена супстанција. Хегел тоа многу прецизно и јасно го демонстрира кога, изложувајќи ја светската историја, т.е. изложувајќи го развојот на светскиот дух во времето, зборува за посебнувањето на светскиот дух во народните духови.

**Духот на еден народ – истакнува Хегел – е единствениот одреден дух, кој се гради во постојниот свет, кој сега стои и опстојува во неговата религија, во неговиот култ, во неговите обичаи, неговото устројство и неговите политички закони, во целиот опсег на неговите одредби, во неговите случувања и акти.**

Токму поради оваа врска помеѓу општото и посебното, општото никогаш не може да се интерпретира како чисто формална, десупстанцијализирана инстанца, затоа што тоа општо секогаш е во нужна врска со тоа што е посебно, со тоа што има супстанцијална врска. Формата, како што ја разбира метафизиката, било да е со универзален или со партикуларен карактер, секогаш е со супстанцијален карактер, дотолку што нејзината содржина припаѓа, макар само потенцијално, на сферата на надворешните реалности, со тоа што содржината на партикуларната норма припаѓа на подрачјето на појавното, додека содржината на универзалната норма припаѓа на рационалниот поредок на битието.

Кратко кажано, во секој метафизички систем постои единство помеѓу универзалното и посебното, формата и содржината, тоа што е и тоа што треба да биде, индивидуалното и општото, умното и стварното.

Кант, поставувајќи го чистиот практичен ум на самиот себеси, на неговите внатрешни закони, т.е. на формално-логичките правила на нашето мислење, т.е. одвојувајќи го од надворешниот свет, било тој свет да се сфаќа како свет на искуството, било како рационален умен поредок кој, според метафизиката, лежи во основата на тој искусствен појавен свет, всушност, го одвојува тоа што треба да биде од тоа што е, општото и посебното, моралот од обичајноста, умното од стварното. Тоа, всушност, му овозможило да ја одвои формата од воннормативната содржина, т.е. од содржината која, макар само потенцијално, припаѓа на надворешниот свет. Со други

зборови, тоа му овозможило да воспостави поим на чиста форма, чиста дотолку што таа форма нема свое потекло во надворешниот свет, било тој да се сфаќа чисто емпириски или метафизички. Со тоа, може да се каже дека предметот на Кантовата етика не е етос како збир на обичаи и вредности кои треба да се следат на ниво на партикуларна заедница или на ниво на човештво. Кантовиот познат категорички императив е негативен принцип, затоа што со него не се одредува содржината на нашите максими, туку само се отфрлаат максимите кои не можат да се универзализираат... Тоа, всушност, ги одредува формалните и негативните критериуми за моралното дејствување, затоа што Кант стои на ставот дека нормите може да имаат универзално важење само доколку во нивното конституирање се апстрахираат од содржинските и материјалните цели. Моралната автономија се состои во дејствувањето во склад со општите самонаметнати, универзализирани принципи. Затоа, Кантовата етика е – етика на чисти десупстанцијализирани принципи кои може да се наречат и формално-правна етика. Моралниот принцип на Кантовата етика, како и принципите на неговата теорија на правото немаат онтолошки статус.

За да стане ова појасно, ќе укажеме на карактеристиките на Кантовиот т.н. устав на умот, значи, устав изведен од чистиот практичен ум. Кант овој тип на устав го изведува чисто преку логички пат, не реферирајќи, значи, ни на историјата, ни на тогаш постоечките реално-историски уставни и слично. Него го интересира само прашањето под кои уставни принципи е можен највисокиот степен на индивидуални слободи и во врска со кои уставни принципи би можело, начелно, да се постигне консензус. Придржувајќи се кон принципите на логичката кохеренција, Кант, во основа, поставил правни принципи кои подоцна станале срцевината на модерните уставни. Тоа се правото на слобода на говор, на здружување, вероисповед и слично. Од принципот на слобода на говор не може на ниту еден начин да се изведе она за што би требало да зборуваат оние на коишто таа норма се однесува, од принципот на слобода на здружувањето не може да се заклучи кој тип на здружување би требало да има привилегиран статус, од принципот на слобода на избор на вероисповедта не може да се заклучи која религија би требало да се преферира.

Накратко, од тие принципи не следува непосредно ниту една супстанцијална вредност, ниту каков било тип на обичајност, и истаа дека тие принципи кон тие ствари, начелно гледано, се неутрални. Тоа е можно само затоа што тој принцип не е детерминиран со ни еден посебен поглед на светот, тој е неутрален кон секој поглед на светот. Тој е *десуистицијализиран* принцип, принцип лишен од секаква супстанцијална содржина, затоа што ни еден поглед на светот не претставува негова супстанција. Бидејќи ни еден поглед на светот не претставува негова супстанција, тој не е во непосредна врска со стварните содржини на општествениот живот. Да речеме, содржината на нормите која овозможува слободен избор на вероисповедта е чисто нормативна, затоа што непосредно се однесува на општествената стварност, затоа што со неа се преодредува содржината на општествениот живот во тој домен. Имено, врз основа на таа норма, поединците имаат целосна слобода да изберат дали ќе бидат православни, католици, протестанти, будисти, атеисти итн., така што од нивниот сопствен избор зависи содржината на општествениот живот во тој домен, а не од самата норма која тоа им го овозможува. Не постои никаков нужен однос меѓу тие норми и која било конкретна религија и атеизмот. Со неа на секој поединец само му се дава правото, според сопствената дискреција да го одбира својот однос кон религијата, но со неа не се предодредува и самата содржина на поединечниот избор, затоа што секој поединец може, постапувајќи според тоа чисто формално правило, да се приклони кон атеизмот и кон која било религија. Со правото на слободен избор на вероисповедта само на рационален начин се ограничува слободниот избор на секој поединец, со тоа што му се забранува својот избор насилно да го наметне на другите луѓе или да ја одбере онаа концепција на религија која би го укинала тој принцип. Во државите кои се конституирани врз такви принципи, постои дистинкција помеѓу нормата и фактицитетот, затоа што тој принцип, односно норма, се конституира независно од етничкиот, културниот, религискиот и етичкиот фактицитет, значи единствено преку логички пат.

За разлика од тоа, во државите во кои верскиот живот се регулира преку телеолошките норми, самата содржина на изборот на поединецот однапред е одредена, така што, врз основа на самите

тие норми може да се знае верската структура на жителите, како на пример, Иран и Пакистан, каде во самиот устав на тие земји им се наложува на сите државјани да ја следат соодветната верзија на исламот.

Телеолошките норми, оттука, не се чисто формални, десупстанцијализирани правила на однесување, туку нивната содржина создава супстанцијални вредности, т.е. оние вредности кои треба да бидат остварени во самиот општествен реалитет, така што помеѓу нив и карактерот на општествената стварност, нужно постои непосредна врска.

Според тоа, уставот заснован врз чисто формални правни принципи овозможува поединечна слобода на избор на добриот живот, не предетерминирајќи ја содржината на нивниот избор, така овозможувајќи им на поединците да бидат автори на сопствените животи. Самата содржина на поединечниот избор може да биде индивидуализирана концепција на животот, но и не мора. Имено, поединецот, доколку сака, може да се приклони кон начинот на живот, во целина или само во некои аспекти, на своите родители и предци. Значи, индивидуалната автономија која обезбедува ваков устав, нужно нема за последица избор на индивидуализираниот животен план, т.е., отфрлање на културната традиција како таква. Индивидуалната автономија само значи легализирано право на поединецот самиот да го врши изборот за кој станува збор, т.е. никој друг, ниту државата ниту други поединци, ниту група на поединци, не може да одлучува наместо него, доколку тој самиот нив не ги овластил тоа да го направат. Тоа е важно да се воочи, затоа што критичарите на таквиот тип на устав, во ликот на мултикултуралистите и комунитаристите, сметаат дека тој устав, сам по себе, извршува насилство над културната традиција како таква, значи, над тоа што според нив претставува медиум на социјализација и обликување на идентитетот на поединецот. Дека тоа не е случај, го покажува и фактот што во земјите во кои се на сила таквите уставы, на дело, има мошне различни културни традиции. Да речеме, САД и Франција имаат во основа либерално-демократски уставы врз основа на кои правото е одвоено од културните традиции како такви, но тоа не е никаква препрека во тие земји да биде доминантна

битно различна културна традиција: во САД протестантската, а во Франција католичката.

За да се разбере добро суштината на системот кој почива на чисто формални и универзални правила на игра, од одлучувачко значење е да се воочи дистинкцијата помеѓу т.н. поим на правната личност како носител на чисто формални права, и поимот на личноста како носител на партикуларен идентитет. Како прво, овие две одредници, на личноста ѝ придаваат различни концептуални права. На ниво на општество, егзистираат поединци кои секогаш се со ваков или таков партикуларен идентитет: да речеме едни се Срби со православна религија кои се следбеници на српската партикуларна културна традиција; други се Унгарци со католичка религија кои се следбеници на унгарската културна традиција; трети се Бошњаци со исламска религија кои се следбеници на културата која произлегува од соодветната верзија на исламот; четврти се Срби атеисти со космополитска ориентација итн. Секако дека правните личности кои не се носители на никаков партикуларен идентитет, туку само чисто на формалните права, и дотолку имаат само апстрактно-универзален чисто правен идентитет, не можат да егзистираат на ниво на општеството самостојно, покрај конкретните емпириски луѓе како носители на партикуларниот идентитет. Правната личност е апстрактно нормативна концепција која не смее да се разбере онтолошки. Поимот на правната личност му претходи на емпирискиот поединец, не онтолошки, туку нормативно, дотолку што му овозможува сам да избира и, дотолку сака, да го ревидира својот сопствен партикуларен идентитет, т.е. својата концепција на добар живот, но нормативната структура на правната личност, истовремено го ограничува тој емпириски поединец во неговиот избор, затоа што мора да ги почитува еднаквите права на другите поединци, и не смее да се приклони кон тие концепции на добар живот чие практикување би ги загрозило еднаквата слобода на другите и самиот принцип на изборот на индивидуалната слобода. Може да се каже дека апстрактниот идентитет на правната личност како носител на чисто формални права им служи на емпириските поединци како надворешна заштитна обвивка, дотолку што тој легално им овозможува позитивна слобода за самореализација на ниво на општеството. Да се признае поединецот како носител на

еднакви формални права, претставува една работа, додека сосема друга работа е да се признае поединецот заедно со сите негови атрибути. Поединецот како носител на негативно одредените права, стекнува само правно загарантирана можност на слобода на избор на сопствениот партикуларен идентитет, но каква содржина ќе има поединечниот избор, тоа нималку не зависи од назначениот чисто формален принцип, туку од поединечните преференци, од самата волја на поединецот. Кога правата на поединецот се условени со неговото почитување на некое однапред постоечко добро како збир на одредени обичаи и супстанцијални вредности, тогаш доброто не може да биде предмет на слободниот избор на поединецот. Во тоа се состои познатиот Кантов осврт, дека правото му претходи на доброто, затоа што само на таков начин доброто или концепцијата за добриот живот може да стане предмет на поединечен избор. Метафизичките концепции, наспроти тоа, прво го одредувале поимот на доброто како универзално добро, врз основа на тоа потем ги изведувале законите на кои поединците морале да се придржуваат за да живеат во согласност со универзалното супстанцијално добро. Меѓутоа, Кант, врз основа на чисто формални логички правила на човековото мислење, ги изведува чисто формалните и деонтолошки морални и правни принципи врз основа на кои поединците можат сами да ја избираат сопствената етичка концепција на добриот живот. Секој закон, било да е морален или правен, е одредено ограничување на слободата на тие кои избираат. Еден од Кантовите морални принципи е дека сите луѓе треба да признаваат морална вредност. Со тоа стојалиште, расистичката етичка концепција на добриот живот би била неприфатлива, затоа што таа концепција ги дели расите, т.е. луѓето на супериорни и инфериорни, така, со тоа се отфрла моралниот принцип по кој сите луѓе се еднакви морални вредности, што значи дека тоа не би можело да го помине тестот на логичката универзализација.

Според тоа, да заклучам. Доколку, претпоставиме дека ние кои сме во оваа сала, имаме различни партикуларни идентитети, тоа не значи дека нашиот формално-правен идентитет не може да биде ист, доколку сите имаме еднакви чисто формални права. Уште повеќе, доколку до следното гледање некои од нас ги модифицираат



или радикално ги променат сопствените партикуларни идентитети, ние, како правни личности, ќе продолжиме да имаме ист формално-правен идентитет, затоа што тој се состои од чисто формални права кои нам ни овозможуваат да ги ревидираме, доколку сакаме, нашите партикуларни идентитети.

Припадниците на мултикултурализмот и комунитаризмот, начелно гледано, им приговараат на либералите дека тие го деконтекстуализираат и атомизираат себството, превидувајќи еден несорборлив онтолошки факт: дека поединецот се раѓа, живее и умира во општество, и дека при конципирањето на индивидуалното себство, не може да се апстрахира релацијата општество-поединец, барем доколку не сакаме нашите концепции за човекот да станат празни интелектуалистички конструкции кои однадвор се наметнуваат на општеството и на поединецот. Со оглед на тоа што идентитетот на поединецот како носител на негативно интерпретираните права и слободи мора да биде апстрахиран и десупстанцијализиран, бидејќи не може да се доведе во нужен однос со кој било партикуларен идентитет кој во себе содржи и поединечни врзаности и лојалности кон својата посебна заедница, постмодерните мултикултуралисти го третираат либерално сфатеното себство како празна химера, како празен привид, затоа што тоа не е поврзано со никаква посебна заедница, ниту со која било супстанцијална вредност; како привидно суштество кое во суштина „клучи надвор од светот и општеството“. Меѓутоа, тука се превидува дека, според либералите, „носителот на чисто формалните права“ и „субјектот кој избира свои лични добра и свој партикуларен идентитет“ не се наоѓа на исто концептуално ниво. Носителот на чисто формалните права, субјектот како правна личност, само е носител на можностите на слободниот избор што ги имаат конкретните поединци; тој всушност е услов за можностите секој конкретен поединец меѓу различните алтернативи да извршува конкретни избори. Со други зборови, негативните формални права, кои се, доколку се такви, нужно универзални, им обезбедуваат на сите поединци можност да избираат, но не и да прејудиираат, не ја предетерминираат самата содржина на нивниот избор. Со тоа, поединецот како носител на чисто формалните права мора да му претходи на субјектот кој извршува кон-

кретен избор, но не онтолошки, туку нормативно: претходењето на правото на доброто, т.е. правната личност со партикуларен идентитет е само нормативен гарант на слободниот избор на конкретните поединци. Со други зборови, правната личност претставува некој вид на, да го употребаам изразот на Хобс, маска на партикуларниот идентитет на емпирискиот субјект. Следствено, претходењето на правниот субјект на вредностите и на целите не треба да се сфаќа во онтолошки термини: ниеден либерал не би потпишал таква бесмислица дека на ниво на општество можат да постојат субјекти без партикуларен идентитет. Од нормативниот примат на индивидуалните права над партикуларниот идентитет на поединецот на ниту еден начин не следува дека тој партикуларен идентитет не може да се формира во општество и заедница, ниту пак, тој да не може да биде детерминиран со „конститутивни поврзаности и лојалности“, туку само тоа дека поединецот секогаш има неотуѓиво право својот идентитет, без разлика како тој се формира, критички да го преиспита кога сака, да го ревидира или наполно да го отфрли доколку смета дека е тоа потребно. Според стојалиштето на деонтолошкиот либерализам, доколку некој поединец сака да ја продолжи културната традиција која ја следат неговите родители и предци, тој на тоа има полно право, но тој ист поединец, исто така, не може никому да забрани да се приклони кон некоја друга културна традиција, или на својата индивидуализирана концепција на добар живот, доколку тој тоа го сака. Значи, приматот на индивидуалните права не го индивидуализира однапред животниот план или начин на живот, туку со тој примат се настојува да се оневозможи кој било друг во име на тој поединец да може да носи такви одлуки.

Колку и да изгледа тоа чудно на прв поглед, модерната природно-правна теорија врз која досега во излагањето се потпирав, може да претставува филозофски курс и теорија на национална безбедност. За што станува тука збор? Централниот поим на модерната теорија на природното право е т.н. природна состојба.

Томас Хобс, вака во *Левијатан* ја портретира природната состојба:

Во таква состојба нема место за каква била индустрија, затоа што нејзините плодови би биле неизвесни; и сообразно со тоа, нема никаква култура на земјата; никаква пловидба, ниту користење

на стока која би можела да се увезе преку море; никакви удобни куќи; ниту средства за движење; никакво знаење на Земјата; никакво сметање на времето; никаква уметност; никаква писменост; никакво општество; и што е најлошо од сè, таму владеат континуиран страв и опасност од насилна смрт, додека животот на човекот е обележан со осаменост, сиромаштија, одвратност, бруталност и краток животен век (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, str. 82).

Значи, во природната состојба отсуствува сè она што е производ на општеството: со тоа поединците во него немаат никаков културно-етнички бекграунд, ниту се поврзани меѓусебно, во каква било општествена врска, оттука ниту какви било обичајности и вредности; во природната состојба не постојат никаква власт и влада, ниту суверен, ниту какви биле закони, судови, договори, оттука ни имотни права. Затоа што луѓето во таквата претпоставена состојба апсолутно се слободни и меѓу себе независни, во неа не може да постои никакво правно ниту обичајно ограничување на нивната волја, т.е., самоволја. Јасно е дека таквата состојба која не смее да се меша со поимот на првобитната човекова заедница никогаш во реалноста не постоела. Таа ја претставува чистата умствена конструкција која, меѓутоа, е плодна затоа што укажува на реалниот факт дека состојбата во која поединците би имале апсолутна слобода би била автодеструктивна, т.е. на подолг рок неодржлива, затоа што тоа би водело до војна на сите против сите, која на крај би завршила или со целосно меѓусебно истребување или најсилните во целост би ги потчиниале најслабите, т.е. со губење на слободата на овие последните. Значи, механизмот на правната принуда е нужен за секој облик на живот што не е автодеструктивен. Нормално дека тука во прв план избива прашањето за карактерот на таа правна принуда, т.е. начинот на нејзино воспоставување. Во оваа точка теоретичарите на природната состојба се наполно оригинални, затоа што со воведувањето на идејата за општествен договор ги изложиле на радикална критика органицистичките теории кои поединецот го подредувале на целината, третирајќи ја оваа последната како висока и повредна од него. Имено, со идејата за хипотетичкиот општествен договор, споменатите теоретичари прават коперни-

кански пресврт во однос на органицистичките теории поставувајќи го постулатот за приматот на индивидуалните права. Тој постулат треба да се сфати така што на формата на уставно-правниот поредок на државата во која поединците ќе живеат, претходи нивната слободно изразена волја по тој повод. Доколку поединците сакаат да го задржат најголемиот степен на негативно одредените слободи, кои ги имале во претпоставената природна состојба, тогаш тие треба да се определат за уставно-правен поредок чија срцевина ќе ја претставуваат чисто формалните, негативни и нетелеолошки одредени правни принципи, затоа што во него може да се воспостави сфера на негативна слобода, во која државата не би смеела да се меша, под услов поединците во неа да се придржуваат на чисто формалните закони на забрана. Се подразбира дека поединците при создавањето на општествениот договор, мораат доброволно да се одречат од своите природни права и да ги пренесат нив на државната инстанца која за возврат ќе го штити остатокот на нивните индивидуални права и нивната безбедност. Но, затоа што таквиот целокупен уставно-правен поредок е израз на нивната сопствена волја, тогаш тие ни државната принуда не би ја доживувале како нешто што им е туѓо, насилно наметнато, туку како самонаметнати законски ограничувања без кои сферата на негативните слободи и нивната безбедност не би биле можни. Со други зборови, затоа што граѓаните на државата од тој вид го чувствуваат ова како свое создание, тие ќе покажат подготвеност да ја бранат како од надворешни, така и од внатрешни опасности. Но, нивната лојалност не е безусловна, туку е условена од однесувањето на самата државна власт: кога таа ќе почне да врши власт надвор од правото, т.е. на арбитрарен начин, поставувајќи правила не на законите, туку на своја волја, тогаш граѓаните имаат право да изразат граѓанска непослушност или тоа што Зоран Видојевиќ го нарекува во неговата нова книга *Порази и алтернативи* – етика на отпорот врз основа на која стои ставот дека граѓаните кои држат до себеси и сопственото достоинство не би смееле да се приспособуваат на неправдите. Покрај тоа, еден од втемелувачите на либералното сфаќање на теоријата на природното право, Џон Лок, припишувал на луѓето во посебни ситуации право на револуција:

Кога законодавците се обидуваат да одземат или да ја уништат сопственоста на народот или да го доведат до ропство под арбитрарна власт, тие себеси се ставаат во состојба на војна со народот, кој тогаш е ослободен од секаква последователна послушност... (Džon Lok, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd, 2002, str. 348).

Според тоа, филозофијата на националната безбедност заснова на модерната теорија на природните права не е државоцентрична – државата над сè, како и да е уредена таа. Според неа, граѓаните треба да изразуваат лојалност кон државата само додека таа изразува подготвеност да ја брани нивната негативна слобода и безбедноста. Бранејќи ги безбедноста и суверенитетот на таквата држава, нејзините членови ги бранат и сопствениот суверенитет и безбедноста.

Вака поставена, врската меѓу државата и индивидуалната безбедност може да изгледа како нешто што нема основа во стварниот живот, затоа што се чини дека ваквиот опис на формирањето на модерната држава е извештачен. Меѓутоа, тоа е така само на прв поглед. Не мал број на уставно-правни поредоци на модерните држави настанале како резултат на одлуки донесени на т.н. уставотворно собрание. Таков бил случајот со уставно-правните поредоци на САД, Франција, Индија и многу други модерни држави. Така, на настанатите уставно-правни поредоци им претходи слободно изразената волја на граѓаните и нивните претставници во уставотворното собрание кое се распушта кога ќе ја заврши задачата во врска со донесениот устав. И во модерните држави чиј уставно-правен поредок не настанал на наведениот начин, се поаѓа од претпоставката дека нивните членови имплицитно го признаваат тој поредок доколку нема поголеми побуни против него.

Во Србија, Миленко Бодин во својата книга *Национална безбедност* на суптилен и теориски втемелен начин ја демонстрира внатрешната врска помеѓу државната безбедност и човековата индивидуална безбедност, т.е. безбедноста на поединците како членови на државата. Неговата теорија за националната безбедност не е државоцентрична, токму поради тоа што тој главно својата теориска поткрепа ја наоѓа во модерната природно-правна теорија:

Теориското втемелување – истакнува тој – го побаравме... таму каде поимот на безбедноста се појавува во облик во кој денес го

разбираме. Во контекст на формирањето на модерното општество, тоа се теории на природното право и општествениот договор наклонети на хуманистичката филозофија, односно сфаќањето дека човекот и неговиот свет се вредности на кои може и мора да им се организира човековото општество (Milenko Bodin, *Nacionalna Bezbednost*, Centar za društvena istraživanja, Beograd, str. 19).

Затоа, модерната концепција на природната состојба и природните права е многу повеќе жива отколку што изгледа на прв поглед. Секако, тоа може да се комбинира и со елементите на другите теории, но без неа не може да се разберат оние појми кои со себе ги носи концепцијата на модерната држава и модерната концепција за поединецот како член на државата. Целта на нашето излагање и беше да се покаже како имплицитните и експлицитните потпирања на модерната концепција на природните права и општествениот договор можат на плоден начин да тематизираат покомплицирани проблеми на нашето време, какви што се односите помеѓу различните облици на слобода и идентитет, либерализмот и мултикултурализмот, карактерот на државата и националната безбедност и слично. Авторот на овие редови смета дека вложувањето напори во правец на афирмација на модерната природно-правна концепција, е посебно неопходно во Србија, затоа што таа концепција останала на маргините на теориските интересирања, иако одиграла главна улога во поставувањето и зајакнувањето на принципите врз кои почива модерната доба.

Превод од српски јазик:  
**Мариглен Демири**