

УДК : 316.356.4

Примљено:

30. 04. 2005.

Прихваћено:

20. 06. 2005.

Оригинални научни рад

НАЦИОНАЛНИ ИНТЕРЕС

NATIONAL INTEREST

Година I, vol=1

Бр. 1/2005.

стр. 13-28

*Слободан Дивјак**

НОРМЕ И НАЦИЈЕ

Резиме

Аутор указује да новијом историографијом о нацији доминирају две персепктиве које се уобичајено именују као примордијалистичка и цивилна, односно либерална. Обе те персепктиве налазе одјека у филозофским разматрањима националног идентитета. Национални идентитет се с једне стране може посматрати као нешто што је укорено у историјским својствима персоналног идентитета. Такав идентитет се у извесном смислу може сматрати даштим, што значи постпозитивним пре његовог изражавања у политичким и правним појмовима. То је нешто што проистиче из различитих облика колективне меморије засноване на заједничком пореклу, сродству или локалности.

С друге стране, цивилни или либерални појам нације је чисто политички концепт у коме није изражена нека посебна култура, већ заједничке обавезе изнад култура, до политичких принципа демократије и слободе. Права политичка заједница на тај начин не придаје значење идентитетима, већ пре свега расправља о принципима. Национално самоопредељење је зато равно сагласности индивидуа о припадности одређеној држави. Нације имају право да одреде политички и правни поредак државе чију власћ прихватају.

Овим различитим врстама нације одговарају две различите врсте норми, које нису на истом концептуалном плану - либералне норми које нису онтолошки и емпиријски умемељене, и приморадијалне норми које су повезане са конкретном културном традицијом као неопходним кондикцијом за поимање доброг живота, социјалне правде, личног

* Писац у области филозофије и директор Радио-Београда. Објавио четвори књиже и четрнаест превода са енглеског и немачког на српски језик

идентитетна и политичке легитимности. Прве заборављају на контекст, друже су њиме ојседнуше.

Кључне речи: *Нација, примордијалистички концепт, либерална концепција, норме, политички принципи, политичка обавеза, идентитет, културни контекст.*

У нашој интелектуално-културној јавности постоји знатна конфузија у вези са одређивањем појма моралних и правних норми. То проитиче пре свега из тога што наши јавни посленици немају јасан увид у дистинкције које постоје између две врсте норми универзалног карактера, те отуда не приводе свести разлику између либерално и антилиберално схваћених универзалних норми. Тако, они неретко бркају конкретним културним контекстом детерминисане норме и оне надконтекстуалног карактера, третирајући их као нешто што припада истој концептуалној равни, мада то није случај. Та недовољна дистинктивност на базичном појмовном плану потом имплицира прави метеж на плану схватања појмова нације, државе, грађанина, идентитета правне (апстрактне) особе и особе као носиоца партикуларног идентитета, и томе слично. На самом почетку овог текста покушаћу да што прецизније укажем на суштинске разлике између поменутих норми и да, у вези с тим, покажем да оне припадају различитим концептуалним равнима.

Кад је реч о универзалним нормама, треба разлучивати две основне њихове врсте: оне традиционално-метафизичког и оне либералног типа. Прва велика универзалистичка концепција традиционалне метафизике јесте Платонова. Она је реалност редуковала на хијерархијски структурисани универзум статичних и супстанцијално одређених суштина. На самом врху те хијерархије идеја као праслика ствари стоји идеја трансцендентног, садржински одређеног добра. У дијалогу *Парменид* се каже да се без двоумљења може тврдити да правично само по себи, добро само по себи, лепо само по себи и све што је такво заслужује да носи назив идеје (130б). Оно "по себи" значи да идејама не можемо назвати нешто што је условљено нечим другим, што за своје постојање захваљује нечем другом. Напротив, све друго треба одмеравати према идејама. Јер, све друго само је сенка поменутих идеја. Другим речима, Платон идеје посматра као супстанцијализоване критеријуме за процену искуствене правде, доброг, лепог. Филозоф је тај који, уздижући се изнад "пећине сенки", тј. изнад света којим влада *доха*, досеже до истине. У оквиру оног *доха*, што преовлађује у

"пећини", *episteme*, тј. филозофско знање истине не може се досегнути.

По Платону, држава је оваплоћење опште идеје добра, која, највиша идеја, претходи правди и праву. Као таква, она пребива у сфери чистог идеалитета, што ће рећи да је она апсолутно мерило које служи за оцену вредности емпиријских држава. Пошто Платоновој држави претходи садржајно одређена концепција добра, закони те државе морају бити позитивно одређене норме које, као такве, садржајно одређују живот и понашање њених припадника. Дакле, у Платоновој универзалистичкој концепцији захтева се идентитет између садржаја норме и садржаја "света живота". Дајући супстанцијалистички схваћеном појму добра статус идеје по себи, Платон је оспорио могућност плуралитета концепција доброг живота.

Платонистички и сваки други метафизички схваћен универзализам, као заснован на есенцијалистички детерминисаном уму, имплицира свеобухватну телеологију, због чега унапред искључује свако суштинско раздвајање објективног и нормативног света, садржаја и форме, добра и права, онтолошких и нормативних аспеката валидности. Начелно гледано, метафизички схваћена супстанција је суштина последње реалности на којој је све друго утемељено. Утолико је метафизичка супстанција основа свега постојећег, па и нормативног поретка: о овом последњем не може се ништа битно рећи без позивања на суштину објективног света, као на његову супстанцијалну основу.

Традиционална метафизика доживљава своју кулминантну тачку у Хегеловом апсолутном идеализму. Полазну тачку овога идеализма Хегел најјасније изражава пишући о Спинозином систему: "Супстанција тога система јесте *једна суиштанција*... Нема ниједне одређености која у том апсолутном не би била садржана и разрешена; и довољно је важно да све оно што се природним представља или одредбеном разуму појављује и чини као нешто самостално јесте у ономе нужном појму потпуно сведено на пуку постављеност" (Хегел, *Историја филозофије II*, Култура, Београд, 1970, стр. 148). Познато је да је Хегел настојао да докаже да је та апсолутна, *једна* супстанција истина, али не још и цела истина; она се мора замислити као делотворна моћ у себи, па да се отуда одреди као дух, тј. као супстанција-субјект која својим кретањем, на основу принципа противречности, производи сваку посебност као свој појавни облик демонстрирајући на тај начин да оно посебно нема вла-

стити постојање. Тиме дух као супстанција-субјект ствара тоталитет који обухвата све и не оставља ништа изван себе. У таквом тоталитету влада логика унутрашњих, нужних односа, јер дух као универзална, једна супстанција прожима свако посебно и појединачно. Ниједна сфера унутар тога тоталитета, не може имати ни релативну аутономију (јер релативна аутономија подразумева постојање спољашњих односа између релата), поготово безусловну аутономију. Норме Хегелове универзалне модерне државе само су нужни израз реализације универзалне обичајносне идеје која је *in nuce* била садржана у етру оне још безразличне супстанције као апсолутне подлоге свега истинитог, тј. стварног.

Посебан облик супстанцијалистичког приступа нормама јесте "чисти" партикуларизам који посебне облике живота и њима примерене норме не посматра као појавне облике једног јединственог универзалног принципа (рецимо хегеловски схваћене обичајности, *Sittlichkeit*), те отуда инсистира на *несводивом плурализму* концепција морала, права и рационалности, тј. на томе да правне и моралне норме не могу бити независне од конкретног контекста (од особених култура и традиција). Овом контекстуализацијом правде и рационалности (постоје само правде и рационалности у плуралу), контекстуалисти (комунитарци, мултикултуралисти) оспоравају могућност универзализације моралних и правних норми, тј. могућност њиховог одвајања од "света живота". Тако један од најистакнутијих комунитариста Аласдер Мекинтајер истиче да је "средњиша димензија просветитељства била ... да обезбеди стандарде и методе рационалног оправдања помоћу којих се може пресудити о томе који су правци деловања у свакој сфери живота праведни, рационални и просвећени, а који неправедни, ирационални и непросвећени. Наиме, постојала је нада да ум може заменити ауторитет и традицију. Рационално оправдање значи само позивање на оне принципе које не би могла оспорити ниједна рационална особа... Оно за шта нас је просветитељство учинило слепим и што сада откривамо, јесте концепција рационалног истраживања отеловљеног у традицији, концепција по којој сами стандарди за рационално оправдање проистичу из историје чији су део..." (MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, str. 6. и 7, Notre Dame, Ind.).

Мекинтајер сматра да разлог неуспеха просветитељског пројекта лежи у томе што је немогуће да ум сам из себе, неза-

висно од партикуларних културних традиција, установи универзални критеријум помоћу којег би се оправдавале моралне и правне норме јер ум, тежећи за успостављањем своје *безусловне аутономије*, мора апстраховати од оног што му нужно претходи, тј. од засебне традиције, и тако створити непрестиви јаз између чињеница и норми.

Партикуларисти се често позивају на Аристотела јер је доводио у нужни однос обичаје (*ethos*) неке посебне заједнице и њен формално-институционални поредак.

За разлику од премодерног доба у којем је постојало јединство између норми и фактицитета, утолико што су норме биле условљене посебним облицима живота у тадашњим партикуларним заједницама, у модерно доба, бар у режимима либералног предзнака, долази до тенденције успостављања битне дистинкције између норми и фактицитета, у том смислу што се норме одвајају од садржаја друштвеног живота, испражњавају од сваког идеолошког и културолошког садржаја и отуда се деонтологизују. Другим речима, у модерним, либерализованим друштвима, норме се одвезују од конкретног садржаја различитих ставова према животу. Отуда се норме морају утемељити изван претходног разрешења питања о вредностима. У том контексту, универзализам норми значи претензију да се произведу норме, правила, институције и принципи неутрални у односу на вредности, културе и историјску ситуацију - тј. који су такви да их сваки актер, без обзира на то како био ситуиран, мора прихватити као валидне. Такав универзализам не може бити на телеолошком уму утемељени универзализам, већ стриктно формални универзализам чије су норме отуда нужно нетелеолошке норме.

Примера ради, правним нормама усмереним на регулисање религиозног живота, члановима модерног друштва не налаже се коју религију треба да следе већ се установљава право слободе вероисповедења, захваљујући којем они могу да следе било коју религију осим оних које би довеле у питање саму норму о којој је реч. Другим речима, то су негативно одређене норме којима се не прописује садржај религиозног живота на нивоу друштва, већ се њима забрањују једино оне религије које би могле довести у питање сам принцип слободе вероисповести, чиме се нужна веза између онога што је записано у норми и садржаја онога што се дешава на нивоу друштвене реалности, прекида. Слично томе, средишња идеја модерне теорије морала и права, тј. идеја слободе није концепција позитивне већ негативне слободе као слободе од спољашњег мешања у

сферу индивидуалних слобода било да је реч о мешању државе или о мешању других појединаца. Граница ове индивидуалне, супстанцијално неодређене слободе одређује се тако да слобода сваког може коегзистирати са слободом свих других. Тиме се укида нужна веза између онога што је записано у норми и садржаја онога што се дешава на нивоу друштвеног живота, тј. метафизичко јединство нормативног и објективног света и успоставља строга дистинкција између норми и фактицитета. Фундаментална разлика између "јесте" и "треба да" могла би се формулисати на следећи начин: "из чињенице да нешто јесте следи да је оно постојало - или да ће постојати - али никад да оно треба да буде. Нешто може бити а да при томе никад није постојало, нити сада јесте нити ће икад постојати" (Kietz, *Sein und Sollen*, Frankfurt, 1869, стр. 74.). За разлику од посебних концепција добра и садржајно одређених правних норми које могу имати свој корелат у објективном свету утолико што могу бити отеловљене у посебним облицима заједничког живота, модерне, негативно одређене норме представљају "форме без садржаја" које не могу имати никакво утемељење у објективном свету. Модерни принципи морала и права управо зато су стриктно формални, тј. детелеологизовани, могу имати универзалну валидност. Као пример постметафизичког односа према нормама може се навести и Келзенова чиста наука о праву по којој је правни поредак аутономна нормативна структура која се ни на који начин не може доводити у везу са друштвеним реалитетом и са његовим етичким оправдањем. Правни систем је затворен и самоутемељен утолико што правне норме могу проистацати само из других правних норми. Управо том тврдњом: да се правне норме могу изводити само из других правних норми, одриче се релевантност чињеница за норме и социологије за чисту теорију права.

Две основне концепције нације

Из битно различитог карактера норми следе суштински различити појмови нације: либерално схваћена нација везана је за формално-универзалне, нетелеолошке, деонтолошке норме, док је примордијалистички појам нације неодвојив од телеолошки интерпретираних и супстанцијално утемељених норми. Док први појам нације апстрахује од сваког културно-етничког, историјско-традицијског садржаја будући да се исказује нормама чији садржај нема порекло у ваннормативној сфери, дотле је суштина другог појма нације дата управо ван-

нормативним садржајем, тј. опосбљеном традицијом сублимираном у неком засебном систему обичаја и вредности.

Примордијализам посматра нацију као преполитичку категорију и утолико је нужно доводи у везу са колективном меморијом заснованом на заједничком пореклу и култури која се тумачи као производ заједничке историје. Другим речима, из перспективе те концепције, национални идентитети се посматрају као датост, створена дуготрајним посредовањем особене традиције, која може постојати и пре него што нађе свој израз у политичким појмовима. Отуда се појмом нације могу обележити и оне заједнице људи истог порекла које су интегрисане географски и културно путем заједничког језика и обичаја, дакле заједничке традиције, али које још нису интегрисане политички у форми државне организације. Организовање нације у државу, ако се следи логика примордијалистичког схватања, не тумачи се као нешто што би могло довести у питање овако схваћен појам нације; штавише, на државу се ту гледа као на институцију која ће формално-правно штитити особену традицију која је у основи дате нације. Пошто се оваква држава ставља у функцију заштите дате традиције као нечега што је нужно партикуларно, она себе не може изразити у чистим формално-правним терминима, јер би тада задобила универзални облик који би морао бити неутралан према партикуларним традицијама. Наравно, у својим еластичнијим варијантама, она се може у мањој или већој мери отворити према елементима универзалне државе, али никад радикално, јер би у том случају морала одустати од заштите особене традиције као свог супстанцијалног темеља. Традиционалном филозофском терминологијом речено, примордијалистичка теорија не може ни у једној својој верзији прихватити становиште о радикалном раздвајању *еѣоса* и *номоса*.

Саобразно томе, њој одговара партикуларна концепција персоналног идентитета, тј. становиште да особе развијају своје саморазумевање, сопствене концепције добра и правде и своју способност за нормативне судове једино у *контекстима* посебне заједнице, тј. посебне традиције. Оно што је, међутим, одлучујуће за разумевање примордијалистичке теорије јесте чињеница да она ту партикуларистичку концепцију особе нужно доводи у везу са критиком становишта о неутралности правних принципа у односу на *еѣос*. По њој су, дакле концепције особе, морала, права и рационалности неодвојиве од супстанцијалних хоризоната одређеног начина живота, одређе-

ног *ейџоса*. Као што не могу постојати бесконтекстуалне, "имперсоналне" особе, исто тако не могу постојати ни према одређеном контексту неутрални или непристрасни морал, право и разум.

Отуда је са становишта примордијалистичке концепције сопство увек ситуирано, за конкретну заједницу везано сопство. С тог становишта, "контекст правде" мора бити нека заједница која захваљујући својим историјски развијеним вредностима, праксама и институцијама - дакле, захваљујући свом идентитету - образује нормативне хоризонте који су конститутивни за идентитет њених чланова а по томе и за норме правде. Једино *унуџар* тих вредносних хоризоната могуће је поставити питања као што су: шта је добро и валидно за дату заједницу и одговорити на њих. Принципи правде који се изводе из дате заједнице као контекста, валидни су само унутар њега и могу се реализовати само у том контексту; сви покушаји оправдавања норми на основу давања приоритета индивидуалним правима или формалним процедурама неутемељени су, јер се показују као спољашњи и туђи било ком контексту; они постулирају неконтекстуализовану, неситуирану "апстрактну особу" за коју се претпоставља да одлучује о питањима правде на "имперсонализован" и "непристрасан" начин, независно од свог у заједници конституисаног идентитета.

За разлику од примордијалистичке концепције која у свом чистом виду не имплицира дистинкцију између обичајносне заједнице и политичке заједнице, јер ову другу посматра као нешто што има своје утемељење у оној првој, либерално схватање усмерено је управо ка томе да политичку заједницу ослободи ове њене зависности од обичајносне заједнице. То подразумева успостављање радикалне разлике између ових заједница кад је реч о начинима њихове конституције. Пошто се обичајносна заједница, као што је већ назначено, интегрише на основу заједничког порекла, традиције и језика, то онда значи да политичка заједница свој идентитет не може изводити из заједничких етничких и културних обележја својих чланова, тј. да се њени конститутивни принципи не могу доводити у везу са културно-етничким терминима. Доследно истрајавање на том захтеву нужно води дефинисању политичке заједнице у чисто формалним терминима, тј. њеном постављању као заједнице чија је бит дата универзализованом процедуром. Само уколико се конституише на тај начин, њен облик неће бити условљен културно-етничким критеријумима као супстанцијалним критеријумима. Јер само тако, она се може поставити као ин-

станца која ће се односити неутрално према културно-етничким идентитетима својих чланова. Таквом одређењу политичке заједнице, наравно, може одговарати само културно-етнички неутралан појам нације, тј. чисто државно-територијалан појам нације. Свака скупина људи, без обзира на њихову културно-етничку структуру, представља нацију под условом да су они постигли консензус, експлицитни или прећутни, о облику владавине под којим ће живети. Кад би се којим случајем сви људи света определили за један заједнички облик владавине - што је, наравно, утопистичка претпоставка - они би, без обзира на различиту расну и културно-етничку припадност, представљали једну нацију. Другим речима, либерални појам националности одређен је држављанством, тј. припадношћу одређеној држави као еминентно политичко-правној категорији - сви чланови једне државе припадају једној те истој нацији. Утолико је, ту заправо, реч о чисто правном појму нације из чега следи да нација, према либерализму, не може постојати као датост пре њеног формално-правног конституисања.

Јасно је да из радикалне либералне дистинкције између политичке и преполитичке заједнице која је производ потпуног одвајања *номоса* од *еѹмоса*, произлази неспојивост либерализма са било којом партикуларистичком концепцијом персоналног идентитета, односно концепцијом тзв. "везаног" сопства. Либерална теорија упућена је нужно на "невезано сопство", тј. на сопство које није везано ни за каква преполитичка, примордијална обележја. И то отуда што особа којом барата либерална концепција не може бити носилац културно-етничког идентитета, већ носилац формалних права, правни субјект.

Многи примордијалистички настројени критичари либерализма превиђају да основна разлика између либералне и примордијалистичке концепције особе проистиче из чињенице да оне нису лоциране на истом концептуалном нивоу. Разлика у концептуалним нивоима, пак, може се одредити разликом између нормативистичке и онтолошке перспективе.

Она прва - нормативистичка - не настоји да постави било коју етичку вредност или посебну концепцију живота као свој идеал; њен идеал је пре постављање правног оквира који ће сваком појединцу гарантовати могућност да сам одабира, развија и ревидира власти идентитет и властиту концепцију доброг живота. Јемчењем те могућности не даје се унапред никакво супстанцијално одређење онога што би требало сматрати добрим, тј. вредним животом. Управо зато што либерална концепција правне особе даје легалитет свим могућним пројектима доброг живота, под условом да ти пројекти не доводе у

питање њу саму, она не може бити одређена ниједним од тих посебних етичких пројеката; тј. либерална концепција правне особе је независна од било којег од њих. Отуда либералну "правну особу" треба посматрати као нешто што претходи партикуларним идентитетима и што их омогућује. Али, то претхођење правне особе треба схватати нормативно, а не онтолошки: не постоји ниједна посебна културна и етичка вредност која може, објективно или у универзално обавезујућем смислу, имати примат у односу на деонтолошке - у овом случају формално-правне - норме. Фундаментални интереси и циљеви нису толико темељни, да би се унапред искључивала могућност њихове промене.

За адекватну интерпретацију разлике између примордијалистички схваћеног субјекта као лингвистички, културно и историјски одређеног субјекта и либерално схваћеног субјекта као десупстанцијализованог субјекта, битно је уочити да они припадају различитим типовима заједница, или, ако се хоће, различитим врстама контекста.

Заједница којој припада либерално схваћена правна особа јесте правна заједница у којој владају другачији типови односа и признања него у обичајносној заједници. Право обавезује особе да делују не на морално исправан начин, већ на начин који је у сагласности са законом. Као особе у праву људи су адресати институционализованог права које је закон политичке заједнице. Као грађани, они су истовремено творци тог права. Разлика између особе као носиоца формалних, негативно-правних слобода и особе као носиоца партикуларног идентитета, јесте разлика између институционалног и неинституционалног (приватног) идентитета. Онај први је формално-правна гаранција слободе стварања, развијања и мењања оног другог идентитета. Унутар либерално схваћене правне заједнице влада логика универзалног и једнаког признања појединаца, без обзира на њихов партикуларни идентитет.

Одвајање *номоса* од *етјоса*, тј. носиоца права од носиоца партикуларног идентитета (чиме се десупстанцијализује, деонтологизује правна норма) само је други израз за одвајање права од традиције. Одвајање права од традиције не имплицира њено растакање, већ само то да она остаје без институционално-правне заштите. Традиција, заправо, тиме бива препуштена себи самој: меру комуникације неке са другим традицијама и меру динамике њених промена одређиваће она сама. То што традиција губи у либералном моделу непосредну нормативну снагу не значи да она тиме губи и своју интегративну функцију - ствар је једино у томе што њена интегративна

функција узима облик социјалне интеграције, интеграције на нивоу друштва, пошто је функцију нормативне интеграције преузело право. Дакле, раздвајањем права и традиције раздвајају се и два типа интеграције која се у чистом примордијалистичком моделу налазе у односу тесне повезаности - нормативни и социјални. Први тип интеграције конституише и јача правно-политички идентитет државе и заједнички грађански идентитет који је неодвојив од јединственог, неиздиференцираног грађанског статуса. Други тип интеграције представља базу друштвене солидарности и патриотизма.

У досадашњем тексту изнео сам сажето два основна модела нације и из њих два происходећа односа према традицији. Наравно да треба правити разлику између чистих модела (заправо сам њима баратао) и реално-историјских творевина које по правилу у мањој или већој мери одступају од оних првих. Та одступања нису ништа друго до сведочанства о томе да под притиском реалног живота долази до извесног *компромиса* између ових различитих нормативних перспектива, што ће рећи да се сваки од тих модела отвара према елементима оног другог.

Навешћу пример увођења мањинских права у либерални модел. Кажем увођења, јер не постоји начин да се мањинска права признају на основу либералних принципа; она се могу признати само на основу културно-етничког принципа, зато што се либерално схваћена права стичу *независно* од културно-етничког припадништва. Другим речима, то припадништво не може бити основа за либерално схваћена права, јер уколико би то био случај онда не би могло доћи до одвајања политичко-правног од културно-етничког обрасца; док се мањинама као културно-етничким групацијама права могу додељивати само на основу културно-етничког припадништва. Уосталом, оне саме тим разлозима оправдавају своје захтеве за мањинска права. Услед тога, између либералних и мањинских права нужно постоји латентна напетост: у којој мери ће се она манифестовати зависи од самог карактера мањинских права, заправо од тога да ли она угрожавају заједнички правно-политички идентитет дате државе, слободно кретање људи, капитала, новца, услуга итд. Када би се у некој држави индивидуална права стицала искључиво по основу културно-етничког припадништва то више не би била грађанска држава. Дакле, у свим модерним државама у којима постоје мањинска права - захваљујући животним налозима контингентног односа снага - на делу је одређени *компромис* између два наведена нормативна моде-

ла нације, између либерално-грађанског и културно-етничког принципа. Уношење мањинских права у уставни аранжман представља, у ствари, *џримордијалистичку инџервенцију* у либералну, неетничку концепцију нације.

Наравно, уколико је реч о демократијама либералног типа, онда овај компромис са културно-етничким конституционалним принципима не би смео довести у питање минималистичку либералну концепцију, тј. конституционалне услове без којих не може бити либералне државе: примат индивидуалних права над заједничким добром и минимум јединствених правила игре. Иста логика, само са обрнутим предзнаком, важи и за државе засноване на културно-етничком принципу.

Мултикултурализам који увек у овој или оној мери доводи у питање либерализам само је умерена или радикална варијанта примордијализма. Имплицитна претпоставка мултикултуралиста је да је неетнички појам нације мит, јер се у стварном животу огромна већина људи понаша у складу са културно-етничким схватањем нације, не само на нивоу приватног већ и на нивоу политичког домена (рецимо, велика већина људи ће, по мултикултуралистима, испољавати тенденцију давања гласа кандидатима који потичу из њиховог културно-етничког "бекграунда"). Ако је то тачно, онда ће институционализација неетничког појма нације која подразумева стриктно поштовање начела један човек - један глас, ићи на руку већинској културно-етничкој групи јер ће се том институционализацијом замаскирати оно што се на нивоу фактицитета стварно дешава: то јест чињеница, да ће се чланови већинске нације, при гласању, руководити не политичким, већ, пре свега, критеријумима културно-етничке припадности, чиме ће кандидати који по своме културно-етничком идентитету припадају мањинским групама доћи у подређен положај. Тако ће принципи који инсистирају на културно неиздиференцираном грађанству, једнаком третману свих, на раздвојености културно-етничког и државно-политичког, тј. на културно-етничкој неутралности државне инстанце, заправо служити као формално-правно покриће за мајоризацију мањинских нација од већинских нација. Речју, грађанска држава заснована на принципу радикалног индивидуализма постаје, по схватању мултикултуралиста, у реалном животу инструмент за доминацију већинске културно-етничке нације. Треба, сматрају комунитаристи, признати политичке импликације потребе највећег броја људи да се везују за своје културно-етничке заједнице, или нације схваћене у културно-етничком смислу. То значи да, овим зајед-

ницама ваља прибавити јавно признање тако што ће им се доделити посебна културна и политичка права. Пошто већинска нација има све претпоставке за развој своје властите културе и за упражњавање својих политичких права већ самим тим што је већинска, ова посебна права треба резервисати за мањинске етносе и нације. Дакле, мултикултурни покрет је неодвојив од тенденција реафирмације културно-етничког појма нације: што је радикалнији, и та тенденција је радикалнија.

Полазна методолошка слабост комунитарне критике либерализма лежи у њеној неадекватној интерпретацији теорије друштвеног уговора и с њом повезаних појмова предруштвеног човека и природног стања на којима почива либерални постулат о примату индивидуалних права над заједничким добром. Ова неодговарајућа интерпретација произлази из дескриптивног читања кључних појмова теорије друштвеног уговора на основу којег се либерална теорија оптужује за апстрактност и атомистичку концепцију појединца и друштва. Међутим, кључни појмови уговорне теорије нису дескриптивни и емпиријски, већ нормативни. Апстракцију предруштвеног човека не треба доводити у везу ни са једним видом емпиријске егзистенције човека из простог разлога што емпиријски човек увек егзистира у овом или оном склопу друштвених веза. Утолико теза присталица друштвеног уговора да је појединац оно прво, што претходи успостављању друштва, не имплицира тезу да појединац онтолошки претходи друштву. Лок је, свакако, знао за баналну чињеницу да човек не може постојати у изолацији од других људи, тј. у друштвеном вакуму. О томе, између осталог, сведочи и његов изричит исказ да појединчева уверења произлазе из друштвене комуникације. Уосталом, сами либерални идеали и институције (религиозна толеранција, представничка власт, слобода удруживања, тржишна економија) незамисливи су у одсуству густе мреже друштвених односа. Међутим, језик Локове теорије друштвеног уговора није језик конкретног и стварног искуства друштвеног живота, већ језик универзалних права који мора појединца посматрати у изолацији од конкретних улога и идентитета које он може имати у друштву као таквом, јер само на тај начин може сваки појединац, без обзира на његову посебну друштвену улогу и друштвени идентитет, задобити статус носиоца једнаких права. Без ове апстрактности, индивидуална права се не могу поставити као оно што претходи вршењу друштвених улога, тј. успостављању конкретног идентитета, при чему примат индивидуалних права ваља схватити као право појединца да слободно бирају

коју ће друштвену улогу вршити, тј. какав ће бити њихов културно-етнички идентитет. Када се, на пример, неки појединац изјашњава у једном тренутку као Немац који је присталица конзервативне идеологије и католичке религије, не значи да он нема право да се у неком другом моменту, уколико то жели, декларише као космополита који је наклоњенији атеизму и левичарској идеологији. Дакле, категорије као што су предруштвени човек или апстрактни грађанин нису емпиријске категорије, већ нормативне конструкције којима се одређује изворни носилац права чији идентитет мора бити апстрактан уколико се настоји да се овај статус прошири на све појединце, независно од њихових конкретних разлика. Универзалност права налаже његову апстрактност. Немајући јасну свест о овој дистинкцији: између правне норме и реалног живота, коју либерали праве, мултикултуралисти упућују на адресу либерала низ неоправданих приговора. Тако тврде да либерална концепција особе, апстрахујући од историјских контингенција, апстрахује управо од онога што одлучујуће утиче на стварање идентитета људи, при чему се овде посебно циља на примордијалне везаности. Овај тип приговора надовезује се на тип аргументације који је демонстрирао конзервативни антилиберал Де Местр тврђом да је он срео Французе, Италијане и Русе, али не и човека као таквог: "Што се тиче човека као таквог, изјављујем да га нисам никад у животу срео; уколико он постоји, мени је непознат". Међутим, овде се губи из вида да сасвим сигурно не постоји ниједан либерал који би порицао тривијалну чињеницу да човек као такав емпиријски не постоји; то јест да човек увек егзистира као конкретни појединац са конкретним атрибутима који може бити - најчешће то и јесте - везан и за примордијалне идентитете и утолико постојати, по саморазумевању, као етнички Француз, етнички Италијан, Рус и слично, али и као космополита. Остављајући по страни питање: шта је већа апстракција Француз или Бретонац, као и питање по ком основу би космополити стицали грађанска права у свету, у којем би њихово стицање било нужно посредовано припадништвом етничкој групи, овде ваља истаћи да либерали, при постављању појма апстрактне особе као правног субјекта, не узимају у обзир историјске случајности. Не зато што занемарују њихов значај за формирање личног идентитета реалних људи, већ управо зато да би се обликовао модел по којем сваки појединац, без обзира на свој, захваљујући дејству историјских контингенција, формиран идентитет, може задобити статус изворног носиоца права, укључив и оног појединца који

је, по саморазумевању, везан за примордијалне идентитете. Либерална концепција правне особе која не претпоставља ниједну посебну концепцију врлог живота има строго политичко и правно значење, и она није усмерена на то да негира очиту реалност примордијалних везаности у друштвеном животу. У случајевима у којима је та везаност толико јака да припадници неке етничке скупине у огромној већини захтевају посебна политичка права, тешко је, уколико се следи начело слободног пристања, тај захтев игнорисати, јер се његовом реализацијом, ма колико да би она значила одступање од либералне логике, не доводи у питање примат индивидуалних права. Међутим, уздизање стицања права по основу културно-етничког припадништва на ниво општеважећег правила, на ниво модела, било би за све либерале неприхватљиво, јер би то разорило темељни либерални принцип - примат индивидуалних права над заједничким добром.

Добра одлика мултикултурализма је што он чисте, апстрактне либералне принципе суочава са конкретним историјским контекстом, тј. са реалним животним проблемима чије је разрешење често могуће једино неком комбинацијом либералне и примордијалистичке концепције. Међутим, његова централна противречност може се исказати питањем: ако је тачно да се највећи број људи везује за властиту културу, зашто онда та логика не би важила и за припаднике већинске културно-етничке групације?

Slobodan Divjak

NORMS AND NATION

Summary

The author attempts to show that recent historiography of nations has been dominated by debate between two differing perspectives - commonly called the primordialist and the civic. These perspectives have counterparts in philosophical consideration of national identity. On the one hand, national identity can be regarded as rooted in pre-political features of personal identity. Such identity must be in some way regarded as given, that is, constituted prior to its expression in political and legal concepts. It is something concerning some form of collective memory based on common ancestry, kinship or locality.

On the other hand, the civic or liberal conception of nation is a purely political conception reflecting not some distinct culture but common commitments, across culture, to the political principles of democracy and freedom. A true political community would not, on this account, involve the ascription of identities, but rather a discourse abo-

ut principles. National selfdetermination is therefore equivalent to consent by individuals to membership in particular states. Nations have a right to determine the political and legal order of the state whose authority they wish to recognize.

To these different kind of nations correspond two different type of norms that are not located on the same conceptual levels - the liberal ones which must not be understood as ontologically or empirically based norms; and primordialist ones which are connected to concrete cultural tradition as inexorable context for conceptions of good life, social justice, personal identity and political legitimacy. The former are forgetful of context; the latter are obsessed with context.

Key words: *Nation, primordialism, liberal concept, norms, political principles, political obligation, identity, cultural context.*