

Слободан Дивјак

СЛОБОДА, ИДЕНТИТЕТ И БЕЗБЕДНОСТ

Сажетак

У раду се разматра однос неких од најважнији појмова и концепција у филозофији као што су они слободе и идентитета. У развоју анализе она постаје контекст филозофског смисла интересовања за интерес безбедности. Анализира се карактер две врсте норми, телеолошке и нетелеолошке, које одговарају карактеризацији две врсте концепта слободе позитивном и негативном. На основу добијених филозофских закључака испоставља се теза о слободи као умној структури умског поретка према коме се уређује и формално-правни поредак друштва. Идентитет се у слободи умног избора испоставља као доминантно индивидуална баи као што се интерес за безбедношћу појављује као легитимација људског интереса за слободом и следственим институционалним уређењем којим се „напушта“ природно стање апсолутне слободе које води у своју супротност.

Кључне речи: слобода, Ум, идентитет, индивидуа, безбедност.

УВОД

Слобода је један од кључних појмова филозофије као филозофије. Велики филозофи су на различите начине одређивали тај појам, тако да се никад није успео постићи шири консензус у вези са њим. Ипак, схематски говорећи, могло би се рећи да су се до сада у филозофији искристалисала

два основна облика или типа слободе. Један је тзв. позитивна, а други тзв. негативна слобода. Та два облика слободе не могу се на адекватан начин разумети уколико се не схвати разлика у карактеру норми којима се одређују њихов садржај.

Норме су правила којима се предетерминише или ограничава људско понашање. По своје карактеру, оне се могу поделити у две основне врсте: телеолошке и нетелеолошке.

ТЕЛЕОЛОШКЕ НОРМЕ

Атрибут “телеолошки” потиче од старогрчке речи телос (циљ, сврха). Телеолошке теорије изводе дужност или моралну обавезу људи из оног што се сматра добрим или пожељним циљем који треба да се оствари у друштвеном животу. Телеолошке теорије су на различите начине одређивале појам добра или доброг живота које људске активности треба да промовишу.

Заједничко свим телеолошким теоријама је настојање да се прво одреди појам добра, па да се потом одреди закон захваљујући којем би требало да се то добро реализује у друштвеном животу. Дакле, ту појам добра претходи закону, јер се овај закон изводи из појма добра. При утврђивању онога што је добро, телеолошке концепције полазе од искуства или од претпостављених карактеристика људске природе.

Пошто овако или онако схваћено добро треба да буде највиши циљ људског деловања, како би се то добро остваривало у друштвеној реалности, за све телеолошке норме карактеристично је постојање нужне везе између њиховог садржаја и садржаја друштвеног живота. Нужност ове везе проистиче из чињенице да се од субјеката на које се те норме односе захтева да нормативни садржај реализују у самом друштвеном животу. Штавише, живљење у складу са тим нормама сматра се највишом сврхом људског живота. У идеалном случају, дакле у случају да се сви чланови неке заједнице понашају у складу са поменутим нормама, постојао би идентитет између садржаја норми и садржаја друштвеног живота, тј. између нормативног и стварног.

Ако телеолошке норме стекну статус правних норми, онда се њихов садржај озакоњује. Рецимо, уколико би се нека одређена религија уздигла на ранг државне религије, онда би се њено практиковање на нивоу друштва обезбеђивало законским средствима. Исто тако, уколико би неки скуп обичаја, који су у одређеној заједници настали из њене дуготрајне традиције, задобио правни статус, сви чланови те заједнице били би дужни да их се придржавају; у противном уследиле би правне санкције.

При утврђивању појма добра, телелолошке теорије полазе од искуства или од претпостављених карактеристика људске природе као такве. У првом случају реч је о партикуларно схваћеном добру чије је важење ограничено на посебну заједницу у чијој основи лежи одређена културна традиција. Такво добро није универзалног, већ контекстуалног карактера. У савременој теорији такво одређење добра промовишу тзв. присталице контекстуализма по којима је универзално схваћено добро фикција, пошто је по њима извориште добра партикуларни друштвенокултурни контекст, тј. посебна заједница са њој примереном културном традицијом – добро се ту третира као скуп обичаја и супстанцијалних вредности који су настали из заједничке културне традиције припадника неке посебне заједнице. Као што, по контекстуалистима, не може постојати ванконтекстуална особа, тако не могу постјати ни ванконтекстуални морал, право, ни рационалност.

НЕТЕЛЕОЛОШКИ ПРИСТУП

Овај приступ не претпоставља било какав појма добра као сврхе која подлеже нормирању друштвеног живота из кога се онда „универализује“ у правни систем.

За овај приступ је можда најважнији чувени „Кантов обрт“, да право претходи добру, јер само тако добро или коцепција доброг живота може постати предмет појединчевог избора. Метафизичке концепције су, насупрот томе, прво одређивале појам добра као универзалног добра, те су онда на основу тога изводили законе којих су се појединци морали придржавати како би живели у складу са универзализованим супстанцијалним добром.

Да би ово постало јасније, указаћемо на карактеристике Кантовог тзв. умског устава, дакле устава изведеног из чистог практичног ума. Кант овај тип устава изводи чисто логичким путем, не реферирајући дакле, ни на историју, ни на тада постојеће реално-историјске уставе и слично. Њега је само интересовало питање под којим уставним принципима је могућ највећи степен индивидуалних слобода и у вези са којим уставним принципима би се могао, у начелу гледано, постићи консензус. Придржавајући се принципа логичке кохеренције, Кант је, у основи, поставио правне принципе који су касније постали срж модерних устава. То су право на слободу говора, удруживања, вероисповести и слично. Из принципа слободе говора не може се ни на који начин извести оно о чему би они на које се та норма односи требало да говоре, из принципа слободе удруживања не може се закључити који би тип удруживања требало да има привилеговани статус, из принципа слободе избора вероисповести не може се закључити коју би религију требало преферирати. Речју, из тих принципа не следи непосредно ниједна супстанцијална вредност нити ниједан тип обичајности, што ће рећи да су ти принципи према тим стварима, у начелу гледано, неутрални. То је могуће само зато што тај принцип није детерминисан ниједним посебним погледом на свет, те је неутралан према сваком погледу на свет. То је десупстанцијализовани принцип, принцип лишен сваког супстанцијалног садржаја, зато што ниједан поглед на свет не представља његову супстанцу.

Пошто ниједан поглед на свет не представља његову супстанцу, он није у непосредној вези са стварним садржајем друштвеног живота. Рецимо, садржај норме која омогућује слободу избора вероисповести је чисто нормативан, јер се непосредно не односи на друштвену стварност, пошто се њиме не предодређује садржај друштвеног живота у том домену.

Наиме, на основу те норме појединци имају пуну слободу да одаберу да ли ће бити православци, католици, протестанти, будисти, атеисти итд., тако да од њиховог властитог избора зависи садржај друштвеног живота у том домену, а не од саме норме која им то омогућује. Не постоји никакав нужан однос између те норме и било које конкретне религије и атеизма. Њоме се сваком појединцу само даје право да према властитом

нахођењу бира свој однос према религији, али се њоме не предодређује сам садржај појединчевог избора, јер сваки појединац може, поштујући то чисто формално правило, да се приклони атеизму или било којој религији.

Правом на слободу избора вероисповести само се на рационалан начин ограничава слободан избор сваког појединца, тиме што му се забрањује да свој избор насилно намеће другим људима или да одабере ону концепцију религије која би укинула сам тај принцип. У државама које су конституисане на таквим принципима постоји дистинкција (разлика) између норми и фактицитета, јер се ти принципи, односно норме, конституишу независно од етничког, културног, религијског и етичког фактицитета, дакле, искључиво логичким путем.

За разлику од тога, у државама у којима се верски живот регулише телеолошким нормама, сам садржај појединчевог избора унапред је одређен, тако да се на основу самих тих норми може знати верска структура становништва, као рецимо у Ирану и Пакистану, где се у самом уставу тих земаља налаже свим држављанима да следе одговарајуће верзије Ислама.

Телеолошке норме отуда нису чисто формална, десупстанцијализована правила понашања, већ њихов садржај чине суспстанцијалне вредности, тј. оне вредности које треба да буду остварене у самој друштвеној реалности, тако да између њих и карактера друштвене стварности нужно постоји непосредна веза.

Према томе, устав заснован на чисто формалним правним принципима с једне стране, омогућује појединцима слободу избора доброг живота, не предетерминишући сам садржај њиховог избора, те тако омогућује појединцима да буду аутори властитог живота. Сам садржај појединчевог избора може бити индивидуализована концепција живота, али и не мора. Наиме, појединац се, уколико то жели, може приклонити начину живота, у целини или само у неким аспектима, својих родитеља и предака.

Дакле, индивидуална аутономија коју обезбеђује овакав устав нема нужно за последицу одабир индивидуализованог животног плана, тј. одбацивање културне традиције као такве. Индивидуална аутономија само значи легализовано право

појединца да он сам врши изборе о којима је реч, тј. да нико други, ни држава ни други појединац, ни група појединаца не може да одлучује уместо њега. То је важно уочити, јер критичари таквог типа устава у лику мултикултуралиста и комунитариста сматрају да он, тај устав, сам по себи врши насиље над културном традицијом као таквом, дакле, над оним што, по њима, представља медиј социјализације и обликовања идентитета појединаца.

Да то није случај, показује и чињенца да су у земљама у којима су на снази такви уставни на делу битно разлике културне традиције. Рецимо, Америка и Француска имају у основи либерално демократске уставе на основу којих је право одвојено од културне традиције као такве, али то није никаква препрека да у тим земљама буду доминантне битно другачије културне традиције: у Америци протестантска, а у Француској католичка.

Да би се добро разумела бит система који почива на чисто формалним и универзалним правилима игре од одлучујућег значаја је уочити дистикцију између концепције тзв. правне особе као носиоца чисто формалних права и концепције особе као носиоца партикуларног идентитета.

Као прво, ове две концепције особе припадају различитим концептуалним равнима. На нивоу друштва егзистирају појединци који су увек носиоци овакавог или онаквог партикуларног идентитета: рецимо једни су Срби православне вере који су поклоници српске партикуларне културне традиције; други су Мађари католичке вере који су поклоници мађарске културне традиције; треће су Бошњаци исламске вере који су поклоници културе која проистиче из дате верзије ислама; четврто су Срби атеисти космополитске оријентације итд.

Наравно да правне особе које нису носиоци никакавог партикуларног идентитета већ само чисто формалних права и утолико имају само апстрактно-универзални, чисто правни идентитет, не могу егзистирати на нивоу друштва самостално, поред конкретних емпиријских људи као носилаца партикуларног идентитета. Правна особа је апстрактна нормативна концепција која се не сме разумевати онтолошки.

Мултикултуралистичка тврдња да идеја правно једнаких особа повлачи за собом концепцију либералног сопства као утварног, сабласног сопства јер не настаје у друштву као друштву уноси конфузију јер почива на неразумевању либералног појма правне особе.

Појам правне особе претходи емпиријском појединцу, не онтолошки већ нормативно, утолико што му омогућује да сам бира и, ако то жели, ревидира током свога живота властити партикуларни идентитет, тј. своју концепцију доброг живота, али нормативна структура правне особе истовремено ограничава тог емпиријског појединца у његовом избору, јер он мора да поштује једнака права других појединаца, те се не сме приклањати оним концепцијама доброг живота чије би практиковање угрозило једнаке слободе других и сам принцип индивидуалне слободе избора.

Могло би се рећи да да апстрактни идентитет правне особе као носиоца чисто формалних права служи емпиријским појединцима као спољашњи заштитни омотач утолико што им управо он легално омогућује позитивну слободу самореализације на нивоу друштва.

Признати појединца као носиоца једнаких формалних права представља једну ствар, а сасвим другу ствар признати појединца заједно са свим његовим атрибутима. Појединац као носилац негативно одређених права стиче само правно зајемчену могућност слободе избора властитог партикуларног идентитета, али каквог ће садржаја бити појединчев избор, то нимало не зависи од назначеног чисто формалног принципа, већ од појединчевих преференци, од саме воље појединца.

Када су права појединца условљена његовим поштовањем неког унапред постојећег добра, као скупа одређених обичаја и супстанцијалних вредности, онда добро не може бити предмет слободног избора појединца. Кант је, међутим, на основу чисто формалних логичких правила људског мишљења изводио чисто формалне и деонтолошке моралне и правне принципе на основу којих појединци могу сами бирати властиту етичку концепцију доброг живота.¹

1 Видети у: И. Кант, *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1986.

Сваки закон, било да је морални или правни, јесте одређено ограничење онима који бирају. Један од Кантових моралних принципа је да свим људима треба признавати моралну вредност. Са тог становишта би расистичка етичка концепција доброг живота била неприхватљива јер та концепција дели расе, тј. људе на супериорне и инфериорне, те тиме одбацује морални принцип по којем су сви људи једнаке моралне вредности. Према томе, да закључим. Ако претпоставимо да ми, који смо у овој сали, имамо различите партикуларне идентитете, то не значи да наш формално-правни идентитет не може бити исти, уколико сви ми имамо једнака чисто формална права. Штавише, и ако до следећег виђења неки од нас модификују или радикално измене властити партикуларни идентитет, ми ћемо, као правне особе, имати још увек исти формално-правни идентитет јер се он састоји од чисто формалних права која нам и омогућавају да ревидирамо, уколико то желимо, наш партикуларни идентитет.

Припадници мултикултурализма и комунитаризма, у начелу гледано, приговарају либералима да они деконтекстуализују и атомизују сопство, превиђајући необориви онтолошки факт: да се појединац рађа, живи и умире у друштву, те да се, при конципирању индивидуалног сопства, не може апстраховати од релације друштво - појединац, бар уколико не желимо да наше концепције човека постану пуке интелектуалистичке конструкције које се споља намећу друштву и појединцу.

Будући да идентитет појединца, као носиоца чисто негативно интерпретираних права и слобода, мора бити апстрактан и десупстанцијализован, јер се он не може довести у нужан однос са било којим партикуларним идентитетом који у себи садржи и појединчеве везаности и лојалности према својој посебној заједници, постмодерни мултикултуралисти третирају либерално схваћено сопство као пуку химеру, као пуку утвару, пошто оно није везано ни за какву посебну захедницу нити за било коју супстанцијалну вредност; као сабласно биће које у суштини „чучи изван света и друштва“.

Међутим, овде се превиђа да се, према либералима, „носилац чисто формалних права“ и „субјект који бира своја

лична добра и свој партикуларни идентитет“ не налазе на истој концептуалној равни. Носилац чисто формалних права, субјект као правна особа, само је носилац могућности слободе избора коју имају конкретни појединци; он је заправо услов могућности да сваки конкретни појединац врши конкретне изборе између различитих алтернатива. Другим речима, негативна формална права, која су, уколико су таква, нужно универзална, пружају свим појединцима могућност да бирају, али не прејудицирају, не предетерминишу сам садржај њиховог избора. Стога појединац као носилац чисто формалних права мора претходити субјекту који врши конкретни избор, али не онтолошки већ нормативно: претхођење права добру, тј. правне особе партикуларном идентитету, само је нормативни гарант слободног избора конкретних појединаца.

Другим речима, правна особа представља неку врсту, да употребим Хобсов израз, „маске“ партикуларног идентитета емпиријског субјекта.² Сходно томе, претхођење правног субјекта вредностима и циљевима не треба схватати у онтолошким терминима: ниједан либерал не би потписао такву бесмислицу да на нивоу друштва могу постојати субјекти без партикуларног идентитета.

Из нормативног примата индивидуалних права над партикуларним идентитетом појединца ни на који начин не следи да се тај партикуларни идентитет не може формирати у друштву и заједници, нити да он не може бити детерминисан „конститутивним везаностима и лојалностима“, већ само то да појединац увек има неутуђиво право да свој идентитет, ма како се он формирао, критички преиспитује када то жели, да га ревидира или потпуно одбаци уколико сматра да је то потребно.

Са становишта деонтолошког либерализма, ако неки појединац жели да настави културну традицију коју су следили његови родитељи и преци, он на то има пуно право, али том истом појединцу исто тако не може нико забранити да се приклони некој другој културној традицији или својој индивидуализованој концепцији доброг живота, уколико он то хоће. Дакле, примат индивидуалних права не индивидуализује

2 О овоме У: Т. Хобс, *Левујатан*, Култура, Београд, 1961.

унапред животни план или начин живота, већ се тим приматом настоји онемогућити да било ко други у име тог појединца може доносити такве одлуке.

Тема овог текста, односно веза слободe и идентитета повезана је и са проблематиком националне безбедности. Мада та проблематика на први поглед нема неке битније везе са филозофијом, њој се мора, уколико желимо да је елаборирамо на продубљени начин, прибавити филозофско утемељење. Да је то могуће на уверљив и крајње суптилан начин показао је Миленко Бодин у својој књизи *Национална безбедност*.³

Ту књигу карактерише настојање да се успостави унутрашња веза између националне и људске безбедности као такве. Стога његова концепција безбедности није државоцентрична, јер она не инсистира само на осигурању безбедности државе и према споља, и према унутра, већ и на безбедности појединаца као чланова државе и друштва, како од спољашњих, тако и од унутрашњих опасности.

Приликом разматрања веома сложеног проблема безбедности, Миленко Бодин своје основно филозофско упориште с правом налази у тзв. модерној природно-правној теорији или у концепцији тзв. природног стања. Утемељивачи те теорије су Хобс, Лок, Русо и Кант. “Теоријско утемељење, истиче он, смо потражили... тамо где се појам безбедности појављује у облику у коме га ми данас разумевамо. У контексту настајања модерног друштва то су теорије природног права и друштвеног уговора наслоњене на хуманистичку филозофију односно схватања да човек и његов свет јесу вредности на којим се може и мора стварати организовано људско друштво”⁴

Ја ћу, инспирисан овим ставовима, покушати да на сажет начин изнесем унутрашњу везу између појмова људске и државне безбедности, с једне стране, и концепције природног стања, с друге стране.

Шта је природно стање? Природно стање, онакво како се описује у делима наведених теоретичара, није никад

3 Видети: М. Бодин, *Национална безбедност*, Центар за друштвена истраживања, Београд, 2017.

4 Видети: М. Бодин, *Национална безбедност*, стр. 19, Центар за друштвена истраживања, Београд 2017.

постојало. Отуда је ту реч о некој врсти умне конструкције, али конструкције која је теоријски крајње плодна јер се само на основу ње могу сагледати битне димензије модерне државе и њених припадника као појединаца. Томас Хобс овако у Левијатану портретише природно стање:

“Дакле, у природном стању је одсутно све оно што је производ друштва: стога појединци у њему немају никакав културно-етнички бекграунд, нити су међусобно повезани било каквом друштвеном везом, те отуда ни било каквом обичајношћу и вредностима; у природном стању не постоји никаква власт и влада, нити суверени, нити било какви закони, судови, уговори, те отуда ни својинска права. Пошто су таквом стању људи неограничено слободни и међусобно независни, у њему не могу постојати никаква ограничења њиховој вољи, тј. самовољи.”⁵ Како би то рекао Џон Лок, људи су, по природи слободни и независни, тако да их нико не може извести из таквог стања и подврћи политичкој вољи другога, без њиховог пристанка.⁶

Природно стање као стање неограничених индивидуалних слобода је самопотпуно стање, јер је то стање перманентног рата свих против свију, тако да би његов крајњи исход могао бити међусобно истребљење. И управо та опасност од тоталног међусобног истребљења натерава људе да изађу из тог стања тоталне људске небезбедности и неизвесности, тј. да посредством друштвеног уговора који они склапају између себе, оснују државу на коју ће пренети један део својих природних права, а која ће им за узврат штитити њихова преостала индивидуална права и њихову безбедност. И управо у тој тачки на видело излази унутрашња веза између људске безбедности и безбедности државе.⁷

5 О овоме У: Т. Хобс, *Левијатан*, стр. 37 и даље, Култура, Београд, 1961.

6 Видети у: Џ. Лок, *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.

7 О плодотворном „сусрету“ концепата националне и људске безбедности пише Бодин у: Бодин М., *Теоријске претпоставке разумевања и остваривања националне безбедности*, у „Ризик, моћ, заштита“, (зборник), Службени гласник и Факултет безбедности, Београд, 2008.

ЗАКЉУЧАК

Само безбедна држава може јемчити безбедност појединцима као њеним члановима; и само према држави која то чини, појединци могу бити лојални и испољавати спремност да је бране, јер бранећи њен суверенитет и безбедност бране и свој властиту суверенитет и безбедност. Угроженост опстанка такве државе значи и угроженост опстанка њених грађана и отуда њихова спремност да се боре на живот и смрт за властиту државу.

Овако постављена веза између државне и индивидуалне безбедности може изгледати као нешто што нема утемељење у стварном животу, јер се чини да је овакав опис настанка модерне државе извештачен. Међутим, то је само на први поглед.

Не мали број уставно-правних поредака модерних држава настао је као резултат одлука донетих на тзв. уставотворној скупштини. Такав је био случај са уставно-правним порецима САД, Француске, Индије и и многих других модерних држава. Тако насталим уставно-правним порецима претходи слободно изражена воља грађана и њихових представника у уставотворној скупштини која се распушта када обави задатак у вези са доношењем устава.

И у модерним државама чији уставно-правни поредак није настао на наведени начин, полази се од претпоставке да њихови чланови имплицитно признају тај поредак, уколико нема већих побуна против њега.

Дакле, модерна концепција природног стања и природних права је много животнија него што то изгледа на први поглед. Дакако, она се може комбиновати и са елементима других теорија, али се без ње не могу разумети новуми које са собом доноси концепција модерне државе и модерна концепција појединца као члана државе. Стога је, по мом мишљењу, Миленко Бодин с правом као своје филозофско-теоријско упориште одбарао модерне природно-правну концепцију која је иначе нашим теоретичарима најалост недовољно, углавном на уџбеничком нивоу позната.

Литература

Бодин М., *Национална безбедност*, Центар за друштвена истраживања, Београд, 2017.

Бодин М., *Теоријске претпоставке разумевања и остваривања националне безбедности*, у „Ризик, моћ, заштита“, (зборник), Службени гласник и Факултет безбедности, Београд, 2008.

Кант И., *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1986.

Лок Џ., *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.

Хобс Т., *Левијатан*, Култура, Београд, 1961.

Slobodan Divjak**FREEDOM, IDENTITY AND SECURITY****Resume**

The paper deals with the relationship between some of the most important terms and concepts in philosophy, such as freedom and identity. By developing this analysis, it becomes the context of a philosophical sense of interest in the interest in security. The character of two types of norms, teleological and non-teleological, corresponding to the characterization of two types of concept of freedom i.e. positive and negative, is been analyzed. On the basis of obtained philosophical conclusions, the thesis is presented about freedom as an intellectual structure of intellectual order, according to which the formal legal societal order is regulated. The identity in the sens of freedom for intellectual choice manifests as predominantly individual, just as the interest in security appears as legitimation of the human interest in freedom and consequent institutional order by which “natural state of absolute freedom” leading to its opposite is “abandoned”.

Keywords: freedom, intellect, identity, individual, security.

* Овај рад је примљен 7. априла 2019. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 30. априла 2019. године.