

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 321.01:340.12
ПНР

МИРОСЛАВ МИЋЕВИЋ
Факултет за културу и медије
Мегатренд Универзитет
Београд

ДРЖАВНИ ЛЕГИТИМИТЕТ: АНТИЧКА ПЕРСПЕКТИВА И КЛАСИЧНА ТЕОРИЈА ДРУШТВЕНОГ УГОВОРА

Сажетак: У овом раду бавићу се политичком теоријом Платона, Макијавелија, Хобса, Лока и Русоа. Намера ми је да укажем на разлике у античком приступу проблему легитимитета и приступу својственом класичним теоријама друштвеног уговора које сврставам међу модерне теорије. Платонов рад ће бити репрезент античке теорије. Кључна разлика је у томе што античка перспектива посматра државу као природни ентитет, те стога усваја телеолошки оквир у политичком истраживању, док је модерна теорија види као људску креацију. Управо из тог разлога, античка теорија се најпре пита какав је идеални карактер државе, који је одређен њеном природом. Све нормативне позиције се потом одатле изводе. С друге стране, модерна перспектива се усредсређује на принципе који су потребни за друштвену координацију и кооперацију, па се на основу тога изводи карактер државе. Поред тога, рад треба да покаже на који начин теорије Хобса, Лока и Русоа имају заједнички модерни карактер иако се међусобно веома разликују. Најзад, бићемо у прилици да видимо зашто је теорија друштвеног уговора важна и за савремена политичка истраживања.

Кључне речи: легитимитет, Платон, телеолошки оквир, Хобс, Лок, Русо, теорија друштвеног уговора

Дух толеранције и презир према сили принуде јесу круцијални мотивациони фактори савременог политичког и друштвеног структурирања. Човек би био на великим мукама када би добио задатак да у оквиру савремене литературе из области политичке филозофије или у разговору са грађанима нашег савременог друштва пронађе било какав аргумент којим се доказује да основа државног легитимитета нема никакве везе са прихватљивошћу те државе од стране појединаца који у њој живе. Чак и међу филозофима који су изразито критични према теоријама друштвеног уговора постоји признање да држава није легитимна уколико се њено присуство одржава искључиво силом принуде према сопственим поданицима. Исто тако, опште место је да међу грађанима модерне државе постоји широк спектар уверења о томе шта је „добар живот”, при чему се за већину тих различитих уверења може рећи да су разумна. Дакле, можемо да закључимо да легитимитет модерне државе зависи од тога да ли је она прихватљива за грађанство које карактерише велика различитост. Стога је задатак политичког филозофа да изгради концепцију политике и политичких институција која би могла да прође тест легитимности. Но, поставља се питање да ли се проблем легитимитета државе одувек на овакав начин формулисао?

Моја намера је да покушам да направим једну општу анализу методологије који је користио Платон, па затим да тај поступак упоредим са методом који су користили реформатори политичке теорије, представници класичне теорије друштвеног уговора - Хобс (Hobbes), Лок (Locke) и Русо (Rousseau). Платонова теорија биће репрезент античке теорије,¹ док су остали сврстани у табор модерних политичких теоретичара. Кључна разлика у приступу огледа се у чињеници да античка политичка теорија посматра државу као део природног поретка, док је модерна види као људско дело. Самим тим, методологија у изналажењу легитимног државног поретка биће различита. Поред тога, полазне тачке ових теорија се значајно разликују. Платон се најпре пита какав је идеални карактер државе, који је одређен њеном природом, с обзиром на

¹ Многи аристотеловци ће овде подићи глас и устати против Платона као репрезента античке политичке традиције. Ипак, овде морам да напоменем да је овај избор начињен из практичних разлога, за потребе самог текста.

њено место у природном реду. Све нормативне позиције се потом изводе из ове полазне премисе. Ту уочавамо нераскидиву везу најпре између метафизике и етике, па потом и етике и политике. С друге стране, модерни мислиоци се усредсређују на правила и принципе који би одговарали вештачки створеној држави, па се на основу тога одређује карактер ваљане државе. Намера ми је да у овом тексту расветлим ове разлике, као и да покажем на који начин теорије Хобса, Лока и Русоа имају заједнички модерни карактер иако се међусобно веома разликују.

Платонова идеална држава

Платонову политичку теорију изложени у *Држави* сматрам адекватним представником читаве античке политичке мисли с обзиром на *телеолошки оквир* који налазимо у њој, а који је карактеристичан за античку перспективу о овој проблематици. Поред тога, контраст између античке и модерне мисли ће се најбоље уочити упоређивањем приступа који заступа Платон и оних приступа које заступају представници модерне политичке теорије, од Хобса до Русоа.

Платон започиње расправу у *Држави* питањем „Шта је праведност?”. Он поставља праведност у категорију ствари које су добре по себи и добре као средства (инструментално добре). Уколико кажемо за неку ствар да је добра као средство, онда ћемо бити принуђени да покажемо да је ствар до које она доводи, коју има за последицу, такође добра. Како би избегли бесконачни регрес, ми ћемо морати да пронађемо ствар која је интринсично добра. Сам појам инструменталног добра мора да подразумева постојање неког добра по себи којим би се „инструментални низ” завршио, и којим би био оправдан. Али шта значи то када кажемо за нешто да је интринсично добро? То је кључно питање моралне филозофије. Одговор може бити дат у субјективистичком кључу тако што ће се добро по себи разумети као оно чему стреми нека особа или група људи. Друга могућност анализира интринсично добро објективистички тиме што каже да је добро по себи независно од било чије склоности. Важна практична разлика између ових алтернатива је у томе што објективистички приступ оставља

могућност да можемо да погрешимо у нашој процени да ли нешто има или нема интринсичну вредност, док субјективистички приступ то не омогућава - уколико желимо неку ствар онда та ствар, самим тим што је желимо, има интринсичну вредност (и обрнуто, уколико је не желимо она нема интринсичну вредност).² Наравно, Платон се опредељује за објективистичку опцију.

Како год да је постављен проблем, остаје питање о томе какве су то ствари добре по себи. То је сада питање нормативне етике. Одговор на ово питање може бити дат емпиријски или појмовно, а ово може да зависи, бар делимично, од тога какви су одговори на метаетичка питања. У Платоновим списима можемо да пронађемо и метаетичку позицију као и одређена нормативно етичка обавезивања. Идеја правде, ако се правилно разуме, јесте интринсично (а у исто време и инструментално) добро. У ствари, Платон је сматрао да је праведност такво интринсично добро да никаква комбинација добара не може надокнадити њен губитак. Због тога, по Платону, Гигов прстен (Платон, 359д - 360е) није нешто за чим треба чезнути и због тога је боље бити човек на мукама, прокажен од стране својих суседа који га погрешно процењују него бити неправедни човек обасипан богатством, славом и хвалом од стране истих тих комшија који га исто тако погрешно процењују. Као такво интринсично добро, праведност се схвата као највећа сврха којој треба тежити. Праведност јесте људска сврха и оно што одређује морал. То је циљ који појединци могу да остваре у мањој или већој мери, у зависности од њихових способности и „тренинга”. Степен до ког се неко приближио праведности јесте степен остварења сопственог хуманитета. То је нужни заључак који следи из Платоновог античког, телеолошког виђења људске природе и природе уопште.

² Ово је недовољно детаљна расправа о метаетици. Могуће је бранити много софистицираније верзије субјективизма по којима особа може да погрешно у односу према интринсичној вредности. На пример, можемо да оставимо могућност погрешке тиме што ћемо рећи да особа није увек свесна сопствених жеља. Исто тако, субјективисти могу да тврде да људи понекад греше у погледу интринсичних вредности зато што имају жељу коју не би имали да нису поседовали погрешна, релевантна несвалуативна веровања о жељеној ствари.

Но, праведност као добро је такође инструментално добро по томе што ће вероватно водити до остваривања других вредних (мада релативно мање вредних) ствари. Инструментална вредност правде, за разлику од њене интринсичне вредности, јесте нешто што је само могућност, па је тако могуће да се у неким случајевима та инструментална вредност неће манифестовати. Ова вредност се може манифестовати у виду душевног мира и здравог живота (психички и физички здравог). Праведност може повећати вероватноћу да неко буде поштован од стране своје заједнице, што је био важан животни аспект за Грке. Лик Кефала из прве књиге *Државе* је осликан са намером, као пример праведног човека и ми можемо јасно да видимо бенефиције које ужива као последицу сопствене праведности. Ипак, задатак објашњења интринсичне вредности правде је много компликованији. Већи део *Државе* је посвећен управо решавању тог проблема.

Према Платону, људска душа је оно што је есенцијално за сваког човека као човека. Наша душа је оно што нас разликује од остатка света. Људска душа се састоји из три дела. То су разумски, вољни (срчани)³ и нагонски део. Сваки од ових делова има своју сврху коју по природи треба да оствари. Разумски део треба да господари и да води одлучивање и понашање. Вољни део треба да спроводи наредбе разума. Он ће онемогућити сваки покушај да се подрије разум од стране најнижег, нагонског дела душе који само некритички жели ствари.

Право објашњење праведности, каже нам Платон, лежи у разумевању савршенства троделне душе као хармоније. Хармонија је идеални однос између сваког дела душе. Сваки део хармоничне душе оперише у складу са својом сврхом као што свака секција хармоничног хора изводи свој део песме. Дакле, само људи који су вођени сопственим разумом могу да буду праведни. Ни вољни ни нагонски део не смеју да буду наредбодавци. У било чијој души у којој неки од ова два дела душе има водећу улогу хармонија не може бити постигнута. Приликом истраживања праведности ми се питамо каква особа треба да будемо, а не питамо се

³ Овде треба напоменути да је појам воље Старим Грцима био непознат те да је ово нека врста савремене интерпретације грчког појма *thimos*, који би се дословно, колико је то могуће, преводио као *срчаност*.

која правила за делање треба да следим, као што је случај у модерним дискусијама о овој теми.

Било која посебна држава или политичка организација је такође, према Платоновом гледишту, инстанца неке универзалне идеје. Универзална „држава” има свој *telos* ком свака појединачна држава треба да стреми по природи. Сврха државе јесте праведност, као и у случају појединца,⁴ па је стога питање о праведности државе првенствено везано за карактер државе а не за принципе које држава треба да прихвати. Праведност у контексту државе није иста као у случају индивидуе, али је њој аналогна. У случају државе, Платон тврди да такође постоје три дела која одговарају трипартитној подели душе. Највиши део државе јесте владајућа класа и она одговара разумском делу душе. Владајућу класу чине филозофи - владари, који током дуготрајног процеса образовања треба да стекну интелектуалне способности за „виђење” Идеја, то јест за сазнање Истине. Они су стуб Платонове изразито рационалистичке концепције доброг државног уређења. Следећа је класа помоћника која одговара вољном делу душе. И најзад, аналогно нагонском делу душе стоји класа свих осталих, обичних људи. Као што смо праведност посматрали као хармонију у случају појединца, тако је посматрамо и у случају државе. У држави се она тумачи као хармонија између владара, помоћника и обичних људи. Праведност се остварује када свака класа ради оно што по природи треба да ради. Па тако владари треба да владају, помоћници да спроводе у дело наредбе владара, док обични људи треба да се баве оним у чему су најбољи, било да је то пољопривреда, занатство или трговина.

Централна претпоставка античке, пре свега Платонове, перспективе јесте то да сваки чинилац света, свака ствар „светског инвентара”, јесте инстанца одређеног универзалног типа или врсте која се разумева као природна сврха сваке ствари, оно чему она треба да тежи. Ово је најважнија карактеристика Платоновог телеолошког виђења природе. У политичком контексту карактер

⁴ Може се довести у питање оправданост ове аналогije између душе и државе, али се овде нећу бавити том проблематиком. Више о том питању у Blossner, Norbert, (2007), „The City-Soul Analogy” у *Cambridge Companion to Plato's Republic*.

праведне државе је постављен од стране идеала државе (идеје државе). Идеална држава је она у којој свака од три класе ради оно што јој по природи припада и ништа друго. То је држава која избегава сваку врсту екстраваганције.

Очигледно је да читава политичка теорија Платона зависи од метафизичке претпоставке о постојању Идеја. Ако то прихватимо, онда морамо да прихватимо и епистемолошку претпоставку да су Идеје интелигибилне. Тек тада можемо да изводимо закључке који дају одговоре на питање „Какав човек треба да будем (да бих живео срећно)?”, па потом и на питање „Како треба да буде уређена држава у којој живим?”. Код Платона постоји нераскидива веза између метафизике, епистемологије, етике и политике. Природа свих ствари је дата, само треба да је сазнамо, а када је сазнамо онда ћемо знати шта треба да чинимо, и најзад, знаћемо какву државу треба да направимо. Идеје су вечне и непроменљиве, идеја Добра је једна и јединствена и представља највише добро. Стога у идеалној држави нема плурализма. Владари - филозофи су обучени за сазнање Идеја, и они ће државу уредити према том сазнању.

Шта можемо да закључимо о легитимитету Платонове идеалне државе? Прихватање државе од стране појединца који у њој живе нема никакве везе са њеним легитимитетом. Легитимитет проистиче из онтолошких претпоставки о односу између државе као природне заједнице људи и Идеја добра и праведности. За Платона, а и за Аристотела, тврдња да су државе *природне творевине* јесте израз очигледне чињенице. У таквим теоријама нема места разматрању појединца као нечега што постоји пре или независно од полиса. Појединац нема важност за оправданост политичког поретка.

Током средњовековног периода друштвена и политичка теорија настављају да негују приступ који се углавном ослањао на телеолошку перспективу њихових античких претходника. Сходно већем наглашавању улоге појединца, током ренесансе, просветитељства и касније током модерног доба, у теологији, епистемологији и политици истовремено се рађа сумња у традиционалне, универзалистичке концепције вредности, као и у телеолошко виђење друштва. Током модерног доба можемо да учимо

значајну промену у приступу у оквиру политичке теорије. Од Макијавелија па надаље, држава се посматра као вештачка творевина пре него природно или божје уређење. Сходно томе државни ауторитет се сматра вештачким, сматра се људском креацијом а не више као последица природног реда или божје воље. Можемо да кажемо да модерно доба карактерише извесна интелектуална дрскост која самим људима даје потпуну контролу над формирањем државе.

Макијавели - прекретница у политичкој мисли

Вероватно први знак такве смелости у политичкој мисли налазимо у Макијавелијевом (Machiavelli) *Владаоцу*. Макијавели политику схвата као вештину. Он политику посматра као креативну и, у исто време, прорачунату делатност која за циљ има контролу над друштвеним животом. Макијавели се сматра за модерног мислиоца с обзиром да усваја научни приступ у оквиру политичке теорије укључујући и његову приврженост секуларном управљању државом. Он напушта телеолошки оквир који је зачет у Старој Грчкој и даље одржаван током Средњег века у својој хришћанској верзији. Уместо да се фокусира на идеале или савршене циљеве наводно прописане од стране природе, Макијавели се бави природом онаквом какву *затиче*. Уместо да путем неког филозофског истраживања покушава да открије идеалну форму „човека”, Макијавели узима људе за онакве какви јесу, људи који имају различите циљеве, и на основу тога што је дато покушава да изнађе средства помоћу којих би се њима могло владати ефикасно. Критеријуми за одређивање ефикасне владавине постављени су захтевом за *стабилност* и *дуговечност* државе.

Фундаментални циљ, за Макијавелија, јесте стабилна, моћна и трајна држава, а средства за успостављање и одржавање такве државе биће разноврсна, док ће ова разноврсност зависити од променљивих, контингентних околности или „среће”. Вешт владар је онај ко је успешан у препознавању таквих околности и бирању поступака који ће на најбољи начин довести до жељених циљева. Ови поступци, ма какви они били, бивају оправдани њиховом успешношћу у испуњавању горе наведених критеријума које Макијавели поставља.

Међу контингентним околностима, којима по сопственом мишљењу треба да се бави, важно место заузимају оне које зависе од људске природе. Макијавели није посматрао људску природу телеолошки, као идеал којем се сваки појединачни човек приближава у мањој или већој мери. Уместо тога, људску природу разумева као нешто што емпиријски затиче код самих људи, као контингентну чињеницу. За Макијавелија ова природа је била обележена као зла. Зло у људској природи долази из конфликтних личних интереса, наиме идиосинкратичних и индивидуализованих жеља различитих особа и њихове тежње ка такмичењу у циљу задовољења тих интереса.

Уместо да ове такмичарске интересе посматра као погрешне или илузорне – у неком смислу несавршене и које је потребно одбацити или изменити – Макијавели узима појединце онаквим какви су и прави себи изазов, као политичком мислиоцу, да пронађе најбоља средства за минимизацију њихове борбе. Он сматра да је потребно лагати, обмањивати људе када год је то могуће с обзиром на њихову наивност, а такав поступак ће резултирати у жељеној стабилности државе. Пример за такво „племенито непоштење” јесте, према Макијавелију, религија. Није ствар у томе да Макијавели одбацује религију, већ је он један од првих теоретичара који увиђају и наглашавају њену секуларну улогу у измиривању појединаца – такмичара, на супрот њене духовне улоге.

Макијавели је први мислилац који раскида античку везу између етике и политике. Он умеће владања ставља у исти кош са осталим вештинама (*tehne*) и свргава је са интелектуалног трона на који су је поставили Платон и Аристотел.

Хобсов апсолутизам

Хобсова политичка мисао је слична Макијавелијевој у смислу схватања политике као чистог умећа. Ипак, Хобсов *Левијатан* представља дубљу, општију и систематичнију политичку теорију. Од Хобса један од централних проблема политичке филозофије постаје проблем друштвене *координације* и *кооперације*. Активности и интереси појединаца у оквиру заједнице ће, у одсуству неке врсте координације, неизбежно водити до конфликта.

Према Хобсу, потреба за координацијом не треба да се схвати као морални императив пошто морал заправо представља само један од могућих система координације. Насупрот томе, потреба за координацијом је схваћена као практични императив. Без неке врсте координације, појединци са супротстављеним интересима ће се међусобно сукобити до те мере да ће на крају сви животи бити ужасно непријатни, уз изразити мањак сигурности. Без обзира на то шта неко посебно вреднује, тај неко увек жели да избегне непријатност и страх, и увек ће бити разборито урадити било шта што доводи до смањења такве нелагодности и страха. Сваки недостатак координације повлачи застрашујућу егзистенцију за некоординисане масе па је стога разумно да се успостави некаква кооперација међу људима.

Хобс започиње основним увидом да су људске индивидуе различите на много начина. Постоје физичке разлике, као и разлике у укусима и интересима. Чак и тамо где две индивидуе деле интерес за нешто, ипак се ти интереси разликују у томе што је сваки од тих индивидуалних интереса на крају крајева *сопствени* интерес те индивидуе. Уколико је предмет тог интереса недељив или јединствен, онда ова наведена разлика постаје значајна и може довести до конфликта. Упркос овим разликама, сви људи имају једну ствар заједничку – страх од смрти и интерес да се смрт избегне по сваку цену. Ова чињеница обезбеђује Хобсу стратегију за структуисање одрживе политичке државе. Без обзира на то колико се међусобно разликујемо, на овом месту проналазимо заједнички основ на чијим темељима ће нам бити омогућено да међусобно координирамо. Овај заједнички основ обезбеђује нам и мотив за координацију и делимично одређење карактера најбољег могућег система координације.

Покушаћу да скицирам Хобсову позицију у *Левијатану*. Хобс јасно укључује своје схватање људске природе у његову политичку тезу. Његово објашњење људске природе базира се на опсервацији других и вероватно делом на самопосматрању. Дакле, у питању је једно емпиријско објашњење. Оно што Хобс закључује из својих опсервација људи јесте то да смо, у смислу наше заједничке природе, неизбежно у несагласју са другима. Људска природа, односно оно што делимо међу нама (оно на основу

чега смо слични) јесте извор свих подела и сукоба. Клише којим се позива да се сви људи, у циљу проналажења мира, фокусирају на ствари које делимо као заједничке а не на разлике, изгледа као изузетно лош савет када се посматра кроз Хобсову призму и његово схватање људске природе. Чињеница да се нетривијално, морално и практично проблематично, па чак и потенцијално трагично, разликујемо објашњава се чињеницом да смо сви ми, у смислу заједничке природе, егоисти којима је заиста тешко да уоче ширу слику, која обухвата нешто више од сопствених интереса. Та чињеница ипак нам омогућава стратегију за успостављање мира. Можемо да уредимо друштво на такав начин да наша природа представља предност у постизању тог циља. То све подсећа на инжињера који открива како да се ухвати у коштац са подивљалом реком и како да је обузда на такав начин да својом сопственом силом допринесе висококонтролисано, предвидљивом и корисном произвођењу енергије.

У ситуацији коју карактерише егоизам и изражени нагон за самоочувањем, Хобс закључује да би требало да уведемо институцију суверена у друштво. Институција суверена се успоставља узајамним договором између људи којим се они обавезују да ће убудуће поштовати заједнички ауторитет. Хобс сматра да мотивација за такав чин у основи почива на страху индивидуа забринутих за сопствени опстанак. Суверен би требало да поседује огромну моћ и он би доносио законе и примењивао их, уз претњу најтежом казном за њихово непоштовање – смрћу. Егоистична бића, као што смо ми, склона су обмањивању других, крађи, повређивању других људи, па чак и убијању – а све то у циљу моменталног задовољења себичних жеља. Наравно, ово је на крају крајева самопоражавајуће с обзиром на стање ствари које из такве ситуације следи, мрачно и застрашујуће, препуно смртних ризика. Одржавање таквог стања ствари је управо оно што би себична бића желела да избегну. Увођењем суверена велике моћи себичним појединцима је дат мотив за међусобну кооперацију који погађа њихову непосредну, себичну жељу за опстанком. Нарушавање суверенових закона носи велики ризик смрти.

Приликом склапања друштвеног уговора појединци се одричу својих природних права тиме што их преносе на суверена. Разлог за такав поступак лежи у чињеници да појединци од суве-

рена очекују заштиту. Стога, политички легитимитет суверена не зависи од тога на који начин је он дошао на власт, већ зависи од тога да ли може успешно да штити своје поданике. Политичка обавеза поданика према суверену престаје онда када суверен више није у стању да испуни овај задатак.

Локов либерализам

Локово чувено дело, *Две расправе о влади*, настало је само 39 година након појављивања енглеског издања Хобсовог *Левијатана*. Постоје занимљиве заједничке тачке у ова два дела, ипак, најзначајнија су места у којима се ова два велика теоретичара разликују. Та места чине Лока зачетником традиције модерне политичке мисли коју називамо либерализмом.

Може се одмах уочити, при упоређивању Локове *Две расправе* и Хобсовог *Левијатана*, заједничка идеја природног стања као почетне тачке за разумевање извора и нормативних рестриција политичког друштва. Ова заједничка почетна тачка указује на фундаменталнију сличност између два филозофа: њихову приврженост идеји друштвене науке која покушава да донесе закључке о најбољем начину за организацију друштва, закључке који су изведени из основних чињеница о људској природи, психологији и врстама међусобних односа између људи.

Карактеризација природног стања се разликује код ова два аутора, и та разлика је значајна за контраст њихових коначних позиција. Док Хобс природно стање посматра као стање рата у ком је живот „усамљен, сиромашан, дивљи, сиров и кратак”, с друге стране, Лок каже да је природно стање стање релативног мира и склада. Ова разлика у гледишту је последица другачијег виђења људске природе, као и њиховог различитог разумевања онтолошког статуса права. Хобс је мислио да су људи по природи у конфлику једни са другима, сукобљавајући се око личних циљева, и то материјалних, као што је храна, и нематеријалних, као што су моћ и престиж. Поред тога, с обзиром на њихову хроничну кратковидност, они су практично онеспособљени за корисне договоре који би се тicali кооперације у природном стању. У природном стању, *разборност* - или сопствени интерес - јасно препоручује

свима да би свако од њих боље прошао када би сарађивали и када би се узајамно поштовали, али под притиском непосредних нагона ове кратковиде индивидуе не успевају да се повинују оваквим препорукама. Наравно, све ово се дешава пре заоштравања рата свих против свих када застрашени појединци увиђају једини пут избављења, а то је прављење државе - Левијатана. Ипак, важно својство Хобсове позиције јесте тврдња да је корак ка политичком друштву мотивисан самом разборитошћу - наиме, учачавањем да је такав корак једини начин да се обезбеди сигурност и избегне очајно стање у ком се људи налазе. Иако се може говорити о чињеницама које говоре о томе шта је заправо најбоље за појединце у природном стању, ипак такве чињенице не имплицирају ништа налик законима који управљају понашањем појединаца. Нема никаквих закона који у себи садрже некакав морални квалитет, каже Хобс, све док се не појаве закони суверена који постају *de facto* закони.⁵ Закони су само она правила које суверен начини законима, и они су закони само зато што суверен тако каже. Заштите и права која настају заједно са институцијом закона јесу вештачка, и као таква важе само у оквиру политичког друштва.

Лок је говорио о природном стању као стању релативног мира и склада зато што је веровао да би појединци у природном стању били мање склони непријатељству, а истовремено би били више рационални. Људски разум, у природном стању исто као и у цивилизованом, развијеном друштву, укључује оно што се најбоље може описати као једноставан, здрав разум. Пошто природно стање, по дефиницији, долази пре или се налази изван било каквог система институционалне владавине, сви они који се нађу у таквом стању јесу савршено слободни „да одређују своје радње и располажу својим поседима и личностима како сматају да је прикладно у границама природног закона, а да не питају за допуштење неког другог човека или да зависе од његове воље”. (Лок, 2002: 237) Они су слободни јер се налазе изван политичког друш-

⁵ Хобс у Левијатану говори о природном праву и о читавом низу природних закона који су присутни пре ступања у грађанско друштво. Но, проблем са овим законима јесте у томе што они само условно важе, а услов је да и други људи прихвате ове законе које даје сам разум. Да би они постали закони у правом смислу речи, потребан је суверен који ће да гарантује да ти закони важе за све и да се морају поштовати. Детаљније о овоме види Rawls (2008: 54 - 62).

тва. Ипак, као што цитат у целини то јасно показује, ова слобода је ограничена природним законом. Према Локовом гледишту, свака слобода мора да се схвати као ограничење. Стога, они који бораве у природном стању јесу, и по Хобсу и по Локу, слободни чак иако њих двојица на различите начине разумеју ову чињеницу. Према Хобсу, слобода у природном стању је апсолутна. Сваки појединац у природном стању је потпуно неспутан, слободан да чини оно што му је воља, што значи да је слободан да ради било шта што ће му обезбедити, прво, опстанак, а потом и оно што ће задовољити његове додатне жеље. Хобс разјашњава овај појам апсолутне слободе када тврди, говорећи о природном стању, да „у таквим условима, сваки човек полаже право на све, па чак и на туђи живот”. За Лока, с друге стране, слобода у природном стању јесте слобода да неко користи своје способности како би задовољио сопствене потребе али само у оквиру граница које поставља природни закон, а који препознаје наша здраворазумска природа.⁶ Природни закон одражава чињенице о људима, укључујући њихову једнакост и њихову једнаку потребу за средствима за преживљавање. Дакле, слободно понашање јесте вољно деловање у складу са таквим законом: „Стога ма колико могао да погрешити, *циљ закона* није да укине или ограничи, већ да *очува и увећа* слободу; јер, у свим државама створених бића подобних за законе, *тамо где нема закона нема ни слободе*. Јер *слобода* значи бити слободан од ограничења и насиља других, што није могућно тамо где нема закона. А слобода није, као што нам се каже: *слобода сваког човека да чини што му је воља ...* већ слобода да како му је воља располаже и управља својом личношћу, делатностима, поседима и целокупном својином у оквиру овлашћења којима је подвргнут, и да у томе не буде потчињен арбитрарној вољи другог, већ да слободно следи своју властиту”. (Лок, 2002: 264)

Желим овде да приметим још једну ствар о карактеру природних закона, какве их Лок види, и о нашем епистемолошком приступу према њима. Здрав разум појединаца у природном стању, према Локу, омогућава им да препознају основне чињенице о

⁶ Важно је напоменути да Лок припада једној интелектуалној традицији која природни закон тумачи као део божјег закона до чијег сазнања можемо доћи употребом нашег разума.

њиховим заједничким потребама за преживљавањем и потом да одатле изведу постојање одређених права која постоје нужно, по природи, као последица ових потреба. Лок дели хобсовску позицију у погледу (бар приближне) једнакости индивидуа. Наша једнакост се препознаје у нашој заједничкој биолошкој особености, као и у заједничкој потреби за преживљавањем. Ова тврдња о природној једнакости има за циљ да експлицитно одбаци било које гледиште према ком су неки људи супериорнији, у било ком смислу, од других, чиме би се оправдавала њихова позиција господара над другим људима. Први закон природе о ком се говори у *Другој расправи* изведен је директно из премисе о једнакости: „...свим створењима исте врсте и рода рођење (је) донело исте природне предности и коришћење истих способности, па онда сви људи на исти начин треба да буду међусобно једнаки без подређивања и покорности”. (Лок, 2002: 237) И још каже „Природно стање има природни закон да управља њиме, који обавезује свакога; а ум, који представља тај закон, учи све људе, који га питају за савет, да пошто су сви једнаки и независни, нико не треба да наноси зло туђем животу, здрављу, слободи или поседу”. (Лок, 2002: 238) Дакле, према Локу, за разлику од Хобса, постоје закони који имају моралну, а не само снагу разборитости, који штите постојећа права појединаца чак и пре њиховог уласка у грађанско или политичко друштво. То нису *de facto* закони - они који су зависни од успостављене сагласности унутар политичког друштва и који су донети од стране друштвеног суверена - већ су то закони прописани фундаменталним чињеницама о људској природи и њиховим биолошким потребама.

Међу најзначајнијим заштитама које обезбеђује природни закон јесте заштита својине. За Хобса не постоји својина у природном стању, јер се својина може појавити само као ствар конвенције и договора, и то само када апсолутни суверен такав договор учини важећим. Потпуно супротно томе, Лок тврди да заправо постоји својина и у природном стању - пре било какве конвенције или договора који би означио улазак у политичко друштво. Дакле, настанак својине треба тражити на другом месту. Лок каже да без икаквог договора појединац у природном стању може воће са дрвета, на пример, учинити својим власништвом уз помоћ властитог рада који подразумева брање тог истог воћа: „Мада су земља и

сва нижа створења заједничка својина свих људи, ипак сваки човек има *својину* над својом властитом *личношћу*; изузев њега на то нико други нема право. Можемо рећи да су рад његовог тела и дело његових руку с правом његови. Што год да тада узме из стања које је пружила и у њему оставила природа, он је томе додао свој *рад* и придодao нешто што је његово властито, чиме је то учинио властитом *својином*”. (Лок, 2002: 251) Када појединац на овај начин помеша свој рад са оним што је дато у природи, он део природе присваја или га чини властитом својином. То значи, појмовно нужно, да он има ексклузивно право на то. Ово право на својину, за Лока, не зависи ни од каквог договора са радником или неким другим појединцем или групом. Дакле, својина, по Локу а насупрот Хобсу, није чисто конвенционалан појам.

Ипак, Лок каже да нас здрав разум информисе о томе да природни закон поставља ограничења на такво присвајање. Ми присвајамо да бисмо задовољили нашу потребу за преживљавањем и здрављем. Стога, кадгод појединац присвоји више него што му је потребно, он неће имати легитимно својинско право на тај вишак. Штавише, разумевање једнакости између људи и, нарочито, једнакости потреба јасно нам показује да је свако присвајање ограничено захтевом да је остало довољно за друге. Све док природа нуди изобиље, ово неће представљати проблем, али могући проблем настаје кад год и где год дође до пренасељавања и одговарајуће оскудице у природи. Ипак, да иронија буде већа, могућност оскудице не забрањује већ легитимише присвајање земљишног поседа као приватне својине уз образложење да та земља може да се обрађује тако да доноси више воћа или жита него што би доносила када не би била обрађивана: „...онај ко је својим радом земљу присвајао земљу за себе није смањивао већ увећавао заједничку залиху људи. Јер, залихе хране за одржавање људског живота, које су произведене на једном акру ограђене и обрађене земље - да тако кажемо готово у границама умерености - десет пута су веће од оних које су убране на акру земље једнаке плодности која је необрађена и препуштена заједничкој употреби”. (Лок, 2002: 255) Дакле, својина над земљом се оправдава већим приносима које даје обрађивана земља чиме се задовољавају потребе већег броја људи, а тиме је земљишна својина доведена у

склад са природним законима. Наравно, ове благодети обрађиване земље се морају дистрибуирати другим људима, јер би се у супротном прекршила ограничења које поставља природни закон по питању својине. Ово директно имплицира неку врсту трговинског односа у ком земљопоседник прави вишак намирница које нуди другима у замену за нешто што је њему потребно. Овај процес може да подразумева робну размену мада ће чешће подразумевати употребу *новца* у трговини.

Увођење новца обезбеђује начин за преношење одређене количине вредности производа који може да пропадне у размену за нешто што има стипулативну, конвенционалну вредност и што не пропада. Ослањање на економију и трговину која укључује новац представља почетни корак изласка из природног стања и уласка у грађанско друштво. Договор око неког значитеља вредности и трајно поштовање овог договора повлачи са собом појаву извесних односа, у овом случају економских односа, између појединаца, и то односа који више нису чисто природни.

У стадијуму у ком се уводи новац, својина престаје да буде само природна ствар која зависи само од мешања рада појединца и неког дела природе. Својина постаје и ствар конвенције. А када се премести у домен конвенционалног, онда ограничења природног закона престају да важе (бар у директном и ексклузивном смислу). То не значи да не важе више никаква ограничења, пошто сам карактер конвенције подразумева њене сопствене рестрикције. На пример, симболична валута нема вредност осим оне коју прописује договор, а тиме је њена употреба ограничена. Поред тога, новац који је неко стекао путем фер економске размене за нека добра тиме постаје власништво те особе и он има ексклузивна права на то. Поштовање таквих права и било какав формални израз таквог права је делом конвенционалан, али је снага таквог права бар делом ојачана природним законом (који се трајно поштује употребом здравог разума) који управља својином уопште.

Иако Лок, као што сам истакао, схвата природно стање као стање релативног мира и склада, он ипак признаје да се морају појавити појединци који нарушавају природни закон чинећи зло другима. Природно стање, које постоји пре било какве конвенције или институције направљене да решава такве прекршаје, подра-

зумева да је свака индивидуа одговорна за кажњавање прекршиоца закона. Као што је поштовање закона отворено за разум „свих оних који га користе”, тако је и у вези поштовања једнаког и универзалног права и одговорности за извршење тог закона. Одмах након ове тврдње, Лок разматра очигледан приговор: „...за људе није разборито да буду судије кад су они сами у питању и да ће самољубље учинити људи пристрасним према себи и својим пријатељима. И, с друге стране, да ће их рђава природа, страст или освета одвести сувише далеко у кажњавању других. А из тога неће произићи ништа друго со пометња и неред...”. (Лок, 2002: 242) Лок одговара да је *грађанска влада* решење овог проблема, али убрзо и бескомпромисно додаје да под овим не подразумева било какву грађанску владу. Њему је врло важно да елиминише као нелегитимну грађанску владу која укључује апсолутног монарха. Тиме се удаљава од Хобсове позиције.

Разлог за искорак из природног стања ка политичком друштву лежи у томе што такав корак даје најбољу могућност за одржавање реда тиме што нуди оквир у ком ће се на ефикасан и принципијелан начин кажњавати они који угрожавају мир и својину других. Улазак у политичко друштво подразумева да свако ко приступи мора да препусти своја извршна права. Сваки члан политичког друштва се сложио да преда функцију спровођења закона у руке веће заједнице. С обзиром да је таква заједница направљена чином узајамне и опште сагласности, то ће за последицу имати то да чланови заједнице нису више у природном већ у вештачком стању друштва.

Ипак, тај корак неће испунити оно што је обећано уколико се грађанска влада налази под ауторитетом апсолутног монарха: „...уколико влада треба да буде средство за ова зла, која нужно следе када су људи судије у својим властитим случајевима, па због тога природно стање не би требало подносити, желим да знам каква је то врста владе и колико је боља од природног стања, када један човек, заповедајући мноштву, може да буде судија у свом властитом случају и да учини свим својим поданицима што год му је воља, а да нико нема ни најмању слободу да испитује или контролише оне који извршавају његову вољу...”. (Лок, 2002: 242) Касније каже: „...као да су се људи сагласили, када су, напу-

штајући природно стање, ступили у друштво, да сви они, сем једнога, треба да буду под ограничењем закона, а да он треба да задржи сву слободу природног стања, која је, ојачана влашћу и некажњивошћу, доведена до самовоље. Ово би представљало веровање да су људи тако глупи да се брину како да избегну власт коју им могу нанети *творови* или *лисице*, али да су задовољни, штавише, да то сматрају сигурношћу, ако их прогутају *лавови*” (Лок, 2002: 281) Корак ка грађанском друштву је оправдан само уколико тај корак представља побољшање у поређењу са неефикасношћу и непрактичношћу које се неизбежно јављају у природном стању - нарочито на пољу међусобних односа. Тамо где конвенционално стање подразумева апсолутног монарха којег не обавезују никакви закони или уговор (као у стању које фаворизује Хобс) не може бити напретка, и по дефиницији такво стање се не може сматрати грађанским друштвом. Апсолутни суверен остаје у природном стању у односу према својим поданицима, нарочито када је поданичка „својина окрњена вољом и наредбом његовог монарха, он не само што нема никакве апелације, као што треба да имају они који су у друштву, већ му је, као да је лишен уобичајеног положаја рационалних створења, ускраћена слобода да суди о свом праву и да га брани, па је тако изложен свакој невољи и неугодностима којих се човек може бојати од онога који је, будући да је у неограниченом природном стању, још и искварен ласкањем и наоружан влашћу” (Лок, 2002: 280) Према Локовом гледишту, улазак у ову врсту организованог друштва, уместо прављења напредних услова, заправо ствари чини горим од онога какве су у природном стању. Централне претпоставке које леже у позадини оваквог неслагања између Хобса и Лока односе се на њихово различито схватање људске природе. Пошто се Лок не слаже са Хобсом око наводног кратковидог егоизма људи, он је у могућности да заступа алтернативу апсолутној монархији у облику организоване политичке заједнице која може да ублажи одређене „нелагодности” које се затичу у природном стању.

Русо и општа воља

Русо у *Друштвеном уговору* представља модерну политичку теорију попут Хобсове и Локове, али у исто време другачију од њихових теорија. Русоова употреба метафоре о друштвеном уговору указује на то да његова теорија подразумева модерне претпоставке о људском фактору, насупротив природном, у креирању државе, укључујући и идеју по којој људи имају активну и *креативну* улогу у властитој организацији. Иако је Русоово објашњење природног стања, попут Лока, мање цинично од оног које нуди Хобс, ипак постоје и значајне разлике између његовог и Локовог гледишта. Русо схвата „природног човека” као неког ко је скоро потпуно изолован, без било каквог односа са другима осим оних које налаже сама природа (на пример, однос детета и родитеља). Дакле, он се не фокусира на неке конфликтне или ратне односе, као Хобс, нити се концентрише на мирније односе, као Лок. Да би разумели какав је човек по природи, потребно је да апстрахујемо од сваког таквог односа и да се усредсредимо на усамљеног појединца.

Пожељно је, у циљу разумевања Русоове позиције и њене јединствености, да нагласимо да је он са намером поставио изазов друштвеним аранжманима са којима се сусретао у његово доба. Између осталих, то су монархија у Француској и растућа либерална држава у Енглеској. Политичка друштва која је посматрао око себе била су инхерентно у несразмери са природом дубоко усађеном у сваког појединца ових друштава. Политичко друштво је, за Русоа као и за Хобса и Лока, вештачко, односно чисто конвенционално стање. Постављајући природног човека у такав вештачки *систем* неизбежно доводи до претње његовој природи. Политичко друштво или систем нужно садржи и бива одређен односима између индивидуа које живе у њему. Либерални систем, који се фокусира на својинска права и заштити индивидуалног економског напретка (или бар услова за такав напредак), поставља појединце у односе на начин који неизбежно омогућује компарацију. Они који се налазе у оквиру тог система себе виде у *складу* са системом који их на тај начин поставља у односе. Они себе не

виде као аутентичне, већ себе посматрају кроз поређење са другима. За свакога од њих, доминантни интерес постаје интерес за обезбеђивање најпожељније могуће компарације. Према Русоу, такав мотив је отуђујући, јер особа није вођена аутентичном, унутрашњом, природном страшћу, већ перверзном, спољашњом, вештачком жељом. Сваки такав систем, с обзиром на последице до којих доводи, нужно не може да избегне неједнакост, а тиме постаје и непријатељ слободе. Према Русоовом романтичном сензибилитету, индивидуе које живе у таквој неједнакости представљају крајње деградирани облик људског живота.

Русо је постао познат по негативним реакцијама на његов есеј којим је конкурисао на такмичењу које је организовала Академија у Дижону 1749. године. Есеји су писани на тему „Да ли напредак у уметности и науци води ка прочишћењу или ка кварењу морала?”. Русоов есеј са насловом „Расправа о моралним последицама уметности и науке” освојио је награду упркос томе што је у њему заступао позицију у супротности са популарним ставовима његовог доба. У овом раду, Русо излаже оштру критику такозваног прогреса у уметности и наукама, указујући на последице тог прогреса које се огледају у пропасти врлине. Предвиђање лоших последица модерног друштва остаће трајна тема у Русоовим списима.

Дакле, теорија коју Русо брани у *Друштвеном уговору* није варијанта локовског либерализма. Међутим, оно што је заједничко са Локовом позицијом јесте апсолутно одбацивање саме могућности легитимне ауторитарне државе какву Хобс брани. Русоови аргументи су врло слични Локовим – неприхватљива инконзистентност такве државе са слободом и дигнитетом свих људи. Штавише, Русоу је било јасно да многе неапсолутистичке државе ефикасно успевају да одрже стабилност и избегну рат свих против свих без прибегавања левијатанским мерама.

Поред момента одбацивања апсолутизма који дели са Локом, Русоов *Друштвени уговор* такође се са Локом слаже (а по томе су обојица слични Хобсу) да разлог за прелазак у политичко друштво лежи у ублажавању тешкоћа са којима се људи сусрећу у природном стању, пре свега обезбеђивањем личне сигурности, а потом и омогућавањем ефикасног и довољног обезбеђивања

личног поседа.⁷ Ипак, да би неко политичко друштво могло да задовољи Русоове критеријуме легитимитета, природа уговора мора бити одређене врсте. Према Русоу, уговор повезан са либерализмом локовског типа не задовољава критеријуме и пада под ударом исте критике која погађа Хобсов апсолутизам. У оба случаја, либералном и апсолутистичком, новонастало политичко друштво „преводи” појединце из њихових природних услова у политичке субјекте без њиховог истовременог превођења у грађане, и на тај начин, појединци не могу да постану потпуно слободни, и најзад остају понижени.

Дакле, Хобс, Лок и Русо почињу са различитим разумевањем *природног стања*, а ово размимоилажење је главни узрок каснијег неслагања по питању импликација за људску природу у оквиру једног организованог друштва. Хобс и Лок, иако њихове позиције могу бити различите у овој тачки, обојица осећају да људска природа остаје иста чак и након формирања државе. Заправо, по Хобсу, успех државе зависи од конзистенције у људској природи. Русо, с друге стране, сматра да се људска природа мења када се направи држава: „Онај ко се усуђује да предузме постављање основних установа једнога народа треба да осети у себи способност да такорећи измени људску природу, да претвори сваког појединца, који је по себи савршена и самостална целина, у део једне веће целине, од које би тај појединац у неку руку добио живот и само своје биће; да измени човеков састав да би га појачао; да физичку и самосталну егзистенцију коју смо добили од природе замени моралном егзистенцијом човека као дела целине. Једном речи, треба да човеку одузме његове сопствене снаге да би му подарио друге које су му стране и којима он не може да се служи без туђе помоћи.” (Русо, 1993: 54) Нешто раније у *Друштвеном уговору*, он пише: „Овај прелаз из природног у грађанско

⁷ „Лични посед” је кључни термин овде, јер Русо као и Хобс, а за разлику од Лока, одбацује могућност да постоји било каква „својина” пре конвенције. Међутим, Русо као и Лок, а за разлику од Хобса, уочава да и без такве конвенције (дакле, у природном стању) појединци могу да поседују шта год им је потребно за очување живота и други не смеју да нарушавају та поседовања све док она не прекораче границу онога што је потребно. Види Русоову расправу о својини. (Русо, 1993: 40).

стање доводи код човека до веома значајне промене, замењујући у његовом понашању инстинкт правдом и дајући његовим поступцима моралност која им је раније недостајала. Тек тада, пошто глас дужности замени физички нагон, а право прохтеве, човек, који је дотле гледао само на себе, налази се принуђен да поступа по другим начелима и да пита разум пре него што ће се повести за склоностима. Иако се у том стању лишава неколиких преимућстава која му долазе од природе, он стиче друга, и то врло велика, његове се способности вежбају и развијају, његове се идеје проширују, његова се осећања оплемењују, целе његова душа толико се уздиже да, кад га злоупотребе тог новог стања не би често спуштале испод стања из кога је произишао, он би морао непрестано да благосиља онај срећан тенутак који га је из тог стања заувек истргао и који је њега, глупу и ограничену животињу, претворио у разумно биће и човека.” (Русо, 1993: 39) Похвала коју Русо овде даје грађанском стању за његову улогу у уздизању хуманости може се учинити, бар на први поглед, као некарактеристична за мислиоца који се сматра оцем романтизма због своје често оштре критике друштва које квари по природи добре људе. Међутим, треба појаснити да је његова похвала политичком друштву опрезна и у њој налазимо упозорење на *злоупотребе* грађанског стања и објашњење како те злоупотребе могу да утичу на наше срозавање испод стања глупих (мада инхерентно добрих) животиња какве јесмо пре формирања грађанске државе. Ипак, таква похвала резервисана је само за легитимно политичко друштво, а то је оно друштво које је настало путем уговора врло специфичне врсте. Потенцијалне злоупотребе било каквог нелегитимног грађанског стања имаће као најразорнију последицу нарушавање људске слободе. Стога Русо за свој циљ поставља: „...Наћи један облик удруживања који би бранио и штитио свом заједничком снагом личност и добра сваког члана друштва, и кроз који би свако, удружен са свима, ипак слушао само себе, и тако остао исто толико слободан као и пре.” Такав је основни проблем чије решење пружа *друштвени уговор*.” (Русо, 1993: 35) Како би уређење грађанске државе остало у складу са људском природом, а тиме и легитимно, оно мора бити производ легитимног уговора.

Дакле, легитимни уговор је начињен *ако и само ако* укључује: „...потпуно одрицање сваког члана друштва свих својих

права у корист целе заједнице: јер, најпре, пошто се сваки даје цео, положај је исти за све; а будући да је положај једнак за све, нико нема рачуна да га отежа другима.” (Русо, 1993: 35) Последица је: „Самим тим уговорним актом ствара се истог тренутка, наместо посебне личности сваког уговарача, једно морално и колективно тело, састављено од толико чланова колико његова скупштина има гласова, и које од самог тог акта добија своје јединство, своје заједничко *ја*, свој живот и своју вољу.” (Русо, 1993: 36) Русо назива тако начињено морално и заједничко тело *политичким телом* или *републиком*. Република се описује као нека врста заједничке личности, јединство које има сопствене интересе и тежи благостању, а које је изражено као оно што Русо назива *општом вољом*.

Русоов појам опште воље је најважнији за разумевање његове идеје легитимног грађанског стања. Русо каже за оне који се удружују у грађанско стање путем легитимног друштвеног уговора да тим чином добијају двојни идентитет. Ови појединци, каже Русо, су: „...*грађани* као учесници у сувереној власти, а *поданици*, као потчињени државним законима.” (Русо, 1993: 37) Као грађани ми смо део суверене власти и стога имамо јавни идентитет и обавезу према приватним појединцима. Као субјекти ми смо део државе и стога имамо приватни идентитет и дужност према сувереној власти. Оно што нас ипак раздваја од других јесте наш приватни, субјективни идентитет. Као грађане, немогуће нас је разликовати, недостаје нам партикуларност, и сви смо подједнако обавезани и мотивисани благостањем друштва као целине. Општа воља, која треба да влада легитимном грађанском државом мора, дакле, да буде неукаљана појединачним перспективама и интересима приватних субјеката. То не треба да буде сума приватних воља, већ израз општег и неподељеног интереса. Русо покушава да уклопи присуство закона са слободом захтевајући да сви закони буду израз опште воље. Ово је гарантовано само када се закони одређују под одређеним условима: „Када се народној скупштини предлаже један закон, оно што се од ње тражи није баш то да ли одобрава или одбацује предлог, већ да ли је овај саобразан или не општој вољи, која је и њихова воља: дајући свој глас, свако даје своје мишљење о томе, а из броја гласова изводи се изјава

опште воље. Када, дакле победи мишљење противно моме, то доказује само да сам се био преварио и да оно што сам сматрао као пшту вољу није општа воља. Да је моје лично мишљење победило, ја бих постигао друго, а не оно што сам желео; тек тада не бих био слободан.” (Русо, 1993: 104)

Сви смо у могућности да одређујемо општу вољу, у смислу нашег недељивог грађанског идентитета који је исти у свакоме од нас. Ипак, ми се међусобно можемо разликовати у односу на наше партикуларне, приватне воље које задржавамо као субјекти, али као грађани ми сви имамо заједнички циљ, а то је добро читаве државе чији смо ми делови. Дакле, грађански идентитет обезбеђује темељ за решавање проблема координације. Из наше приватне перспективе нама може да се не допада закон и обавеза коју ставља пред наш субјективни идентитет. Али, када у обзир узмемо наш идентитет као грађана онда ћемо схватити морални легитимитет закона и, самим тим, моралну нелегитимност било ког закона који представља израз наше појединачне или било чије појединачне воље.

Управо због овог нашег грађанског идентитета ми остајемо у политичком стању „слободни као и пре”. Као грађани ми смо сви једнаки и уједињени као делови колективне републике и тиме учествујемо у интересу републике. Овај заједнички и једнаки интерес одређује вољу републике, а то је општа воља. Све док доприносимо формирању опште воље и законима који су јој потребни, ми смо активни делови суверене власти и, на тај начин, свако од нас је слободан учесник у власти над нама самима, која није условљена никаквим посебним интересима и вољама.

Ово нас доводи до заједничког приговора који Русо упућује хобсовском аполутизму и локовском либерализму. Обе форме политичког друштва спајају конвенцијом појединце који се иначе налазе у природном стању. Сваки уговор, конвенционалан или вештачки, мења оне који га прихватају. Вештачки карактер политичког друштва на значајан начин утиче на природни карактер оних који се налазе у њему. Промена која се дешава и у Хобсовом Левијатану и у Локовој либералној држави јесте промена од природне слободе и дигнитета ка стању потчињености. Сваки од ових приступа друштвеном уговору појединце претвара у поданике.

Ниједан не прави грађане. У случају апсолутизма сви поданици су подређени појединачној вољи суверена са ким се нико не идентификује, од кога је свако различит. Њима недостаје једнакост, бар у односу према апсолутном суверену, а то за последицу има мањак власти над самим собом, а тиме и мањак слободе. Проблем са либерализмом није тако лако уочљив. На крају прве књиге *Друштвеног уговора*, Русо каже о једином легитимном уговору да он: „уместо да уништи природну једнакост, основни уговор, напротив, замењује и законском једнакошћу неједнакост коју је природа могла створити људима, тако да они, будући да могу да буду неједнаки по снази или обдарености, постају сви једнаки на основу права и уговора.” (Русо, 1993: 41-42) На ову констатацију он додаје следећу фусноту: „Под рђавим системом владавине, ова једнакост је само привидна и обмањујућа, она служи само да сиромаша одржи у његовој беди, а богатога у његовој узурпацији. У ствари, закони су увек корисни за оне који нешто имају, а штетни за оне који ништа немају: из чега излази да је друштвено стање корисно за људе само уколико сви понешто имају, а нико ничег сувишног.” (Русо, 1993: 42) Либерализам је, по Русоовом мишљењу, „лоша владавина” зато што не успева да конституише републику или заједничко тело које има интересе које свако, као члан тог тела, сматра за приоритетне. Оно повезује неуједињене појединце тако да они постају једнаки као делови веће целине у чијем интересу сви учествују и помажу у његовој реализацији. Појединци у либералној држави јесу сви поданици, ипак, нико од њих није грађанин у смислу да доприноси заједничкој или јавној ствари, и то тако да се конституише владавина над самим собом и, на тај начин, реализује права слобода. Правац у ком се креће либерална држава је одређен сукобом партикуларних перспектива, а перспектива која на крају исплива и даље ће бити партикуларна иако ће бити одређујућа по питању државних одлука. Последица овога је да нема праве једнакости, а где нема праве једнакости нема ни праве слободе.

Закључак

Теорија друштвеног уговора представља покушај да се легитимише политички ауторитет, који поседује право на примену силе над онима који су му подређени, на другачији начин од оног који је био карактеристичан за антички период. Као што смо видели, Платон изводи легитимитет из онтолошких поставки. Полис јесте нужна последица исправног разумевања људске природе и природе уопште. Питање сагласности појединаца у погледу политичког уређења у ком живе уопште се не поставља. Појединац може да оствари сопствено добро само у оквиру остварења заједничког добра, а одговор на питање шта је заједничко добро могу да дају само филозофи - владари, па је стога њихова владавина легитимна, морално и политички. Успоставља се снажна веза између етике и политике, а држава се посматра као „органска”, као део природног поретка.

С друге стране, у модерној политичкој теорији, држава се посматра као вештачка креација. Самим тим, питање оправдања њеног постојања добија на значају. Шта у том случају легитимише постојање државе и на чему се заснива политичка обавеза према државном ауторитету? Теорија друштвеног уговора покушава да темељ легитимитета државе пронађе у *пристанку* људи да из неког хипотетичког природног стања пређу у стање политичког друштва. Појединци пристају на политичке обавезе због онога што ће им држава обезбедити, а то је нека врста унапређења заједничког живота. Друштвени уговор није уговор између владара и поданика, већ уговор којим се *успоставља* владавина, и треба га тумачити потпуно неисторијски.⁸

Оно што овај приступ чини важним јесте то што он у себе укључује идеју природне људске једнакости. Теорија друштвеног

⁸ Важно је напоменути да циљ теорија друштвеног уговора није у томе да се прикаже историјски настанак држава, па да се на основу неког „историјског договора” даје рационално објашњење легитимности и политичке обавезе. Приказ природног стања и друштвеног уговора има експланаторну функцију. Идеја је да се понуди нека врста „филозофског знања” о том проблему. (Rawls, 2008: 30) Нозик (Nozick) читав уговорни сценарио назива чињенично - дефектним објашњењем, односно тумачи га као потенцијално објашњење са нечињеничким антецедентним условом. (Nozick, 1974: 7-9)

уговора представља израз ове идеје, која се упоредо развија и у другим контекстима, религијском и економском. Као што смо видели, нису се сви класични теоретичари друштвеног уговора слагали у садржају овог принципа једнакости, али су се слагали у томе да сваки човек, по природном праву, по томе што је човек, поседује квалитет слободе. Такође, ова доктрина нам говори да не постоји квалитет или атрибут који се по природи може приписати неким људима, који би на основу тог квалитета били предоређени као владари. Владавина заснована искључиво на праву по рођењу, божанском праву, „харизми” или физичкој снази више нема легитимитет. И што је најважније, одбацује се идеја, коју налазимо код Платона, да приступ или увид у „Истину”, било да је то истина религије или наводна научна истина идеологије, квалификује одређене људе као владаре над осталима.⁹ Дакле, телеолошки оквир се у потпуности одбацује.

Видели смо на који начин модел извођења из „првих принципа”, који користи Платон, бива замењен моделом који почиње анализу и пројектовање државе од претпоставки о људској природи, па преко карактеризације природног стања и најзад преко увиђања потребе за организацијом људи у политичко друштво ради избегавања лошег стања (Хобс) или побољшања постојећег стања (Лок и Русо). Теорија друштвеног уговора нуди оквир за решавање проблема легитимитета и политичке обавезе који се може користити и у контексту савременог друштва које, како смо на почетку навели, карактерише плурализам. Ролсова (Rawls) идеја рефлексивног еквилибријума из *Теорије правде* (1971) као метод за морално и политичко утемељење правде као основног принципа друштвеног структурирања представља прекретницу у двадесетовековној политичкој теорији. Ролсово дело постаје тачка из које се почиње, или бар у односу на коју мора да се изнесе став, свако бављење савременом политичком филозофијом, а тиме се указује и на значај и актуелност теорије друштвеног уговора три века након њеног настанка.

⁹ Занимљиво је поређење између Платоновог и Русоовог схватања општег добра. Русоов афинитет према Платону је несумњив, с обзиром да га он небројено пута у својим делима помиње или цитира. За опширнију анализу овог односа види Williams (2007).

Литература:

- Платон (1976), *Држава*, БИГЗ, Београд,
 Макијавели, Николо (2003), *Владалац*, Невен, Београд,
 Хобс, Томас (1991), *Левујатан*, Градина, Ниш,
 Лок, Џон (2002), *Две расправе о влади*, Утопија, Београд,
 Русо, Жан Жак (1993), *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд,
 Boucher, David (ed.) and Kelly, Paul (ed.) (1994), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London,
 Ferrari, G. R. F. (2007), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge,
 Rawls, John (2008), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press,
 Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford,
 Ролс, Џон (1998), *Теорија правде*, ЦИД, Подгорица,
 Williams, David Lay (2007), *Rousseau's Platonic Enlightenment*, Pennsylvania State University Press.

STATE LEGITIMACY: ANCIENT PERSPECTIVE AND CLASSIC SOCIAL CONTRACT THEORY

Summary: In this essay I shall discuss the political thought of each Plato, Machiavelli, Hobbes, Locke, and Rousseau. My purpose is to give an indication of the differences in approach to the problem of state legitimacy mainly between that which is representative of the ancient perspective and that which we can identify in classic social contract theories, which are regarded as modern. Plato's work is the representative of the ancient theory; the others discussed are all examples of modern political theory. The central difference between the two approaches of ancient and modern is seen in the contrast whereby the ancient perspective understands the state as a natural entity, and incorporates teleological framework for political inquiry, and the modern sees it as the product of human artifice. Additionally, although not unrelated to the first difference, we can see that fundamental political question is different for the two approaches. The ancient approach, because it sees the state as a natural entity, asks first about what the ideal character of the state is as determined by its nature. All normative positions then take their cue from this

starting point. The modern perspective, on the other hand, focuses first on the sorts of rules and principles that are appropriate for the artificial state being constructed and matters of state character follow from these. This work is intended to bring these differences to light. More than this, however, this essay shows how the theories of Hobbes, Locke and Rousseau share the modern character while yet differing from one another in significant ways. At the end, we shall see why social contract theory is so important for contemporary inquiries in political philosophy.

Key words: legitimacy, Plato, teleological framework, Hobbes, Locke, Rousseau, social contract theory