

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Ivan Matić

**DOKTRINA PRIRODNOG PRAVA U
KLASIČNOJ UGOVORNOJ TEORIJI**

doktorska disertacija

Beograd, 2019

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Ivan Matić

**THE DOCTRINE OF NATURAL RIGHT IN
THE CLASSICAL CONTRACT THEORY**

Doctoral Disertation

Belgrade, 2019

Mentor:

dr Milorad Stupar, redovni profesor,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije:

dr Jovan Babić, redovni profesor,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

dr Ivan Mladenović, vanredni profesor,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

mr Dejan Vuk Stanković, asistent
Učiteljski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Datum odbrane:

DOKTRINA PRIRODNOG PRAVA

U KLASIČNOJ UGOVORNOJ TEORIJI

Sažetak

Predmet ove disertacije je pojam prirodnog prava u teorijama društvenog ugovora koje su izložili Tomas Hobs, Džon Lok i Žan-Žak Ruso. Njen cilj je da, korišćenjem metoda pojmovne, normativne i istorijske analize, te metoda misaonog eksperimenta, kao i kritičko-evaluativnog i interpretativnog metoda, utvrdi, obrazloži i odbrani originalno značenje ove doktrine. Zarad toga, najpre će biti ukratko pregledane istorijske okolnosti perioda u kome je ovo učenje nastalo, kao i njegov opšti teorijski okvir. Zatim će biti analizirani relevantni aspekti temelja doktrine prirodnog prava – teorije društvenog ugovora. U ovom pogledu, akcenat će biti stavljen na ključne paralele između učenja Hobsa, Loka i Rusoa. Centralna tematska celina će biti posvećena analizi same doktrine prirodnog prava: u okviru nje će, nakon predstavljanja teološke i sekularne koncepcije prirodnog prava, biti posebno razmotrena prava na život, slobodu i imovinu, da bi zatim bila analizirana svojstva osnovnih prava: prirodnost, neotuđivost, negativnost i individualnost. U narednoj tematskoj celini će biti detaljno razmotreni osnovni tokovi u kritici prirodnog prava: trasimahovski, pozitivistički, liberalni, konzervativni i deskriptivno-normativni, da bi poslednja tematska celina bila posvećena analizi pravno-političkih dokumenata na koje je doktrina prirodnog prava ostvarila poseban uticaj. U zaključku će biti rekapitulirani rezultati istraživanja.

Ključne reči: prirodno pravo, društveni ugovor, pravo na život, pravo na slobodu, pravo na imovinu, prirodno stanje, prirodni zakon, Tomas Hobs, Džon Lok, Žan-Žak Ruso

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: filozofija politike, filozofija prava

THE DOCTRINE OF NATURAL RIGHT IN THE CLASSICAL CONTRACT THEORY

Abstract

The subject of this dissertation is the concept of natural right in the social contract theories presented by Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau. Its goal is to establish, explain, and defend the original meaning of this doctrine, through the use of the methods of conceptual, normative and historical analysis, as well as the method of thought experiment, and the critical and evaluative methods. In order to achieve this, a short overview of historical circumstances of the period in which this doctrine was founded will be presented first, along with its general theoretical frame. The relevant aspects of its foundation – the social contract theory – will be analyzed next. In this regard, the key parallels between the teachings of Hobbes, Locke and Rousseau will be accentuated. The central thematic section will be dedicated to the analysis of the natural rights doctrine itself: after presenting the theological and secular conceptions of natural rights, the rights to life, liberty and property will be individually considered therein, after which the properties of fundamental rights: naturalness, inalienability, negativity and individuality will be analyzed. The following thematic section will present a detailed consideration of the basic currents in the critique of natural rights: the trasymachean, positivist, liberal, conservative and descriptive-normative, while the final thematic section will be dedicated to the analysis of legal/political documents that were particularly influenced by the doctrine of natural rights. The conclusion will recapitulate the results of the research.

Keywords: natural right, social contract, right to life, right to liberty, right to property, state of nature, natural law, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau

Scientific field: philosophy

Narrower scientific field: philosophy of politics, philosophy of law

SADRŽAJ

1. Uvod	1
1.1. Predmet, cilj i metod.....	3
1.2. Struktura poglavlja	4
1.3. Istorijske okolnosti	6
2. Teorijski okvir	8
2.1. Klasična ugovorna teorija.....	10
2.2. Prirodno stanje – stanje rata ili mira?	14
2.3. Prirodno pravo i prirodni zakon.....	18
3. Društveni ugovor	22
3.1. Akt stvaranja države	26
3.2. Prenošnje prava.....	29
3.3. Rat, osvajanje i ropstvo	32
4. Doktrina prirodnog prava	36
4.1. Prirodna prava i osnovna prava	39
4.1.1. Odakle prirodno pravo potiče?.....	42
4.1.2. Teološka koncepcija prirodnog prava	43
4.1.3. Sekularne alternative teološkoj koncepciji	46
4.2. Podela prirodnih prava.....	54
4.2.1. Pravo na život	55
4.2.2. Pravo na slobodu	60
4.2.3. Pravo na imovinu	64
4.3. Svojstva osnovnih prava.....	70
4.3.1. Prirodnost.....	71
4.3.2. Neotuđivost.....	73
4.3.3. Negativnost	76
4.3.4. Individualnost	79

4.4. Prirodna prava i ljudska prava	82
5. Kritika prirodnog prava	86
5.1. Trasimahovska kritika	88
5.2. Pozitivistička kritika	93
5.3. Liberalna kritika	98
5.4. Konzervativna kritika	104
5.5. Deskriptivno-normativna kritika	112
6. Praktična istorija prirodnog prava	116
6.1. Engleska povelja o pravima.....	117
6.2. Američka deklaracija o nezavisnosti	119
6.3. Američka povelja o pravima.....	123
6.4. Deklaracija o pravima čoveka i građanina	129
7. Zaključak	133
8. Literatura	138

1. UVOD

Prava – principi na osnovu kojih se određuje pripadnost apstraktnih i konkretnih dobara delatnim subjektima – su od nastanka organizovanih ljudskih zajednica predstavljala jedno od najkompleksnijih tema društvenih nauka. Kako su nastala? Zašto postoje? Prema čemu se određuju? Čime su ograničena? U kontekstu filozofije, međutim, pitanje koje se postavlja o pravima ontološki prethodi svim drugim i može se istorijski pratiti sve do čuvene debate između Sokrata i Trasimaha u Platonovom dijalogu *Država*: odakle potiču?

Na ovo pitanje je kroz čitavu istoriju filozofije dato mnogo odgovora, koji se u osnovi mogu svesti na jedan od dva izvora: državu ili prirodu. Prema državnom modelu obrazlaganja geneze prava, ovi principi su pratili nastanak uređenog društva u čijem su održanju bili esencijalni. U tom pogledu, oni jesu i isključivo mogu biti posledica društvenih normi, bilo u obliku običaja, bilo, pak, zakona. Budući da nastanak države prethodi uvođenju ovih normi i predstavlja *conditio sine qua non* njihovog postojanja, besmisleno je, prema ovom tumačenju, govoriti o egzistenciji prava van društva i apsurdno razmatrati bilo kakvo nedruštveno izvoriste prava.

Jasno je, naravno, da ovaj model tumačenja bespogovorno važi za određena prava: uzevši u obzir da bez uređenog društvenog sistema nije moguće postojanje glasanja, brzog i pravičnog suđenja, ili, pak, obrazovanja ili zdravstvene zaštite, prava na navedena dobra, nastala dugim procesom istorijskog razvoja, očigledno nije moguće imati bez samog društva, neophodnog za mogućnost razvoja koji će njima rezultovati. Da li ovo, međutim, važi za sva prava? Možemo li govoriti o pravima na dobra koja posedujemo i van države bez pozivanja na nju? Ili je, pak, uređeni sistem neophodan za postojanje bilo kojih prava?

Ovo nas dovodi do drugog tumačenja nastanka prava: prirodnog. Prema ovom modelu, čiji elementi imaju korene u antičkoj i ranohrišćanskoj filozofiji, a koji dostiže vrhunac u klasičnoj ugovornoj teoriji, ljudi kao racionalna bića imaju određena prava van organizovane zajednice i nezavisno od nje. Odakle, međutim, ona potiču i šta ih garantuje? Najčešći istorijski odgovor na ovo pitanje je bio: od Boga, koji ih pruža ljudima kao svojoj najvišoj kreaciji i koji kažnjava njihovo kršenje. Ovo istovremeno predstavlja najveću slabost prirodnog modela: zasnovan je na apstraktnim, metafizičkim konceptima koje nije moguće dokazati, za razliku od državnog modela koji se temelji na opipljivom stanju stvari i materijalnim okolnostima.

Pored samog nastanka prava, pitanje njihovog održanja je takođe od velike važnosti. Državni model tumačenja prava podrazumeva silu zakona kao njihov garant: u njenom nedostatku, čime se prirodna prava održavaju? Uprkos ovim problemima, doktrina prirodnog prava utemeljena

na teoriji društvenog ugovora ne samo da je značajno uticala na kasniji razvoj filozofije politike i prava, već i na pravnu tradiciju, služeći kao kamen temeljac važnih dokumenata koji će ostvariti ogroman uticaj, kako u zemljama svog porekla, tako i u čitavom svetu. Pored njenog očiglednog teorijskog značaja, ovo nam može poslužiti kao praktičan razlog za njeno preispitivanje: ukoliko je određena doktrina, uprkos svojim problemima, ostvarila uticaj koji se pre svega ističe svojim doprinosom razvoju ljudskog društva, moramo se zapitati da li su njeni problemi isključivo teorijskog karaktera i, ukoliko jesu, da li je moguće razrešiti ih?

Predmet ove teze će, dakle, biti upravo ova doktrina – doktrina prirodnog prava u specifičnom domenu klasične ugovorne teorije. U njoj će nakon kratkog pregleda istorijskih okolnosti u kojima je teorija društvenog ugovora nastala biti podrobno razmotren pojmovno-teorijski okvir filozofskih sistema na kojima se ova doktrina zasniva (pre svega, teorije Tomasa Hobsa, Džona Loka i Žan-Žaka Rusoa). Zatim će ona sama biti detaljno obrazložena na osnovu analize njenih pojedinačnih karakteristika i aspekata, a naknadno, njihovim povezivanjem u jednu teorijsku celinu. U kasnijim delovima rada će biti detaljno razmotrene kritike ove teorije, kao i veliki dokumenti u istoriji politike i prava na koje je ona ostvarila značajan uticaj.

Cilj ove teze je najpre da na osnovu detaljne analize predstavi jedno jasno i nedvosmisleno tumačenje doktrine prirodnog prava, usmereno ka uklanjanju brojnih nedoumica koje su istorijski predstavljale njen teorijski kamen spoticanja. U tom pogledu, biće demonstrirana neophodnost razmatranja celine ove doktrine, umesto njenog izolovanog tumačenja u delima pojedinačnih autora klasične ugovorne tradicije. Ovo tumačenje će takođe omogućiti sekularno, empirijsko shvatanje geneze prirodnih prava, prevazilazeći istorijski problem njihove teološke, odnosno metafizičke zasnovanosti. Konačno, cilj ovog rada će biti da obori brojne kritike koje su upućene protiv ove doktrine i odbrani prirodno pravo kao nužan kriterijum legitimiteta. U ovom pogledu će najveća pažnja biti posvećena liberalnoj i konzervativnoj kritici, nešto opštijoj kritici po obrascu „sila čini pravo“, odnosno „pravednost je pravo jačeg“, njenom razvijenom obliku koji kulminira pozitivističkom kritikom, kao i deskriptivno-normativnoj kritici vezanoj za „jeste-treba“ problem.

Osnovna literatura za obradu ove teme će se sastojati iz tematski najrelevantnijih dela autora klasične ugovorne tradicije iz oblasti filozofije politike i prava, pri čemu će Hobsov *Levijatan*, Lokove *Dve rasprave o vladi* i Rusoov *Društveni ugovor* biti od najvećeg značaja. Pored toga, biće korišćene brojne interpretacije i analize, iznete kako u istorijskim delima, tako i u monografijama, zbornicima i člancima savremenih autora. Kritika doktrine prirodnog prava će biti pokrivena delima Kanta, Bentama, Berka i de Mestra, uz mnoge druge autore.

1.1. Predmet, cilj i metod

Razvijena u okviru teorije društvenog ugovora, doktrina prirodnog prava postulira da ljudi kao racionalna bića poseduju određena esencijalna prava nezavisno od postojanja organizovanih zajednica: ova prava su „prirodna“ utoliko što se njihovo postojanje ontološki, ako ne istorijski, može trasirati do prirodnog stanja – stanja u kome ne postoji država, shvaćena kao monopol na primenu sile u zaštiti pripadnika društvene zajednice i razrešavanju njihovih sporova. Prirodna prava su tako „starija“ od države, jer se tiču dobara koja postoje pre i nezavisno od nje – života, slobode i imovine.

Kritika ove ideje se, kao što je ranije navedeno, temeljila na činjenici da izvorište i garancija prirodnih prava nisu zadovoljavajuće određeni: ukoliko ne možemo da se složimo oko toga šta prirodna prava čini prirodnim, ili, pak, šta ih u nedostatku sile zakona štiti, kako uopšte možemo da tvrdimo da postoje, ili, pak, da im pripisujemo status prava, neminovno ih stavljajući u ravan sa normama iza kojih stoji država? Odgovor na ovo pitanje, suštinsko za filozofiju prava i politike, pruža teorija društvenog ugovora u svojoj celini i ono ujedno predstavlja glavni predmet ove disertacije.

Njen cilj će biti da, na osnovu detaljne analize klasične ugovorne teorije, ponudi tumačenje prirodnog prava koje će ovu doktrinu osloboditi od teorijskog tereta teoloških i metafizičkih elemenata i istaći njene implicitne sekularne, empirijske temelje. Ovo će zahtevati detaljno razmatranje ugovornih teorija vodećih mislilaca iz klasične tradicije, pri čemu njihova shvatanja doktrine prirodnog prava neće biti tretirana izolovano, kao zasebna poimanja različitih ideja, već u celini, kao kompatibilna i komplementarna shvatanja jednog istog fenomena. Uzevši u obzir samu prirodu ugovorne teorije, podrazumevaće se široka primena metoda misaonog eksperimenta, koji će u određenim instancama biti potpomagan metodom istorijske analize, uzimajući u obzir poznavanje praistorijskih, ranih istorijskih i antropoloških okolnosti kako u tadašnjem, tako i u našem vremenu. Pored toga će, na osnovu metoda komparativne analize, biti obrazložena distinkcija između punog domena prirodnih prava i osnovnih prava, njihovog suženog okvira, održivog u društvenom stanju.

Centralna hipoteza ovog rada, na koju će biti oslonjena celina ponuđenog tumačenja doktrine prirodnog prava, ticaće se analize pojedinačnih delova ove doktrine i zahtevaće dokazivanje suštinskih atributa osnovnih prava: prirodnosti, neotuđivosti, negativnosti i individualnosti. Pri utvrđivanju prirodnosti osnovnih prava, najpre zasnovanoj na ranije navedenoj opravdanosti distinkcije između prirodnih i državnih, te prirodnih i osnovnih prava, će najpre biti korišćen

metod pojmovne analize, kao i interpretativni metod, uzevši u obzir važnost tumačenja dela autora klasične ugovorne teorije u ovom domenu. Dokazivanje neotuđivosti će se temeljiti na upotrebi metoda normativne analize, budući da će u ovom etičko-političkom kontekstu doktrine prirodnog prava biti važno utvrditi šta ona tačno podrazumeva, čime je ograničena i zašto. Obrazloženje negativnosti i individualnosti prirodnih prava će se zasnivati na metodu pojmovne analize i interpretativnom metodu, pri čemu će biti napravljena distinkcija između pozitivnih i negativnih, a zatim i individualnih i kolektivnih prava. Osnovna prava, prava na život, slobodu i imovinu, će biti pojedinačno razmotrena, na osnovu primene metoda normativne analize.

Budući da je jedan od ciljeva ovog rada odbrana doktrine prirodnog prava od brojnih kritika iznetih protiv nje tokom istorije, ili, preciznije, njena preformulacija koja bi trebalo da je učini imunom na te kritike, metod pojmovne analize će biti neophodan radi utvrđivanja originalnog razumevanja ove doktrine i slabosti koje je ono sa sobom nosilo. Nadalje, suočavanje sa kritikama doktrine prirodnog prava će zahtevati metod interpretacije, kao i kritički i evaluativni metod, pri čemu će pored dela kritičara biti korišćena njihova tumačenja i analize od strane drugih autora, sve u cilju boljeg razumevanja nedostataka društveno-ugovorne koncepcije koje su u okviru njih identifikovane i iskorišćene radi njenog obaranja.

Konačno, u tumačenju ključnih pravnih dokumenata koji su teorijski utemeljeni na doktrini prirodnog prava i doneti u okolnostima velikih društvenih promena će biti korišćeni metod istorijske analize i interpretativni metod. U tom pogledu, biće razmotrene socijalne okolnosti u kojima su ovi dokumenti nastali, uslovi koji su doprineli njihovom donošenju, sa aspekta političkih i ekonomskih prilika, motivacije njihovih autora i kulture intelektualnog stvaralaštva tih perioda. Ovde će posebna pažnja biti posvećena doktrinarnim aspektima prirodnog prava i njihovom „prevođenju“ na praktični nivo.

1.2. Struktura poglavlja

Prvo poglavlje će najpre ponuditi pregled ključnih pojmova i problema koji će biti predmet disertacije. Nakon toga će biti obrađena sama srž teorije društvenog ugovora, pri čemu će biti uzete u obzir opšte karakteristike društveno-ugovornog modela, sa posebnim analizama ključnih elemenata Hobsove, Lokove i Rusoove koncepcije. Velika pažnja će takođe biti posvećena problemu komparacije prirodnog stanja i ratnog stanja i, konačno, pitanju odnosa prirodnog prava i prirodnog zakona.

Druga tematska celina će biti posvećena analizi koncepta društvenog ugovora kao prelaska iz prirodnog u društveno stanje. Biće razmatrana različita shvatanja prirodnog stanja u teorijama

Hobsa, Loka i Rusoa i način na koji ona utiču na kriterijume budućeg društva, prevashodno u pogledu državnog uređenja, oblika vlasti, zakona i nešto apstraktnijeg pitanja legitimiteta. Najpre će biti protumačen sam koncept društvenog ugovora kao akta stvaranja države, sa akcentom na sličnostima i razlikama koje autori u njemu postavljaju. Potom će biti razmotreno kompleksno pitanje prenošenja prava sa prelaskom u društveno stanje, sa posebnim akcentom na očuvanju osnovnih prava. Naposljetku će biti analiziran status prava u krajnjim instancama, kao što su rat, osvajanje i ropstvo.

Centralno poglavlje disertacije će obraditi osnovnu temu koristeći teorijski okvir razvijen u prethodnim poglavljima. Na osnovu prethodne analize prirodnog stanja i društvenog ugovora, biće određeno šta tačno prirodna prava podrazumevaju, kako se određuju i čime su uslovljena i ograničena. Ovde će najpre biti razmotrena originalna, teološka koncepcija prirodnog prava, kao i njena kritika. Zatim će biti predstavljena alternativna, sekularna koncepcija, koja će omogućiti prevazilaženje kritike teološke koncepcije i postaviti temelj za obaranje drugih kritika, obrađenih u kasnijim delovima disertacije. Pored toga će biti uspostavljena razlika između prirodnih i osnovnih prava. Srž ove tematske celine će biti detaljna analiza prirodnih prava, najpre kroz njihova osnovna svojstva, a zatim na osnovu njihove podele i kategorizacije. Posebno će biti razmatrana prava na život, slobodu i imovinu, a potom svojstva prirodnosti, neotuđivosti, negativnosti i individualnosti. U toku ove analize će, između ostalog, biti uspostavljena i distinkcija između klasične ugovorne koncepcije prirodnih prava i savremene, proširene koncepcije ljudskih prava.

Predmet sledeće tematske celine će biti analiza različitih kritika doktrine prirodnog prava. Njen cilj će biti da na osnovu dosad ponuđenog tumačenja prirodnog prava ovu doktrinu odbrani od brojnih kritika koje su kroz istoriju iznete na njen račun. Najpre će biti razmotrena najstarija i najšire primenjivana kritika prirodnog prava, koja će, uzevši u obzir njene teorijske i filozofske korene biti nazvana Trasimahov(sk)om kritikom. Potom će biti razmotrena njena najrazvijenija instancija, u vidu pozitivističke, ili državnopravne kritike. Nakon toga će biti izložena i analizirana liberalna, a zatim i konzervativna kritika prirodnog prava. Naposljetku će biti razmotrena i deskriptivno-normativna kritika.

Poslednje poglavlje disertacije će biti posvećeno tumačenju pozicije doktrine prirodnog prava u okviru nekoliko velikih istorijskih dokumenata na koje je ostvarila značajan uticaj. U fokusu ove analize će biti specifični momenti iz ovih dokumenata koji uspostavljaju legalni presedan za odbranu osnovnih prava, utemeljen na njihovoj prirodnosti, odnosno neotuđivosti. Ovde će biti razmotreni engleska Povelja o pravima, američka Deklaracija o nezavisnosti, američka

Povelja o pravima, to jest, prvih deset amandmana američkog ustava i, na kraju, francuska Deklaracija o pravima čoveka i građanina. Na osnovu istorijske i pojmovne analize, cilj ovog istraživanja će biti da uspostavi doktrinarnu vezu između shvatanja prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji i njegove primene u pravnoj praksi.

U zaključku će biti rekapitulirani osnovni argumenti teze i biće sumirano istraživanje koje je u okviru nje predstavljeno. U tom pogledu, najpre će biti obrazloženo ispunjenje primarnog cilja ove teze – određenje pojma i značenja prirodnog prava i smeštanje ove doktrine u kontekstualni okvir klasične ugovorne teorije. Biće posebno istaknuto kako su ispunjena dva osnovna cilja teze: pronalaženje sekularne alternative tradicionalnom, teološkom shvatanju geneze prirodnih prava i precizno određenje osnovnih prava na temelju kriterijuma prirodnosti, neotuđivosti i negativnosti.

1.3. Istorijske okolnosti

Teorija društvenog ugovora je iznikla iz jedinstvenih političkih i socio-ekonomskih okolnosti sedamnaestog i osamnaestog veka. U ovom periodu, zapadna Evropa je bila na raskršću između feudalizma i kapitalizma: sa jedne strane, plemstvo, čije su privilegije bile relikv njegove nekada značajne vojne uloge, je i dalje imalo veliki politički uticaj, poduprt crkvenim učenjem; sa druge strane, buržoazija, rastuća građanska klasa čiji je udeo u ekonomskom razvoju društva bio dominantan, nije bila adekvatno predstavljena u državnim sistemima apsolutnih monarhija, karakterističnih za većinu tadašnjih evropskih država.

Politički sukob ova dva društvena sloja, koji je u svojoj srži bio materijalne prirode, se na intelektualnom nivou izražava preispitivanjem počela države, koje generiše dve suprotstavljene koncepcije: jedna od njih, nedvosmisleno usmerena ka odbrani monarhije, bila je takozvano sveto pravo kraljeva (eng. *divine right of kings*). Druga, na površini znatno manje „ideološki obojena“, ali implicitno naklonjena ideji jednakosti pred zakonom kojoj je građanski sloj težio, je bila teorija društvenog ugovora (eng. *social contract theory*). Ona predstavlja svojevrsnu kulminaciju humanističke misli čiji se počeci mogu pratiti sve do ranih korena renesanse u trinaestom i četrnaestom veku, sa ponovnim otkrićem Aristotelovih dela, koja su tokom ranog srednjeg veka u zapadnoj Evropi pala u zaborav.

Nimalo zanemarljiv faktor u intelektualnom utemeljenju teorije društvenog ugovora je bio tridesetogodišnji rat, težak panevropski sukob koji je pratio reformaciju katoličke crkve: pored neminovnih političkih podela, ovaj rat je, između ostalog, rezultovao i tendencijom ka podeli između države i crkve: iako zadržava širi društveni i intelektualni uticaj, koji se, primera radi,

ispoljava u doktrini svetog prava kraljeva, crkva postepeno biva isključena iz državne uprave – ovaj proces se ističe u Engleskoj, čija tradicija ograničavanja vlasti i uvećanja građanskih sloboda seže do Velike povelje o slobodi (lat. *Magna carta libertatem*) iz 1215. godine, koja je znatno umanjila moć kralja u odnosu na feudalno plemstvo.

Nacionalna protestantska crkva ove države je nakon tridesetogodišnjeg rata izvršila striktnu hijerarhizaciju,¹ na šta je reakcija velikog dela engleskog društva bila u težnji ka uvećanju tolerancije prema manjinskim hrišćanskim denominacijama, kao i drugim religijama.² Ovakva intelektualna klima je znatno doprinela razvoju kako antičkih ideja, kao što je republikanizam, tako i originalnih, modernih, kao što je teorija društvenog ugovora. U drugim evropskim državama, apsolutizam kao društveni poredak se pokazao kao pozitivan faktor – uprkos nominalno neograničenoj vlasti koju su posedovali, njihovi vladari su često dopuštali otvoren intelektualni diskurs, uslovljen jedino odanošću: čuven je kredo pruskog kralja Fridriha II Velikog: „Diskutujte koliko god i o čemu god želite, ali služite!“³ Tolerancija koja je ovim citatom simbolizovana Imanuela Kanta navodi da svoje doba nazove „dobom prosvetiteljstva, vekom Fridriha“.⁴

Svi ovi faktori su, dakle, stvorili veoma „plodno tlo“ za širenje i razvoj prosvetiteljskih ideja; uprkos tome, teorija društvenog ugovora čak i u drugoj polovini osamnaestog veka još uvek nije bila široko prihvaćena: prema proceni Kristofera Bettsa, 1762. godine je među obrazovanim Evropljanima i dalje dominiralo verovanje da kraljevi imaju sveto pravo na vlast, dok su oni koji su usvojili teoriju društvenog ugovora i dalje preferirali monarhiju u odnosu na druge oblike vlasti.⁵ Međutim, sama postepena prevaga teorije društvenog ugovora, koja kulminira Rusoovom teorijom,⁶ već predstavlja svojevrsnu pobedu za prosvetiteljstvo, budući da se njena odbrana monarhije znatno razlikuje od one koju nudi doktrina svetog prava kraljeva. Uzevši u obzir teorijski značaj ove dve koncepcije, poduprt praktičnim konfliktom plemstva i buržoazije koji je potpirivao njihov sukob, njihove sličnosti i razlike će biti detaljno razmotrene u sledećem poglavlju.

¹ John Marshall (1994), *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 33.

² *Ibidem*, p. 40.

³ Immanuel Kant (2006), *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 23.

⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵ Christopher Betts (1994), *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, Christopher Betts (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. XII

⁶ *Ibidem*

2. TEORIJSKI OKVIR

Humanistički preokret koji je obeležio renesansu i kulminirao u eri prosvetiteljstva se zasnivao na napuštanju religijske dogme, najpre u sferi umetnosti, a kasnije i morala, pa i politike. On je podrazumevao okretanje od Boga ka čoveku, što nigde nije očiglednije nego u sučeljavanju doktrine svetog prava kraljeva i teorije društvenog ugovora. Dok prvo svom zemaljskom autoritetu pokušava da trasira božansko poreklo, drugo ga pronalazi u međusobnoj ljudskoj saglasnosti. Doslovno tumačeći *Sveto pismo*, doktrina svetog prava kraljeva postulira da je Adam imao kraljevski autoritet nad svojim potomstvom, koji se generacijama prenosio do savremenih vladara.⁷

Bivajući božanskog porekla, vlast, prema ovom shvatanju, nadilazi zemaljske prepreke i ljudske institucije: ona je uzvišena, nepokolebljiva i večna. Dovođenje njenog legitimiteta u pitanje, samim tim, ne konstituše samo kršenje zakona, već i huljenje na Boga i poricanje svete volje. Nije potrebno detaljno obrazlagati povezanost između doktrine svetog prava kraljeva kao teorijskog koncepta i monarhije kao oblika vlasti; ali, ovde se može povući dobra paralela sa teorijom društvenog ugovora, budući da jedan od njenih autora – Tomas Hobs – takođe tvrdi da preispitivanje postupaka vlasti nije legitimno. Njegovo rezonovanje se, međutim, suštinski razlikuje: prema Hobsovom shvatanju, svaki građanin aktom sklapanja društvenog ugovora postaje indirektni autor svih postupaka suverena – protestujući protiv njih, on bi protestovao protiv sebe samog.⁸

Na osnovu gornjeg primera vidimo da, čak i kada se sasvim podudaraju u odbrani legitimiteta, doktrina svetog prava kraljeva i teorija društvenog ugovora tome potpuno različito pristupaju: nalik Platonu i Aristotelu u Rafaelovoj *Atinskoj školi*, dok jedna upire prst u nebo, druga pokazuje ka zemlji. Prva tako vidi božansku, a druga ljudsku volju kao počelo sve zemaljske vlasti. Ovde treba navesti i to da je doktrina svetog prava kraljeva jednim delom indirektno inspirisala teoriju društvenog ugovora: Džon Lok prvu raspravu o vladi posvećuje zbacivanju „lažnih principa i temelja ser Roberta Filmera i njegovih sledbenika“.⁹ Dotični teoretičar, autor dela *Patrijarhija*, bio je jedan od najuticajnijih pobornika doktrine svetog prava kraljeva, koji je svoju apologiju ove koncepcije zasnivao na tezi o božanskom poreklu vladara.

⁷ Ross Harrison (2003), *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 170.

⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 117.

⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 1.

Sledeći *Bibliju*, on tvrdi da je Adam, kao otac ljudskog roda, imao apsolutnu vlast nad svojim potomstvom. Implicitna nedeljivost božanske, kraljevske i očinske vlasti je ono što će kasnije navesti ne samo Loka, već i druge ugovorne teoretičare da ova tri izvora autoriteta razmatraju odvojeno. Filmer, pak, postulira da je svaka država apsolutna monarhija, iz čega izvodi da nijedan čovek, ma gde bio rođen, nije slobodan: budući da ljudi nisu slobodni, oni nisu u stanju da biraju bilo vladare, bilo oblike vlasti.¹⁰

Pretpostavka prirodne slobode čovečanstva, tako, sledeći Filmerovu argumentaciju, konstituiše poricanje Adamovog stvaranja;¹¹ ovaj zaključak Loka navodi da se zapita kakve veze Adamovo stvaranje, koje se isključivo svodi na njegov nastanak, ima sa njegovim sticanjem suvereniteta nad bilo čime.¹² Filmer proširuje ovu tvrdnju obrazlažući da Adam, iako nije imao formalnu titulu, ipak jeste bio vladar svog potomstva u praksi.¹³ Lok, pak, primećuje dva problema sa ovom tezom: biti vladar bez titule „u praksi“, običnim jezikom rečeno, znači ne biti vladar uopšte;¹⁴ nadalje, prihvatanje Filmerove teze o Adamovoj apsolutnoj vlasti nad njegovim potomstvom bi povlačilo njihov paradoksalan dualan status kao robova (u odnosu na Adama) i apsolutnih vladara (u odnosu na njihovo potomstvo).¹⁵

Filmer zaokružuje svoju apologiju apsolutizma tvrdnjom da savremeni vladari, vodeći direktno poreklo od Adama, imaju istu onu vlast nad svojim potomcima i podanicima koju je on imao nad svojim.¹⁶ Lok ukazuje na to da čak i ako bismo prihvatili celinu Filmerove argumentacije, nismo u stanju da poreklo današnjih vladara pratimo do Adama,¹⁷ te da krune i skiptari ne pripadaju kraljevima ništa više nego njihovim podanicima.¹⁸ Ovome treba dodati i to da Filmer u nekim instancama sam sebi protivureči: tako, na primer, on najpre postulira da zakon nije ništa ništa drugo do volja onoga ko je nosilac moći svevišnjeg oca,¹⁹ da bi kasnije tvrdio da je legitimni kralj – nosilac apsolutne vlasti, ma kako je se domogao,²⁰ što suštinski podriva tezu o prenošenju božanski nasleđenog autoriteta poreklom.

¹⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 8.

¹¹ *Ibidem*, p. 14.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ *Ibidem*, p. 46.

¹⁶ Ross Harrison (2003), *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 170.

¹⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 74.

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ *Ibidem*, p. 12.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

Žan-Žak Ruso se, takođe, sukobljava sa „užasnom“ teorijom ser Roberta Filmera, tvrdeći da legitiman poredak mora da prepozna razliku između privatne i javne ekonomije, razliku koja je u osnovi svodiva na distinkciju između države i porodice,²¹ prepoznate još kod Aristotela. On se, međutim, primarno fokusira na pobijanje apologije teze da sila čini pravo: u tom pogledu, Ruso se slaže s Aristotelom da su određeni ljudi rođeni za slobodu, a drugi, pak, za ropstvo,²² ali navodi da on time brka uzrok i posledicu: ako postoje „robovi po prirodi“ to je zato što su robovi stvoreni protiv prirode.²³

Posledica će se, Ruso dalje obrazlaže, menjati u skladu sa uzrokom: predati se sili je akt nužde, a ne pristanka, što povlači da bi vlast zasnovana na sili varirala u skladu sa njom (vrlo sličnim argumentom je Sokrat pobio Trasimahovu tezu u Platonovoj *Državi*).²⁴ Prihvatajući suprotnu tezu, naime, da sva moć dolazi od Boga, moramo se zapitati da li je legitimno obratiti se za pomoć doktoru, budući da sva bolest takođe dolazi od Boga.²⁵ Konačno, ako sila jeste istinski izvor prava, ne bi li nas to obavezivalo da pljačkašu na putu predamo svoj novac, budući da je njegov pištolj takođe sila?²⁶

„Budući da nijedan čovek nema pravo nad drugim“, Ruso zaključuje, „te budući da sila ne dodeljuje pravo, sledi da je preostali osnov legitimnog autoriteta među ljudima međusobna saglasnost.“²⁷ Ovaj citat sumira suštinu teorije društvenog ugovora – njen cilj je bio da preispita genezu države: počevši od tipično navođenih izvora vlasti, njeni autori su podrobnom analizom pronašli njihove slabosti i detaljnom kritikom ih pobili. Bez božanskog prava ili, pak, sile kao legitimnih osnova države, ostala je samo jedna mogućnost – dobrovoljno prenošenje moći na zajednički izabrano političko telo.

2.1. Klasična ugovorna teorija

„Naći jedan oblik udruživanja koji bi branio i štitio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao jednako slobodan kao i pre. Takav je osnovni problem čije rešenje pruža društveni ugovor.“ – Žan-Žak Rusoⁱ

²¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 6.

²² Aristotle (1998), *Politics*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 10.

²³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 47.

²⁴ *Ibidem*, p. 48.

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 48.

²⁷ *Ibidem*, p. 49.

Prethodna analiza je prikazala centralne razlike između klasične ugovorne teorije²⁸ i doktrine svetog prava kraljeva: obe koncepcije pokušavaju da daju odgovor na pitanje geneze države i vlasti, ali, dok ga jedna zasniva na božjoj volji, druga ga pronalazi u ljudskoj saglasnosti. Ovo nas, međutim, ostavlja sa jednim ključnim pitanjem: ako neki oblik vlasti nije oduvek postojao među ljudima, kako je izgledalo i funkcionisalo stanje pre njenog nastanka? Za doktrinu svetog prava kraljeva, ovo pitanje nije problematično: kao što smo videli u teoriji ser Roberta Filmera, budući da je Adam božanskog porekla, te da je imao kraljevsku i očinsku vlast nad svojim potomstvom, prva ljudska „država“ je, *de facto*, nastala rođenjem Adamovih sinova, Kaina i Avelja, ubrzo nakon izgnanstva iz raja.

Budući da teorija društvenog ugovora, pak, ne može da priušti „luksuz“ direktnog pozivanja na *Sveto pismo*, utoliko što njene spekulativne ambicije prevazilaze okvire hrišćanstva, njen prikaz pred-državnog stanja mora pronaći tačku konvergencije između empirijskih činjenica i pravne analize. Koje su, dakle, osnovne karakteristike stanja u kome ljudi žive bez organizovanog političkog tela, čija se vlast uzdiže nad voljom bilo kog pojedinca ili grupe koji pod njom žive? Centralni teoretičari društvenog ugovora, Tomas Hobs, Džon Lok i Žan-Žak Ruso se u pogledu ovog pitanja naizgled izrazito razilaze: naglašavamo naizgled, zato što će detaljna analiza, kojoj će biti posvećeno sledeće poglavlje u okviru ove tematske celine, pokazati upravo suprotno – da između njihovih shvatanja, uprkos inicijalnom utisku razlike, ne postoji suštinsko konceptualno razilaženje.

Ono u pogledu čega je njihova saglasnost, pak, neosporna, je da se pred-državno stanje naziva prirodnim stanjem, te da ga karakteriše potpuna sloboda: „Da bismo političku moć razumeli ispravno“, Lok obrazlaže, „moramo je razmatrati kao izvedenu iz početnog stanja u kome se ljudi nalaze, naime, iz stanja savršene političke slobode i nezavisnosti“.²⁹ U takvom stanju, prema Hobsovom shvatanju, „svaki čovek ima pravo na sve, pa čak i na telo drugoga“;³⁰ Ruso naglašava da je čovek rođen slobodan, ali je svuda u lancima,³¹ kao i to da „iako je društveno pravo sveto i čini temelj svih drugih prava, ono nije prirodno, nego je, pak, zasnovano na postignutom sporazumu“.³²

²⁸ Prosvetiteljsku teoriju društvenog ugovora nazivamo „klasičnom“ radi povlačenja distinkcije u odnosu na njene kasnije interpretacije, kakve, primera radi, pronalazimo u delima Džona Rolsa ili Roberta Nozika.

²⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 101.

³⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

³¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 45.

³² *Ibidem*, p. 46.

Ovo nas, pak, nužno navodi na sledeću dilemu: ukoliko je prirodno stanje zaista stanje potpune slobode i nezavisnosti, kakvim ga teoretičari društvenog ugovora opisuju, odakle dolazi potreba za njegovim prevazilaženjem? Zašto bi ljudi, obdareni pravom na sve, izabrali da se potčine bilo kakvoj vlasti, pa makar i zajednički izabranom? Klica odgovora na ovo pitanje leži upravo u ranije navedenom Hobsovom citatu, koji bi i Lok i Ruso, dosledno sledeći svoje teorijske postulate, bili prinuđeni da prihvate, pa makar i nevoljno: potpuna sloboda, to jest, pravo na sve, konzistentno shvaćeno, nužno podrazumeva i pravo na bilo šta što je tuđe.

Naravno, ovo na meta nivou možemo dodatno da problematizujemo: kako u prirodnom stanju, sledeći argumentaciju ugovornih teoretičara, ne postoji vlast kao zajednički prepoznat autoritet koji bi precizno odredio šta je čije, kategorije „svoje“ i „tuđe“ sasvim opravdano možemo dovesti u pitanje. Međutim, ovde se držimo njene sasvim rudimentarne forme: polazeći od pretpostavke da su ljudi racionalna i funkcionalno autonomna bića, možemo minimalistički tvrditi da, ako ništa drugo, barem njihova tela pripadaju njima samima. Navedena apsolutna sloboda, to jest, pravo na sve, čak i ovu „podrazumevanu“ svojinu dovodi u pitanje.

Jedno od centralnih pitanja vezanih za ugovornu teoriju je svakako pitanje prirode prirodnog stanja: drugim rečima, kada ugovorni teoretičari naglašavaju da ljudi u prirodnom stanju imaju apsolutnu slobodu, kakvo stanje oni zapravo opisuju? Na kraju krajeva, Rusoovim rečima, koje bi ser Robert Filmer nesumnjivo potpisao, budući da čine jedan od temelja njegove teorije, čovek, iako je rođen slobodan, „je svuda u lancima“.³³ Ako, dakle, između pobornika teorije društvenog ugovora i doktrine svetog prava kraljeva postoji naizgled paradoksalna saglasnost u pogledu nedostatka evidencije za prirodno stanje, koja je, zapravo, njegova svrha?

Ovde, najpre, moramo da problematizujemo pitanje prirode prirodnog stanja na osnovu jednog odeljka iz Lokove druge *Rasprave o vladi*. Najpre, on navodi, sasvim ispravno, da nepostojanje evidencije nije evidencija o nepostojanju: razmatrajući osnovne prigovore prirodnom stanju, 1) da nam istorija ne daje primere ljudi koji su u početku živeli u stanju međusobne jednakosti, da bi kasnije formirali državu, te 2) da, budući da svi ljudi već žive pod nekom vladom, nemaju pravo da osnuju novu, Lok navodi da je, iako istorija takođe ne beleži detinjstva vojnika u Kserksovoj armiji, razumno pretpostaviti da oni nekada jesu bili deca.³⁴ Ovo poređenje je ilustrativno utoliko što se prirodno stanje može smatrati detinjstvom čovečanstva.

³³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 45.

³⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 143.

Nadalje, pozivajući se na Hozea de Akostu, španskog jezuitskog misionara koji je propovedao u latinskoj Americi, Lok navodi da nekada nije postojala država u Brazilu, Peruu, ili na Floridi, te da su ljudi na tim mestima, živeći u primitivnim zajednicama, birali privremene poglavare, kako u doba rata, tako i mira.³⁵ Međutim, ni Hobs, niti pak Ruso, se ne bave pitanjem istorijske zasnovanosti prirodnog stanja. Za ova dva teoretičara, evidencija njegovog postojanja dolazi iz različitih izvora: prema Hobsovom shvatanju, povratak u prirodno stanje je neminovan u slučaju urušavanja vlasti i izbijanjem građanskog rata, koji precizno ilustruje posledice nepostojanja zajednički prepoznatog autoriteta među ljudima.³⁶ Ruso, pak, smatra da je ljudska egzistencija u prirodnom stanju suštinski identična životinjskoj: malobrojni i raštrkani po resursima bogatoj zemlji, ljudi su retko dolazili u kontakt, koji je bio relativno miroljubiv.³⁷

Rusoov slučaj je dodatno zakomplikovan time što on u dva različita dela, *Raspravi o poreklu i osnovama nejednakosti* i *Društvenom ugovoru*, nudi različite koncepcije prirodnog stanja i društvenog ugovora. Najjednostavnije objašnjenje ove dihotomije se može pronaći u činjenici da je *Rasprava* napisana kao doprinos projektu pariske akademije, čiji je cilj bio da se teorijski obrazloži izvor društvene nejednakosti; *Društveni ugovor* je, pak, koncipiran kao Rusoov *magnum opus* – kao centralno delo njegove političke misli. Sa ovim u vidu, na pitanja koja ostaju maglovita u samim delima pronalazimo odgovore u okolnostima njihovog nastanka: dok je *Rasprava* pokušala da odgonetne kako je postojeći, nejednak društveni sistem ljudima nametnut, *Društveni ugovor* obrazlaže sklapanje sporazuma na kome bi se temeljilo pravedno i slobodno društvo.

Centralna nit koja povezuje shvatanja sva tri teoretičara je pravni status međuljudskih odnosa u prirodnom stanju, ili, preciznije, njegov nedostatak. Naime, budući da teoretičari društvenog ugovora dele potpunu saglasnost u pogledu deskripcije prirodnog stanja kao stanja čija je suštinska karakteristika nepostojanje zajednički prepoznatog autoriteta među ljudima, sledi da je u njemu nemoguće ispraviti nepravde ili razrešiti sporove: „Nepostojanje zajedničkog sudije sa autoritetom“, kako Lok ističe, „stavlja sve ljude u prirodno stanje“;³⁸ u njegovom nedostatku, Ruso pretpostavlja da „postoji trenutak u razvoju čovečanstva, u kome su prepreke za čovekovo samoodržanje u prirodnom stanju prevelike za bilo kog pojedinca da bi se održao u tom

³⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

³⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 7.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

³⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

stanju“;³⁹ konačno, Hobs ide dalje od ovoga, nazivajući stanje u kome ne postoji međusobno priznat autoritet među ljudima ratnim stanjem.⁴⁰ Kao što ćemo videti u sledećem poglavlju, Lok se njegovom shvatanju prirodnog stanja oštro suprotstavlja: kritika koju on nudi, međutim, nije usmerena protiv suštine Hobsovog argumenta, već isključivo njegove nomenklature.

Jasno je, dakle, da su, uprkos nijansama međusobnih neslaganja, teoretičari društvenog ugovora delili stavove u pogledu osnovnih elemenata ove koncepcije: država nije postojala oduvek, već je u jednom trenutku nastala; uprkos zajedničkom prihvatanju hrišćanskog učenja, njena geneza se ne može trasirati do prvotnog greha, već do empirijskih okolnosti koje su joj prethodile; ove okolnosti upućuju na stanje u kome ljudi, u nedostatku zajednički prepoznatog autoriteta, ne mogu da reše međusobne sukobe; konačno, posledica ovoga je dugoročna neodrživost prirodnog stanja, koje se otud mora prevazići sklapanjem društvenog ugovora. U tom pogledu, politički teoretičar Džon Simons shvata Lokovo prirodno stanje ne kao empirijski opis ljudskog ponašanja, već kao specifikaciju normativnog stanja.⁴¹ njegovo tumačenje je jednako validno i u primerni na ideje Hobsa i Rusoa, iako jedno drugo ne isključuju.

2.2. Prirodno stanje – stanje rata ili mira?

„Očigledno je da su tokom vremena u kome žive bez zajedničke moći koja bi ih sve držala u strahu, ljudi u stanju koje se naziva *ratom*; ovaj *rat* je *rat svakog protiv svih*.“ – Tomas Hobsⁱⁱ

„Ovde imamo osnovnu razliku između „stanja prirode i ratnog stanja;“ koji su, koliko god ih neki ljudi brkali, međusobno različiti koliko i stanje mira, dobre volje, međusobnog pomaganja i očuvanja, i stanje neprijateljstva, zlobe, nasilja i međusobnog uništenja.“ – Džon Lokⁱⁱⁱ

Budući da su teoretičari društvenog ugovora potpuno saglasni u pogledu suštine prirodnog stanja – da ga karakteriše nedostatak zajednički prepoznate vlasti, čija je posledica apsolutna politička sloboda i nezavisnost – ostaje da se ispita kako ovo stanje zapravo funkcioniše. Ovde, naizgled, nailazimo na najizrazitija razilaženja, naročito između Hobsa i Loka – gore navedeni citati, štaviše, upućuju na potpunu nesamerljivost njihovih stavova: uprkos paralelnom viđenju prirodnog stanja na striktno normativnom nivou, različita shvatanja ljudske prirode, izvedena iz različitih empirijskih izvora i, kao što ćemo kasnije videti, sa različitim političkim ciljevima, ove autore navode na zaključke koji stvaraju utisak dijametralne suprotnosti.

³⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

⁴⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

⁴¹ John Simmons (1989), “Locke’s State of Nature”, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (1989), p. 451.

Prema Hobsovom shvatanju, ljudi su, po prirodi, relativno jednaki: ovo znači da, makar koliko neki čovek bio fizički superioran u odnosu na druge, oni ga, bilo lukavstvom, bilo, pak, savezom mogu nadvladati:⁴² „Iz ove jednakosti u sposobnostima niče jednakost nade u postizanje ciljeva. I tako, ako bilo koja dva čoveka žele istu stvar, koju, uprkos tome, ne mogu obojica da postignu, oni postaju neprijatelji“.⁴³ On zaključuje da ova neostvariva, jednaka nada u ostvarenje ciljeva, povezana sa opštom oskudicom, rezultuje trajnim međuljudskim sukobom:⁴⁴ ovako shvaćeno, prirodno stanje *jest*e ratno stanje, budući da oba pojma opisuju suštinski identično parametre i okolnosti ljudske egzistencije.

Suprotstavimo ovome Lokovo shvatanje: nepostojanje vlasti je i u ovom slučaju podrazumevan temelj prirodnog stanja, ali, vodeći se blažim shvatanjem ljudske prirode, poduprtim istorijskim primerima rudimentarnih zajednica, on ovo stanje opisuje kao stanje zajedničkog ljudskog života u skladu s razumom:⁴⁵ „Ali sila, ili objavljena namera na njenu primenu protiv druge osobe, kada ne postoji zajednički autoritet kome se može obratiti za pomoć, je ratno stanje“.⁴⁶ U okviru istog paragrafa, Lok pruža dodatnu elaboraciju: dok samo nepostojanje zajedničkog sudije stavlja ljude u prirodno stanje, „sila, primenjena bez prava na tuđu ličnost, čini ratno stanje, nezavisno od postojanja zajedničkog sudije“.⁴⁷

Dok Hobs, dakle, ratno stanje svodi na nepostojanje zajedničke vlasti, Lok ga dovodi u vezu sa neopravdanom primenom sile. Jasno je kako se, na osnovu Lokove argumentacije, može izvesti opravdana distinkcija između prirodnog i ratnog stanja. Nije jasno, međutim, kako se u okviru normativnog domena prirodnog stanja može uspostaviti distinkcija između opravdanog i neopravdanog, kao ni šta tačno uzrokuje ljudsko ponašanje kojim prirodno stanje previre u ratno. O prvom pitanju, Hobs nam govori sledeće: „Pravda je konstantno davanje svakom čoveku onoga što mu pripada“:⁴⁸ tamo gde, usled nepostojanja države, svako ima pravo na sve, ništa nije nepravedno.⁴⁹

Lok se ni u ovom pogledu, makar nominalno, ne slaže sa Hobsom: prema njegovom shvatanju, čovek koji ubije drugoga se svojim činom nepravednog nasilja deklarise kao protivnik čitavog

⁴² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 82.

⁴³ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 108.

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 96.

⁴⁹ *Ibidem*

čovečanstva.⁵⁰ Iz ovoga, međutim, sledi da iako je ubicu moguće pravedno kazniti u prirodnom stanju, ta kazna, usled nedostatka vlasti, i dalje konstituiše čin rata protiv kažnjenika, budući da ne postoji zemaljski autoritet kome bi se ovaj mogao obratiti za pomoć.⁵¹ Ovde već nailazimo na korene suštinske konvergencije Lokovih i Hobsovih stavova: iako ovi teoretičari različito definišu prirodno i ratno stanje, njihovo shvatanje sukoba u pred-državnom stanju je bezmalo identično – kada on izbije, nepostojanje višeg autoriteta koji bi ga mogao rešiti nužno rezultuje ratom, u kome neslaganja o definiciji pravednog i nepravednog gube na značaju.

Ovo nas, međutim, i dalje ostavlja u zabuni u pogledu drugog pitanja vezanog za razilaženje između Hobsa i Loka: ukoliko se prirodno stanje i ratno stanje suštinski razlikuju, kako Lok tvrdi, šta je to što uzrokuje ponašanje koje izaziva ratno stanje? Odgovor na ovo pitanje, koji dodatno utemeljuje ranije navedenu Simonsovu interpretaciju prirodnog stanja, pronalazimo u relativno nepoznatom paragrafu iz *Levijatana*, koji direktno prati Hobsov opis prirodnog stanja kao rata svakog protiv svih, i predstavlja njegovo obrazloženje: „Kao što priroda lošeg vremena ne leži u jednom ili dva pljuska kiše, već u inklinaciji ka njima tokom više dana zaredom: tako se ni priroda rata ne sastoji u samom borenju, već u poznatoj dispoziciji ka tome, tokom kog vremena ne postoji garancija suprotnog. Svo drugo vreme je mir“.⁵²

Momente „dispozicije ka borbi“ i „nepostojanja garancije suprotnog“ ovde posebno moramo naglasiti, budući da, podrazumevajući neslaganje u definicijama, oni i dalje predstavljaju suštinski zajednički element, kako Hobsovog i Lokovog, tako i Rusoovog shvatanja prirodnog stanja. Ovi elementi su neraskidivo povezani, budući da dispozicija ka borbi nužno proizilazi iz nepostojanja garancije suprotnog: jedino što bi moglo da pruži tu garanciju je zajednički prepoznata i prihvaćena vlast, koja ne samo da bi imala autoritet da predloži rešenja koja sukobljene strane mogu da prihvate, već i silu da nametne rešenja koja sukobljene strane ne mogu da odbiju.

Njeno nepostojanje je, kako Lok ističe, ono što ljude stavlja u prirodno stanje,⁵³ a ono je nužno ratno stanje, barem u potencijalu, utoliko što nedostatak vlasti sam po sebi stvara dispoziciju ka borbi, makar i u situaciji relativnog izobilja. Setimo se kako, prema Lokovom shvatanju, iako je ubicu moguće kazniti i u prirodnom stanju, ta kazna, ma koliko bila opravdana, i dalje

⁵⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 104.

⁵¹ *Ibidem*, p. 109.

⁵² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

⁵³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

konstituiše čin rata u odnosu na njega.⁵⁴ Razlog koji on za to navodi je upravo ono na čemu Hobs temelji svoju elaboraciju prirodnog stanja: nepostojanje zajedničke vlasti. Ovde je važno naglasiti da pitanja ljudske prirode i oskudice u prirodnom stanju nisu od posebnog značaja za ovu postavku: pretpostavimo da, umesto mnogo, postoji samo jedna stvar, bilo koje prirode, oko koje bi se ljudi sukobili – već ovo je dovoljno za prerastanje prirodnog stanja u ratno, što samo po sebi ilustruje činjenicu permanentnosti ratnog stanja u potencijalu gde god ne postoji zajednički autoritet koji bi rešio sukob.

Sve ovo nas ostavlja sa jednim ključnim pitanjem: ukoliko su Lokova i Hobsova shvatanja suštinski mnogo bliža nego što njihove formalne razlike ilustruju, odakle zapravo te razlike proizilaze? Drugim rečima, ukoliko Lok sa Hobsom zaista ima mnogo više tačaka slaganja, nego neslaganja, kako objasniti njegov poseban trud da se distancira od Hobsove koncepcije prirodnog stanja, imajući u vidu to da je njegov citat o razlici prirodnog i ratnog stanja očigledna kritika Hobsa, kao i to da Lok njemu eksplicitno upućuje nekoliko kritika u okviru druge *Rasprave o vladi*? Ukoliko se držimo Simonsovog tumačenja – naime, da je opis koji nam Lok nudi prevashodno ne empirijska deskripcija ljudskog ponašanja, već specifikacija normativnog stanja, razlika između njega i Hobsa suštinski nestaje.

Međutim, konzistentno tumačeći samog Loka, jasno je da ovo nije bio njegov cilj – naprotiv, iako je, dosledno prateći svoju argumentaciju, bio primoran da prizna da je, uprkos pozitivnim faktorima, rat, u nedostatku zajedničke vlasti – neminovan, on je postavio kao svoj prioritet da istakne razilaženje sa Hobsom, primarno na nivou ljudske prirode, koju tumači kao razumnu i naklonjenu ka saradnji.⁵⁵ Nadalje, setimo se da čak i Ruso, koji ne samo da deli Lokovo blagonaklono tumačenje ljudske naravi, nego uz to još smatra prirodno stanje stanjem izobilja, ipak pretpostavlja da ono u jednom trenutku postaje neodrživo za ljudski život, što sklapanje društvenog ugovora čini egzistencijalno nužnim.⁵⁶

Važno je, međutim, ovde istaći Rusoovu formalnu kritiku, kako Huga Grocijusa, holandskog pravnog teoretičara, tako i Hobsa, koga sa Grocijusom „trpa u isti koš“, pre svega tvrdnjom da između mišljenja da ljudska rasa pripada stotini ljudi, odnosno da stotina ljudi pripada ljudskoj rasi, obojica naginju ka prethodnom.⁵⁷ Primarni cilj Rusoove kritike je pobijanje Grocijusovog

⁵⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 109.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 47.

opravdavanja ropstva u slučajevima osvajanja: razlog zbog koga je Hobs ovde uključen je, najverovatnije, njegov „preoštar“ opis prirodnog stanja, konkretno – povlačenje ekvivalencije između prirodnog i ratnog stanja. Ruso se njegovom shvatanju protivi na empirijskom nivou, najpre tvrdeći da je ljudski kontakt u pred-državnom stanju suviše redak i nestalan da bi se mogao posmatrati kao stanje bilo rata, bilo mira,⁵⁸ ali glavnina njegove kritike je pojmovna.

Naime, Ruso ističe da privatni rat između dva čoveka ne može da postoji – bilo u prirodnom stanju, u kome nema trajnog posedovanja imovine, bilo, pak, u društvenom, u kome je sve pod kontrolom zakona.⁵⁹ Nadalje, borbe, dueli i slučajni susreti, prema njegovom shvatanju, nisu postupci koji proizvode trajno stanje stvari, pa se ne mogu uvrstiti u oblik rata.⁶⁰ Konačno, on zaključuje da je društveno stanje preduslov za rat, te da i u okviru njega, rat ne može da bude odnos pojedinaca, već država, dok pojedinci u okviru njega ne postaju protivnici kao ljudi, pa čak ni kao građani, već kao vojnici.⁶¹

Ovde, dakle, imamo još jedno suštinsko slaganje sa Hobsom, koje je, kao i u Lokovom slučaju, zasenjeno formalnim suprotstavljanjem: Ruso nudi različitu definiciju rata, ograničava ga na društveno stanje i na odnos između država, ali i dalje prepoznaje da u prirodnom stanju ljudski život neminovno postaje neodrživ, što iziskuje njegovo prevazilaženje. Dok je Lok prirodno stanje smatrao stanjem mira, Ruso mu, pak, poriče karakter bilo rata, bilo mira, međutim, obojica istovremeno potpisuju normativno stanje okolnosti koje Hobs postulira: nepostojanje vlasti, nalik lošem vremenu, se ne sastoji u neprestanoj kiši, već u višednevnoj inklinaciji ka njoj – inklinaciji koja se, u političkoj paraleli, usled egzistencijalne nužde mora prevazići sklapanjem društvenog ugovora.

2.3. Prirodno pravo i prirodni zakon

„Prirodno pravo (*jus naturale*) je sloboda koju svaki čovek ima da prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života ... Prirodni zakon (*lex naturalis*) je princip, ili opšte pravilo, otkriveno razumom, prema kome je čoveku zabranjeno da učini bilo šta što je razorno za njegov život, ili što mu oduzima sredstva njegovog očuvanja.“ – Tomas Hobs^{iv}

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 51.

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ Ruso ovde ne propušta da se izjasni u pogledu privatnih ratova koji su, usled materijalnih i pravnih okolnosti, bili česta pojava u feudalizmu: prema njegovom shvatanju, feudalizam je „sistem apsurdan kao nijedan drugi, suprotan kako principima prirodnog zakona, tako i dobrog poretka“ (p. 51).

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 51.

U prethodnim poglavljima smo utvrdili saglasnost teoretičara društvenog ugovora u pogledu opisa prirodnog stanja kao stanja potpune političke slobode i nezavisnosti; zatim smo analizirali „mračnu stranu“ ove slobode – činjenicu da njen apsolutni karakter vodi trajnoj nesigurnosti života usled nerazrešivosti sukoba, u nedostatku viših političkih instanci koje bi bile ovlašćene da presude u sporovima. Obrazložili smo kako ovo stanje, nezavisno od oskudice ili izobilja, te blage ili surove čovekove naravi, čini ljudsku egzistenciju dugoročno neodrživom. Ostaje da se posvetimo pitanju pravnog karaktera prirodnog stanja.

Naravno, jasno je da ovaj pojam opravdano može zvučati apsurdno: naime, ukoliko ne postoji autoritet ili vlast koji bi uspostavili zakone prema kojima se određuje šta kome pripada, može li se uopšte govoriti o bilo kakvom pravu? Prema Hobsovom shvatanju, „Zločin je greh koji se sastoji u činjenju (delom ili rečju) onoga što zakon zabranjuje, ili, pak, nečinjenju onoga što on zapoveda“.⁶² Sa ovim u vidu, moglo bi se reći da diskusiji o statusu prava i zakona u prirodnom stanju jednostavno nema mesta. Međutim, ovde je važno istaći da, ma koliko njihov domen bio ograničen, on ipak nužno postoji: naime, kao što smo ranije videli kod Hobsa, sama činjenica da nepostojanje države podrazumeva da svako ima pravo na sve⁶³ već podrazumeva postojanje određenog pravnog statusa, ma koliko minimalnog.

Ipak, on se ne zadržava na tome, već na osnovu normativnih okolnosti prirodnog stanja razvija kompleksnu teoriju pravnih odnosa na kojoj se, u konačnoj instanci, temelji doktrina prirodnog prava. Prema citatu sa početka poglavlja, vidimo da Hobs definiše prirodno pravo kao slobodu koju čovek ima da prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života.⁶⁴ Ovo samo po sebi ne deluje problematično: budući da iz nepostojanja spoljašnjih pravno-političkih prepreka koje karakteriše prirodno stanje sledi da svako ima pravo na sve, jasno je zašto svako može da iskoristi to pravo zarad sopstvenog očuvanja.

Prirodni zakon, koji Hobs definiše kao princip prema kome je čoveku zabranjeno da učini bilo šta što je razorno za njegov život, ili što mu oduzima sredstva njegovog očuvanja,⁶⁵ međutim, ne sledi direktno na osnovu okolnosti prirodnog stanja, ali je sa njim indirektno povezan: naime, iako su teoretičari društvenog ugovora saglasni u pogledu teze o trajnoj neodrživosti prirodnog stanja, oni ipak podrazumevaju mogućnost njegovog (ma koliko (kratko)trajnog) postojanja – ovo samo po sebi otvara još jedno pitanje: naime, kako ljudi uopšte opstaju u prirodnom stanju,

⁶² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 193.

⁶³ *Ibidem*, p. 87.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁵ *Ibidem*

nezavisno od njegovog vremenskog opsega, naročito uzevši u obzir okolnosti krajnje oskudice i tendencije ka sukobu koji ga obeležavaju u Hobsovoj interpretaciji?

Odgovor na ovo pitanje leži upravo u prirodnom zakonu: iako težina spoljašnjih okolnosti i nepostojanje vlasti ljude stavljaju u prirodno stanje, stanje rata, ljudi čak i u njemu poseduju određene racionalne inklinacije, koje ih navode na saradnju sa (ili, barem, nenasilje prema) drugima, od kojih su sve suštinski svodive na težnju ka samoodržanju koja je takođe u domenu prirodnog prava. Filozof i istoričar ideja Leo Štraus primećuje da Hobs temelji svoju koncepciju na Makijavelijevom realizmu i kritici utopističke tradicije: njegov cilj je bio da zadrži prirodni zakon, ali da ga oslobodi od ideje čovekovog savršenstva. Štrausovim rečima, „Samo ukoliko se prirodni zakon može izvesti iz onoga kako ljudi zaista žive ... on može biti efektivan i imati praktičnu vrednost“.⁶⁶

Sa ovim kriterijumom u vidu, Hobs situira prirodni zakon u širi teorijski kontekst sa ciljem da obrazloži bilo kakvu mogućnost opstanka u prirodnom stanju: uprkos oskudici, te konfliktnoj ljudskoj naravi i, naposljetku, nepostojanju vlasti, ljudi, barem neko vreme, mogu da prežive u okviru njega zato što im razum koliko-toliko zauzdava nagon ka borbi, koja bi neminovno vodila međusobnom uništenju. U tom pogledu, Hobs ističe da je osnovni prirodni zakon da čovek, kako bi očuvao svoj život, treba da teži miru,⁶⁷ te da pribegne svim prednostima rata kada je mir nedostižan; drugi je da čovek treba da napusti svoje pravo na sve i zadovolji se sa onoliko slobode od drugih koliko bi njima dozvolio od sebe.⁶⁸

Ovde, međutim, najpre moramo da ispitamo normativne uslove prirodnog zakona, prema onome kako ih Hobs uspostavlja: naime, šta tačno znači postulat da prirodni zakon zabranjuje čoveku da napusti sredstva očuvanja svog života, ili, pak da ga obavezuje da teži miru, naročito imajući u vidu opštu saglasnost ugovornih teoretičara da je prirodno stanje – stanje apsolutne političke slobode? Filozof A. G. Vernam nam pruža odgovor na ovo pitanje: sloboda koja proizilazi iz okolnosti prirodnog stanja je politička; sloboda koju ograničava prirodni zakon je etička: ako je u prirodnom stanju osoba A podstaknuta da napadne osobu B, koja joj ne predstavlja direktnu pretnju, A *može* da napadne B (prvi smisao – politička sloboda), ali joj nije *dozvoljeno* da je napadne (drugi smisao – etička sloboda).⁶⁹

⁶⁶ Leo Strauss (1965), “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, K. C. Brown (ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 12.

⁶⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ A. G. Wernham (1965), “Liberty and Obligation in Hobbes”, K. C. Brown (ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 119.

Pored ranije navedena osnovna dva, koja se tiču težnje ka miru, kada god je moguć, i napuštanja prava na sve, Hobs navodi brojne druge prirodne zakone: ispunjavanje obaveza, zahvalnost, međusobno prilagođavanje, sposobnost praštanja, obzir prema budućem dobru u osvetama, nevredanje, uzdržavanje od ponosa i arogancije, jednakost, itd.⁷⁰ Svi ovi zakoni imaju za cilj da omoguće i poboljšaju zajednički život ljudi: budući da slede iz prirodnog prava i osnovnog prirodnog zakona, nije ih potrebno nigde proglašavati, jer je ceo svet u pogledu njih saglasan⁷¹ i mogu se sumirati verzijom negativne formulacije zlatnog pravila: *ne čini drugome ono što ne bi učinio samom sebi*.⁷²

Lokova koncepcija prirodnog zakona je veoma slična Hobsovoj, osim što u njegovom slučaju postoji tešnija veza između prirodnog prava i prirodnog zakona: nalik Hobsu, Lok ističe da u prirodnom stanju čovek ima potpunu slobodu nad samim sobom i svojom imovinom, ali nema pravo da se uništi.⁷³ U tom pogledu, on ističe da, iako je prirodno stanje – stanje *slobode*, ono nije stanje *razuzdanosti*: njime upravlja prirodni zakon, koji obavezuje sve ljude da se uzdrže od povređivanja tuđeg života, zdravlja, slobode i imovine.⁷⁴ Povezanost između prirodnog zakona i prirodnog prava je u ovom slučaju jača, jer su prava koja, kao što ćemo kasnije videti, spadaju u domen prirodnih, svrstana pod okrilje prirodnog zakona i zaštićena njime.

Ovo nas, naizgled, odvodi sa pitanje ka društvenom ugovoru koju je prirodno stanje iniciralo: ukoliko prirodni zakon zaista jednako važi za sve ljude i navodi ih na saradnju, da li je prirodno stanje stvarno neodrživo, te da li je prelazak u društveno doista neophodan? Iako se formulacije ponovo razlikuju, teoretičari društvenog ugovora se suštinski opet slažu po ovom pitanju: moć prirodnog zakona je, nažalost, ograničena – dok Lok apeluje na ljude da ga počuju,⁷⁵ Hobs ističe da, iako prirodni i državni zakoni sadrže jedni druge, prirodni zakoni nisu pravi zakoni, već *vrline* koje navode ljude na mir i poslušnost,⁷⁶ ali koje su suprotne našim prirodnim strastima i, samim tim, nesigurne bez straha od neke moći koja bi naterala ljude da ih se pridržavaju.⁷⁷ Iz toga što nisu obavezujuće sledi da nisu dovoljne, što nas vraća na neminovnu potrebu za prevazilaženjem prirodnog stanja sklapanjem društvenog ugovora.

⁷⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 95, 100, 101. 102, 103.

⁷¹ *Ibidem*, p. 180.

⁷² *Ibidem*, p. 104.

⁷³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ *Ibidem*

⁷⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 177.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 111.

3. DRUŠTVENI UGOVOR

„Budući da nijedan čovek nema prirodnu vlast nad drugim i da snaga ne donosi nikakvo pravo, sledi da je jedini preostali osnov legitimnog autoriteta između ljudi međusobna saglasnost.“ – Žan-Žak Ruso^v

Prethodna analiza je demonstrirala da, prema zajedničkom shvatanju teoretičara društvenog ugovora, dugoročan opstanak čovečanstva u prirodnom stanju nije moguć. Bez obzira na to da li prirodno stanje posmatraju kao stanje rata ili mira, ljudsku narav kao blagu ili surovu, resurse kao obilne ili oskudne, i prirodni zakon kao univerzalni moralni princip, ili samo vrlinu, Hobs, Lok i Ruso su jednoglasni u pogledu stava da je prirodno stanje dugoročno neodrživo, a život u njemu nesiguran i nestalan. Uprkos brojnim formalnim neslaganjima, suštinski momenat koji dele sva tri autora u pogledu prirodnog stanja je da svi njegovi elementarni defekti za ljudski život proističu iz istog izvora – iz nepostojanja zajednički prepoznatog autoriteta, koji bi bio ovlašćen da uspostavlja zakone i razrešava sporove.

Težina ovog problema, naravno, varira sa stavovima autora u pogledu ljudi, resursa i odnosa: dok Ruso, sa jedne strane, prirodno stanje smatra stanjem nenasilja i izobilja, obeleženo retkim i miroljubivim ljudskim kontaktom,⁷⁸ Hobs ističe da ratni karakter prirodnog stanja neminovno vodi nepostojanju proizvodnje, kulture, znanja, ili izgradnje: čuven je njegov stav da je čovekov život u takvom stanju „samotan, bedan, užasan, zverski i kratak“.⁷⁹ Kada se ovome priloži i Lokov opis prirodnog stanja kao stanja mira i saradnje, jasno je zašto se može steći utisak zbunjujućeg mozaika ideja koje dele malo zajedničkih elemenata. Neosporno je, međutim, da je momenat koji dele – neophodnost prevazilaženja prirodnog stanja, nezavisno od njegovih specifičnih, varijabilnih uslova – eksplicitan kod sva tri autora.

Ostaje, dakle, da istražimo kako bi tačno taj akt njegovog prevazilaženja izgledao, te šta bi omogućilo njegovo donošenje. Međutim, da bismo njega mogli ispravno da razumemo, najpre moramo proučiti Hobsovo, Lokovo i Rusoovo shvatanje političke moći, države i suvereniteta. Ispitujući ove probleme, biće važno da imamo u vidu da autori klasične ugovorne teorije nisu baratali definicijama ovih pojmova koje su usvojene u modernim društvenim naukama, te da njihova shvatanja u neku ruku predstavljaju istorijske „stepenice“ ka onome što će u kasnijim epohama postati opšte prihvaćeno znanje.

⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 51.

⁷⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

O njihovom shvatanju ovih koncepata nam već govore i pojmovi kojima teoretičari društvenog ugovora naslovljavaju svoja dela: Hobsov *Levijatan* (nazvan po čudovištu iz *Biblije*)⁸⁰ je sinonim za državu i opisuje imitaciju „racionalnog i najizvrsnijeg dela prirode, čoveka“;⁸¹ Lokova prva *Rasprava o vladi* je, setićemo se, posvećena zbacivanju „lažnih principa i temelja ser Roberta Filmera i njegovih sledbenika“, a druga istraživanju „pravog počela, dosega i cilja građanske vlasti“;⁸² napokon, naslov Rusoovog *Društvenog ugovora* nedvosmisleno govori upravo o centralnom elementu teorije kojom se sva tri autora bave.

Počnimo, dakle, od Hobsovog shvatanja osnovnih političkih pojmova. Čuven po preciznosti svojih definicija, kako u epistemologiji, tako i u filozofiji politike, on se ističe korporativnim tumačenjem političke zajednice: prema Hobsovoj interpretaciji, država nije ništa drugo do, po gore navedenom citatu, imitacija čoveka – ona je veštački čovek, dok je suverenitet veštačka duša, magistrati – veštački zglobovi, itd.⁸³ Naposljetku, dosledno izvodeći ovu metaforu, on posmatra društveni mir kao njeno zdravlje, pobunu kao bolest, a građanski rat kao smrt. U svemu ovome, centralni momenat je veštački karakter države kao političkog tela i svih njenih elemenata, što najbolje demonstrira Hobsovo poređenje ljudi sa mravima i pčelama.

Najpre, on ističe da neka iracionalna bića (mravi i pčele, koje, sledeći Aristotela, svrstava u politička) prirodno žive u društvu, iako nemaju način komunikacije ili koordinacije, te razloge zašto isto ne može važiti i za ljude: najpre, ljudi su u konstantnom međusobnom nadmetanju; pored toga, jednostavne životinje nemaju sposobnost da pronađu mane aktuelnoj vlasti, niti, pak, da se bore za njenu smenu, što je povezano sa njihovom nemogućnošću razlikovanja javne i privatne sfere; konačno, Hobs ovome dodaje rudimentarnu komunikaciju umesto jezika kojim se može manipulirati i nesposobnost razlikovanja namerne i nenamerne štete.⁸⁴

Iako se Lok i Ruso direktno suprotstavljaju elementima Hobsove koncepcije prirodnog stanja, interesantno je to da ni jedan, ni drugi ne napadaju konkretno ovaj primer. Međutim, na bazi njihove argumentacije, to jeste moguće učiniti: primera radi, prisetimo se Lokovog empirijskog utemeljenja prirodnog stanja: ono se primarno zasniva na tadašnjem poznavanju rudimentarnih ljudskih zajednica, u kojima ljudi žive u (ma koliko jednostavnom) društvu, ali bez države. Hobsova ideja da, za razliku od pčela i mrava, ljudi nisu po prirodi društveni se na osnovu

⁸⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 212.

⁸¹ *Ibidem*, p. 7.

⁸² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 1.

⁸³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 7.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 113.

ovoga može dovesti u pitanje. Važno je, međutim, imati u vidu da je on isključivo govorio o fenomenu „super-organizama“, o zajednicama životinjskih vrsta koje su podeljene u „kaste“ sa posebnim ulogama, toliko međusobno zavisnim, da njihov opstanak nije moguće zamisliti, bilo nasamo, bilo u manjim grupama.

Shodno njegovom shvatanju države kao veštačkog čoveka, Hobs definiše društveni ugovor kao spajanje mnoštva u jednu osobu, u cilju stvaranja velikog *Levijatana*, ili *smrtnog Boga*.⁸⁵ Iako ne nudi definiciju države van metafore ljudskog tela, on na samom kraju svog dela navodi da je primaran uzrok raspada država njihov nesavršen temelj, koji se primarno svodi na nedostatak *apsolutne* i *arbitrarne* zakonodavne vlasti. Kao što ćemo kasnije videti, ovo shvatanje države kao nosioca apsolutne i arbitrarne vlasti se može problematizovati, i to upravo na osnovu Hobsovog shvatanja osnovnih prava.

Lok definiše političku moć kao pravo na donošenje zakona i uspostavljanje kazni, regulisanje i očuvanje imovine i odbranu države, „sve za javno dobro“.⁸⁶ Izvodeći je iz prirodnog stanja, što je, prema njegovom shvatanju, jedini način da se ona ispravno razume,⁸⁷ on navodi da, iako ljudi imaju apsolutnu slobodu, oni istovremeno, prema prirodnom zakonu, nemaju apsolutnu i arbitrarnu moć nad drugima.⁸⁸ Ovo protivljenje apsolutnoj moći se prenosi na Lokovo shvatanje političke zajednice, u kojoj insistira da je apsolutizam gori od prirodnog stanja, utoliko što u prirodi barem postoji rudimentarna ravnoteža moći između ljudi.⁸⁹

O društvenom ugovoru, Lok nam govori sledeće: budući da svi ljudi u prirodnom stanju imaju jednaku izvršnu moć prirodnog zakona, njeno prenošenje, te ovlašćivanje zajednice da donosi zakone, su neophodni za prelazak u društveno stanje. Nadalje, on obrazlaže da, gde god ljudi žive bez organizovanog političkog tela kao nosioca zajedničke moći, oni, ma kako bili udruženi, se i dalje nalaze u prirodnom stanju.⁹⁰ Konačno, Ruso deli Hobsove stavove o suverenitetu,⁹¹ čak koristeći sličnu metaforu i, shodno svom verovanju da ljudski život u prirodnom stanju u jednom trenutku postaje neodrživ, uspostavlja neophodnost sklapanja društvenog ugovora, koji se, prema njegovom shvatanju, sastoji u prenošenju svih prava na zajednicu.⁹²

⁸⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 114.

⁸⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 101.

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 105.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 138.

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 63, 67.

⁹² *Ibidem*, p. 55.

Momentat prenošenja prava i problem njegove ekstenzivnosti će biti analizirani u posebnom poglavlju; sada preostaje da ukratko razmotrimo shvatanje suvereniteta, posebno u kontekstu Hobsovog i Rusoovog slaganja po ovom pitanju. Naime, upečatljivo je da, iako ova dva autora imaju najsuprotstavljenije stavove u pogledu prirodnog stanja i državnog poretka, pri čemu je Hobs pobornik apsolutizma,⁹³ mada ne nužno i apsolutne monarhije,⁹⁴ dok se Ruso zalaže za direktnu demokratiju,⁹⁵ njihovo shvatanje suvereniteta je bezmalo identično: oba teoretičara smatraju suverenitet neotuđivim, nedeljivim⁹⁶ i neprenosivim.⁹⁷

Ovaj interesantan fenomen možemo objasniti činjenicom da su Hobs i Ruso, uprkos brojnim neslaganjima u pogledu karaktera prirodnog stanja ili, pak, optimalnog oblika vlasti, u relativno sličnim okolnostima pokušavali da pronađu suštinske karakteristike političke moći, koje, kada su ostvarene, sačinjavaju državu. Ono što su otkrili, nezavisno od vrednosnih neslaganja, je da jedno političko telo stiče status državnosti kada ostvari vlast koja, bivajući najviša instanca moći, ne može da se tom telu oduzme, kao i to da suverenitet koje ono poseduje, kao njegov definišući faktor, ne može da se podeli sa drugim telima, niti da im se prenese, osim u slučaju delegiranja autoriteta na niže organe vlasti, kojima je dodeljena izvršna uloga.

Ovde je interesantno uočiti da se Hobs i Lok, pored deljenja stavova o suverenitetu, takođe nominalno slažu u pogledu koncepta trodelne podele vlasti, kakvim ga opisuje Monteskje:⁹⁸ Hobs, naime, tvrdi da podela vlasti neminovno vodi građanskom ratu,⁹⁹ dok Ruso, pak, opisuje podelu vlasti kao koncept kojim teoretičari zbunjuju građane. Njihovo slaganje je, u ovom slučaju, pak, nominalno, budući da Ruso istovremeno prepoznaje da, za razliku od zakona koji su u domenu opšte volje građanskog tela, određene odluke vlasti (npr. objava rata) nisu zakoni, već isključivo njihova primena,¹⁰⁰ što otvara prostor za zadržavanje podele vlasti na (barem) zakonodavnu i izvršnu.

⁹³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 470.

⁹⁴ Hobs je svakako zagovarao apsolutizam kao politički poredak, što je neke autore navelo na oštru osudu njegove „despotske doktrine“ (Tarlton, 2001); neophodno je, međutim, razlikovati Hobsovo zalaganje za apsolutizam i njegovo definisanje suvereniteta kao apsolutnog, bez obzira na to da li se radi o monarhiji ili demokratiji, iako ističe da narodno veće može delovati apsurdno kao nosilac suvereniteta (p. 121).

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 66.

⁹⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 116, 120.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 63-65.

⁹⁸ Charles-Louis Montesquieu (1989), *The Spirit of the Laws*, Raymond Guess, Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press: Cambridge, p. 156.

⁹⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 120.

¹⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 64-65.

3.1. Akt stvaranja države

„Kako ljudi ne mogu da stvore novu snagu, već samo da ujedine i kontrolišu već postojeću, jedino sredstvo njihovog samoodržanja je da kombinovanjem stvore totalitet snaga dovoljnih za prevazilaženje prepreka koje im stoje na putu.“ – Žan-Žak Ruso^{vi}

Sa pojmovnim distinkcijama tvoraca ugovorne teorije u vidu, ostaje da razmotrimo kako tačno funkcioniše sam proces sklapanja društvenog ugovora. Shodno razlikama u razumevanju samog prirodnog stanja, oni postavljaju različite uslove njegovog prevazilaženja. U ovom pogledu, možda je najupečatljiviji Hobsov opis života u prirodnom stanju kao užasnog, zverskog i kratkog.¹⁰¹ Shodno gorućoj potrebi za prevazilaženjem ovakvog stanja, njegovi kriterijumi za sklapanje društvenog ugovora su najblaži: Hobs insistira isključivo na većinskom odlučivanju, pri čemu manjina koja je glasala protiv predloženog ugovora mora da ga prihvati koliko i većina koja je glasala za njega.¹⁰²

Ovo nas vodi Lokovoj kritici Hobsa: setimo se, najpre, kako je Lok pretpostavio prirodno stanje apsolutizmu, obrazlažući da u njemu koliko-toliko postoji ravnoteža moći između ljudi.¹⁰³ On ovu koncepciju kasnije dodatno razvija, suprotstavljajući se Hobsovoj apologiji apsolutizma:¹⁰⁴ „Pitati se kako je moguće zaštititi se od povrede ili ozlede na strani na kojoj je najjača ruka, je glas frakcije i pobune: kao da su se ljudi, kada su napustili prirodno stanje i stupili u društvo složili da svi, osim jednog, treba da budu obuzdani zakonom, a da taj jedan treba da zadrži svu slobodu prirodnog stanja, uvećanu moću i razuzdanu nekažnjivošću. To znači misliti da su ljudi toliko budalasti, da se brižno čuvaju štete koju bi im naneli tvorovi ili lisice; ali su zadovoljni, štaviše, smatraju bezbednošću, da ih proždru lavovi.“¹⁰⁵

Hobs je međutim, predvideo ovakvu kritiku: opisavši prirodno stanje kao stanje rata svakog protiv svih, on je primetio da tako surova deskripcija može zvučati čudno nekome ko nije pažljivo razmotrio ova pitanja. Neka bi takav neko razmislio, Hobs poručuje, zašto, kada putuje, polazi naoružan i okružuje se velikim brojem ljudi; zašto pre spavanja zaključava vrata, i zašto u sopstvenoj kući zaključava svoje kovčege, sve to znajući da postoje zakoni i policija koji bi ga zaštitili. Kakvo je njegovo mišljenje o srodnim podanicima kada jaše naoružan; o srodnim

¹⁰¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

¹⁰² *Ibidem*, p. 115.

¹⁰³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 105.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 123, 470.

¹⁰⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 140.

građanima kad zaključava vrata; i o sopstvenoj deci i slugama kad zaključava kovčege: „Zar on ne osuđuje čovečanstvo svojim delima, koliko ja to činim svojim rečima?“¹⁰⁶ Ali, Hobs nadalje obrazlaže, nijedan od nas dvojice time ne osuđuje ljudsku prirodu: niti su ljudske strasti, niti pak dela koja iz njih proizilaze, sama po sebi greh, sve dok ne spoznaju zakon koji ih zabranjuje, a koji ne može postojati sve dok se ljudi ne saglase oko zakonodavca koji će ga uspostaviti.¹⁰⁷

Ovde je, takođe, važno uzeti u obzir da Lokova kritika Hobsa ne uzima u obzir ranije navedenu distinkciju između Hobsovog zalaganja za apsolutizam kao poredak i definisanja suvereniteta kao apsolutnog: naime, iako je njegov stav o apsolutnoj monarhiji kao optimalnom poretku nesporan,¹⁰⁸ on istovremeno prepoznaje podelu (prema broju vršioaca) vlasti na *monarhiju*, *aristokratiju* i *demokratiju* (istovremeno naglašavajući da njihove „defektne“ forme – *tiranija*, *oligarhija* i *anarhija* – zapravo nisu posebni oblici vlasti, već samo nazivi za osnovna tri, kada su prezreni),¹⁰⁹ pri čemu naglašava da suverenitet mora biti apsolutan, nezavisno od toga da li državom upravlja kralj, veće ili skupština. Lok očigledno previđa ovaj momenat kada ističe da, prema Hobsovom shvatanju, ljudi, sklapajući društveni ugovor „svi, osim jednog“ bivaju obuzdani zakonom, a da taj jedan postaje „razuzdan nekažnjivošću“.

Nesumnjivo je, međutim, da Lokova kritika i Hobsova preventivna odbrana ostaju donekle međusobno nesamerljive, uzevši u obzir njihova različita shvatanja prirodnog stanja: iako se dovoljno slažu da bi delili centralni stav – o neophodnosti njegovog prevazilaženja – teoretske diskrepancije su prevelike da bi se mogli složiti u pogledu načina. Lok, čije je shvatanje prirodnog stanja znatno blaže od Hobsovog, insistira na tome da ljudi, budući da su prirodno slobodni i jednaki, jedino mogu stvoriti društvo uz saglasnost *svakog* pojedinca, da bi se tek naknadne odluke mogle donositi većinskim glasanjem.¹¹⁰

Ruso je u ovom pogledu u potpunosti saglasan sa Lokom: nadovezujući se na svoju raniju kritiku Grocijusa, prema kome se narod može dobrovoljno predati vlasti kralja, Ruso ističe grešku u pretpostavci da narod može postati narodom pre nego što izabere kralja.¹¹¹ Umesto toga, on tvrdi da, budući da bi bilo nelegitimno nametnuti manjini volju većine bez njene saglasnosti, zakon većinskog glasanja uspostavlja sporazum, koji podrazumeva da je barem

¹⁰⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 124-127.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 142.

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 53-54.

jednom postignuta jednoglasnost:¹¹² ova jednoglasnost se, naravno, odnosi na donošenje odluke kojom je sklopljen društveni ugovor i prevaziđeno prirodno stanje.

Budući da je društveni ugovor donekle idealizovan teorijski koncept čije primere bukvalnog sklapanja nije moguće pronaći u istoriji, ostaje da se razmotri stav autora ugovorne teorije po pitanju eksplicitnosti saglasnosti pri stupanju u društveno stanje. Prema Hobsovom shvatanju, prirodno stanje u bukvalnom smislu – kao stanje odsustva bilo kakve vlasti i, samim tim, rata svakog protiv svih – nikada nije postojalo, te nam život Indijanaca, građanski ratovi i odnos kraljeva daju najbolji uvid u njega – ne kao opšti rat između pojedinaca, već kao veliki broj posebnih ratova između porodica, plemena i naroda.¹¹³ Utoliko, Hobs ne razmatra sklapanje društvenog ugovora u kontekstu načina pružanja saglasnosti, ali implikacija njegovog shvatanja je da je taj čin eksplicitan.

Primere koji potkrepljuju ovu tezu nalazimo u nekoliko instanci: najpre, Hobs definiše ugovor kao međusobno prenošenje prava što, kada se primeni na stupanje u društveno stanje, ukazuje na eksplicitno davanje saglasnosti;¹¹⁴ pored toga, on, kritikujući Aristotelovu odbranu ropstva, naglašava da odnos gospodara i sluge nije stvoren razlikom u pameti, već da je uspostavljen ljudskom saglasnošću.¹¹⁵ Konačno, Hobs smatra da je legitimno steći vlast osvajanjem, u kom slučaju se poraženi narod podređuje u razmenu za svoje živote.¹¹⁶ Pitanje uspostavljanja vlasti osvajanjem će biti razmotreno u naknadnom poglavlju – njegova relevantnost u ovom kontekstu je isključivo vezana za činjenicu da se radi o još jednom primeru sticanja vlasti na osnovu eksplicitne saglasnosti.

Lok se posvećuje pitanju karaktera saglasnosti koju ljudi daju stupajući u društvo: najpre, on naglašava da, budući da je rođen slobodan, čoveka ništa ne može da potčini zemaljskoj moći osim sopstvene saglasnosti.¹¹⁷ Podrazumevajući nedvosmislenost eksplicitne saglasnosti, on razmatra pitanje implicitne, odnosno prećutne: zaključak do koga dolazi je da, u slučaju u kome nije ni na koji način izrazio saglasnost, za čoveka treba smatrati da ju je pružio dok god ima bilo kakve posede, ili, pak udeo u političkoj moći pod određenom vladom.¹¹⁸

¹¹² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

¹¹³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 85.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 102.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 115.

¹¹⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 152.

¹¹⁸ *Ibidem*

Konačno, Ruso ovom problemu pristupa univerzalnije od Loka – štaviše, njegovo shvatanje saglasnosti se može uporediti sa Hobsovom koncepcijom prirodnih zakona: on prepoznaje da uslovi društvenog ugovora verovatno nikada nisu formalno iskazani,¹¹⁹ ali, nalik Hobsu, prema čijem shvatanju prirodnim zakonima, za razliku od državnih, nije potrebna nikakva objava, već ih „odobrava čitav svet“,¹²⁰ smatra da su uslovi društvenog ugovora suštinski identični svuda, te da su svuda prećutno prepoznati i prihvaćeni.¹²¹

3.2. Prenošnje prava

„Postavljanje zemaljskog sudije, ovlašćenog da razrešava sve sporove, premešta ljude iz stanja prirode u društveno stanje.“ – Džon Lok^{vii}

U prethodnim poglavljima smo istražili pojamovnu strukturu Hobsove, Lokove i Rusoove teorije društvenog ugovora, kao i kolektivne uslove njegovog sklapanja. Sada ćemo se posvetiti pitanju odnosa individualnih ugovarača i zajednice u koju stupaju, odnosno, razmotrićemo problem prenošenja prava. Ovde ćemo se najpre poslužiti nekolicinom definicija koje formuliše Hobs, a koje su univerzalnog karaktera, pa se mogu primeniti na sve ugovorne teorije, nezavisno od vrednosnih razlika.

Polazeći od tvrdnje da predaja prava na određeno dobro podrazumeva odustajanje od slobode na sprečavanje drugoga da stekne korist od istog tog dobra, Hobs naglašava da postoji razlika između napuštanja određenog prava i njegovog prenošenja, pri čemu kod napuštanja čovek koji predaje pravo ne ulazi u to ko će time steći beneficije, dok pri njegovom prenošenju onaj koji prenosi pravo to radi u korist određene osobe ili grupe.¹²² Na osnovu ovoga, on definiše ugovor kao međusobno prenošenje prava.¹²³ Ruso nudi sličnu definiciju, s tim što ne govori o ugovoru uopšte, nego konkretno o društvenom ugovoru, naglašavajući da on podrazumeva međusobno obavezivanje, kako prema drugim građanima, tako i prema državi.¹²⁴

U kontekstu sklapanja društvenog ugovora se, međutim, ne radi ni o prenošenju prava sa jedne osobe na drugu, niti, pak, sa pojedinca na grupu, već o prenošenju prava grupe pojedinaca na političko telo koje pokušavaju da oforme. Otud najvažnije pitanje, sa pravnog aspekta, postaje

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 55.

¹²⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 180.

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 55.

¹²² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87-88.

¹²³ *Ibidem*, p. 89.

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 57.

pitanje sadržaja prenetih prava – drugim rečima, koja sve prava ljudi, stupajući u zajednicu, prenose na političko telo koje nastaje njihovim udruživanjem. Da bismo ispravno i potpuno razumeli odgovore koje teoretičari društvenog ugovora nude na ovo pitanje, moramo se najpre setiti temelja ovog problema – naime, da, kako Hobs ranije obrazlaže, u prirodnom stanju, usled nedostatka zajednički prepoznatog autoriteta, *svako ima pravo na sve*.¹²⁵ Napuštanje ovog prava, na koje nas, u cilju dugoročnog samoodržanja, moralno obavezuje prirodni zakon,¹²⁶ je očigledno nužan pravni temelj stvaranja države; međutim, iz toga neminovno sledi pitanje: kojim se tačno pravima država ovlašćuje, odnosno, koja se sve prava prenose na nju?

Teoretičari društvenog ugovora po ovom pitanju dele određena temeljna slaganja, ali pored toga imaju i brojna razilaženja. Prema Hobsovoj definiciji, predati čoveku suverenu vlast znači opunomoćiti ga da podiže novac za održavanje vojske, kao i za uspostavljanje magistrata za administraciju pravde.¹²⁷ Lok se u ovom pogledu slaže, ali je nešto detaljniji: prema njegovom shvatanju, politička moć podrazumeva pravo na donošenje zakona i uspostavljanje kazni (smrtne i svih manjih), regulisanje i očuvanje imovine, zapošljavanje zajednice, izvršavanje zakona, i odbranu države od stranog napada, sve zarad javnog dobra.¹²⁸

U kontekstu prenošenja prava, ove formulacije donekle mogu zvučati čudno. Naime, iako je nesporno da država mora biti ovlašćena pravima koja Hobs i Lok navode da bi funkcionisala, sam koncept njihovog prenošenja sa pojedinaca koji sklapaju društveni ugovor na državu koju stvaraju deluje zbunjujuće, budući da nijedan čovek u prirodnom stanju ne poseduje navedena prava. Drugim rečima, prava na podizanje poreza, donošenje zakona, održavanje vojske ili, pak, uspostavljanje organa vlasti nisu prirodna, jer ove institucije u prirodnom stanju ne postoje; iz ovoga sledi pitanje kako se ova prava uopšte prenose, odnosno, šta tačno njihovo prenošenje podrazumeva?

Klicu odgovora na ovo pitanje nam pruža Ruso, koji ističe da čovek društvenim ugovorom gubi prirodnu slobodu i pravo na bilo šta što poželi i može da stekne, a da stiče građansku slobodu i pravo svojine nad svime što poseduje.¹²⁹ Ovome treba dodati Hobsovo tumačenje prirodnog zakona, prema kome je za ljude u prirodnom stanju moralni imperativ da, kada je to moguće, te kada to i drugi čine, teže miru, kao i to da se mir dugoročno obezbeđuje napuštanjem prava

¹²⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

¹²⁶ *Ibidem*

¹²⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹²⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 101.

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

na sve od strane svakog čoveka.¹³⁰ Međutim, kakve veze sve ovo ima sa konkretnim pravima koja Hobs i Lok navode kao nužna za političku moć države koja nastaje sklapanjem društvenog ugovora?

Naime, iako navedena prava zavise od postojanja društvenih institucija na koje se odnose i, samim tim, ne postoje u prirodnom stanju, ona se mogu svesti na jedan ključni aspekt prava na sve o kome govore Hobs i Ruso: u pitanju je pravo na arbitrarnu¹³¹ upotrebu sile – upravo to pravo je ono što, Hobsovim rečima, omogućava čoveku da ostvari pravo „na telo drugoga“, odnosno, Rusoovim rečima, ono što mu omogućava da stekne „bilo šta što poželi“. Iako, dakle, pravo na oporezivanje, uspostavljanje zakona, ili održavanje vojske ne postoje u prirodnom stanju, sva ta prava su društvenim ugovorom prenosiva sa pojedinaca na zajednicu utoliko što se temelje na njihovoj predaji prava na arbitrarnu upotrebu sile.

Naravno, sam po sebi, čin napuštanja prava na sve od strane ljudi koji teže da formiraju državu ne rezultuje odmah njenim nastankom: ono je samo početak procesa čija je konačna instanca uspostavljanje vlasti. Lok u ovom kontekstu ističe da ljudi stupaju u zajednicu radi zaštite svojine, što je prva etapa društvenog ugovora, dok ga tek uspostavljanje vlasti i biranje njenih vršilaca upotpunjava.¹³² Po Rusoovom shvatanju, svi ljudi, pri formiranju zajednice njoj predaju sebe i sve svoje resurse;¹³³ kada se ovo dovede u vezu sa njegovom definicijom, prema kojoj ljudi gube prirodnu, a stiču građansku slobodu, može se steći utisak da ljudima sklapanjem društvenog ugovora ne preostaje ništa od prirodnog prava na sve, te da su sva prava koja imaju svodiva na, kako Ruso kaže, „pozitivne pravne akte“ koji ljude čine vlasnicima određenih dobara, ali ih isključuju iz svih drugih.¹³⁴

Ovo nas vraća na državni model geneze prava, koga smo se dotakli u uvodu, a prema kome se sva prava svode na zakone koje donosi država. Kao što ćemo kasnije videti, Ruso, nasuprot implikaciji gornje tvrdnje, nije pobornik ovog modela: kao i u slučaju kontradiktornih stavova o podeli vlasti, te čuvenoj kontroverznoj tezi o „prinudi na slobodu“, koja se zapravo samo tiče neophodnosti izvršavanja zakona u cilju omogućavanja građanske slobode, i ovde se radi o jednoj od njegovih brojnih protivurečnosti čije pravo značenje ostaje opskurno u individualnom

¹³⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

¹³¹ Pod „arbitrarnom“, ovde se misli na bilo koju instancu primenu sile koja nije vezana za samoodbranu. Pitanje legitimnosti samoodbrane u društvenom stanju će biti zasebno razmotreno u poglavlju o pravu na život.

¹³² John Locke (2010), *A Letter concerning Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 32.

¹³³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 60.

¹³⁴ *Ibidem*

tumačenju, a rasvetljava se smeštanjem u širi kontekst čitave teorije. Sama ova definicija, pak, ispravno prikazuje državni model geneze prava: čak i ako bi njegovi pobornici bili spremni da prihvate koncept postojanja prirodnih prava, što, kako ćemo videti, mnogi nisu, oni bi i dalje bili vezani za stav da je njihovo potpuno napuštanje i zamena pozitivnim pravima nužno zarad stvaranja države.

Najveća prepreka ovom tumačenju je formulisana jednim Hobsovim citatom kome se može pripisati zasluga postavljanja teorijskih temelja doktrine prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji, a koji će biti predstavljen u celini i detaljno analiziran u centralnoj tematskoj celini. Suština njegove poente je da, budući da ljudi sklapaju društveni ugovor i prenose prava na državu radi omogućavanja dugoročnog mira i blagostanja, a u cilju očuvanja svojih života, postoje određena prava, čije prenošenje ili napuštanje nikako tome ne doprinosi, te da ih zato oni ni u kom slučaju, bilo rečima, bilo drugim znacima ne mogu predati.¹³⁵

3.3. Rat, osvajanje i ropstvo

„Osvajanje se razlikuje od uspostavljanja vlasti koliko i uništavanje kuće od pravljenja nove na njenom mestu. Ono zaista otvara put za novi državni okvir uništavajući stari; ali, bez saglasnosti naroda, nikada ne može da ga uspostavi.“ – Džon Lok^{viii}

U poslednjem poglavlju ove tematske celine ćemo se baviti najkontroverznijim instancama prenošenja prava. Rat, osvajanje i ropstvo zaslužuju posebno, odvojeno poglavlje zato što, za razliku od uobičajenog sklapanja društvenog ugovora, u ove tri instance postoji karakterističan element ekstremne prisile koji potencijalno narušava legitimitet akta prenošenja prava. Ovakvo tumačenje se, međutim, može dovesti u pitanje, budući da u određenim teorijama (pre svega, Hobsovoj) i samo prirodno stanje može biti protumačeno kao faktor ekstremne prisile, uzevši u obzir surovost njegovog opisa.¹³⁶ Ipak, sva tri autora ugovorne teorije ove instance zasebno razmatraju, i, kao što ćemo videti, shodno različitim kriterijumima za sklapanje društvenog ugovora, njihovi stavovi u ovom pogledu se znatno razilaze.

Počnimo, najpre, od Hobsa: prema njegovom shvatanju, država se, pored društvenog ugovora, može legitimno osnovati i osvajanjem neprijatelja, koji se dobrovoljno pokoravaju u zamenu za svoje živote.¹³⁷ On ovaj stav deli sa Grocijusom, koji ga znatno detaljnije razvija u svojoj

¹³⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

¹³⁶ Ovom tumačenju ide u prilog činjenica da su, usled Hobsovog pesimističnog shvatanja prirodnog stanja, uslovi legitimiteta akta sklapanja društvenog ugovora kod njega blaži nego kod Loka i Rusoa (ovde se pre svega misli na njegov uslov većinskog glasanja, nasuprot Lokovom i Rusoovom uslovu jednoglasnosti).

¹³⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 115.

teoriji o ratnom pravu, dok ga Ruso oštro kritikuje u prvom delu *Društvenog ugovora*. Hobs, razmatrajući sam proces sticanja moći činom osvajanja, naglašava da osvajač postaje gospodar tako što mu se osvojeni, bilo rečju, bilo nekim drugim dovoljnim znakom volje, podređuje kako bi izbegao smrt.¹³⁸ Jedini uslov koji on postavlja je da sluga mora zadržati pravo na život i telesnu slobodu, te da ga izvan toga gospodar može koristiti prema želji.

Hobs, međutim, naglašava da izvor odnosa gospodara i sluge nije *pobeda*, već *predaja*: ovo znači da čovek, ukoliko je poražen i zarobljen, iako time postaje robom, legitimno može pobeći, pa čak i ubiti svog gospodara.¹³⁹ Ono što slugu vezuje za gospodara, ono što mu moralno zabranjuje bekstvo, je njegova sopstvena saglasnost – svojevrsni ugovor – ma koliko bio iznuđen težinom okolnosti. Uprkos njegovoj rudimentarnosti, ovaj akt zaista konstituiše određeno prenošenje prava između sluge i gospodara: dok se sluga obavezuje da gospodaru neće pobeći, niti ga ozlediti, gospodar se obavezuje da slugu neće ubiti i da će mu pružiti telesnu slobodu. Konačno, razmatrajući različite oblike vlasti, on naglašava da teritorije koje su okupirane od strane aristokratija ili demokratija nemaju isti oblik vlasti kao osvajači, već da se njima vlada *monarhijski* (monarhija jednog naroda nad drugim).¹⁴⁰

Lokovo shvatanje ovih problema je indirektno suprotstavljeno Hobsovom: razmatrajući rat, osvajanje i ropstvo, on najpre naglašava da čovek, nemajući punu moć nad sopstvenim životom (koja je u božjim rukama), ne može da se ugovorom učini tuđim robom.¹⁴¹ U ovom duhu, Lok definiše ropstvo kao „nastavak ratnog stanja između zakonitog osvajača i osvojenog“.¹⁴² Ovde možemo precizno identifikovati momenat Lokovog razilaženja sa Hobsom: naime, korišćenje pojma „zakonitog osvajača“ u kontekstu nastavka ratnog stanja jasno stavlja do znanja da ne postoji legitimni oblik prenošenja prava, kojim čovek može postati robom.

Uprkos ovome, međutim, između Lokovog i Hobsovog shvatanja se može pronaći i implicitna tačka podudarnosti: naime, ističući da formiranje bilo kakvog ugovora podrazumeva određene ustupke sa obe strane, Lok obrazlaže da ugovaranje i robovlasnički odnos nisu kompatibilni, što sledi iz činjenice da osvajač, prepoznajući određena prava poraženog kao neotuđiva, nužno nad njim ne poseduje apsolutnu moć. On ovo ilustruje istorijskim primerom vezanim za staru jevrejsku i grčku civilizaciju: naime, radi se o ustanovi dužničkog ropstva. Kao što njegovo ime

¹³⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 134.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁴¹ Lokovo oštro protivljenje apsolutizmu i ovde dolazi do izražaja: on svoje shvatanje ropstva proširuje na njega, smatrajući ga jednako problematičnim (p. 110).

¹⁴² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

implicira, ovaj oblik ropstva, u koji bi ljudi zapadali usled nemogućnosti da vrate dugove, je istovremeno obavezivao gospodara da ih oslobodi u unapred određenom trenutku, zabranjujući mu da ih ubije ili ozledi dok su u njegovoj službi.¹⁴³ Konceptualna veza između uslova koje Hobs i Lok postavljaju i antičkih pravnih sistema je ovde nedvosmislena.

Lok se razilazi sa Hobsom i po pitanju formiranja države, odnosno širenja teritorije osvajanjem: razmatrajući ovaj oblik sticanja vlasti, on ga poredi sa rušenjem kuće i naglašava da, iako on zaista otvara prostor za stvaranje novog državnog okvira uništavanjem starog, osvajanje, samo po sebi ne može taj okvir da stvori, budući da njegovo uspostavljanje zavisi od saglasnosti naroda.¹⁴⁴ U Hobsovom tumačenju, ova saglasnost bi bila u predaji osvojenog naroda osvajaču, a oblik vlasti bi, nezavisno od uređenja države osvajača, nužno bio monarhijski, budući da bi podređeni narod izgubio pravo na samoopredeljenje.

Zajednički prepoznajući momente saglasnosti i ograničenog autoriteta kao glavne uslove legitimiteta odnosa između gospodara i sluga, Hobs i Lok svakako dele određene suštinske stavove o ropstvu, iako se terminološki sukobljavaju. Ni jedan ni drugi u osnovi ne podržavaju potpuno ropstvo: dok ga Lok smatra nastavkom ratnog stanja između osvojenog i osvajača, Hobs prepoznaje pravo roba da pobegne, ili čak ubije gospodara. Obojica, međutim, smatraju da ovaj odnos dobija legitimitet kada se pobeđeni, u zamenu za zadržavanje određenih prava, podređuje pobeđniku sopstvenom saglasnošću.

Upravo se ovome Ruso izrazito suprotstavlja: oštro osuđujući stavove Hobsa i Grocijusa, za koje, setićemo se, tvrdi da, između mišljenja da ljudska rasa pripada stotini ljudi, odnosno, da stotina ljudi pripada ljudskoj rasi, naginju ka prethodnom,¹⁴⁵ on svoju kritiku najpre upire protiv Aristotela, koji je smatrao da su neki ljudi rođeni za ropstvo, a drugi za gospodarstvo.¹⁴⁶ Ruso ističe da je on bio u pravu, ali da je posledicu pomešao sa uzrokom: „Ako postoje robovi po prirodi, to je zato što su robovi stvoreni protiv prirode.“¹⁴⁷

Ruso prepoznaje da se temeljna kritika ropstva mora zasnivati na ispravnom razumevanju ratnog prava, koje zauzvrat zavisi od preciznog tumačenja ratnog stanja. Setimo se, najpre, njegove tvrdnje da prirodno stanje nije ni stanje rata, niti pak, mira, budući da je ljudski kontakt

¹⁴³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 178.

¹⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 47.

¹⁴⁶ Aristotle (1998), *Politics*, C. D. C. Reeve (ed.), Hackett Publishing Company: Indianapolis, p. 11.

¹⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 47.

u njemu suviše redak i da ne postoji permanentno posedovanje imovine.¹⁴⁸ Ruso ovo tumačenje primenjuje na rat uopšte, izvedeci na osnovu njega stav da rat ni u društvenom stanju ne može da bude odnos ljudi, budući da je u njemu sve pod okriljem zakona. Rat je, dakle, odnos između stvari, a ne ljudi.

Ruso, nadalje, razmatra situacije koje se mogu protumačiti kao izuzeci u odnosu na ovaj princip: privatne duele i sukobe u feudalizmu, koji su relevantni utoliko što su se dueli kao pitanje časti, mogli završavati smrću učesnika, iako to nije bilo pravilo, dok su lični sukobi feudalnih lordova često bili povod ratova između država. Ruso, pak, naglašava, da privatni dueli ne proizvode određeno stanje stvari, dok su feudalni sukobi bili zloupotreba jednog apsurdnog sistema, suprotnog principima prirodnog zakona i dobrog poretka.¹⁴⁹

Rat, dakle, nije odnos između ljudi, već između država: iz ovoga sledi da pojedinci u njemu ne postaju neprijatelji kao *ljudi*, čak ne ni kao *građani*, već kao *vojnici*; ne kao članovi svojih nacija, već kao njihovi branioci. Ruso iz ovoga izvodi da vojnici mogu da budu ubijeni u ratu dok god nose oružje: kada ga polože, oni ponovo postaju samo ljudi.¹⁵⁰ U ovom svojstvu, oni prestaju da budu neprijatelji osvajača koji, usled toga, nema pravo nad njihovim životima, da bi ih ovi otkupljivali svojom slobodom. Ruso na osnovu ovoga zaključuje da ropstvo, čak i kada je ugovoreno, predstavlja nastavak ratnog stanja između osvajača i osvojenog.¹⁵¹

Ova definicija može zvučati veoma slično – suštinski identično – Lokovoj. Međutim, ovde je važno obratiti pažnju na suptilnu distinkciju između Lokovog pojma „zakonitog osvajača“ i Rusoove osude čak i ugovorenog ropstva. Naime, iako definiše ropstvo kao nastavak ratnog stanja, Lok ističe i izuzetak – dužničko ropstvo – koje se, usled zadržavanja određenih prava od strane roba može izopštiti. Ovo znači da se ako, sledeći Hobsov i Lokov uslov – neophodnost ugovora kao obostranog prenošenja prava, ma koliko rudimentarnog – može dati legitimitet određenim oblicima robovlasništva. Ruso je, pak, u ovom pogledu nešto oštrij: njegova definicija, iako terminološki suptilno različita, je suprotstavljena svim oblicima ropstva, nezavisno od toga da li su nastali pukim osvajanjem, ili davanjem saglasnosti u vidu pokoravanja. On zaključuje da je pravo na robovlasništvo pojmovno apsurdno, utoliko što *pravo* i *robovlasništvo* jedno drugom protivreče i međusobno se isključuju.

¹⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 51.

¹⁴⁹ *Ibidem*

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 53.

4. DOKTRINA PRIRODNOG PRAVA

„Prenošenje prava je dobrovoljni čin: a, cilj dobrovoljnih činova svih ljudi je neko *dobro za njih same*. Zbog toga postoje određena prava, koja nijedan čovek ni rečima, niti drugim znacima ne može napustiti, niti preneti.“ – Tomas Hobs^{ix}

Komparativna analiza Hobsove, Lokove i Rusoove teorije društvenog ugovora izložena u ranijim poglavljima je, uprkos brojnim površinskim neslaganjima i tonalnim suprotnostima, utvrdila jednoglasnost ovih mislilaca u pogledu suštinskih, centralnih elemenata njihovog učenja: pre nastanka civilizacije, ljudi su živeli bez zajedničke vlasti na zemlji; njen nedostatak je sa sobom nosio nerazrešivost sukoba; ovo *prirodno stanje*, uprkos određenoj funkcionalnoj trajnosti, nije dugoročno održivo i preči opstanku čovečanstva; njegovo prevazilaženje je nužno, a ono se vrši sklapanjem društvenog ugovora, akta kojim svi budući članovi zajednice prenose svoja prava na određeno političko telo, stvarajući time suverenitet.

Jedno od filozofski najinteresantnijih i istorijski najuticajnijih pitanja vezanih za ovu teoriju je upravo pitanje statusa prava koja ljudi poseduju u prirodnom stanju i od kojih se neka prenose na državu sklapanjem društvenog ugovora. Kao što ćemo kasnije videti, pozitivistički kritičari poriču postojanje bilo kakvih prava u pred-državnom stanju: budući da su zakoni izvor prava, a država izvor zakona, *prirodno pravo* jednostavno ne postoji. Ovakvo shvatanje ne samo da privlačno pojednostavljuje filozofski kompleksno pitanje geneze prava, nego i nepobitno važi za određena prava, kako individualna, tako i kolektivna.

Tako, na primer, očigledno ne možemo govoriti o prirodnim pravima na zdravstvenu zaštitu, obrazovanje, glasanje, ili brzo i pravično suđenje, budući da se temelje na dugom, neprekidnom materijalnom i društvenom razvoju. Isto se može reći o ranije navedenim pravima na donošenje zakona, podizanje vojske i uspostavljanje poreza, pravima suverena koji ne postoji u prirodnom stanju i koja, samim tim, ne mogu biti prirodna. Sve ovo nas mora navesti na pitanje: kako su uslovi za uspostavljanje bilo kog od ovih prava uopšte nastali, na šta znamo da bi nam klasični ugovorni teoretičari odgovorili: sklapanjem društvenog ugovora i prenošenjem prava. Setimo se Hobsove opservacije da u prirodnom stanju ne postoje proizvodnja, kultura, znanje ili izgradnja:¹⁵² u ovom kontekstu, to znači da su sva državna prava, individualna i kolektivna, koja su nastajala dugim periodom društvenog i kulturnog razvoja, uzročno svodiva na sklapanje društvenog ugovora – na originalni akt prenošenja prava.

¹⁵² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

Međutim, šta su ova prava, odakle potiču i čime su ograničena? Ova pitanja predstavljaju osnovne dileme doktrine prirodnog prava i centralnu temu ove teze. Pođimo, najpre, od onoga što nam govore sami teoretičari društvenog ugovora: prema Hobsovom shvatanju, prirodno stanje, definisano nepostojanjem vlasti, je nužno stanje rata svakog protiv svih. U takvom stanju, Hobsovim rečima, „svako ima pravo na sve, čak i na telo drugoga“;¹⁵³ u njemu je, Lokovim rečima, svaki čovek sudija i dželat,¹⁵⁴ dok Ruso potvrđuje da, pored prirodne slobode, čovek u njemu ima pravo na sve čega može da se domogne.¹⁵⁵ Ovo *pravo na sve* indirektno proizilazi iz normativnih okolnosti prirodnog stanja: budući da ne postoji vlast koja bi postavila zakone na osnovu kojih bi bilo određeno šta kome pripada, svako ko ima moć da se nečega domogne istovremeno na to polaže legitimno pravo.

Ovde, međutim, moramo uzeti u obzir kritiku koja bi se iz pozitivističke perspektive mogla uputiti shvatanju koje ugovorni teoretičari dele: naime, iz nepostojanja vlasti i zakona zaista može da sledi da *svako ima pravo na sve*; međutim, isto tako može slediti da *niko nema pravo ni na šta*. Utoliko se moramo zapitati šta nam, uzevši u obzir normativne okolnosti prirodnog stanja, omogućava da tvrdimo prvo umesto drugog? Da bismo mogli da odgovorimo na ovo pitanje, moramo se vratiti Hobsovoj definiciji prirodnog prava: „Prirodno pravo (*jus naturale*) je sloboda koju svaki čovek ima da prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života“.¹⁵⁶

Vidimo, dakle, da pravo, nezavisno od postojanja države, nije puka apstrakcija: ono se nužno tiče određenog – u kontekstu prirodnog prava, štaviše – egzistencijalnog interesa, koji svakako postoji u prirodnom koliko i u društvenom stanju. Prema Hobsovom shvatanju, koje bi, uzevši u obzir njihove stavove u ovom pogledu, Lok i Ruso nužno potpisali, ljudi polažu pravo na stvari koje su u njihovom interesu, zbog čega se prava ne mogu razmatrati izolovano od interesa. Na osnovu ovoga postaje jasno zašto se između pozitivnog i negativnog opisa normativnog karaktera prirodnog stanja, da *svako ima pravo na sve*, odnosno, da *niko nema pravo ni na šta*, moramo opredeliti za prvi.

Doktrina prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji se, dakle, temelji na ideji da u prirodnom stanju, usled nepostojanja države i zakona, svako ima pravo na sve. Međutim, ovo je tek

¹⁵³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

¹⁵⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 137.

¹⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

¹⁵⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

marginalno povezano sa njenim najvažnijim i definišućim elementom: tvrdnjom da se određeni elementi prirodnog prava nužno održavaju i nakon sklapanja društvenog ugovora. Kao što smo ranije videli, akt stvaranja države, društveni ugovor, podrazumeva prenošenje prava sa pojedinaca na zajednicu u koju stupaju i na vlast koju time formiraju. Međutim, Hobsovim rečima, postoje određena prava koja se ne mogu napustiti, niti preneti.¹⁵⁷ Ova prava, *neotuđiva* ili *osnovna prava*, su pravo na život, pravo na slobodu i pravo na imovinu.

Ovde je interesantno uočiti da prirodno-pravna tradicija nije jedina koja prepoznaje domen individualnih prava koja država ne može legitimno da prekorači. Kao što ćemo videti u poglavlju o kritikama prirodnog prava, pozitivisti, rani liberali, pa čak i rani konzervativci ističu određena individualna prava koje vlast ne sme da naruši. Međutim, ova podudarnost i dalje ne premošćava suštinsku razliku: iako državno-pravni teoretičari prepoznaju individualni domen, oni ga posmatraju samo kao jedan podskup pozitivnih prava koji država dodeljuje pojedincima. Individualna prava se, prema ovom shvatanju, po svom izvoru suštinski ne razlikuju od kolektivnih: pravo na život se, tako, može trasirati do pozitivnih pravnih akata isto koliko i pravo na slobodne izbore, ili, pak, na podizanje poreza.

Za teoretičare društvenog ugovora i prirodnog prava, ovakvo shvatanje predstavlja veliki problem, naročito ako uzmemo u obzir da je jedan od njihovih ciljeva bio podiranje legitimiteta feudalizma, kao i drugih rudimentarnih poredaka i oblika vlasti. Ukoliko između različitih vrsta prava zaista ne postoji razlika, te ukoliko je država zaista izvor svih, ona ih jednako može povući gde god ih je pružila. Legitimitet takvog postupka bi se svakako mogao dovesti u pitanje, ali ne na osnovu jasno uspostavljene ontološke hijerarhije prava, što bi ostavilo prostor za apologiju političkih sistema koji su dovedeni u pitanje samim činom preispitivanja počela i izvora države i suvereniteta.

Drugim rečima, teoretičari prirodnog prava se ne mogu zadovoljiti postulatom da je društveni ugovor izvor osnovnih prava – prava na život, slobodu i imovinu. Umesto toga, ova prava za njih predstavljaju ontološki primarna prava – prava koja državi prethode, ali se u njoj nužno održavaju. Cela ova koncepcija, međutim, ostaje na staklenim nogama dok god joj se ne utvrdi jasan temelj: kao što smo videli, Hobs, Lok i Ruso se slažu u pogledu postojanja prirodnog prava, ali ovo nas ostavlja sa jednako važnim pitanjem njegovog izvora. Zato ovde najpre moramo istražiti Hobsov pojam neotuđivosti prirodnog prava, koji je postavio temelje ovoj doktrini, a zatim i različite koncepcije njegovog nastanka.

¹⁵⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

4.1. Prirodna prava i osnovna prava

„Čovek treba da teži, kada i drugi to čine, zarad mira i sopstvene zaštite, koliko to smatra potrebnim, da napusti svoje pravo na sve; i da se zadovolji sa onoliko slobode od drugih koliko bi njima dozvolio od sebe.“ – Tomas Hobs^x

Centralni teoretičari društvenog ugovora i prirodnog prava se, uprkos različitim nijansama u definisanju ovog koncepta, nedvosmisleno slažu u pogledu toga da, u prirodnom stanju, svako ima *pravo na sve*, ali, kao što smo ranije videli, oni takođe insistiraju na važnosti njegovog prenošenja kao uslovu mogućnosti sklapanja društvenog ugovora. Istovremeno, međutim, Hobs, Lok i Ruso eksplicitno izdvajaju ograničeni domen individualnih prava koja se, za razliku od prava na sve, ne mogu napustiti, niti preneti. Ova prava – prava na *život, slobodu i imovinu* su, kao i pravo na sve, *prirodna*, međutim, za razliku od prethodnog, njihovo napuštanje ne samo da nije postavljeno kao nužan uslov sklapanja društvenog ugovora, već se njihovo zadržavanje od strane pojedinaca smatra jednim od osnovnih kriterijuma legitimiteta.

Tako, na primer Hobs¹⁵⁸ i Lok¹⁵⁹ ova prava eksplicitno nazivaju *neotuđivim*, dok Ruso posebno ističe njihovu važnost, tvrdeći da je država stvorena u cilju njihove zaštite, kao što je, recimo, slučaj sa pravom na imovinu.¹⁶⁰ Ovde je važno naglasiti da teoretičari društvenog ugovora prava na život, slobodu i imovinu smatraju prirodnim koliko i pravo na sve: njihov izvor, koji će kasnije biti detaljno razmotren se, dakle, ne razlikuje, već samo legitimnost njihovog otuđenja. Ovo nas navodi da uspostavimo teorijsku distinkciju između *prava na sve* (koje je prirodno i čije je otuđenje uslov mogućnosti sklapanja društvenog ugovora) i *prava na život, slobodu i imovinu* (koja su takođe prirodna, ali čije je zadržavanje od strane pojedinaca uslov društvenog legitimiteta). Na osnovu njihovog domena, određenja i uloge, prava na život, slobodu i imovinu možemo nazvati *neotuđivim* ili *osnovnim pravima*.

Ostaje, međutim, da se razmotri šta baš ova tri prava čini neotuđivim: ako je prirodno pravo u osnovi pravo na sve, zašto u procesu njegovog prenošenja na zajednicu prava na život, slobodu i imovinu ostaju u individualnom domenu ugovarača? Drugim rečima, zašto baš ova tri – i to samo ova tri prava – ostaju „pošteđena“ prenosa? Da bismo u celini razumeli specifičnost i ograničenja domena osnovnih prava, moramo najpre početi od teorije u kojoj su prvi put

¹⁵⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

¹⁵⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

¹⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 32.

koncipirani: naime, radi se o Hobsovoj, u kojoj su ova prava detaljno razmotrena kao uvod u izlaganje uslova sklapanja društvenog ugovora. U cilju njihovog ispravnog tumačenja, ovde predstavljamo Hobsov citat o neotuđivim pravima u celini:

„Kada god čovek prenese pravo ili ga se odrekne; on to čini ili zarad nekog prava koje se recipročno prenosi na njega; ili radi nekog drugog dobra kome se time nada. Jer to je dobrovoljni čin: a cilj dobrovoljnih činova svih ljudi je neko *dobro za njih same*. I zato postoje određena prava, koja nijedan čovek niti jednom rečju, niti bilo kojim drugim znakom ne može napustiti ili preneti. Tako najpre čovek ne može predati pravo odolevanja onima koji na njega nasrću silom, da bi mu oduzeli život; zato što time ne može težiti bilo kom dobru za sebe. Isto se može reći za rane i lance i zatvor; kako zato što nema koristi u tom trpljenju; kao što ima u trpljenju ranjavanja i zatvaranja drugoga; tako i zato što čovek ne može znati, kada vidi ljude koji nasrću na njega, da li nameravaju njegovu smrt ili ne. I na kraju motiv, i cilj zbog kog se ovo napuštanje i prenošenje uvodi, nije ništa drugo nego bezbednost čovekove osobe, kako njegovog života, tako i sredstava njegovog održanja, a da time ne bude iznuren. I tako, ako čovek rečima ili drugim znacima deluje kao da lišava sebe cilja za koji su ti znaci namereni, treba razumeti da nije to mislio, ili da to nije njegova volja; nego da nije znao kako je takve reči i postupke trebalo protumačiti.“¹⁶¹

Vratimo se na povezanost osnovnih prava sa egzistencijalnim interesima: kao što vidimo iz ovog citata, Hobsovo shvatanje neotuđivih prava se direktno nadovezuje ne njegovo definisanje prirodnog prava kao prava na život, odnosno prava na bilo šta što je neophodno za njegovo održanje.¹⁶² Budući da mu je očuvanje sopstvene ličnosti osnovni egzistencijalni interes, čovek najpre ne može da se odrekne prava na život – u najosnovnijem smislu, prava na odolevanje onima koji pokušavaju da mu ga oduzmu. Međutim, to nije sve: utoliko što postoje određeni uslovi od kojih mogućnost očuvanja čovekovog života indirektno zavisi, postoje i druga prava koja se ne mogu napustiti, niti preneti.

U njih najpre spada sloboda, koja je uslov mogućnosti čovekovog raspolaganja svojim telom u cilju očuvanja sopstvenog života. Pored nje se, međutim, javlja još jedan uslov, jednako važan za mogućnost očuvanja života i samim tim ostvarenja prava na život. Ovo je pravo na „sredstva njegovog održanja“, odnosno, osnovne životne potrebe u koje bismo mogli ubrojati sklonište i zemlju koja bi mu pružila osnovne namirnice: ova minimalistička koncepcija prava na imovinu

¹⁶¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

¹⁶² *Ibidem*, p. 86.

je istovremeno prva koja je razvijena u teoriji društvenog ugovora, a koju će kasnije Lok i Ruso znatno proširiti. Međutim, u njenom originalnom značenju koje Hobs ovde iznosi, ona se izvodi iz prava na život i uslovljena je i ograničena njime.

Hobsovo shvatanje osnovnih prava nam daje najjasniji uvid u njihovu specifičnost i razloge zbog kojih se baš ona izdvajaju od prava na sve, kao posebni, neotuđivi domen: ova prava su direktno povezana sa osnovnim egzistencijalnim interesima: životom i sredstvima njegovog održanja. Njegovo shvatanje je po pitanju geneze prava suprotstavljeno Lokovom, iako se podudaraju u pogledu sadržaja. Drugim rečima, iako se Hobs i Lok slažu u pogledu toga koja prava su osnovna, oni do njihovog statusa kao neotuđivih dolaze iz različitih smerova, što će se posebno istaći u analizi teološke i sekularnih koncepcija prirodnog prava.

Prema Lokovom shvatanju, „sloboda od apsolutne i arbitrarne moći je toliko neophodna za čovekov opstanak i povezana sa njim, da se on od nje ne može razdvojiti“.¹⁶³ Ovo sledi iz toga što čovek, nemajući moć nad sopstvenim životom, ne može postati tuđim robom ili se predati apsolutnoj, arbitrarnoj moći drugoga.¹⁶⁴ U kasnijim delovima *Druge rasprave o vladi*, Lok je po ovom pitanju još eksplicitniji: „Kako se ni za jedno racionalno biće ne može pretpostaviti da menja svoje uslove sa namerom da ih pogorša, moć društva ili zakonodavne vlasti stvorene u njemu nikada ne može da se protegne izvan zajedničkog dobra.“¹⁶⁵ Konačno, on naglašava da država ne može da ima apsolutnu i arbitrarnu moć nad ljudima: ona nastaje spajanjem njihove moći, a kako niko od njih nema arbitrarnu moć nad sopstvenim životom, slobodom i imovinom u prirodnom stanju, tako ne mogu ni da je prenesu.¹⁶⁶

Ruso se, kao što ćemo kasnije videti, protivi Lokovoj teološkoj koncepciji prirodnog prava, ali istovremeno eksplicitno prepoznaje domen osnovnih prava: pored toga što ističe važnost prava na imovinu i ključnu ulogu države u njegovom očuvanju,¹⁶⁷ on naglašava da su život i sloboda građana po prirodi odvojeni od javne moći vlasti, te da se mora uspostaviti distinkcija između dužnosti koje pojedinci vrše kao *građani* i prirodnih prava koja uživaju kao *ljudi*,¹⁶⁸ i, nalik Loku, ističe da ljudi, bivajući rođeni slobodni, napuštaju svoja prava samo zarad neke koristi.¹⁶⁹

¹⁶³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

¹⁶⁴ *Ibidem*

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 159.

¹⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 32.

¹⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 46.

Ovo nas vraća pravu na sve i neophodnosti njegovog prevazilaženja u cilju sklapanja društvenog ugovora: na različite načine, sva tri teoretičara prepoznaju da ono u prirodnom stanju postoji, kao i to da se u određenoj meri mora preneti. Njegovo prenošenje od strane svakog ugovarača je ono što omogućava stvaranje države i suvereniteta. Specifičan domen prava na sve čije je prenošenje u ovom kontekstu centralni uslov, je pravo na arbitrarnu upotrebu sile, koje se u prirodnom stanju primenjuje za, Rusoovim rečima, „sticanje bilo čega što čovek poželi.“¹⁷⁰

Budući da postojanje države podrazumeva suverenitet vlasti i trajnost imovine, nasuprot njenog nestalnosti u prirodnom stanju, jasno je zašto je napuštanje prava na sve nužan uslov njenog nastanka. Ovo, naravno, ne znači da je pravo na sve išta manje prirodno nego što su to prava na život, slobodu i imovinu, već samo da je ono neodrživo u društvenom stanju. Kao što smo videli u poglavlju o prenošenju prava, njegovo napuštanje je prvi korak iz prirode u društvo – temelj društvenog ugovora i države koja je na njemu zasnovana.

Poenta uspostavljanja distinkcije između *prirodnih* i *osnovnih*, odnosno *neotuđivih* prava kao njihovog suženog obima, dakle, nije u trasiranju različite geneze, ili svođenja na različite ontološke nivoe: pravo na sve se od prava na život, slobodu i imovinu ne razlikuje po izvoru, već samo prema legitimnosti otuđenja – dok je u prvom slučaju ono nužno, u drugom se ne može opravdati. Sve ovo se, međutim, i dalje zasniva na pretpostavci da ova prava zaista jesu prirodna, koja se bez znatne teorijske elaboracije ne može usvojiti. Ostaje, dakle, da se ispita šta prirodna prava zapravo čini prirodnim.

4.1.1. Odakle prirodno pravo potiče?

„Čovek, nemajući moć nad sopstvenim životom, ne može, ugovorom ili saglasnošću, postati tuđim robom, niti se, pak, predati apsolutnoj, arbitrarnoj moći drugoga da mu oduzme život kada to poželi.“ – Džon Lok^{xi}

Teoretičari društvenog ugovora i prirodnog prava postuliraju da država nastaje prenošenjem prava koja ljudi poseduju nezavisno od nje, u prirodnom stanju. Međutim, postavlja se pitanje, šta je, konkretno, u prirodi izvor ovih prava: budući da pre nastanka društva ne postoje zakoni prema kojima bi se prava mogla uspostaviti,¹⁷¹ društveno-ugovorni model mora da bude u stanju da ponudi određeni van-državni izvor prava.

¹⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

¹⁷¹ Ovo je inače poenta na kojoj pozitivistički kritičari prirodnog prava temelje svoju argumentaciju.

Kao što ćemo videti u naredna dva poglavlja, pokušaji da se obrazloži prirodni izvor prava se mogu grupisati u teološke i sekularne. Ova kategorizacija se zasniva na temelju argumentacije koja je u određenoj koncepciji predstavljena kao izvor prava. Usled nepostojanja države i zakona, izvor prava se mora zasnivati na nečemu što im prethodi i postoji nezavisno od njih: u jednom tumačenju, radi se o Bogu, za koga se pretpostavlja da je stvorio čoveka i svet, te da ima vrhovni autoritet nad svojom kreacijom.

Druga koncepcija se, pak, vezuje za jedan apstraktniji, ali istovremeno i manje teorijski težak izvor: naime, budući da prirodno stanje podrazumeva nepostojanje države i vlasti, te njihovo postepeno stvaranje u kome je društveni ugovor kao akt prenošenja prava prvi korak, sekularno shvatanje izvora prirodnih prava se temelji na okolnostima koje ovo stanje karakterišu. Drugim rečima, sekularne alternative teološkoj koncepciji ne pokušavaju da uspostave prirodno pravo na osnovu određenog entiteta koji prethodi državi i ne zavisi od nje, već ga izvode iz samih okolnosti njenog nepostojanja.

4.1.2. Teološka koncepcija prirodnog prava

„Držimo da su ove istine samoočigledne, da su svi ljudi stvoreni jednaki, da su obdareni od strane svog Tvorca određenim neotuđivim Pravima, da su među ovim Pravima Život, Sloboda i potraga za Srećom.“ – Američka deklaracija o nezavisnosti^{xii}

Posvetimo se, najpre, teološkoj koncepciji prirodnih prava: ona je, kao što možemo videti iz gornjeg citata, svakako bila šire prihvaćena i istorijski uticajnija. Uzevši u obzir i to da je njen tvorac, Džon Lok, među teoretičarima društvenog ugovora ostao najpoznatiji po svojim doprinosima doktrini prirodnog prava,¹⁷² nije teško razumeti zašto se teološka koncepcija geneze prirodnog prava može smatrati jedinom.¹⁷³ Budući da je Lok utemeljio (i istovremeno, jedini eksplicitno izložio) teološku koncepciju, njega ćemo ovde tretirati kao njenog jedinog reprezentativnog teoretičara u okvirima klasične ugovorne teorije.

Razlog za ovo, pored njegovog nespornog doprinosa, delimično leži i u ambivalentnosti druga dva teoretičara u pogledu pitanja božjeg postojanja: primera radi, u prvom delu *Levijatana*, koji je primarno posvećen epistemologiji, Hobs definiše strah od nevidljive moći, zamišljene umom, ili izmišljene na osnovnu stvari koje su javno dozvoljene *religijom*, dok one zamišljene na

¹⁷² Eleanor Curran (2002), “Hobbes's Theory of Rights – a Modern Interest Theory”, *Journal of Ethics* 6 (1), p. 64.

¹⁷³ Kritike doktrine prirodnog prava često navode nemogućnost dokazivanja božjeg postojanja, ili, kao što ćemo kasnije videti, izvođenje „treba“ iz „jeste“ kao jednu od njenih centralnih mana, što implicira tretiranje teološke koncepcije prirodnog prava kao jedine.

osnovu stvari koje nisu dozvoljene naziva *sujeverjem*.¹⁷⁴ On istovremeno naglašava da je religija *prava* ako je moć koju zamišljamo zaista onakva kakvom je zamišljamo, međutim, ovo njegovom stavu prema teološkim pitanjima ne ukida eksplicitno skeptički karakter.

Rusoov slučaj je u ovom pogledu možda još problematičniji: iako ističe važnost religije za društveni život, on je istovremeno na njega ograničava, implicitno poričući njen duhovni domen. On se tako zalaže za *građansku religiju*,¹⁷⁵ čiji cilj nije spasenje duša, već doprinos razvoju moralnog karaktera građana koji će republiku u celini učiniti uspešnijom. U tom pogledu se za Rusoa može reći da mnogo više deli sa Makijavelijem,¹⁷⁶ čija je politička teorija na njegovu inače ostvarila veliki uticaj, nego sa svojim savremenicima.

Sa druge strane, Lok se, uprkos svojoj oštroj kritici određenih elemenata hrišćanstva, pre svega surovih istorijskih metoda religijske konverzije,¹⁷⁷ ističe izrazitom pobožnošću: u debati sa anglikanskim teologom Džonasom Proastom, čiji će neki elementi kasnije biti analizirani, Lok na više mesta ističe značaj hrišćanskih vrlina, uzvišenost ove religije i njen neminovni trijumf nad drugim, pod pretpostavkom jednakih prava.¹⁷⁸ Njegova posvećenost hrišćanstvu je, dakle, neprikosnovena, ali u ovom kontekstu je relevantno da on istovremeno naglašava kako verovanje, čak i sa najvišim stepenom sigurnosti, nije dovoljno da proizvede znanje – štaviše, ništa što se ne može demonstrirati, a što nije samoočigledno ne može proizvesti znanje.¹⁷⁹

Uzmimo u obzir Lokovu tvrdnju da čovek, nemajući moć nad sopstvenim životom ne može ugovorom ili saglasnošću da se učini tuđim robom, niti da se stavi pod apsolutnu, arbitrarnu moć drugoga, niti, pak, da sebi oduzme život:¹⁸⁰ ovde treba obratiti pažnju na postulat sa početka – naime, da čovek *nema moć* nad sopstvenim životom. Ta moć je, prema Lokovom shvatanju, u božjim rukama. Pored toga, iako je teoretičar društvenog ugovora, on tvrdi da je Bog ustanovio vlast da bi zauzdao nasilje između ljudi, za koje, budući da imaju izvršnu moć u prirodnom stanju, nije razumno da budu sudije u sopstvenim slučajevima.¹⁸¹

¹⁷⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 37.

¹⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 158.

¹⁷⁶ Nicollo Machiavelli (1996), *Discourses on Livy*, Chicago: University of Chicago Press, p. 36.

¹⁷⁷ John Locke (2010), *A Letter concerning Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 4-5.

¹⁷⁸ John Locke (2010), *A Second Letter concerning Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 69.

¹⁷⁹ John Locke (2010), *A Fourth Letter for Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 171.

¹⁸⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

Eksplicitno stavljajući pravo na život i slobodu u domen božanskog autoriteta, Lok to čini i sa pravom na imovinu – „Bog je zemlju podario čitavom čovečanstvu jednako“ – svaki čovek je otud vlasnik sebe samog, kao i rada svog tela i svojih ruku.¹⁸² Polazeći od ovoga, on se kasnije trudi da objasni kako su ljudi, uprkos božanskom mandatu zajedničkog vlasništva nad svetom, ipak uspostavili razlike u imovini. Međutim, ovo nije od neposrednog značaja za teološku koncepciju: kao što smo videli, ona podrazumeva da su čovekov život i sloboda, a otud i imovina koja se stiče radom kao slobodnim raspolaganjem sopstvenim telom, u najvišoj instanci podređeni božanskom autoritetu, te da zato ne pripadaju u potpunosti čoveku. Usled toga, čovek prava na život, slobodu i imovinu ne može napustiti, niti preneti.

Na prvi pogled, Lokova teološka koncepcija ne samo da dovodi u pitanje teorijske temelje prirodnog prava koje je uspostavio Hobs, nego naizgled ugrožava čak i sekularno shvatanje društvenog ugovora, za koje se Lok inače eksplicitno zalaže: setimo se njegovog stava da ljudi, bivajući po prirodi slobodni i jednaki, mogu stupiti u društveno stanje jedino na osnovu ugovora koji zahteva saglasnost *svakog pojedinca*.¹⁸³ Stav da je Bog „ustanovio vlast“ da bi zauzdao međuljudsko nasilje očigledno nije kompatibilan sa gore navedenim; međutim, ova teorijska diskrepancija se može obrazložiti Lokovom tvrdnjom da je Bog čoveku pružio podsticaj da traži društvo drugih ljudi i formira zajednicu.¹⁸⁴

Ovako shvaćeno, božje uspostavljanje vlasti nije direktno, već posredno – Bog nije uspostavio državu, već je ljudima stvorio inklinaciju ka udruživanju koja će u krajnjoj instanci rezultovati sklapanjem društvenog ugovora.¹⁸⁵ Ovo nas, međutim, i dalje ostavlja sa Lokovim jedinstvenim shvatanjem izvora i statusa osnovnih prava: iako, nalik Hobsu i Rusou, ljude posmatra kao funkcionalno autonomne, on neotuđivost njihovih prava na život, slobodu i imovinu ne vezuje za njihove egzistencijalne interese, već za božju volju.

Prema teološkoj koncepciji prirodnog prava, dakle, sve što postoji – od sveta do čoveka je božja kreacija i otud, božje vlasništvo. Kako Bog, između ostalog, stvara i racionalna bića, on im istovremeno dodeljuje prava na različite elemente njegovog domena. Budući da je božji cilj, po pretpostavci na kojoj se ova koncepcija implicitno temelji, opstanak čoveka kao njegove najviše kreacije, Bog ljudima pruža kako prava na dobra koja zadovoljavaju egzistencijalne interese,

¹⁸² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 111.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 142.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 133.

¹⁸⁵ Ovde je zanimljivo uočiti kontrast između Loka, koji postulira da je Bog stvorio čoveka kao socijalno biće, i Hobsa, koji čoveka kao asocijalnog kontrastira pčelama i mravima. Uprkos razilaženju po ovom pitanju, Hobs i Lok se slažu po pitanju prirodnog stanja kao izvornog, kao i o neophodnosti sklapanja društvenog ugovora.

tako i težnju ka formiranju društva u cilju prevazilaženja dugoročno neodrživih okolnosti prirodnog stanja.

Sve ovo, međutim, kako van tako i unutar Lokove teorije ostaje krajnje problematično: setimo se, najpre, njegove tvrdnje da ništa što se ne može demonstrirati, a što nije samoočigledno ne može proizvesti znanje.¹⁸⁶ Kako se božje postojanje ne može direktno demonstrirati, ono bi moglo da proizvede znanje – znanje koje bi opravdalo teološku koncepciju prirodnog prava, jedino ukoliko je samoočigledno. Ipak, mi znamo da u Lokovoj teoriji ovo nije slučaj, budući da on ovu distinkciju uvodi upravo da bi osporio mogućnost *znanja* o božjem postojanju.

Čak i u okviru same teološke koncepcije, dakle, njeni temelji ostaju krajnje nesigurni: da bi se u osnove jedne političke teorije postavile tvrdnje da Bog stvara čoveka i svet, te da čoveku pruža osnovna prava i čini ih neotuđivim, najpre bi se moralo dokazati da Bog *postoji*. Uprkos brojnim teološkim argumentima ponuđenim kroz istoriju, pitanje božje egzistencije kao implicitni, temeljni postulat teološke koncepcije prirodnog prava, ostaje nerazrešeno, što nju u nedostatku adekvatnog teorijskog utemeljenja neminovno čini utopijskom. Međutim, da li je isto nužno slučaj i sa doktrinom prirodnog prava u celini? Ili se, pak, može pronaći izvor ovih prava koji se ne oslanja na nedokazive pretpostavke i metafizičke entitete?

4.1.3. Sekularne alternative teološkoj koncepciji

„Ni Lok ni Nozik nisu uspeli da ponude efektivan argument koji bi demonstrirao mogućnost izvođenja lokovskog prirodnog prava iz tih (osnovnih moralnih) vrednosti. Ovo, naravno, ne znači da se takvi argumenti ne mogu pronaći i zaista, oni čine sveti gral teorije prirodnog prava.“
– Džon Haznas^{xiii}

Neophodnost pronalazjenja sekularne alternative teološkoj koncepciji prirodnog prava se nedvosmisleno izvodi iz nemogućnosti dokazivanja božjeg postojanja. Međutim, usled izuzetne teškoće tog poduhvata, pravni teoretičar Džon Haznas ga opravdano naziva *svetim gralom* ove teorije.¹⁸⁷ Njegovom opisu se u ovom pogledu jedino može zameriti to što se vezuje za stav da je moguća samo jedna alternativa teološkoj koncepciji – naime, ona izvedena iz osnovnih moralnih vrednosti.¹⁸⁸ Kao što ćemo videti u ovom poglavlju, moguće su barem dve, pri čemu se njihovi izvori, iako dele zajednički temelj, međusobno veoma razlikuju.

¹⁸⁶ John Locke (2010), *A Fourth Letter for Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 171.

¹⁸⁷ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 145.

¹⁸⁸ *Ibidem*

Ovde moramo početi specifikacijom predmeta analize: naime, moramo poći od pitanja šta je uopšte sekularna alternativa teološkoj koncepciji prirodnog prava, to jest, koje kriterijume ponuđeno objašnjenje prirodnog prava mora da zadovolji da bi se moglo smatrati sekularnim. U osnovi, sekularna alternativa teološkoj koncepciji prvo mora da utvrdi izvor prirodnog prava bez pozivanja na nedokazive metafizičke entitete, odnosno, mora da uputi na nešto u samom prirodnom stanju što generiše ova prava, a zatim mora da bude u stanju da uspostavi održivost ovih prava, to jest, garant mogućnosti sticanja dobara na koja se ona odnose, opet isključivo pozivanjem na okolnosti samog prirodnog stanja.

Upravo ovakvu koncepciju nudi Džon Haznas: u radu naslovljenom „Prema teoriji empirijskih prirodnih prava“ (eng. “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”), on najpre primećuje da, iako su argumenti za ograničenu vlast koji se zasnivaju na pravima veoma ubedljivi, njihova ubeđivačka moć ne može da bude ništa veća od moći argumenata za postojanje prirodnih prava na kojima se zasnivaju.¹⁸⁹ Na osnovu ovoga, Haznas primećuje da, iako su Lokovi argumenti izvedeni iz prirodnih prava validni, oni gube ubeđivačku moć kada se primene na ljude koji nisu prethodno posvećeni ideji postojanja prirodnih prava.¹⁹⁰ Ovo ga navodi da pokuša da konstruiše alternativnu koncepciju geneze prirodnih prava – sekularnu koncepciju koja je empirijski utemeljena i koja se ne poziva na metafizičke entitete.

Haznas počinje definišući opšti teorijski model prirodnih prava: njegov prvi korak je definisanje prirodnog stanja i pred-političkih prava u okviru njega; zatim se identifikuje društveni ugovor kao jedini spas od egzistencijalne ugroženosti; konačno, prenos prava se ograničava prema kriterijumu neophodnosti za javnu vlast i uspostavlja se legitimitet isključivo država koje su ograničene na ovaj način.¹⁹¹ On povlači oštru distinkciju između Hobsove i Lokove teorije društvenog ugovora: prema njegovom shvatanju, Simonsov¹⁹² opis prirodnog stanja kao normativnog se može primeniti isključivo u tumačenju Lokove teorije.¹⁹³

Prema Haznasovom shvatanju, Hobsovo prirodno stanje je stanje potpunog bezakonja, dok Lokovo, pak, nije, iako u njemu ne postoji normativno vezujući ljudski zakon.¹⁹⁴ Iako pokušava da se nadoveže na, i odbrani Lokovo shvatanje prirodnog prava, Haznas eksplicitno kritikuje

¹⁸⁹ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 111.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁹² John Simmons (1989), “Locke’s State of Nature”, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (1989), p. 451.

¹⁹³ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 112-113.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 113.

Lokovu teološku koncepciju i navodi da čak i njegov sekularni argument, prema kome postoji dužnost na jednako ophođenje prema drugima,¹⁹⁵ ima teološke temelje, budući da se zasniva na pretpostavci da je Bog stvorio ljude kao jednake.¹⁹⁶

Uviđajući inherentne probleme teološke koncepcije, Haznas pokušava da spasi prirodno pravo od problema koji se izvode iz nemogućnosti dokazivanja božjeg postojanja. U alternativu koju on nudi, ljudi takođe žive bez uspostavljene vlasti, ali imaju međusobne aranžmane.¹⁹⁷ Haznas tvrdi da ugroženost imovine proizvođača od strane razbojničke manjine njih nužno navodi da preduzmu različite mere kolektivne zaštite, što vremenom vodi zadržavanju najefikasnijeg modela.¹⁹⁸ Na osnovu ovoga, on zaključuje da su u prirodnom stanju prava *rešeni problemi*.¹⁹⁹ Razvijajući empirijsku koncepciju prirodnog prava, Haznas navodi da su tipični istorijski primeri prirodnog stanja drevni Izrael i srednjovekovni Island, ali on lično koristi primere Engleske nakon raspada rimskog carstva i u vreme normanskih osvajanja, kao i trgovačkih zakona u srednjovekovnoj Evropi.²⁰⁰

U situacijama koje razmatra, Haznas primećuje da ljudi, nemajući zajednički prepoznat izvor autoriteta kome se mogu obratiti za rešavanje različitih problema, sami stupaju u odnose koji se vremenom razvijaju u trajne institucije. „Empirijska“ prirodna prava koja tako nastaju su „rezultat ljudskog delanja, ali nisu izvršenje ljudskih planova“, što ih čini fleksibilnijim i manje filozofski savršenim od tradicionalnih prirodnih prava.²⁰¹ U Haznasovom tumačenju, prirodna prava, dakle, nisu ništa drugo nego ovlašćenja koja potiču iz institucija i praksi nastalih na osnovu slobodne ljudske saradnje i bez ikakvog državnog učešća.

Uprkos nespornoj originalnosti Haznasove empirijske koncepcije prirodnog prava, ona ipak ima brojne probleme. Najpre, njegovo ograničavanje Simonsovog opisa prirodnog stanja kao normativnog na Loka, ignoriše Hobsovu specifikaciju da rat svakog protiv svih kao takav nikada nije postojao, te da se ratno stanje kakvim ga on opisuje istorijski odnosi na porodice, plemena i kraljeve.²⁰² Tim gore u ovom kontekstu, što Haznas, analizirajući istorijske primere koje koristi kao utemeljenje empirijske koncepcije, razmatra takozvanu krvnu osvetu kao jedan

¹⁹⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

¹⁹⁶ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 119.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 124.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 127.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 128-130.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 135.

²⁰² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 85.

od najranijih modela ispravljanja nepravdi. Ova institucija je u slučaju ubistva podrazumevala osvetu počiniocu od strane čitave porodice žrtve, čineći rudimentarni metod odvratanja od zločina,²⁰³ međutim njena arbitrarnost je upravo razlog zašto je Hobs ubraja (kao rat porodica) u istorijske primere ratnog stanja.

Sledeći problem vezan za Haznasovu koncepciju je posmatranje prirodnog stanja kao suštinski različitog kod Hobsa i Loka prema kriterijumu prirodnog zakona. Ovo je problematično utoliko što Hobs, kao i Lok, ističe važnost prirodnog zakona kao izvora (barem privremene) održivosti ljudskog života u prirodnom stanju, kao i zato što ni Lok, ni Hobs ne smatraju prirodni zakon dovoljnim za njegovo dugoročno održanje. Setimo se Lokovog apela da ljudi *počuju* prirodni zakon,²⁰⁴ odnosno, Hobsove specifikacije da su prirodni zakoni samo *vrline* koje ljude navode na mir i poslušnost,²⁰⁵ ali koje su suprotne našim prirodnim strastima i, samim tim, nesigurne bez straha od neke moći koja bi naterala ljude da ih se pridržavaju.²⁰⁶

I Lokovo i Hobsovo prirodno stanje su, dakle, sa striktno normativnog aspekta, Haznasovim rečima, „stanja potpunog bezakonja“,²⁰⁷ utoliko što ne postoji bilo kakva institucija koja ima kapacitet da uspostavi opšte važeće norme. Međutim, u oba slučaja ipak postoje moralna načela na kojima se njihova održivost temelji; konačno, uprkos ovome, u oba slučaja prirodni zakon jednostavno nije dovoljan za dugoročno održanje ljudskog života, što obrazlaže potrebu za sklapanjem društvenog ugovora i prevazilaženjem prirodnog stanja.

Ovo nas dovodi do još jednog problema u Haznasovoj koncepciji: naime, videli smo da on navodi drevni Izrael i srednjevekovni Island kao primere tradicionalno razmatranih izvora za ilustraciju prirodnog stanja, kao i da umesto njih sam koristi ranu srednjevekovnu Englesku i trgovačke zakone u Evropi za vreme feudalizma.²⁰⁸ Zaista je tačno da se teoretičari društvenog ugovora u više navrata pozivaju na različite političke²⁰⁹ i religijske²¹⁰ elemente drevnog Izraela; ali, oni to nikada ne čine kako bi time ilustrovali funkcionisanje prirodnog stanja. Umesto toga, primer drevne jevrejske države se koristi za pitanja koja se tiču judaizma i hrišćanstva, različitih

²⁰³ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 128.

²⁰⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

²⁰⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 177.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 111.

²⁰⁷ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 113.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 128-130.

²⁰⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

²¹⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 108.

pravnih institucija, itd. Zarad praktične ilustracije života u prirodnom stanju, i Hobs²¹¹ i Lok²¹² navode rudimentarna društva američkih domorodaca, što je sasvim konzistentno, kako sa Hobsovim opisom arbitrarnosti pravnih odnosa u nedostatku države,²¹³ tako i sa Lokovom specifikacijom da se čak i ljudi koji žive u zajednici, ukoliko u njoj ne postoji vrhovni autoritet ovlašćen da rešava sporove, nalaze u prirodnom stanju.²¹⁴

Vidimo, dakle, da teoretičari društvenog ugovora opis „prirodnog stanja“ rezervišu za veoma rudimentarne ljudske zajednice u kojima ne postoji fiksna hijerarhijska struktura. Utoliko, Haznasov primer Engleske nakon pada rimskog carstva bi mogao da se podvede pod ovaj opis, ali nakon normanskih osvajanja to već ne bi mogao biti slučaj, budući da je postojao kralj²¹⁵, kao i rani oblik feudalne podele teritorije. Slučaj sa trgovačkim zakonima u srednjevekovnoj Evropi je, pak, znatno problematičniji: naime, regulacija trgovačkih odnosa u srednjem veku jeste nastala bez inicijalnog državnog učešća, budući da se u feudalizmu šira razmena dobara odvijala u okviru gradova, koji su bili donekle nezavisni od vlasti kraljeva i lordova. Međutim, gradovi, čak i oni koji su uživali najveći stepen političke autonomije (mahom locirani u južnoj Nemačkoj, severnoj Italiji i Holandiji), su takođe imali veoma razvijene hijerarhijske strukture: različite političke funkcije, sudove, vojsku, itd.

Samim tim, iako se regulacija trgovačkih odnosa u početku odvijala *bez države*, ona se nije odvijala *van države*: ona jeste najpre bila u domenu gildi i pod okriljem samih trgovaca, ali to što država nije intervenisala ne znači da nije bila u stanju da interveniše. Pored toga, osnovni problem sa ovim primerom kao potencijalnom ilustracijom prirodnog stanja je što se regulacija koja se u njemu odvija tiče veoma ograničene sfere života: naime, razmene dobara. U slučaju ugroženosti života i slobode, te imovinskih sporova i krivičnih dela, država je, uprkos nespornoj rudimentarnosti feudalizma, ipak bila nosilac vrhovnog autoriteta.

Centralni problem Haznasove koncepcije, međutim, daleko nadilazi njene empirijske temelje i istorijske primere. Naime, radi se o njegovom tumačenju samog pojma prirodnog prava – o značenju koje mu on pripisuje u klasičnim teorijama društvenog ugovora. Kritika ovog elementa Haznasove koncepcije će istovremeno trasirati putanju za iznošenje druge sekularne

²¹¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 108.

²¹² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

²¹³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 85.

²¹⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 138.

²¹⁵ Viljem Prvi, poznatiji kao Viljem Osvajač je poticao iz dinastije vojvoda Normandije koja je ovom oblašću vladala nekoliko generacija i duže od jednog veka.

alternative, čije će uspostavljanje i odbrana biti jedan od glavnih ciljeva ove disertacije, a koja će se primarno zasnivati na konzistentnom tumačenju dela Hobsa, Loka i Rusoa.

Kao što smo videli, Haznas ukazuje na validnost argumenata za ograničenu vlast na bazi prirodnih prava,²¹⁶ ali istovremeno osporava njihovu ubedljivost u slučaju nedostatka prethodne posvećenosti verovanju u postojanje tih prava.²¹⁷ Ovome treba dodati i njegovo tumačenje prirodnih prava prema kome su ona „moralna ovlašćenja koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi“.²¹⁸ Haznas ovako shvaćenim prirodnim pravima suprotstavlja svoja empirijska prirodna prava, za koja specifikuje da „nisu inherentna za ljude i da ne niču iz ljudske prirode i osnovnih moralnih principa“.²¹⁹

Da bismo razumeli zašto je ovakvo shvatanje problematično, najpre se moramo vratiti ranije navedenom Simonsovom tumačenju Lokovog prirodnog stanja kao specifikacije normativnih okolnosti.²²⁰ Rekli smo da, iako je ovo tumačenje jednako primenljivo i na Hobsa i Rusoa, ono istovremeno ne isključuje nužno interpretaciju prirodnog stanja kao empirijskog. Štaviše, u Hobsovoj i Lokovoj teoriji, znamo da je i jedno i drugo slučaj, te da, iako normativni momenat ima veći značaj, budući da se na njemu temelji potreba za sklapanjem društvenog ugovora, empirijski nije ništa manje zastupljen, sa direktnim primerima koji ga podupiru. U Rusoovom slučaju, empirijski momenat nije zastupljen, jer on ne razmatra konkretne primere prirodnog stanja. Uprkos ovome, on nedvosmisleno smatra da prirodno stanje jeste postojalo.

Oštrina Simonsove distinkcije u Haznasovoj primeni, dakle, nije sasvim opravdana, naročito ako uzmemo u obzir činjenicu da čak i u primerima koje on navodi određeno normativno stanje niče iz empirijskih okolnosti nevezano za ljudsku volju.²²¹ Isto važi za prirodno stanje kakvim ga opisuju teoretičari društvenog ugovora, pri čemu, ako bismo osporili normativni karakter odnosa u prirodnom stanju klasične teorije, isto bismo bili primorani da učinimo i za Haznasovo tumačenje, budući da ni u njegovom slučaju država i zakoni nisu izvor normi koje on naziva empirijskim prirodnim pravima.

²¹⁶ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 111.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 118.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 134.

²¹⁹ *Ibidem*

²²⁰ John Simmons (1989), “Locke’s State of Nature”, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (1989), p. 451.

²²¹ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 135.

Međutim, ovo je i dalje tek na margini centralnog problema Haznasove koncepcije, a on je sadržan upravo u tumačenju prema kome su tradicionalna prirodna prava „moralna ovlašćenja“, te da su „inherentna za ljude“ i da „niču iz osnovnih moralnih principa“.²²² Vratimo se najpre Hobsu od koga i Haznas meri početak filozofske istorije prirodnog prava: „Prirodno pravo (*jus naturale*) je sloboda koju svaki čovek ima da prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života.“²²³ Kao što možemo videti, ovde nema govora o moralnim ovlašćenjima, inherentnim za ljude, koja niču iz moralnih principa. Naprotiv, Hobs, polazeći od okolnosti prirodnog stanja, definisanog nepostojanjem države i vlasti, izvodi normativni princip prema kome u takvom stanju svako ima pravo na ono što je neophodno za očuvanje njegovog života. Osnovna prava ne konstituišu *moralna ovlašćenja* budući da, pored njih, svako takođe ima i pravo na sve, ali, kao što smo videli, njegova primena je često nemoralna jer je suprotna prirodnom zakonu. Ona nisu ni *inherentna za ljude* jer ne proizilaze iz ljudske prirode, već iz normativnih okolnosti prirodnog stanja, a ne, pak, iz *osnovnih moralnih vrednosti*.

Problem nastaje kada centralno prirodno pravo – pravo na život – paralelno postoji sa svačijim pravom na sve.²²⁴ Moramo se zapitati: može li se zaista reći da imamo pravo na život, ako neko drugi ima pravo na sve, pa, samim tim, i da nas ubije? Ma koliko čudno zvučalo, odgovor glasi: da. Kako bismo razumeli zašto je to tako, moramo odagnati još jedan raširen stav o prirodnim pravima koga se Haznas implicitno drži, a to je da se ova prava tiču zaštite od drugih ljudi. Na osnovu dosadašnje analize teorija društvenog ugovora, međutim, jasno je da u prirodnom stanju jednostavno ne postoji pouzdan mehanizam za to, što objašnjava goruću potrebu za sklapanjem društvenog ugovora. Uprkos tome, Hobs, Lok i Ruso smatraju da osnovna prava ne samo da postoje u prirodnom stanju, već da im je ono izvor.

Ako usvojimo rašireno verovanje da se prirodna prava tiču zaštite od drugih ljudi, neminovno zapadamo u teorijski ćorsokak. Sa jedne strane, u prirodnom stanju svako ima pravo na život, slobodu i imovinu, dok sa druge, svako ima pravo da ih drugima otme. Problem, dakle, deluje nerešivo, izuzimajući mogućnost promene perspektive. Međutim, upravo u tome leži rešenje: naime, iako su zaštitu od drugih ljudi smatrali kao vrhovni politički imperativ, posvećujući svoja dela upravo njegovom ostvarenju, za teoretičare društvenog ugovora prirodna prava nisu vršila tu funkciju. Naprotiv, ona su se isključivo ticala mogućnosti ostvarenja dobara za koja su vezana, a kojima je neprikosnovena prepreka apsolutna i arbitrarna moć u vidu neograničene

²²² John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

²²³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

²²⁴ *Ibidem*, p. 87.

vlasti. Ovo je poduprto Hobsovim, Lokovim i Rusoovim tretiranjem prirodnih prava na život, slobodu i imovinu kao *neotuđivih*. Izopštavajući ova prava iz društvenog ugovora i poričući mogućnost njihovog prenosa, oni im nedvosmisleno prepoznaju poseban normativni status.

Očigledan razlog za ovo je njihova povezanost sa osnovnim egzistencijalnim dobrima, ali on nije dovoljan da bi se objasnilo ograničenje prenosa, budući da i pravo na primenu sile protiv drugih ljudi, u određenim situacijama takođe može biti od egzistencijalne važnosti. Suštinski razlog za specifikaciju osnovnih prava kao neotuđivih je prepoznavanje da samo država kao nosilac apsolutnog (i, u nedostatku zakonskih ograničenja, arbitrarnog) suvereniteta ima moć da osnovna prava učini neostvarivim.²²⁵ Na prvi pogled, ovo ne deluje intuitivno, uzevši u obzir inherentnu haotičnost prirodnog stanja kakvim ga teoretičari društvenog ugovora opisuju. Iako su, međutim, život, sloboda i imovina u njemu neminovno nesigurni, oni nisu i neostvarivi: i Hobs²²⁶ i Lok²²⁷ navode da, uprkos snazi nekih ljudi, drugi mogu da ih savladaju ujedinjenjem, što stvara jedan rudimentarni oblik ravnoteže moći.

Ovo stanje treba, kao što Lok čini, suprotstaviti apsolutnoj, arbitrarnoj vlasti,²²⁸ od koje, ukoliko bi izabrala da ugrozi život, slobodu ili imovinu ljudi, oni ni nasamo, niti, pak, ujedinjenjem ne bi mogli da se odbrane. Kada bi, međutim, ljudi, ujedinjavajući se protiv tiranske vlasti stvorili toliko veliku silu da usled njene kolizije sa državom dođe do građanskog rata, postojeća vlast bi bila uništena, što bi, barem privremeno, ukinulo suverenitet.²²⁹ Sa druge strane, budući da ljudi u prirodnom stanju mogu da se ujedine kako bi nadvladali druge, oni tu moć mogu da iskoriste u cilju zaštite bilo života, bilo, pak, slobode, ili imovine.

Vidimo, dakle, da teoretičari društvenog ugovora, uprkos brojnim međusobnim razlikama, opet dele centralne stavove u pogledu prirodnih prava: iako je njihov opis prirodnog stanja primarno normativnog karaktera, on je istovremeno i empirijski. Presek ove dve perspektive nam nudi odgovor na misteriju *svetog grala* doktrine prirodnog prava – na problem njenog sekularnog utemeljenja. Kao što smo videli, ova prava se eksplicitno izvode iz okolnosti prirodnog stanja, koje istovremeno omogućavaju ljudima ostvarenje dobara kojih se tiču, ma koliko taj proces bio težak i mučan, zbog čega, naravno, sklapanje društvenog ugovora ostaje imperativ.

²²⁵ Ova poenta je, kao što ćemo kasnije videti, centralna za pitanje neotuđivosti osnovnih prava.

²²⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 82.

²²⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 105.

²²⁸ *Ibidem*

²²⁹ U klasičnoj ugovornoj teoriji postoje znatna razilaženja po pitanju građanskih ratova. Na jednom kraju, Hobs, kao što smo videli (p. 7) smatra građanski rat smrću države, dok na drugom, prema Lokovom shvatanju (p. 209) ukidanje društvenog ugovora nije moguće, te se u slučaju rušenja vlasti, moć vraća u ruke naroda koji bira novu.

Pitanje odnosa prirodnih prava i društvenog ugovora se može sumirati prema kriterijumima apsolutnosti i arbitrarnosti moći: u prirodnom stanju, koje je definisano nepostojanjem države, moć je nužno arbitrarna, budući da ne postoji hijerarhijska struktura koja je uređuje. Nakon sklapanja društvenog ugovora, moć stvaranjem suvereniteta postaje apsolutna,²³⁰ mada ne nužno i arbitrarna. Arbitrarnost moći, pored njene apsolutnosti, nastaje ukoliko ne postoje ustavni principi koji bi je suzbili i predstavlja stanje pogubnije od prirodnog.²³¹ Optimalan kompromis između prirodnog stanja, u kome osnovna prava postoje, ali su dobra na koja se odnose ostvariva samo uz velike poteškoće, i neograničene vlasti, u kojoj uređenost i sigurnost mogu doći po cenu nepovratnog gubitka prava, je ustavno ograničena vlast, koja apsolutnost suvereniteta balansira prepoznavanjem neotuđivosti osnovnih prava.

4.2. Podela prirodnih prava

„Prirodnim stanjem upravlja prirodni zakon, koji obavezuje svakoga: taj zakon, zakon razuma, uči čitavo čovečanstvo, koje treba samo da ga počuje da, bivajući jednaki i nezavisni, niko ne treba da povredi tuđi život, zdravlje, slobodu ili imovinu.“ – Džon Lok^{xiv}

Razmatrajući razliku između prava na sve i osnovnih prava kao suženog domena prirodnih prava, prema teoretičarima društvenog ugovora ne samo održivog u društvenom stanju, već i nužnog zarad uspostavljanja legitimiteta vlasti, istakli smo da se u njih ubrajaju pravo na život, pravo na slobodu i pravo na imovinu. U ovoj tematskoj celini ćemo detaljno analizirati ova tri prava pojedinačno, poredeći njihov status u teorijama Hobsa, Loka i Rusoa. Uzećemo u obzir različite načine na koji im teoretičari društvenog ugovora pristupaju, kao i njihov međusobni odnos.

U tom pogledu će biti posebno značajno uspostaviti jasnu hijerarhiju prirodnih prava, koja će se zasnivati na različitoj važnosti koju im teoretičari pripisuju. Videćemo, primera radi, da su u određenim instancama neka prava izvedena iz drugih, i samim tim, uslovljena njima. Ovo će biti od posebnog značaja u razmatranju centralnog pitanja vezanog za svako od tri prirodna prava – naime, šta posedovanje prava na određeno dobro tačno podrazumeva, i čime je ono ograničeno? Kao što ćemo videti, određena prava su ograničena čak i u prirodnom stanju, pri čemu njihovo ograničenje proizilazi iz preklapanja sa domenom nekog drugog prava. Ovakav sukob je možda najbolje ilustrovan Hobsovom distinkcijom između prirodnog prava, koje se

²³⁰ Ovde je još jednom važno imati u vidu ključnu distinkciju između Hobsovog zalaganja za apsolutizam i njegovog definisanja suvereniteta kao apsolutnog (p. 120), u kome se on sasvim podudara sa Rusoom (p. 64).

²³¹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 105.

definiše kao čovekova sloboda da učini bilo šta što je potrebno za očuvanje njegovog života,²³² i prirodnog zakona, koji čoveku zabranjuje da učini bilo šta što je razorno za njegov život, ili što mu oduzima sredstva njegovog očuvanja.²³³

Već ovde vidimo konflikt između *prava na život* i *prava na sve*, koje je u ovom opštem slučaju ograničeno bilo čime što je razorno za život. Na sličan način, prava koja se izvode iz drugih su posredno povezana sa pravima iz kojih su izvedena, što vodi tome da često mogu (i moraju) biti ograničena u cilju ostvarenja prava na kojima se temelje, a bez kojih ne bi imala smisla. Ovo je, kao što ćemo videti, univerzalna karakteristika odnosa između osnovnih prava – prava na život, slobodu i imovinu. Iako ova prava u teorijama Hobsa, Loka i Rusoa zauzimaju barem donekle različite pozicije, njihova normativna povezanost i hijerarhijski odnos ostaju jednako važeći. U društvenom stanju pak, jedina prirodna prava koja opstaju jesu osnovna prava, no njihov status uprkos tome ostaje problematičan, zbog čega će ovde biti cilj utvrditi šta tačno zadržavanje ovih prava nakon sklapanja društvenog ugovora podrazumeva.

4.2.1. Pravo na život

„Iznad svega, čovek ne može napustiti pravo odolevanja onima koji na njega nasrću silom, sa namerom da mu oduzmu život.“ – Tomas Hobs^{xv}

Najosnovnije prirodno pravo – pravo iz koga se sva druga prava izvode – je *pravo na život*. Setimo se još jednom Hobsove definicije prirodnog prava: „Prirodno pravo (*jus naturale*) je sloboda koju svaki čovek ima da prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života.“²³⁴ Kao što vidimo, značaj prava na život je za njega toliko veliki, da prirodno pravo u celini definiše na osnovu njega. Međutim, šta ono tačno podrazumeva? Kao što smo videli u Hobsovoj elaboraciji koncepta neotuđivih prava, pravo na život pre svega obuhvata slobodu čoveka da se odbrani od onih koji ga direktno ugrožavaju,²³⁵ ali, pored toga, ono uključuje i pravo na sticanje dobara neophodnih za očuvanje života.

Istovremeno, dok prirodno pravo određuje slobode koje se tiču egzistencijalnih potreba, prirodni zakon ih ograničava, sprečavajući čoveka da uradi bilo šta što je štetno za njegov život, ili što mu oduzima sredstva očuvanja života.²³⁶ Hobs ovaj stav u potpunosti deli sa Lokom, prema čijem shvatanju čovek u prirodnom stanju ima potpunu slobodu, ali nema pravo da se

²³² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

²³³ *Ibidem*

²³⁴ *Ibidem*

²³⁵ *Ibidem*, p. 87.

²³⁶ *Ibidem*, p. 86.

uništi,²³⁷ što ponovo ističe status prava na život kao izvornog prirodnog prava. Shodno tome, Štraus primećuje da, budući da je očuvanje života *conditio sine qua non* ostvarenja bilo koje želje, Hobs temelji prirodno pravo i prirodni zakon na njemu:²³⁸ „Strah od nasilne smrti, predracionalan u svom početku, ali racionalan u efektu ... je, prema Hobsu, koren svog prava i otud koren sve moralnosti.“²³⁹

Džon Votkins takođe primećuje važnost straha od smrti kao centralnog motivatora u Hobsovom razumevanju prava i moralnosti, ukazujući na njegov stav da svi ljudi izbegavaju neprirodnu smrt određenim prirodnim impulsom, ništa manje nego što kamenje pada pod dejstvom gravitacije.²⁴⁰ Uzimajući u obzir značaj očuvanja života u kontekstu Hobsovog shvatanja prirodnog prava, postaje jasno zašto njegovo otuđenje nije moguće, te zašto se ne samo prirodna prava u celini, već i osnovna prava kao njihov sužen domen, temelje na pravu na život. Lokovo shvatanje, iako sadržajno paralelno Hobsovom, potiče iz različitog izvora: kao što smo videli u analizi njegove teološke koncepcije, on takođe prepoznaje neotuđivost prirodnih prava na život i slobodu. Međutim, u Lokovom slučaju, ova prava se ne temelje direktno na čovekovim egzistencijalnim interesima; umesto toga, njihov izvor je božja volja.²⁴¹

Uprkos inherentnim problemima teološke koncepcije prirodnog prava, Lokova posvećenost pravu na život je neprikosnoven: iako, nalik Hobsu, prepoznaje neotuđivost osnovnih prava, njen izvor je u njegovom shvatanju indirektan – naime, umesto da proizilazi neposredno od ljudi, na osnovu njihove potrebe za samoodržanjem, on potiče od Boga, čiji je interes takođe ljudski opstanak. Centralni argument koji Hobs i Lok u ovom pogledu dele, uprkos različitim izvorima neotuđivosti prava na život, dovodi u pitanje Ruso: on se protivi stavu da pravo na život nije moguće preneti, utemeljenom na njegovoj neotuđivosti. Drugim rečima, Ruso dovodi u pitanje koncept neotuđivosti prava na život, navodeći da čovek može da rizikuje život kako bi ga spasao, kao, recimo, u slučaju iskakanja kroz prozor pri bekstvu od požara.²⁴²

Ono što Ruso u ovoj kritici gubi iz vida je najpre da prirodno stanje iz koga pravo na život potiče, nezavisno od ljudske volje podrazumeva stalnu izloženost rizicima, kao i to da, prema

²³⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

²³⁸ Leo Strauss (1963), *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press: Chicago, p. 15.

²³⁹ *Ibidem*, p. 17-18.

²⁴⁰ John W. N. Watkins (1963), "Philosophy and Politics in Hobbes", in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 249.

²⁴¹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

²⁴² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 71.

Hobsovoj definiciji prirodnog prava, čovek može da učini bilo šta što je potrebno za očuvanje njegovog života.²⁴³ Ruso bi, da je detaljnije razvio ovu kritiku, mogao ovo da dovede u pitanje na osnovu Hobsove definicije prirodnog zakona,²⁴⁴ ali ovde treba imati u vidu da prirodni zakon eksplicitno zabranjuje ono što je razorno za život, ili što oduzima sredstva njegovog očuvanja: očigledno je da se izbor u primeru koji Ruso navodi svodi na sigurnost smrti u požaru, odnosno verovatnoću smrti u iskakanju.

Sasvim nalik ovom primeru, Hobs, analizirajući pravo na život, navodi da se ugovor kojim se neko obavezuje da se neće braniti od zatvora, povrede ili smrti ne može sklopiti, budući da ljudi između sigurnosti smrti u nepružanju otpora i verovatnoće smrti u pružanju otpora, uvek biraju drugo, što objašnjava zašto osuđenici uvek idu u pratnji naoružane straže.²⁴⁵ Iako, dakle, brka *rizikovanje života sa otuđenjem prava na život*, evidentno je da je Ruso gornjim primerom pokušavao da ilustruje neophodnost smrtne kazne u određenim situacijama, što nas navodi na pitanje statusa prava na život u državi, odnosno, nakon sklapanja društvenog ugovora i uspostavljanja suvereniteta. Istovremeno, međutim, videli smo da Ruso, nalik Hobsu i Loku, prirodna prava smatra neotudivim.²⁴⁶ Ostaje, dakle, da se razmotri kako se prepoznavanje prava na život ogleda na državna ovlašćenja?

Ovde najpre treba uzeti u obzir Lokovu perspektivu, koja se donekle razlikuje od Hobsove i Rusoove. Naime, on posmatra *život, slobodu i imovinu* kao jednu esencijalnu celinu koju naziva *svojinom*, i ističe da ljudi pravo na nju i njenu odbranu imaju u prirodnom stanju (štaviše, da kršenje ovog prava mogu kazniti smrću), dok se u društvenom stanju oslanjaju na vlast radi zaštite svojine.²⁴⁷ Lokovo posmatranje života, slobode i imovine kao jedne celine, naravno, ne isključuje hijerarhijski odnos između ovih prava, ali svakako stavlja još jači akcenat na njihovu zaštitu. Pravo na svojinu, dakle, prethodi državi i u prirodnom stanju postoje rudimentarna sredstva njenog očuvanja; međutim, usled njihove nesigurnost i nestalnosti, ljudi ujedinjuju svoju moć da bi zajednički odbranili svoje živote, slobodu i imovinu.²⁴⁸ Lok ističe ovu poentu kako bi obrazložio da, uzevši u obzir originalni motiv ljudi za uspostavljanje države, niko ne bi izabrao da uspostavi vlast čija nadležnost prevazilazi okvire javnog dobra.²⁴⁹

²⁴³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

²⁴⁴ *Ibidem*

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 93.

²⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

²⁴⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 136.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 141.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 156.

Država je, dakle, prema Lokovom shvatanju, stvorena spajanjem moći ljudi, a kako niko od njih nema apsolutnu i arbitrarnu moć nad svojom svojinom u prirodnom stanju, ne može ni da je prenese.²⁵⁰ Šta, međutim, ova neotuđivost osnovnih prava tačno podrazumeva i kako se reflektuje na državna ovlašćenja? Budući da ovde govorimo o pravu na život, najpre moramo razmotriti pitanje statusa samoodbrane i smrtne kazne. Sam Lok o ovome ne govori mnogo, mada ističe pravo države da uspostavi smrtnu kaznu, kao i njenu opravdanost u slučajevima odbijanja da se izvrše naređenja u vojsci.²⁵¹

Sličan je i slučaj sa Rusoom, koji se, međutim, ovom pitanju posvećuje mnogo detaljnije. Kao što smo videli, njegov cilj jeste da opravda smrtnu kaznu, ali on se njom primarno bavi u kontekstu civilnog života. On ističe da, budući da je cilj društvenog ugovora očuvanje života ljudi koji ga sklapaju, onaj ko hoće da njegov život bude sačuvan po cenu tuđih mora takođe biti spreman da svoj život položi zarad njih.²⁵² Shodno tome, Ruso obrazlaže da, budući da opredeljenost ka cilju podrazumeva opredeljenost ka sredstvima nužnim za njegovo ostvarenje, ljudi, kako bi izbegli da budu ubijeni, prihvataju da umru ako postanu ubice.²⁵³ On, međutim, ističe da se izvršenje smrtne kazne, čak i radi primera drugima, mora rezervisati za ljude čiji se životi ne mogu održati bez pretnje za društvo.²⁵⁴

Konačno, pitanju statusa prava na život u društvenom stanju se najviše posvećuje teoretičar koji na ovom pravu temelji sva druga: Hobs. Najpre, on ističe da je pravo suverena na život i smrt konzistentno sa slobodom podanika, imajući u vidu neotuđivost osnovnih prava.²⁵⁵ Sa ovim u vidu, Hobs, nalik Loku i Rusou, takođe brani smrtnu kaznu, ali to radi sa posebno nijansiranom perspektivom. On ističe, pozivajući se na *prave* slobode podanika, da se od čoveka, makar i ako je *pravедno* osuđen, ne može očekivati da se podredi pogubljenju, mučenju, ili čak i da prizna krivicu bez garantovanog pomilovanja,²⁵⁶ kao ni da izvrši bilo kakvu opasnu ili nečasnu dužnost, *osim ukoliko njegovo odbijanje remeti cilj zbog koga je suverenitet uspostavljen.*²⁵⁷

Vidimo, dakle, da su Hobsovi kriterijumi prava na život posebno detaljno razrađeni, te da se na osnovu njih prepoznaje veoma širok spektar prava građana na odupiranje vlasti, koji je uslovljen

²⁵⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 101, 159.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 162.

²⁵² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 71.

²⁵³ *Ibidem*

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 72.

²⁵⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 141.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 144.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 145.

jedino održanjem društvenog ugovora. Ovo poslednje se tiče gore pomenutog *cilja zbog koga je suverenitet uspostavljen*, a to je, naravno, očuvanje ljudskog života, slobode i imovine i suzbijanje arbitrarnosti i nesigurnosti koja bi rezultovala povratkom u prirodno stanje. Shodno tome, Hobs se, nalik Loku, takođe dotiče neposlušnosti u vojsci, navodeći da, iako se ona može kazniti smrću, građani, ukoliko nisu profesionalni vojnici, imaju pravo da odbiju da izvrše naređenje,²⁵⁸ osim, kao i u prethodnom slučaju, ukoliko opstanak države zavisi od njihove službe.²⁵⁹

U odbrani prava na život, Hobs čak ide i znatno dalje od Loka i Rusoa, ističući da, iako čovek nema pravo da odoli „maču države“ u odbrani drugoga, ljudi koji su se suprotstavili suverenu imaju pravo da se ujedine protiv države, budući da time ne vrše nikakav novi zločin, pri čemu ovo pravo nemaju jedino oni među njima kojima su krivična dela oproštena.²⁶⁰ Konačno, Hobs jedini razmatra i pravo na samoodbranu koje je u prirodnom stanju centralno za pravo na život: on ističe da ni u društvenom stanju ubistvo u samoodbrani nije zločin, *osim ako ima vremena da vlasti intervenišu*.²⁶¹ Ova specifikacija odlično ilustruje njegovu posvećenost osnovnim pravima sa jedne strane, i apsolutnosti suvereniteta sa druge: kao apsolutni nosilac suvereniteta, država jedina u društvenom stanju može legitimno primenjivati silu i vršiti prinudu. Međutim, izuzeci se moraju napraviti u situacijama u kojima vlast ne stiže da interveniše, a u kojima su ugrožena dobra zarad čije zaštite je uspostavljena.

Sve ovo nam daje relativno jasnu sliku o statusu prava na život nakon sklapanja društvenog ugovora: njegova neotuđivost, naime, ne podrazumeva nelegitimnost smrtne kazne, koju, kao što smo videli, sva tri teoretičara društvenog ugovora i prirodnog prava brane. Isto važi i za pravo na samoodbranu, koje je tek uslovno dozvoljeno. Osnovna svrha prava na život u društvenom stanju je sprečavanje arbitrarnog ubijanja građana, pri čemu se, kao što možemo izvesti iz Lokovih²⁶² i Rusoovih²⁶³ stavova, ovo odnosi bilo na pogubljenja bez sudskog postupka, bilo, pak, na izvršavanje nejednakih kazni prema staležima. Kao što ćemo videti u sledećim poglavljima, i prava na slobodu i imovinu se, takođe, primarno odnose na van-sudsko ili staleški-zasnovano oduzimanje ovih dobara.

²⁵⁸ Hobs pravi razliku između građana koji su pozvani da vrše vojnu dužnost i profesionalnih vojnika, zato što su se ovi drugi, prihativši unapred novac za svoju službu, moralno obavezali na odbranu države (p. 145).

²⁵⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 145.

²⁶⁰ *Ibidem*

²⁶¹ *Ibidem*, p. 198.

²⁶² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 159.

²⁶³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

4.2.2. Pravo na slobodu

„Čovek je rođen slobodan, a svuda je u lancima. Onaj koji veruje da je gospodar drugih, uistinu je više rob od njih.“ – Žan-Žak Ruso^{xvi}

Ranije smo videli da Hobs podvlači nedostatak *apsolutne* i *arbitrarne* zakonodavne vlasti kao ključni faktor nesavršenog utemeljenja država i, samim tim, kao primarni uzrok njihovog raspada.²⁶⁴ Analiza njegovog shvatanja prava na život je, međutim, ovo dovela u pitanje: iako je faktor apsolutnosti suvereniteta, uzevši u obzir njegovo shvatanje ovog pojma, nužno podrazumevan, *arbitrarnost* vlasti je dovedena u pitanje brojnim instancama u kojima je pravo građana da joj se suprotstave prepoznata. Predstojeće tumačenje prava na slobodu će dodatno specifikovati ograničenja vlasti u društvenom stanju, kako kod Hobsa, tako i kod Loka i Rusoa. Međutim, kao i u slučaju prava na život, moramo početi od normativnog počela: od prirodnog stanja.

Kao što smo videli, *pravo na slobodu* u njemu za Hobsa u osnovi podrazumeva pravo na odolevanje onima koji pokušavaju da nas stave u lance i, utoliko što, kada nas neko napada, ne možemo znati da li je njegov cilj da nam oduzme slobodu ili život, ovo pravo se suštinski ne razlikuje znatno od prava na život.²⁶⁵ Sa Lokom je ovde slučaj opet veoma sličan, pri čemu on, pristupajući pravu na svojinu esencijalistički, pravo na slobodu brani zajedno sa pravima na život i imovinu.²⁶⁶ Ovde, međutim, istovremeno nailazimo na ključan primer hijerarhije prava: i Hobs²⁶⁷ i Lok²⁶⁸ eksplicitno ograničavaju pravo na slobodu pravom na život, naglašavajući da čovek, iako u prirodnom stanju ima potpunu slobodu, ona ipak isključuje njegovo pravo da se uništi, odnosno, da sebi oduzme sredstva očuvanja života. Razlog za ovo je status prava na slobodu kao izvedenog iz prava na život, čija svrha bi nestala sa gubitkom njenog izvora. Ova hijerarhija prirodnih prava će postati još značajnija u tumačenju prava na imovinu.

Pitanje domena prava na slobodu, međutim, postaje posebno relevantno u kontekstu njenog sadržaja u društvenom stanju. U ovom pogledu, Hobs ističe da suveren određuje svojinu, pod čime podrazumeva radnje koje podanik može da radi i dobra koja može da poseduje, pritom podsećajući da nedostatak ovakvog autoriteta, odnosno svačije pravo na sve nužno rezultuje

²⁶⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 470.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 88.

²⁶⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

²⁶⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

²⁶⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

ratnim stanjem.²⁶⁹ Džejms Penok, međutim, ovo dovodi u pitanje, ističući da čak i u prirodnom stanju, pravo na život podrazumeva vođenje egzistencijalnim potrebama, te da prekoračenje toga konstituiše kršenje prirodnog zakona,²⁷⁰ i zaključuje da se na osnovu toga čak i u prirodnom stanju *pravo na sve* može dovesti u pitanje.²⁷¹

Ono što Penok ovde propušta je da pravo na sve nije vezano ni za pravo na život, niti pak za pravo na slobodu: kao što smo videli u distinkciji između prirodnih i osnovnih prava, isključivo njihov izvor je identičan. Van toga, pravo na sve proizilazi iz normativnih okolnosti prirodnog stanja i vezano je samo za njega, dok se osnovna prava zadržavaju i nakon sklapanja društvenog ugovora. Hobs slobodu tumači šire od striktno političkog konteksta, naglašavajući da je ona konzistentna sa nužnošću: ljudi postupaju slobodno, ali njihovi postupci proizilaze iz nekog uzroka koji ih čini nužnim.²⁷² U političkom kontekstu, međutim, on specifikuje da sloboda podanika potiče iz domena koji je suveren zaobišao: da kupuju, prodaju, sklapaju ugovore, slobodno biraju svoje mesto boravka, hranu i zanimanje, i školuju svoju decu.²⁷³ Hobs ističe da druge slobode zavise od „tišine“ zakona: pod ovim, on podrazumeva da ukoliko suveren nije podanike obavezao na neku radnju, niti im pak nju zabranio, oni sami mogu da izaberu da li će to uraditi, kao i da ukoliko suveren nešto duguje podaniku, ovaj ima pravo da ga tuži, kao što bi tužio drugog podanika.²⁷⁴

Konačno, dolazimo i do citata koji direktno dovodi u pitanje arbitrarnost sudske, a posredno i zakonodavne vlasti: naime, Hobs naglašava da kazne jedino mogu biti propisane od strane javne vlasti i da zahtevaju javno saslušanje, te ističe da „zlo koje nanosi javna vlast, bez prethodne javne osude, ne treba nazvati kaznom, već neprijateljskim činom“.²⁷⁵ Značaj ograničenja vlasti koje Hobs ovde postavlja će se posebno istaći u kontekstu istorijskih pravnih akata koji su se normativno temeljili na doktrini prirodnog prava. Ograničenje koje on specifikuje možda najbolje uokviruje značenje osnovnih prava u državnom stanju: iznad svega, ono podrazumeva da vlast podanicima ne sme da oduzme dobra na koja se ova prava odnose arbitrarno, to jest, bez legitimne presude, zasnovane na javnom saslušanju i uspostavljene javnim suđenjem, prema zakonima koji jednako važe za sve.

²⁶⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 119.

²⁷⁰ J. Roland Pennock (1963), „Hobbes’ Confusing ‘Clarity’ – The Case of ‘Liberty’”, in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 110.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 111.

²⁷² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 140.

²⁷³ *Ibidem*, p. 141.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 146.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 206.

Lok zaštitu svojine izdvaja kao glavni cilj sklapanja društvenog ugovora i u više instanci ističe proces prenosa autorizacije za njenu zaštitu sa ljudi na državu.²⁷⁶ Kao što smo ranije videli, argument koji u ovom kontekstu prožima *Drugu raspravu o vladi*, je da ljudi u prirodnom stanju imaju apsolutnu slobodu (ograničenu jedino pravom na život). Međutim, budući da je ovo stanje istovremeno nesigurno i nestalno, oni se ujedinjuju u cilju zaštite svoje *svojine* (života, slobode i imovine) od drugih, ali istovremeno zadržavaju neotuđivo *pravo na svojinu*, koje njihove ličnosti i dobra štiti od države, ograničavajući domen vlasti na javno dobro.

Ovaj argument postaje posebno važan u kontekstu prava na slobodu, budući da, za razliku od Hobsa, Lok eksplicitno ističe da država ne može imati *apsolutnu* i *arbitrarnu* moć nad ljudima: on temelji ovaj argument na tvrdnji koja potiče iz teološke koncepcije prirodnog prava: da ljudi, nemajući apsolutnu moć nad svojim životima, slobodama i imovinom u prirodnom stanju, ne mogu ovakvu moć ni da prenesu.²⁷⁷ Videli smo da, na ovaj način, Lok dolazi do suštinski istog stava o neotuđivosti osnovnih prava kao Hobs,²⁷⁸ izuzevši različite izvore. Lokovo shvatanje, međutim, njemu omogućava da u ovom pogledu oštrije postavi ograničenja vlasti: tako on ističe da, budući da je moć društva ograničena na postizanje javnog dobra, njegov cilj je da očuva svoje podanike, zbog čega ih nikada ne može uništiti, porobiti, ili ciljano osiromašiti.²⁷⁹

Lok koristi i ovu priliku da se suprotstavi apsolutizmu, ističući da je neko izložen arbitrarnoj moći čoveka koji zapoveda nad sto hiljada ljudi u mnogo lošijoj poziciji nego neko izložen arbitrarnoj moći sto hiljada pojedinačnih ljudi, budući da je u prvom slučaju moć vladara sto hiljada puta veća.²⁸⁰ Shodno tome, on naglašava da apsolutna moć, tamo gde postoji, nije arbitrarna, već je ograničena razumom,²⁸¹ i zaključuje da, budući da je očuvanje svojine cilj vlasti, ona ne može od čoveka da oduzme bilo koji deo njegove svojine bez njegovog pristanka, jer, kako je stvorena radi njene zaštite, vlast ne može oteti ono što je stvorena da sačuva.²⁸² Utoliko, Lok naglašava da zakonodavna vlast biva zbačena kada pokuša da napadne svojinu podanika i zagospodari njihovim životima, slobodama i imovinom; isto važi i za izvršnu vlast, s tim što ona ovakvim postupcima dvostruko krši poverenje podanika.²⁸³

²⁷⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110, 136, 141, 154.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 159.

²⁷⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

²⁷⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 159.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 161.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 162.

²⁸² *Ibidem*, p. 161.

²⁸³ *Ibidem*, p. 197, 198.

Lok se pitanju prava na slobodu u kontekstu individualnih prava posebno posvećuje u *Pismu o toleranciji* i naknadnoj prepisci sa anglikanskim teologom Džonasom Proastom. Ovo su neki od najranijih spisa u kojima se eksplicitno ističe sloboda govora i veroispovesti. Tako, na primer, Lok, razmatrajući religijske doktrine katolika, mnogobožaca i Jevreja iz perspektive posvećenog protestanta, naglašava sledeće: „Spremno prihvatam da su ova mišljenja lažna i apsurdna, ali svrha zakona nije da obezbede istinitost mišljenja, već bezbednost i sigurnost države.“²⁸⁴ U istom duhu, na Proastovu sugestiju da bi „umerene“ kazne trebalo koristiti kao metod religijske konverzije,²⁸⁵ Lok odgovara da je svo kažnjavanje neumereno tamo gde nema krivice koja bi bila kažnjena, te da suprotno mišljenje brka neslaganje sa krivicom.²⁸⁶ Pored toga, Lok ističe da, budući da je društvo stvoreno radi zaštite koja se može obezbediti silom, odbrana pojedinaca od prisilne konverzije je svakako jedna od dužnosti države.²⁸⁷

Rusoovi stavovi u pogledu prava na slobodu mogu delovati krajnje kontroverzno, međutim, njihovo smeštanje u širi kontekst njegove teorije većinu ovih problema otklanja. Najpre, videli smo da, prema njegovom shvatanju, ljudi isključivo napuštaju svoju prirodnu slobodu zarad neke koristi.²⁸⁸ Sklapanje društvenog ugovora, po Rusou, za čoveka podrazumeva gubitak ove prirodne slobode, kao i prava na sve, ali i recipročno sticanje građanske slobode i imovinskog prava nad svime što poseduje.²⁸⁹ Ova distinkcija između prirodne i građanske slobode nije detaljnije razvijena, ali možemo pretpostaviti da se misli na slobodu u okvirima zakona.

Ova interpretacija je poduprta Rusoovim čuvenim citatom da će onaj koji se oglašuje o opštu volju biti primoran da je poslušna od strane celog zakonodavnog tela, „što ne znači ništa drugo nego da će biti prinuđen da bude slobodan.“²⁹⁰ Čim uspemo da odolimo utisku kontradikcije u ovom citatu, postaje jasno da Ruso ovde govori o neophodnosti jednakog važenja zakona za sve građane kao uslovu mogućnosti građanske slobode o kojoj govori. Za razliku od Lokove, Rusoova kritika apsolutizma i staleškog prava ovde nije eksplicitna, međutim, njen značaj u uspostavljanju ovakvih principa se ne sme potceniti.

²⁸⁴ John Locke (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 241.

²⁸⁵ Jonas Proast (2010), *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered*, in: *Locke on Toleration*, Richard Vernon (ed.), Cambridge University Press, p. 59.

²⁸⁶ John Locke (2010), *A Second Letter Concerning Toleration*, in: *Locke on Toleration* (ed. Richard Vernon), Cambridge University Press, p. 75, 94.

²⁸⁷ John Locke (2010), *A Third Letter for Toleration*, in: *Locke on Toleration* (ed. Richard Vernon), Cambridge University Press, p. 141.

²⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 46.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 59.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 58.

Ruso ističe značaj potčinjavanja svih građana opštoj volji, vrhovnom principu zakonodavne vlasti, naglašavajući da samo ona može da garantuje život, slobodu i imovinu svih, stavljajući ih pod zajedničku zaštitu.²⁹¹ Nalik Lokovoj specifikaciji da moć vlasti ne sme da prevaziđe javno dobro, budući da je stvorena radi zaštite svojine građana,²⁹² Ruso ističe da, iako je suverenitet apsolutan, vlast mora da napravi distinkciju između dužnosti koje građani imaju prema njoj i prirodnih prava koja uživaju kao ljudi.²⁹³ Takođe, nalik Loku, on naglašava i to da, iako je suverenitet apsolutan, on ne može biti arbitraran: pored gore navedenog kriterijuma prirodnih prava, on je ograničen i principom opšte volje.²⁹⁴

4.2.3. Pravo na imovinu

„Koliko god čovek može iskoristiti za bilo koju životnu prednost pre nego što propadne, toliko može prisvojiti svojim radom: sve preko toga je više od njegovog dela i pripada drugima.“ – Džon Lok^{xvii}

Status prava na imovinu kao prirodnog, čak i ukoliko prihvatimo utemeljenje ovih prava koje nude teoretičari društvenog ugovora, deluje krajnje problematično. Naime, očigledno je da, između Hobsovog²⁹⁵ i Rusoovog²⁹⁶ prava na sve i svačije jednake pozicije kao sudije i dželata u Lokovom shvatanju,²⁹⁷ jednostavno nema mesta za trajnu imovinu kakvom je mi posmatramo danas. Utoliko bismo legitimno mogli da se zapitamo da li se pravo na imovinu, za razliku od prava na život i slobodu, uopšte može uspostaviti u okolnostima prirodnog stanja. Ovu dilemu rešava Hobs u svojoj analizi neotuđivih prava.

Kao što smo videli, pored prava na život, na kome temelji prirodno pravo u celini, on ubraja i prava na dobra bez kojih život nije moguć: ovde spadaju pravo na slobodu, ali i pravo na „sredstva očuvanja života.“²⁹⁸ Ovo poslednje smo identifikovali kao originalnu, minimalističku interpretaciju prava na imovinu, iako ono nije eksplicitno definisano kao takvo. Opravdanje ovog tumačenja, pak, pronalazimo u Hobsovom shvatanju prava na imovinu nakon sklapanja

²⁹¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 10.

²⁹² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 156.

²⁹³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

²⁹⁴ *Ibidem*

²⁹⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

²⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

²⁹⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 137.

²⁹⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

društvenog ugovora. Dosledan svojoj teoriji, u kojoj primarna vrednost nije imovina, već život,²⁹⁹ on naglašava da zakon ne može da natera čoveka na napusti sopstveno očuvanje, te da je stoga krađa u vreme siromaštva ili gladi opravdana.³⁰⁰

Kit Tomas primećuje da ovo u sedamnaestom veku nije bilo puko akademsko pitanje, budući da su krojači Hobsovog rodnog grada 1614. bili svedeni na sitnu krađu kako bi preživeli.³⁰¹ On naglašava da Hobs prepoznavanjem ovog prava zapravo oživljava doktrinu koja potiče iz srednjeg veka, i koju je 1279. godinu podržao Vatikan, a prema kojoj je sve zajedničko u vreme siromaštva.³⁰² Ovo nedvosmisleno utemeljuje tumačenje Hobsovog prava na sredstva očuvanja života kao prvog, minimalističkog shvatanja prava na imovinu, kako u prirodnom, tako i u društvenom stanju: ono se, dakle, ne odnosi na privatnu svojinu kakvom je mi shvatamo danas, već isključivo na dobra koja konstituišu osnovne životne potrebe.

Van ovog minimalističkog domena imovine neophodne za život, Hobs zauzima pozitivistički stav o pravu na vlasništvo: budući da u prirodnom stanju stvari pripadaju onome ko može da ih zauzme i zadrži silom, *vlasništvo* nastaje tek nakon sklapanja društvenog ugovora i njegova distribucija i prenos su u potpunosti u domenu suverena.³⁰³ Shodno tome, vlasništvo jednog podanika isključuje posed drugog, ali ne i posed suverena,³⁰⁴ što nas vraća pitanju neotuđivosti osnovnih prava: Hobsov stav o neograničenoj nadležnosti suverena nad vlasništvom podanika naizgled krši ovaj princip, ali, ovde ne smemo zaboraviti značaj njegove distinkcije između minimalistički shvaćenog, osnovnog *prava na imovinu* i *prava na vlasništvo*.

Izvor ove distinkcije je od posebnog teorijskog značaja i ističe relevantnost hijerarhije prirodnih prava: kao što smo videli, Hobs pravo na slobodu u potpunosti temelji i uslovljava pravom na život – ono postoji radi mogućnosti očuvanja života i ograničeno je bilo čime što bi ugrozilo život. Status prava na imovinu je ovde veoma sličan: ono podrazumeva neotuđivost prava na sticanje dobara koja su neophodna za život, i isključivo njih. Drugim rečima, pravo na imovinu je određeno i ograničeno pravom na život, zbog čega je sva imovina koja prevazilazi osnovne životne potrebe u legitimnom domenu suverena. U ovom kontekstu se Hobsova koncepcija znatno razlikuje od Lokove, u kojoj je posebno istaknut značaj zaštite imovine.

²⁹⁹ Keith Thomas (1963), "The Social Origins of Hobbes' Political Thought", in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 225.

³⁰⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 200.

³⁰¹ Keith Thomas (1963), "The Social Origins of Hobbes' Political Thought", in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 225.

³⁰² *Ibidem*

³⁰³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 164.

³⁰⁴ *Ibidem*

Kao što smo ranije videli, Lok imovinu, zajedno sa slobodom i životom, podvodi pod *svojinu* i ističe zadržavanje prava na ova dobra od strane građana nakon sklapanja društvenog ugovora. Shodno teološkoj koncepciji na kojoj temelji neotuđivost ovih prava, on ističe da je Bog podario ljudima zemlju jednako, te da, pošto je svako vlasnik sopstvenog tela, svakome pripada rad njegovih ruku.³⁰⁵ Na osnovu ovoga, Lok izvodi da proizvod rada postaje ekskluzivno pravo proizvođača, pod uslovom da je za druge ostalo *dovoljno i jednako dobro*.³⁰⁶ Ovaj kriterijum je veoma uticajan i u savremenom diskursu o teoriji društvenog ugovora i poznat je kao *uslov dovoljnosti*, ili *lokovski uslov*.³⁰⁷

Razmatrajući zajedničko zemljište, Lok ističe da prisvajanje nekog njegovog dela ne zavisi od eksplicitne saglasnosti svih koji ga dele, već da pojedinac svojim radom na njemu fiksira svoje vlasništvo nad njime,³⁰⁸ i zaključuje da „koliko god čovek može da iskoristi za bilo koju životnu prednost pre nego što propadne, toliko može da prisvoji svojim radom: sve preko toga je više od njegovog dela i pripada drugima“. ³⁰⁹ Ono što konzistentnost njegovog stava ovde može dovesti u pitanje je, što u rad kojim vlasnik stiče određenu imovinu ubraja i rad njegovih slugu, budući da se u tom slučaju deo zajedničke imovine prisvaja tuđim radom.³¹⁰

Nesporno je, međutim, da je produktivnost osnovni izvor Lokove motivacije za uspostavljanje ovih kriterijuma sticanja vlasništva: Pol Rejh ističe Lokov primer da je „kralj“ velike, plodne teritorije u Americi lošije smešten, obučen i nahranjen nego nadničar u Engleskoj.³¹¹ Utoliko, Lok, naglašavajući da onaj koji ostavi onoliko koliko drugi može da iskoristi, kao da ništa i ne uzima i ističe da je zemlja data najvrednijima i najracionalnijima, te da je treba obrađivati.³¹² Na osnovu ovoga, on dovodi u pitanje legitimitet indijanskog vlasništva nad prostranstvima Amerike, implicitno opravdavajući kolonijalizam.³¹³ Sve ovo se temelji na stavu da, iako je Bog zemlju jednako podario svima, produktivnost opravdava nejednakost.

³⁰⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 111.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 112.

³⁰⁷ Jeremy Waldron (2005), “Nozick and Locke: Filling the Space of Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 89.

³⁰⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 112.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 113.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 112.

³¹¹ Paul A. Rahe (2005), “The Political Needs of a Toolmaking Animal: Madison, Hamilton, Locke, and the Question of Property”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 15.

³¹² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 114.

³¹³ *Ibidem*, p. 116.

U društvenom stanju, Lok stavlja poseban akcenat na zaštitu imovine, naglašavajući da vlast ne može da oduzme ono što je stvorena da zaštiti.³¹⁴ Štaviše, on insistira na tome da čak ni u vojsci, u kojoj oficir vojniku može da naredi da maršira do topovske cevi, on istovremeno ne sme da mu oduzme nijedan novčić, budući da je prvo vezano za očuvanje društva, dok drugo, pak, nije.³¹⁵ Pored toga, Lok naglašava i da, uprkos visokoj ceni održavanja vlasti, porezi ne mogu da se podižu bez saglasnosti građana.³¹⁶

Vidimo, dakle, da se Lokova koncepcija prava na imovinu suštinski razlikuje od Hobsove: dok kod jednog ona podrazumeva isključivo osnovne životne potrebe, kod drugog obuhvata sve što može obezbediti bilo koju životnu prednost, pod uslovom kvantitativno i kvalitativno dovoljnog ostatka. Razlog za ovo je suštinski različit izvor prava na imovinu kod ova dva teoretičara: kod Hobsa, ono se, kao što smo videli, temelji na pravu na život; kod Loka je, pak, zasnovano na pravu na slobodu, budući da je rad – izvor legitimnog prisvajanja imovine – shvaćen kao slobodna primena sopstvene aktivnosti na neki spoljašnji objekat.

Uslov dovoljnosti koji Lok postavlja kao kriterijum sticanja imovine je i danas predmet žustre debate između savremenih teoretičara društvenog ugovora. Sa jedne strane, njegova suvislost je bila neprikosnovenjena u Lokovo vreme, kada je neobrađene zemlje bilo u izobilju; isto je, međutim, teško tvrditi o savremenom industrijskom dobu, u kome prilike za prisvajanje neobrađene zajedničke zemlje radom praktično ne postoje. Ovo je navelo različite teoretičare da zauzmu široku lepezu stavova o lokovskom uslovu – od njegove konzistentne primene, do njegovog preispitivanja i odbacivanja.

Jedan od najzanimljivijih argumenata u ovom kontekstu iznosi Edvard Fizer, koji primećuje da se pitanje ponovne raspodele dobara postavlja na osnovu neke neregularnosti u njihovom sticanju.³¹⁷ Fizer se ovome suprotstavlja kontroverznom tvrdnjom: „Ne postoji nepravedno inicijalno sticanje dobara.“³¹⁸ U prilog tome, on navodi da, ukoliko neko prvi prisvoji određeno dobro, o čemu god se radilo, on tim činom ne može nikome da nanese štetu, ili učini nepravdu, jednostavno zato što to dobro nije imalo prethodnog vlasnika. Pritom, Fizer prepoznaje razliku između *inicijalnog sticanja* i *krađe*, navodeći da neko ko prisvaja izvor vode u pustinji koji su

³¹⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 161.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

³¹⁷ Edward Feser (2005), “There is no Such Thing as an Unjust Initial Acquisition”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 58.

³¹⁸ *Ibidem*

koristili drugi ljudi ne čini nepravdu u *sticanju* tog dobra, već u njegovom *prenosu* (budući da su postojali korisnici, iako ne i nominalan vlasnik).³¹⁹

Prema Fizerovom tumačenju, dakle, iako ne postoji nepravedno inicijalno sticanje dobara, njihovo prenošenje se može takvim opisati, ne samo ukoliko je dobro u nečijem formalnom vlasništvu, već i ako ga više ljudi koristi. Izuzetak koji Fizer prepoznaje, nalik Loku, je ukoliko onaj koji prisvoji određeno dobro to ne učini aktom sile koji bi trebalo da odvraća druge, već time što sa tim dobrom pomeša svoj rad.³²⁰ Uzevši u obzir problem oskudice, koji i danas ostaje nerešen, jasno je da ovo i slična tumačenja dolaze iz lokovske perspektive, koja naglašava zaštitu imovine, nasuprot Hobsovske, koja bi se fokusirala na osnovna životna dobra.

Ruso se, nalik Loku, detaljno posvećuje pravu na imovinu, ali to mahom čini u okviru *Rasprave o političkoj ekonomiji*. Već pri početku ovog dela, on iznosi da, iako imovina podanika prethodi uspostavljanju vlasti, njena zaštita je primarna svrha države.³²¹ On kasnije ide čak i dalje od ovoga, ističući da je pravo na imovinu „najsvetije“ od svih građanskih prava i da je imovina u određenim slučajevima važnije i od same slobode, najpre zato što je tešnje povezana sa očuvanjem života, zatim, zato što je teže steći i očuvati nego slobodu i, konačno, zato što je imovina osnov svog građanskog društva.³²² Istovremeno, međutim, Ruso prepoznaje da, budući da država, čije je postojanje uslov očuvanja imovine, iziskuje finansijsku podršku da bi se održala, svi članovi društva moraju svojim posedima doprineti njenom očuvanju.³²³

Razmatrajući poreze, Ruso uvodi nekoliko kriterijuma: najpre, treba uzeti u obzir kvantitativni odnos – čovek koji ima deset puta veću imovinu treba da plaća deset puta veće poreze. Zatim treba uzeti u obzir potrebe i luksuze: utoliko, čovek koji ima tek dovoljno da pokrije osnovne potrebe uopšte ne treba da plaća poreze, dok, pak, čovek koji ima ogromne posede shodno njima treba da plaća veće poreze, čiju gornju granicu predstavlja imovina neophodna za njegove osnovne potrebe. Ruso se ovde suprotstavlja tvrdnji da potrebe i luksuzi variraju prema staležu, navodeći da veliki plemići, kao i stočari, imaju dve noge i jedan stomak. Konačno, on uzima u obzir i jednaku zaštitu koju društvo pruža imovini bogatih i siromašnih.³²⁴

³¹⁹ Edward Feser (2005), “There is no Such Thing as an Unjust Initial Acquisition”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 68.

³²⁰ *Ibidem*, p. 69.

³²¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 4.

³²² *Ibidem*, p. 25.

³²³ *Ibidem*, p. 26.

³²⁴ *Ibidem*, p. 34.

Ruso posebnu pažnju posvećuje i faktorima u proizvodnji i razmeni koji imaju uticaj na poreze: tako, na primer, on navodi da je zemlja najbolje kultivisana u Engleskoj i Holandiji, gde seljaci plaćaju najmanje poreze,³²⁵ i ističe da ako čovek gubi proizvode svog rada, nerad predstavlja dobitak, zbog čega oporezivanje rada naziva čudnim načinom sprečavanja besposlice.³²⁶ Ruso kao pozitivan primer ističe Kinu, za koju navodi da ima najveće poreze, ali i da su osnovna dobra, kao kukuruz i pirinač, izopšteni od njih.³²⁷ Na osnovu ovoga, on tvrdi da visoke poreze treba uvesti na kočije, ogledala, kandelabre, bašte, odeću, zlato i ukrase, kao i „nepotrebna zanimanja“ kao što su pevanje i ples, i ističe da bi bogati, koji bi radije izgubili svoje živote nego svoj status, rado platili poreze na ove luksuze, ne bi li dokazali svoje bogatstvo.³²⁸

U *Društvenom ugovoru*, Ruso takođe navodi da u trenutku stvaranja države, čoveka pozitivni pravni akt čini vlasnikom određenih dobara i istovremeno ga isključuje iz svih drugih.³²⁹ Nalik Loku, on takođe ističe da, iako podanik prenosi onoliko svoje slobode i dobara koliko je neophodno za zajedničku korist, suveren ne može da mu nametne bilo kakvo breme koje je beskorisno za zajednicu.³³⁰ Konačno, Ruso uspostavlja tri kriterijuma prema kojima se može steći zemlja: najpre, ona ne sme biti ni pod čijim vlasništvom; zatim, može se zauzeti samo njen deo koji je čoveku neophodan za zadovoljenje osnovnih potreba i, na kraju, zemlja se ne sme zauzimati „praznim ceremonijama“, nego radom i kultivacijom.³³¹ Njegovi uslovi su, kao što vidimo, u ovom pogledu znatno oštriji od Lokovih: pored kriterijuma rada, koji dele, Rusoov uslov zadovoljenja osnovnih potreba je suprotstavljen Lokovoj dozvoli korišćenja za bilo koju životnu prednost.

Vidimo, dakle, da se Rusoovi stavovi o imovini nalaze u maglovitoj sredini između Hobsovih i Lokovih: za razliku od druga dva teoretičara, koji nedvosmisleno temelje pravo na imovinu na pravu na život, odnosno slobodu, on oba ova kriterijuma uzima u obzir. Sa jedne strane, on, nalik Loku, temelji sticanje imovine na radu čiji je osnov sloboda. Međutim, on istovremeno, kako u *Raspravi o političkoj ekonomiji*, tako i u *Društvenom ugovoru*, konzistentno koristi kriterijum osnovnih životnih potreba kao uslov imovine: uslov koji je, kao što smo videli, utemeljio Hobs.

³²⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 36.

³²⁶ *Ibidem*, p. 37.

³²⁷ *Ibidem*, p. 40.

³²⁸ *Ibidem*, p. 41.

³²⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 60.

³³⁰ *Ibidem*, p. 68.

³³¹ *Ibidem*, p. 60.

4.3. Svojstva osnovnih prava

„Zakon ima pravo da zabrani samo postupke koji su štetni za društvo. Bilo šta što njime nije zabranjeno se ne može sprečavati, i niko ne može biti primoran da uradi ono što zakon ne propisuje.“ – Deklaracija o pravima čoveka i građanina^{xviii}

Na početku ove tematske celine smo uspostavili distinkciju između prirodnih i osnovnih prava, gde se prva odnose na celokupni domen prava koji postoji u prirodnom stanju i koji Hobs³³² i Ruso³³³ identifikuju kao pravo na sve, a druga na njihov znatno sužen okvir koji ljudi zadržavaju nakon sklapanja društvenog ugovora. Sada ćemo se posvetiti analizi posebnih svojstava koja određuju i izdvajaju osnovna prava – prava na život, slobodu i imovinu – dajući im poseban normativni status u odnosu na sva druga.

U tom pogledu ćemo izdvojiti prirodnost, neotuđivost, negativnost i individualnost. *Prirodnost* osnovnih prava podrazumeva prirodno stanje kao njihovo normativno izvorište: ovo znači da, za razliku od državnih prava, osnovna prava prethode državi, koja ne samo da im nije temelj, već za njih često predstavlja prepreku. *Neotuđivost* se odnosi na poseban status ovih prava, kojim se ističe da njihovo prekoračenje od strane vlasti ne može biti opravdano ni pod kojim uslovom, zbog čega bilo kakav pokušaj njihovog ograničavanja treba smatrati nelegitimnim. *Negativnost* se tiče sadržaja osnovnih prava i podrazumeva da ono što je njima garantovano ne podrazumeva da država to dobro podanicima treba da pruži, već da ne sme da im ga oduzme. Konačno, *individualnost* osnovnih prava se odnosi na njihov domen i znači da ona isključivo važe za ljude kao pojedince, a ne, pak, za grupe, bez obzira na kriterijum prema kome bi se grupisanje vršilo.

Ovde je važno naglasiti da se osnovna prava mogu deliti bilo koji od ova četiri kriterijuma, kako sa drugim prirodnim, tako i sa državnim, pa čak i kolektivnim pravima, što ćemo kasnije videti u brojnim primerima. Ovo, međutim, ne umanjuje njihovu važnost; naprotiv, najvažniji element prirodnosti, neotuđivosti, negativnosti i individualnosti u pogledu definisanja osnovnih prava je upravo u tome što za njih – i to samo za njih – mogu i moraju istovremeno važiti sva četiri kriterijuma. Drugim rečima, iako, primera radi, određena individualna prava mogu biti negativna, ili, pak, neka pozitivna prava mogu biti individualna, osnovna prava mogu i moraju istovremeno biti prirodna, neotuđiva, negativna i individualna.

³³² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

³³³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

4.3.1. Prirodnost

„Da bismo ispravno razumeli političku moć i izveli je iz njenog izvora, moramo uzeti u obzir stanje u kome su ljudi prirodno, a to je stanje potpune slobode u izboru njihovih postupaka i raspolaganja njihovim posedima i ličnostima, prema njihovom izboru, a u okvirima prirodnog zakona, ne tražeći dozvolu i ne zaviseći od tuđe volje.“ – Džon Lok^{xix}

Teorija društvenog ugovora počinje od koncepta koji se naziva prirodnim stanjem – stanjem koje je definisano nepostojanjem države, što sa sobom nosi posledicu nedostatka normativnog sistema čijem pridržavanju se mogu prinuditi oni koji od njega odstupaju. Videli smo da Hobs³³⁴ i Lok³³⁵ uprkos ovome naglašavaju postojanje prirodnog zakona koji ovo stanje čini barem donekle održivim, ali i da istovremeno Hobs³³⁶ i Ruso³³⁷ prepoznaju *pravo na sve* kao neminovnu posledicu ovog stanja, koja istovremeno iziskuje njegovo prevazilaženje. Sva tri autora, međutim, naglašavaju uzak domen prava koja su izopštena iz prenosa na državu u procesu njenog stvaranja.

Prema teoretičarima društvenog ugovora, ljudi u prirodnom stanju, dakle, imaju pravo na sve što u njemu postoji, odnosno, na sva dobra koja ne zavise od civilizacije i društvenog razvoja. *Pravo na sve* je, prema tome, izvorno prirodno pravo, iako se ne može utemeljiti na bilo kojoj potrebi, ili opravdati bilo kojom težnjom. Uzevši u obzir kako normativne okolnosti prirodnog stanja, tako i potpunu saglasnost Hobsa,³³⁸ Loka³³⁹ i Rusoa³⁴⁰ u pogledu neophodnosti prenosa ovog prava pri sklapanju društvenog ugovora, njemu nije ni potrebno opravdanje. Ovde, pak, nailazimo na distinkciju između prava na sve i prava na dobra od kojih ljudska egzistencija direktno zavisi.

Značaj ove distinkcije prvi uočava Hobs: kao što smo videli, on ističe da su, uprkos važnosti prenosa prava zarad dugoročnog opstanka i razvoja čovečanstva, određena prava neotuđiva i u njih svrstava život, slobodu i imovinu.³⁴¹ On ovim ne dovodi u pitanje prirodno stanje kao

³³⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

³³⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

³³⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

³³⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

³³⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

³³⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 136.

³⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

³⁴¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

njihov izvor, već samo ističe da, uzevši u obzir dobra na koje se odnose, ova prava moraju zadržati poseban normativni status u odnosu na pravo na sve. Iako se njihovo razumevanje sadržaja ovih prava, a naročito prava na imovinu, donekle razlikuju, Lok i Ruso u potpunosti slede Hobsa u ovoj argumentaciji.

Prirodnost kao osobina osnovnih prava, dakle, nikako nije njihova dovoljna odrednica, budući da karakteriše i pravo na čijem se prenosu temelji uspostavljanje države. Međutim, ovo nikako ne umanjuje njenu važnost. U ovom pogledu treba istaći značaj feudalnih i apsolutnih monarhija i zloupotrebe moći u okviru njih kao izvor inspiracije teoretičara da preispitaju počelo vlasti,³⁴² kao i važnost otkrivanja rudimentarnih društava u Novom svetu, čiji je jednostavnost dovela u pitanje dotada opšte važeću ideju da je država stara koliko i čovečanstvo.³⁴³ Ovo preispitivanje je začelo „klasičnog doba“ prirodnog prava sa Hobsovom i Lokovom teorijom.³⁴⁴

Polazeći od ideje da država nije oduvek postojala, teoretičari društvenog ugovora su otvorili mogućnost njenog nastanka kolektivnim prenošenjem prava sa ljudi kao pojedinaca na političko telo u koje stupaju. U ovom slučaju, država nije originalni posednik prava koji ih dodeljuje ljudima, već ih sama stiće njihovim ujedinjavanjem. Značaj ovog obrta proizilazi iz toga što, ukoliko je „smer“ sticanja prava od ljudi ka državi umesto obrnuto, ljudi najpre ne mogu da prenesu na državu prava koja sami nemaju: ovo je jedan od centralnih argumenata na kojima Lok zasniva svoju kritiku apsolutizma.³⁴⁵

Bilo koji prenos prava je neophodno nečim opravdati, te ukoliko su ljudi izvorni nosioci prava, neophodnost njihovog napuštanja tih prava iziskuje određeni izvor legitimiteta. U slučaju prava na sve, legitimitet prenosa je nesporan, budući da je on *condicio sine qua non* stvaranja države, a samim tim i prevazilaženja haotičnih okolnosti prirodnog stanja. Sasvim je različit slučaj sa pravima na život, slobodu i imovinu, čije prenošenje ne samo da nije neophodno za sklapanje društvenog ugovora, nego bi dovelo u pitanje mogućnost čovekovog održavanja života, što Hobsa navodi na posebno jak stav – da prenos ovih prava nije moguć.³⁴⁶ Posmatranje čoveka kao originalnog posednika prava, te državne moći kao zasnovane na ljudskom ujedinjavanju, dakle, stavlja poseban akcenat na egzistencijalne interese ljudi u prenošenju prava.

³⁴² John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 149.

³⁴³ *Ibidem*, p. 9.

³⁴⁴ Francis Oakley (2005), *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, Continuum, p. 89.

³⁴⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

³⁴⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

U ovom pogledu je važno još jednom naglasiti Hobsovo poistovećivanje prirodnog prava sa pravom na život.³⁴⁷ Zasnivanje osnovnih prava na pravu na život istovremeno utemeljuje osnov argumenta za njihovu neotuđivost. U ovom kontekstu je važno istaći i Lokovo tumačenje, tim pre što on primećuje dve pretnje za mogućnost ostvarenja ovih prava: sa jedne strane, iako ih ljudi poseduju u prirodnom stanju, dobra kojih se ona tiču su nesigurna, dok, sa druge strane, sama država u društvenom stanju za njih predstavlja najveću opasnost, uzevši u obzir karakter njene moći.³⁴⁸ Isti problem uočava i Ruso, zbog čega, uprkos prepoznavanju veoma širokog javnog domena, ističe poseban normativni status prirodnih prava ljudi, izopšten iz legitimnog okvira vlasti.³⁴⁹

4.3.2. Neotuđivost

„Fraze *moguće je i nije moguće* se na ovaj način koriste sa većim i štetnijim efektom, toliko da, iznad fizičke i moralne nemogućnosti, uz znatno manje neumesnosti i nasilja označe pravnu nemogućnost.“ – Džeremi Bentam^{xx}

Neotuđivost kao osobina osnovnih prava se originalno temelji na Hobsovom razmatranju prenosa prava, čiji je konačni cilj bio uspostavljanje teorijskog osnova za sklapanje društvenog ugovora. Kao što smo videli, Hobs je, analizirajući problem napuštanja prava, zaključio da su određena prava neotuđiva, i u njih je ubrojao život, slobodu i imovinu (shvaćenu minimalistički, kao sredstva očuvanja života).³⁵⁰ Rezonovanje kojim on potkrepljuje poseban status ovih prava kao *neotuđivih*, je da su dobra na koja se odnose osnovna egzistencijalna dobra, te da, kako se od čoveka ne može očekivati da napusti sopstveno očuvanje, tako se ne može očekivati ni da napusti prava na dobra koja su nužna zarad tog cilja.

Takođe smo videli da ovaj kriterijum egzistencijalne nužnosti dobara koja su u domenu osnovnih prava predstavlja liniju demarkacije između *prirodnih* prava i *osnovnih* prava. Utoliko, pravo na sve, koje je takođe prirodno, ne može istovremeno biti i neotuđivo – njegovo otuđenje je normativni temelj za sklapanje društvenog ugovora, što je jedini korak koji može obezbediti trajnu sigurnost dobara na koja se osnovna prava odnose – života, slobode i imovine. Iako, dakle, prirodnost kao osobina osnovnih prava podrazumeva da ona proizilaze iz samih okolnosti prirodnog stanja, njihova neotuđivost, ključna osobina koja ih razlikuje od prava na

³⁴⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

³⁴⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 136.

³⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

³⁵⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

sve, proizilazi iz egzistencijalne nužnosti dobara kojih se tiču. Značaj ove distinkcije će se posebno istaći u kontekstu razmatranja deskriptivno-normativne kritike prirodnog prava.

Hobs dodatno potkrepljuje svoje stavove o neotuđivosti osnovnih prava, ističući da, iako se ugovori moraju poštovati, ugovor kojim čovek napušta pravo da se brani od zatvaranja, povrede ili smrti je nužno nevažeći,³⁵¹ što sledi iz prirodnog zakona. U prilog tome, on navodi činjenicu da ljudi biraju opasnost smrti u odolevanju pre nego sigurnost smrti u neodolevanju kao razlog zašto osuđenici idu u pratnji naoružane straže.³⁵² Pored prava koja eksplicitno opisuje kao neotuđiva, Hobs se naknadno još jednom dotiče distinkcije između prava koja je neophodno napustiti i onih koja se moraju zadržati, i u ova druga ubraja čovekovo pravo na sopstveno telo, kao i na vazduh, vodu i slobodu kretanja, još jednom naglašavajući njihovu povezanost sa očuvanjem života.³⁵³

Konačno, Hobs se dotiče i društvenog stanja, za koje ističe da čak ni zakon ne može obavezati čoveka da napusti sopstveno očuvanje, makar se i njegovo kršenje kažnjavalo smrću (budući da se time stiče barem još malo životnog vremena).³⁵⁴ Ovo znači da čak i zakonska zabrana postupaka koji su neophodni za očuvanje života (pod pretnjom smrti) ne može biti dovoljna da čoveka od njih odvraća, jer čovek, čak i ako je svestan kazne koja mu sleduje za kršenje takve zabrane, teži da svoj život produži koliko je to u njegovoj moći. Kontekst u kome Hobs o ovome govori se tiče ranije navedenog pitanja krađe u vreme siromaštva: njegov stav u pogledu toga implicira da u kriznim vremenima sitnu krađu ne bi ni trebalo kažnjavati.

Lok se, kao što smo videli, razilazi sa Hobsom u pogledu tumačenja izvora osnovnih prava; međutim, uprkos različitom utemeljenju, on takođe izvodi neotuđivost kao njihovo suštinsko svojstvo. Prema njegovom shvatanju, ljudi sklapanjem državnog ugovora prenose moć na državu kao zajedničko političko telo da bi se spasili od arbitrarnosti i haotičnosti prirodnog stanja, međutim, apsolutna i arbitrarna vlast je po njih čak i pogubnija,³⁵⁵ zbog čega je prenos prava ograničen. Kada se ovome doda i teološka koncepcija kao Lokovo teorijsko utemeljenje osnovnih prava, dolazimo do toga da ljudi, hteli ili ne, prava na život, slobodu i imovinu jednostavno ne mogu da prenesu na suverena, budući da ih ni sami nemaju bezuslovno.³⁵⁶

³⁵¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 93.

³⁵² *Ibidem*

³⁵³ *Ibidem*, p. 102.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 200.

³⁵⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 105.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 110.

Iako Lok, nalik Hobsu, neotuđivost osnovnih prava jednim delom zasniva i na njihovoj neophodnosti za čovekov opstanak, ovo svojstvo je kod njega suštinski utemeljeno na božjoj volji kao izvoru svih prava.³⁵⁷ Takođe nalik Hobsu, Lok pravi distinkciju između prava koja se prenose pri sklapanju društvenog ugovora (u koja ubraja individualno pravo na kažnjavanje drugih za njihove prestupe),³⁵⁸ i osnovnih prava, navodeći da se ni za jedno racionalno biće ne može pretpostaviti da menja svoj položaj sa namerom da ga pogorša.³⁵⁹ Distinkcija koju on ovde uspostavlja se primarno odnosi na javnu i privatnu sferu, gde se prva tiče zajedničkog interesa svih ljudi, koji je u legitimnom domenu vlasti, dok se druga odnosi na individualna prava građana, iz kojih država mora biti izopštena.

Sintetišući poente o neotuđivosti osnovnih prava, utemeljene na božjoj volji kao njihovom izvoru, i o značaju distinkcije između privatnog i javnog domena kao odrednice ograničenja vlasti, Lok zaključuje da država ne može imati apsolutnu i arbitrarnu moć nad pravima građana. Ona je nastala ujedinjavanjem njihove moći, te, budući da niko od njih nema apsolutnu moć nad svojom svojinom (životom, slobodom i imovinom) u prirodnom stanju, ne mogu ni da je prenesu.³⁶⁰ Lok naknadno ovu poentu još jednom utvrđuje, navodeći da Bog i priroda nikada ne dozvoljavaju čoveku da napusti sopstveno očuvanje: usled toga, čovek niti sam sebi može da oduzme život, niti, pak, može drugog da opunomoći da mu ga oduzme.³⁶¹

Za razliku od Hobsa i Loka, Ruso pokušava da utemelji neotuđivost osnovnih prava, između ostalog i na nekim istorijskim institucijama, tvrdeći, recimo, da se javna suđenja kakva su postojala u drevnoj Sparti, Makedoniji i Rimu mogu protumačiti kao primeri prepoznavanja neotuđivosti određenih prava.³⁶² Iako se ova prava svakako sadržajno ne poklapaju sa osnovnim pravima o kojima se govori u teoriji društvenog ugovora, sama činjenica postojanja posebnog normativnog statusa bilo kakvih prava svedoči o mogućnosti takve vrste zaštite.

Van striktno istorijskog konteksta, Ruso se svojstvu neotuđivosti osnovnih prava posvećuje u domenu ratnog prava, navodeći da će pravedni vladari oduzeti javnu imovinu poraženih neprijatelja, ali ne i privatnu.³⁶³ U istom duhu, Ruso obara i teorijsku odbranu robovlasništva,

³⁵⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 155.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 156.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 159.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 175.

³⁶² Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 19-20.

³⁶³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 52.

zasnovanu na ideji da se pravo pobjednika da zarobi poraženog temelji na njegovom pravu da ga ubije, te da poraženi žrtvuju slobodu da bi spasli život. Ruso obrazlaže da ljudi stupaju u odbranu svojih država ne kao građani, već kao vojnici, te da, kada polože oružje, prestaju da budu neprijatelji osvajača, zbog čega ovaj ne može imati pravo ni nad njihovim životima, niti, pak, slobodama.³⁶⁴ Na osnovu ovoga, Ruso zaključuje: „Čovek ima pravo da ubije neprijatelja samo kada ne može da ga zarobi; otud pravo da ga zarobi ne može doći iz prava da ga ubije“,³⁶⁵ što nedvosmisleno demonstrira njegovu posvećenost ideji neotuđivosti osnovnih prava, čak i u ratnim okolnostima.

Pored toga, Ruso navodi i značaj očuvanja ovih prava od strane pojedinaca u mirovnim okolnostima društvenog stanja. Nalik Loku, on pravi distinkciju između privatne i javne sfere, navodeći da apsolutna moć države, vođena principom opšte volje, obavezuje pojedince na službu, ali da istovremeno mora praviti distinkciju između dužnosti koje vrše kao građani i prirodnih prava koja uživaju kao ljudi.³⁶⁶

Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, prirodnost kao svojstvo osnovnih prava ne važi samo za njih, zbog čega nije dovoljno zarad njihovog definisanja: ona važi i za pravo na sve, koje nije održivo u društvenom stanju. Neotuđivost takođe nije jedinstvena za osnovna prava: pored njih, ona, primera radi, karakteriše i slobodu medija koja je u nekim ustavnim sistemima garantovana.³⁶⁷ Iz očiglednih razloga, pravo na slobodu medija nije prirodno, ali, zavisno od pravnog okvira, može biti neotuđivo. Konačno, treba imati u vidu i da je neotuđivost osnovnih prava kompatibilna sa prethodno analiziranom hijerarhijom prava: tako, na primer, Kristofer Moris tvrdi da nas čak i minimalna država može sprečiti da uradimo nešto što je štetno za nas same.³⁶⁸ ovo tumačenje je sasvim u skladu sa ograničenjima prava na slobodu pravom na život, kakva uspostavljaju Hobs i Lok.

4.3.3. Negativnost

„Nijedna osoba u krivičnom postupku neće biti primorana da svedoči sama protiv sebe, niti će biti lišena života, slobode ili imovine bez zakonom propisanog postupka.“ – Američka povelja o pravima^{xxi}

³⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 52.

³⁶⁵ *Ibidem*

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 67.

³⁶⁷ United States Bill of Rights, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

³⁶⁸ Christopher W. Morris (2005), “Natural Rights and Political Legitimacy”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 318.

Za razliku od prirodnosti i neotuđivosti, negativnost kao svojstvo osnovnih prava nigde nije eksplicitno istaknuta u Hobsovoj, Lokovoj i Rusoovoj teoriji društvenog ugovora. Međutim, kao što ćemo videti, ona ne samo da je prisutna, već predstavlja jedan od centralnih elemenata ovih prava. Ovde najpre moramo specificovati na šta se tačno misli kada se određena prava definišu kao „negativna“: naime, ovo svojstvo podrazumeva isključivo da država ne može građanima legitimno da oduzme dobra na koja se dotična prava odnose. Suprotan slučaj ovome bi podrazumevao da je država dužna da opskrbi građane dobrima na koje se određeno pravo odnosi.

Ovu distinkciju precizno ilustruje Džeremi Voldron, koji navodi da osnovna prava, koja naziva i „pravima prve generacije“ (eng. first generation rights), jedino iziskuju da se vlada uzdrži od raznih akata tiranije i represije.³⁶⁹ On ova prava kontrastira „pravima druge generacije“ (socio-ekonomskim pravima), za čije ispunjenje se vlada mora vezati pozitivnom dužnošću na pomoć građanima.³⁷⁰ Kao što ćemo kasnije videti, uprkos nesporno većoj ceni i težini ostvarenja socio-ekonomskih prava, presedan za njihovo uspostavljanje se može pronaći čak i u klasičnoj ugovornoj teoriji.

Ovde ćemo se, međutim, sledeći gore uspostavljenu distinkciju, posvetiti delima Hobsa, Loka i Rusoa, kako bismo istakli momente u kojima oni bez eksplicitnog prepoznavanja negativnosti kao svojstva osnovnih prava, ipak ističu njenu važnost. Najpre, klicu evidencije o ovoj osobini već pronalazimo u načinu na koji Hobs definiše neotuđiva prava: naime, razmatrajući pravo na život, on navodi ne da su drugi dužni da nas opskrbe sredstvima koja su neophodna za njegovo očuvanje, već da ne smeju da nam ih oduzmu (to jest, da mi ne možemo da odustanemo od odbrane ovih sredstava).³⁷¹

Nešto specifičnije, pak, pronalazimo u Hobsovoj analizi sudskih procesa, gde on ističe da je ugovor kojim se čovek obavezuje da sebe optuži, bez garantovanog pomilovanja, nužno nevažeci.³⁷² Njegovim rečima, razlog za ovo „je što u prirodnom stanju, u kome je svaki čovek sudija, nema mesta za optužbe: a u građanskom stanju, optužba je praćena kaznom; kojoj, budući da je sila, nijedan čovek nije obavezan da ne odoleva.“³⁷³ U ovom slučaju, negativnost kao svojstvo osnovnih prava biva posebno istaknuta: nepostojanje dužnosti na neodolevanje

³⁶⁹ Jeremy Waldron (2005), “Nozick and Locke: Filling the Space of Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 105.

³⁷⁰ *Ibidem*

³⁷¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

³⁷² *Ibidem*, p. 93.

³⁷³ *Ibidem*

nedvosmisleno podrazumeva da se prava na koja se ova osobina odnosi ne sastoje u dužnosti društva da građanima pruži određeno dobro, već u nelegitimnosti njegovog oduzimanja (u ovom slučaju, iznuđivanja priznanja bez garancije pomilovanja).

Konačno, evidenciju o negativnosti kao svojstvu osnovnih prava kod Hobsa pronalazimo i u načinu na koji definiše prava koja podanici imaju u društvenom stanju: ona, naime, obuhvataju domen koji je suveren „zaobišao“³⁷⁴ i sastoje se u „tišini“³⁷⁵ zakona. Drugim rečima, ova prava i slobode ne proističu iz zakonske regulacije, već upravo suprotno – iz nedostatka zakonske regulacije u tom domenu. Značaj odrednica koje Hobs koristi ovde, kao i u gornjem primeru o iznuđivanju priznanja će se posebno istaći u okviru analize istorijskih pravnih dokumenata i njihove povezanosti sa doktrinom prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji.

U slučaju Lokove teorije, značaj negativnosti kao svojstva osnovnih prava ponovo pronalazimo ne eksplicitno, nego primarno u načinu na koji su određena prava definisana. Primera radi, u ranije navedenom citatu da se ni za jedno racionalno biće ne može pretpostaviti da menja svoje stanje sa namerom da ga pogorša, Lok ističe da upravo zbog ovoga moć vlasti ne može da se protegne izvan zajedničkog dobra.³⁷⁶ Osnovna prava, dakle, ne proizilaze iz određene pozitivne dužnosti na koju se država obavezuje prema građanima, nego su, pak, zasnovana na njenom isključenju iz njihovog ličnog domena.

Kao što smo ranije videli, Lok navodi očuvanje svojine kao primarni cilj vlasti, ističući da ona bez saglasnosti podanika ne sme oteti ono što je stvorena da sačuva.³⁷⁷ On na osnovu ovoga izvodi da vlast, čak i kada je apsolutna ne može biti arbitrarna,³⁷⁸ te da ukoliko prekrši svoje granice i zađe u svojinu građana, biva opravdano srušena.³⁷⁹ Između ostalog, videli smo da se Lok eksplicitno zalaže za slobodu govora.³⁸⁰ Ovo pravo je negativno utoliko što ne iziskuje nikakvo aktivno državno učešće da bi bilo ostvareno, već je uslovljeno isključivo izuzimanjem vlasti iz domena javnog izražavanja mišljenja.

Konačno, kod Rusoa takođe nailazimo na negativnost kao osobinu osnovnih prava implicitnu u njihovoj definiciji: država njima nije vezana da bilo šta obezbedi građanima, već isključivo

³⁷⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 141.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 146.

³⁷⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 156.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 161.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 162.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 197.

³⁸⁰ John Locke (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 241.

da ne narušava njihov lični domen. Ovo posebno dolazi do izražaja u kontekstu zaštite imovine, za koju Ruso insistira da je osnovna uloga države³⁸¹ i, nalik Loku, ističe značaj njene zaštite. Na nešto specifičniju odrednicu, međutim, nailazimo u njegovom shvatanju procesa sklapanja društvenog ugovora, u kome on naglašava da trajna imovina nastaje pozitivnim pravnim činom kojim čovek postaje vlasnik određenih dobara i istovremeno biva isključen iz svih drugih.³⁸²

Do sličnog zaključka u pogledu transformacije prava u Hobsovoj teoriji dolazi autorka Elanor Kjuren: razmatrajući karakter Hobsovih prava, ona primećuje da su u njegovom shvatanju prirodnog stanja u početku nezaštićena, ali, da njihovim prenosom to postaju. Zaštita prava, naime, ne nastaje na bazi novih prava, već eliminisanjem prepreka na osnovu tuđeg odustajanja od tih istih prava.³⁸³ Drugim rečima, prava neke osobe u Hobsovoj teoriji postaju zaštićena u procesu prenosa, utoliko što drugi odustaju od prava na isto dobro – ova zaštita je zasnovana na korelaciji sa dužnošću drugih da ne remete nosioca prava u ostvarenju dobra na koje se ono odnosi,³⁸⁴ i utemeljena je ne na moralnim načelima, već na zakonskim sankcijama.³⁸⁵

Poređenja radi, svojstvo negativnosti koje važi za osnovna prava ne važi samo za njih, kao što je bio slučaj sa prirodnošću i neotuđivošću. Naime, ono, na primer, karakteriše i pravo na privatnost. Neotuđivost ovog prava neminovno zavisi od ustavnog sistema, ali ono svakako nije prirodno: budući da je društveni ugovor osnov državne zajednice, eksplicitna distinkcija između privatne i javne sfere ne može postojati pre njegovog sklapanja. Međutim, pravo na privatnost, nalik osnovnim pravima, ne obavezuje državu ni na kakav pozitivan angažman, već je isključivo sprečava da vrši radnje koje bi ovo pravo narušile.

4.3.4. Individualnost

„Nijedan čovek nema pravo da odoli maču države u odbrani drugoga, krivog ili nevinog.“ – Tomas Hobs^{xxii}

Nalik negativnosti, individualnost kao svojstvo osnovnih prava nigde nije eksplicitno istaknuta. Uprkos tome, ona prožima doktrinu prirodnog prava, što je možda posredno najistaknutije u koncepciji sklapanja društvenog ugovora: kao što smo videli, Hobs, Lok i Ruso veruju da ljudi

³⁸¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 25.

³⁸² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 60.

³⁸³ Eleanor Curran (2002), “Hobbes’s Theory of Rights – a Modern Interest Theory”, *Journal of Ethics* 6 (1), p. 71.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 86.

³⁸⁵ Razlog za ovo je Hobsov eksplicitan stav da „ništa nije lakše prekršiti nego ljudsku reč“ (p. 88).

napuštaju stanje prirode, u kome se nalaze čak i ukoliko žive u zajednici, ali bez vlasti,³⁸⁶ prenoseći određena prava na državu koju stvaraju. Iako i u prirodnom stanju poseduju osnovna prava, njegova arbitrarnost i haotičnost znatno otežava ostvarenje dobara na koja se ova prava odnose, te ljudi žrtvuju pravo na sve, kako bi zauzvrat stekli sigurnost i bezbednost.

Ovaj aspekt teorije društvenog ugovora se ne tiče direktno individualnosti kao osobine osnovnih prava, ali svakako postavlja njene temelje. Naime, setimo se kako Hobs, definišući osnovna prava, ističe da je cilj dobrovoljnih činova svih ljudi *neko dobro za njih same*,³⁸⁷ ili, pak, kako Lok u istom kontekstu navodi da se ni za jedno racionalno biće ne može pretpostaviti da menja svoje okolnosti sa namerom da ih pogorša.³⁸⁸ Ovde je važno imati u vidu i Rusoovo shvatanje društvenog ugovora, prema kome on pruža odgovor na pitanje kako naći oblik udruživanja koji bi „branio i štitió ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe i tako ostao jednako slobodan kao i pre“.³⁸⁹

Navedeni stavovi nedvosmisleno upućuju na primat individue i na ostvarenje njenih prava kao osnovni kriterijum legitimiteta društvenog ugovora: drugim rečima, država za kakvu se zalažu teoretičari društvenog ugovora je onoliko uspešna, koliko njeni građani, zahvaljujući njenom uređenju, ostvaruju dobra na koja se njihova prava odnose. Uzevši ranije navedene parametre prirodnog stanja, ovaj kriterijum je svakako opravdan, ali, on uprkos tome ima ograničenja. Naime, individualnost koja se njime ističe može delovati kao kočnica za suprotstavljanje vlasti koja krši osnovna prava: u ovom slučaju, neopravdanost kolektivne akcije protiv države koja nastupa tiranski dovodi u pitanje mogućnost njenog svrgavanja.

Ovaj fenomen je najistaknutiji kod Hobsa, koji eksplicitno ističe da nijedan čovek nema pravo da odoli „maču države“ u odbrani drugoga, čak i ukoliko je nevin.³⁹⁰ On, međutim, prepoznaje pravo grupe ljudi koji su se „nepravdno“ suprotstavili državi, da se ujedine u odbrani od njene odmazde, ali izuzima one koji su pomilovani.³⁹¹ Sve ovo se zasniva na Hobsovom stavu da se ljudi ne mogu legitimno suprotstaviti nijednom aktu suverena, zato što su njegovi indirektni autori, to jest, zato što su, sklapajući društveni ugovor, formirali kolektivno telo čija se volja temelji na njihovoj. Iz ovoga sledi da odluke suverena niti mogu biti nepravdne, niti, pak,

³⁸⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 106.

³⁸⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

³⁸⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 156.

³⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54-55.

³⁹⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 145.

³⁹¹ *Ibidem*

moгу povrediti podanike.³⁹² On ovaj princip naknadno proširuje, tvrdeći da su religijske i političke frakcije nepravedne,³⁹³ zato što su štetne za mir i bezbednost ljudi, te zato što oduzimaju mač iz ruku suverena.³⁹⁴

Slično Hobsu, Lok insistira na momentu nesigurnosti svojine (života, slobode i imovine) u prirodnom stanju i navodi je kao osnovni razlog za sklapanje društvenog ugovora.³⁹⁵ Pored toga, on, nalik Rusou, ističe momenat ujedinjavanja u cilju zaštite dobara na koja se osnovna prava odnose.³⁹⁶ On se, međutim, specifičnim pitanjima vezanim za ova prava znatno detaljnije posvećuje u *Pismu o toleranciji*, u kome takođe najpre svodi ulogu države na zaštitu i napredak interesa njenih građana.³⁹⁷ Ovde, pak, nailazimo i na specifična religijska prava, kojima Lok pripisuje individualni karakter kao građanskim, umesto da ih tretira kao prava religijskih grupa. Na primer, on ističe da država, u cilju nadoknade zaliha stoke, može zabraniti, ne žrtvovanje, nego ubijanje teladi,³⁹⁸ pri čemu naglašava da se ovakvi propisi ne smeju koristiti za represiju nad pripadnicima bilo koje religije.³⁹⁹

Iako, dakle, nalik Hobsu, osnovna prava i kod Loka karakteriše individualnost, on, za razliku od Hobsa, prepoznaje pravo građana da se ujedine u svrgavanju zakonodavne vlasti ukoliko ona prekorači svoj domen i naruši njihovu svojinu.⁴⁰⁰ Slične stavove u ovom pogledu deli i Ruso, koji metaforično dovodi u vezu revolucije sa bolešću i lečenjem čoveka, ističući njihov podmlađujući efekat na države.⁴⁰¹ Njegovo shvatanje individualnosti osnovnih prava je slično Hobsovom i Lokovom, pri čemu on naglašava značaj opšte volje u njihovoj zaštiti.

Ovo može delovati paradoksalno, budući da je opšta volja kolektivnog karaktera, no upravo u tome leži njena snaga u zaštiti individualnih prava: budući da dobra na koja se ona odnose može osigurati samo država, te da opšta volja operiše kao njen vrhovni zakonodavni princip, život,

³⁹² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 117.

³⁹³ Prema Hobsovom shvatanju, pravednost, odnosno nepravednost kao svojstvo nekog postupka se može meriti isključivo prema zakonima: tako u prirodnom stanju nijedan postupak nije nepravedan (p. 84), dok su u društvenom stanju državni zakoni pravedni čak i ako se protive prirodnim zakonu (p. 142).

³⁹⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 158.

³⁹⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 141.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 154.

³⁹⁷ John Locke (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 218.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 236.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 237.

⁴⁰⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 197, 199.

⁴⁰¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 80.

sloboda i imovina svakoga postaju garantovani zaštitom od strane svih.⁴⁰² Ovo, naravno, ne menja individualni karakter osnovnih prava, već samo utvrđuje neophodnost kolektivnog tela kao temelja njihovog osiguranja. Budući da je kod Rusoa nosilac ove uloge konkretno princip opšte volja, on primećuje opasnost njenog zadiranja u individualni domen, zbog čega naglašava razliku između dužnosti koje građani imaju prema državi i prirodnih prava koja uživaju kao ljudi.⁴⁰³

Konačno, kao primer individualnog prava koje nije prirodno možemo navesti pravo na brzo i pravično suđenje, koje je, kao i ranije navedeno pravo na slobodu medija, garantovano nekim ustavima.⁴⁰⁴ Jasno je, naravno, da je ovo pravo uslovljeno dugim civilizacijskim razvojem kao utemeljenjem sistema koji bi mogao da ga pruži; uprkos tome, ovo pravo je, nalik osnovnim pravima, individualnog karaktera. Kao što je ova analiza, dakle, demonstrirala, iako se svojstva prirodnosti, neotuđivosti, negativnosti i individualnosti, svako ponaosob može pronaći i van domena osnovnih prava – kod njih – i to samo kod njih – sva četiri svojstva moraju biti prisutna istovremeno.

4.4. Prirodna prava i ljudska prava

„Svako ima pravo na životni standard koji obezbeđuje zdravlje i blagostanje njegovo i njegove porodice, uključujući hranu, odeću, stan i lekarsku negu i potrebne socijalne usluge, kao i pravo na osiguranje za slučaj nezaposlenosti, bolesti, nesposobnosti, udovištva, starosti ili drugih slučajeva gubljenja sredstava za život usled okolnosti nezavisnih od njegove volje.“ – Opšta deklaracija o ljudskim pravima^{xxiii}

U poslednjem poglavlju centralne tematske celine ćemo se ukratko posvetiti pitanju odnosa prirodnih prava iz klasične ugovorne teorije i ljudskih prava koja često figuriraju u savremenom pravno-političkom diskursu. Sagledaćemo šta ljudska prava podrazumevaju i kako se razlikuju od prirodnih, odnosno, osnovnih prava, ali i sličnosti koje ove dve koncepcije dele. Konačno, istražićemo i povezanost ideje ljudskih prava sa teorijom društvenog ugovora i pronaći uticaj ugovornih teoretičara na nju.

Najveći svetski dokument posvećen ljudskim pravima je *Opšta deklaracija o ljudskim pravima*, dok je u slučaju Evrope to *Evropska konvencija o ljudskim pravima*. Oba dokumenta ističu

⁴⁰² Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 10.

⁴⁰³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

⁴⁰⁴ United States Bill of Rights, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

važnost osnovnih prava i sloboda, kao i zaštite od tiranije,⁴⁰⁵ međunarodne saradnje i izgradnje pravednog globalnog poretka.⁴⁰⁶ „Osnovna prava“ o kojima se ovde govori se, međutim, znatno razlikuju od onih na kojima se temelji doktrina prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji, iako dele zajedničke korene.

Tako, na primer, članovi 3, 4 i 9 *Opšte deklaracije o ljudskim pravima* prepoznaju pravo na život i slobodu i zabranjuju robovlasništvo i arbitrarno zatvaranje.⁴⁰⁷ Isto to čine i članovi 2, 4 i 5 *Evropske konvencije o ljudskim pravima*.⁴⁰⁸ Utoliko, ovde pronalazimo bezmalo savršenu paralelu između prirodnih prava klasične ugovorne teorije i savremenih ljudskih prava. Pored ovih, *Opšta deklaracija* i *Evropska konvencija prepoznaju* i prava na jednaku zakonsku zaštitu i pravedno suđenje⁴⁰⁹ i slobodu okupljanja, kao i mišljenja i veroispovesti,⁴¹⁰ koja, iako nisu direktno ubrojana u osnovna prava u klasičnoj ugovornoj teoriji, istovremeno mogu da se izvedu i odbrane na osnovu argumenata koji su razvijeni u okviru nje.

Veza između prirodnih i ljudskih prava, međutim, nestaje zalaženjem savremene koncepcije u domen pozitivnih prava koja zahtevaju izdvajanje sredstava od strane države ili van-državnih organizacija kako bi bila ostvarena. Ovde spadaju pravo na obrazovanje, zdravstvenu zaštitu i adekvatan životni standard (uključujući hranu, odeću, stambeni prostor, itd.)⁴¹¹ Razlog zbog koga ova prava stvaraju jaz između prirodnih prava u klasičnoj ugovornoj teoriji i savremenih ljudskih prava je, kao što smo ranije videli, to što osnovna prava, između ostalog mora karakterisati svojstvo negativnosti. Drugim rečima, ona podrazumevaju, ne da se država njima obavezuje na neku pozitivnu dužnost prema građanima, već isključivo da prepozna određeni individualni domen građana koji vlast ne sme da naruši.⁴¹²

Sa druge strane, možemo se, pak, legitimno zapitati da li ovo nužno važi: naime, da li, recimo, možemo smatrati da je pravo na život u potpunosti ostvareno u državi u kojoj, uprkos činjenici da postoji ogromno društveno bogatstvo, neki ljudi umiru od gladi? Ma koliko neintuitivno delovalo, odgovor glasi: da. Razlog za ovo pronalazimo još u Hobsovim definicijama prirodnog prava i neotuđivih prava: „Prirodno pravo (*jus naturale*) je sloboda koju svaki čovek ima da

⁴⁰⁵ Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

⁴⁰⁶ European Convention on Human Rights, https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

⁴⁰⁷ Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

⁴⁰⁸ European Convention on Human Rights, https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

⁴⁰⁹ Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

⁴¹⁰ European Convention on Human Rights, https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

⁴¹¹ Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

⁴¹² Jeremy Waldron (2005), “Nozick and Locke: Filling the Space of Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 105.

prema svojoj volji koristi svoju moć za očuvanje sopstvenog života.“⁴¹³ U ovom kontekstu naglašavamo odrednicu *koristi svoju moć*, kao centralnu za ovu definiciju, dok u definiciji neotuđivih prava moramo izdvojiti nemogućnost čovekove predaje prava na odolevanje onima koji na njega nasrću silom, sa namerom da mu oduzmu život.⁴¹⁴

Ni u jednom od ova dva slučaja ne nailazimo na pozitivnu dužnost zajednice da ljude opskrbi bilo čime: u oba se isključivo govori o slobodi ljudi da sami steknu, odnosno zadrže ono što im je neophodno. Lokovi⁴¹⁵ i Rusoovi⁴¹⁶ stavovi u ovom pogledu su sasvim slični Hobsovim. Međutim, to što pravo na život, kao ni prava na slobodu i imovinu ne podrazumevaju pozitivnu dužnost države da građane opskrbi osnovnim dobrima, ne znači da ova dužnost ne postoji, naročito ukoliko uzmemo u obzir bogato i visoko razvijeno društvo. Drugim rečima, to što se prava na hranu, zdravstvenu negu i stambeni prostor ne mogu podvesti pod pravo na život, ne znači da ne treba da postoje.

Ono što je u ovom kontekstu najinteresantnije ispitati je da li se ovim pravima, pozitivnim ljudskim pravima iz savremene pravno-političke koncepcije, mogu pronaći koreni u klasičnoj ugovornoj teoriji. Ranije smo utvrdili da teoretičari društvenog ugovora implicitno prepoznaju hijerarhiju prirodnih prava: drugim rečima, oni uspostavljaju ograničenja određenih prava na osnovu primarnih prava na kojima se ova temelje: ovo nigde nije očiglednije nego u Hobsovoj definiciji, u kojoj je prirodno pravo poistovećeno sa pravom na život, što nedvosmisleno ističe njegovu primarnost u odnosu na prava na slobodu i imovinu.⁴¹⁷

Kao što smo videli, ova hijerarhija je eksplicitna u definiciji prirodnog zakona, koji čovekovu slobodu ograničava bilo čime što mu ugrožava život, ili oduzima sredstva njegovog očuvanja.⁴¹⁸ Slično ograničenje nalazimo i kod Loka, koji ističe da uprkos čovekovoj „nekontrolisanoj“ slobodi u prirodnom stanju, on istovremeno nema pravo da se uništi.⁴¹⁹ Budući, dakle, da je izvedeno iz prava na život, te da je neophodno radi mogućnosti njegovog ostvarenja, pravo na slobodu mora biti ograničeno onim čime je uslovljeno, i u čiju svrhu postoji. Sličan je slučaj sa pravom na imovinu, koje je takođe u više instanci ograničeno pravima iz kojih se izvodi.

⁴¹³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁴¹⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

⁴¹⁶ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 25.

⁴¹⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

⁴¹⁸ *Ibidem*

⁴¹⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.

Naime, kod Hobsa je, kako je ranija analiza pokazala, pravo na imovinu ograničeno i određeno pravom na život, zbog čega se svodi isključivo na sredstva njegovog očuvanja.⁴²⁰ Lok, pak, izvodi pravo na imovinu iz prava na slobodu, što mu daje znatno širi domen koji uključuje sve sa čime čovek pomeša svoj rad,⁴²¹ pod uslovima kvalitativno i kvantitativno jednakog ostatka za druge.⁴²² U Rusoovom slučaju, kao što smo videli, oba kriterijuma figuriraju: čovek može da stekne imovinu isključivo radom, pri čemu ne sme prisvojiti više nego što mu je potrebno za očuvanje života;⁴²³ sve preko toga može legitimno biti podložno porezima.⁴²⁴

Bez obzira na to da li je izvedeno iz prava na život (Hobs), prava na slobodu (Lok), ili iz oba istovremeno (Ruso), pravo na imovinu je uslovljeno i ograničeno, bilo neposredno pravom na život, bilo posredno pravom na slobodu koje je i samo izvedeno iz prava na život. Imajući ovu hijerarhiju prava u vidu, lakše ćemo moći da razumemo presedan za uspostavljanje određenih pozitivnih prava u klasičnoj ugovornoj teoriji. Naime, iako su sama osnovna prava negativna, ona se temelje na značaju ljudskog života i njegovog očuvanja, čak i ukoliko ono dolazi po cenu slobode ili imovine.

Tako, na primer, Hobs, vraćajući se konceptu neotuđivih prava nakon što ga je prethodno definisao, ističe da, pored toga što ljudi moraju da napuste određena prava, za njihov život je istovremeno neophodno da očuvaju druga, u koja ubraja pravo na sopstvena tela, kao i vazduh, vodu i slobodu kretanja.⁴²⁵ U ovom duhu i Lok ističe da ljudi, imajući pravo na sopstveno očuvanje, takođe imaju pravo i na „meso, piće i druge stvari neophodne za njihov opstanak“.⁴²⁶ Iako ni u jednom ni u drugom primeru nema eksplicitno pozitivnih prava, interesantno je da Lok pravo na sredstva očuvanja ističe *pre i nezavisno od* svoje definicije prava na imovinu. Kod Hobsa, međutim, nalazimo i nešto znatno direktnije: razmatrajući poreze i distribuciju imovine, on ističe da, ukoliko ljudi izgube moć da se održavaju sopstvenim radom, država treba da ih opskrbljuje, a ne da ih prepusti nesigurnosti milostinje.⁴²⁷ Ovo još jednom utvrđuje primat očuvanja života kao vrhovne vrednosti i postavlja temelje savremenih ljudskih prava.

⁴²⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

⁴²¹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 113.

⁴²² *Ibidem*, p. 112.

⁴²³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 60.

⁴²⁴ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 34.

⁴²⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 102.

⁴²⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 111.

⁴²⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 230.

5. KRITIKA PRIRODNOG PRAVA

„Vlast nije napravljena u duhu prirodnih prava, koja mogu da postoje i zaista postoje potpuno nezavisno od nje; i postoje mnogo jasnije i u mnogo većem stepenu apstraktnog savršenstva: ali, njihovo apstraktno savršenstvo je njihov praktični defekt. Imajući pravo na sve, ljudi žele sve. Vlast je izum ljudske mudrosti koji opskrbljuje ljudske potrebe.“ – Edmund Berk^{xxiv}

Ova tematska celina će biti posvećena detaljnoj analizi najvećih i najuticajnijih tokova u kritici prirodnog prava. Teorija društvenog ugovora, kao i doktrina prirodnog prava koja je na njoj utemeljena, mahom nisu bile na meti kritičara sve dok njihovi doktrinarni aspekti nisu pronašli praktičnu ekspresiju u velikim političkim pokretima i društvenim promenama koji počinju od kraja osamnaestog veka. Američki građanski rat i Francuska buržoaska revolucija započinju talas radikalnih političko-ekonomskih promena, kako u starom, tako i u novom svetu, koji njihove braniocima i kritičare podstiču da posvete posebnu pažnju filozofskim i političkim delima koja su inspirisala ideje revolucionara – pre svega, na dela teoretičara društvenog ugovora i koncepte koji su u njima razvijeni.

Krajnji cilj argumentacije i analize u sledećim poglavljima će biti odbrana doktrine prirodnog prava od kritika koje su joj direktno ili implicitno upućene, a na osnovu tumačenja koje je izloženo u centralnoj tematskoj celini ove disertacije. Radi jasnoće i preglednosti, razmatranje ovih kritika će biti podeljeno na pet poglavlja – o trasimahovskoj, pozitivističkoj, liberalnoj, konzervativnoj i deskriptivno-normativnoj kritici. Iako neminovno dele određene zajedničke temelje, ove kritike su grupisane prema posebnim karakteristikama koje ih izdvajaju od ostalih – u najvećem broju slučajeva, radi se o poricanju nekog od svojstava prirodnih prava koja su ranije istaknuta i analizirana.

Trasimahovska kritika prirodnog prava se zasniva na rudimentarnom modelu „sila čini pravo“ (eng. *might makes right*). Ovako je nazvana zato što joj se filozofski koreni mogu trasirati do čuvene debate između Sokrata i Trasimaha iz Platonovog dijaloga *Država*, u kojoj sofista iznosi tezu da je pravednost pravo, odnosno interes jačeg.⁴²⁸ Teorijski razvoj ove kritike do njene logičke konkluzije rezultuje znatno sofisticiranijom, pozitivističkom kritikom. Prema ovom shvatanju, sva prava su utemeljena na državnim zakonima, iz čega sledi da, ukoliko država ne postoji, isto važi za zakone, a samim tim, i za prava. Utoliko, ne može biti govora o prirodnim pravima, ili bilo kakvom van-državnom izvoru prava.

⁴²⁸ Plato (2004), *Republic*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 15.

Liberalna kritika je pozitivistička u svom temelju, pri čemu je njen glavni fokus isticanje navodno destabilizujućeg društvenog efekta doktrine prirodnog prava. Ova kritika je posebno interesantna utoliko što, iako dolazi iz perspektive koja individualna prava stavlja na pijedestal, ipak identifikuje koncept van-državnog karaktera ovih prava kao intelektualnu varnicu koja može podstaći raspad društva i narušavanje prava. Za razliku od prethodne dve koje su nešto apstraktnijeg karaktera, liberalna kritika je direktno vezana za Francusku revoluciju i vladavinu terora koja je usledila pri njenom kraju.

Nalik njoj, konzervativna kritika takođe ima praktičnu motivaciju, inspirisanu Francuskom revolucijom. Autori ove kritike vide revoluciju kao ultimativnu ekspresiju duhovne stagnacije Evrope i konačni proizvod svih intelektualnih dostignuća osamnaestog veka, zbog čega dovode u pitanje racionalizam i naučni materijalizam u celini. Rani konzervativni mislioci ističu ljudsku iracionalnost, neznanje i vezanost za tradiciju i religiju kao neke od najmoćnijih društvenih pokretača, zbog čega poriču mogućnost racionalnog društvenog uređenja i progresa. Između ostalog, koncept pred-državnih prava se ističe kao posebna meta njihove kritike, kao navodno opravdanje za brojne nasilne ekscese revolucije.

Naposletku, deskriptivno-normativna kritika, iako nije eksplicitno usmerena protiv doktrine prirodnog prava, se može izvesti iz Hjumove analize racionalističke koncepcije moralnosti. Na osnovu nje se uspostavlja logički princip prema kome normativna konkluzija ne može biti izvedena iz skupa deskriptivnih premisa. Razmatranje ove kritike u kontekstu prirodnog prava je relevantno utoliko što je Hjum upućuje „svakom sistemu moralnosti na koji je naišao“.⁴²⁹ Iako se u slučaju doktrine prirodnog prava, kao što je ranija analiza demonstrirala, ne radi bukvalno o sistemu moralnosti, ona ipak konstituiše jedan normativni sistem, zbog čega se ova kritika svakako može odnositi na nju.

U toku sledećih poglavlja ćemo najpre uzeti u obzir kako se argumenti kritičara prirodnog prava reflektuju na preovlađujuće tumačenje, prema kome su ova prava, rečima Džona Hasnasa, „moralna ovlašćenja koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi“.⁴³⁰ Razmotrićemo da li ove kritike obaraju ovako koncipiranu doktrinu prirodnog prava, te, ukoliko je to slučaj, da li se promena perspektive, zasnovana na konzistentnom tumačenju klasičnih teoretičara društvenog ugovora, pozitivno reflektuje na odbranu prirodnog prava.

⁴²⁹ David Hume (1888), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, p. 469.

⁴³⁰ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

5.1. Trasimahovska kritika

„Ako bi neko počeo rečenicu sa „prirodna prava su“, ta rečenica bi već bila lažna. Prirodna prava *nisu* ... Uprkos pažljivoj semantičkoj montaži, „prirodno pravo“ se ne može pronaći nigde u prirodi i nasuprot stvarnom državnom ili običajnom pravu, ne dodeljuje nikakvu zaštitu onome ko ga navodno poseduje.“ – Konor Hartin^{xxv}

U prvoj knjizi Platonovog čuvenog dijaloga *Država*, Sokrat svojim sagovornicima postavlja pitanje: „Šta je pravednost?“,⁴³¹ na šta Polemarh, citirajući grčkog liričara Simonida, odgovara da je pravednost davanje svakome onoga što mu pripada,⁴³² što sasvim nalikuje jednoj od Hobsovih definicija iz *Levijatana*.⁴³³ U diskusiju ubrzo uskače sofista Trasimah, koji, nakon što Sokratu najpre traži novac u zamenu za svoje znanje, definiše pravednost kao prednost, odnosno interes onog ko je jači.⁴³⁴

Navodno zbunjen, Sokrat Trasimahu postavlja pitanje da li je govedina dobra za sve ljude zato što je dobra za pankratistu⁴³⁵ Polidama.⁴³⁶ Kritikujući Sokratovu ironiju, sofista odgovara da se princip koji je izneo odnosi na političke sisteme, te da tiranije, aristokratije i demokratije donose zakone prema svom vladajućem elementu; ovi zakoni su uvek u interesu sistema u kome su uspostavljeni, što ih nužno čini pravednim.⁴³⁷ Trasimahova teza nije strana čak ni teoretičarima društvenog ugovora: primera radi, Hobs takođe veruje da su zakoni merilo pravednosti, te da, iako su određeni postupci suprotstavljeni prirodnom zakonu, kategorije *pravedno* i *nepravedno* bez državnog zakona ne postoje.⁴³⁸

U širem teorijskom kontekstu, međutim, Trasimahova definicija pravednosti predstavlja jednu od poznatijih formulacija principa „sila čini pravo“. Ovaj princip je, štaviše, toliko raširen, da Ruso posvećuje pozamašan deo prve knjige *Društvenog ugovora* njegovom pobijanju, primarno u cilju obaranja apologije robovlasništva.⁴³⁹ Uprkos tome, „sila čini pravo“ ostaje popularan i, usled svoje inherentne jednostavnosti, atraktivan model za uspostavljanje validnosti, odnosno nevalidnosti određenih prava.

⁴³¹ Plato (2004), *Republic*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 5.

⁴³² *Ibidem*, p. 6.

⁴³³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 96.

⁴³⁴ Plato (2004), *Republic*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 15.

⁴³⁵ Sasvim nalik savremenim mešovitim borilačkim veštinama, pankracija je bila antički borilački sport u kome su kombinovani elementi boksa i rvanja.

⁴³⁶ Plato (2004), *Republic*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 15.

⁴³⁷ *Ibidem*

⁴³⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 176.

⁴³⁹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 49.

Na jednom krajnje bazičnom nivou, njegovu ispravnost nije moguće osporiti: ako bismo pravo na određeno dobro definisali kao garant mogućnosti njegovog ostvarenja, čime se Hobs, Lok i Ruso implicitno vode, sila zaista čini pravo utoliko što bez moći kojom bismo nešto stekli i zadržali, mi na to ne možemo uspešno položiti pravo.⁴⁴⁰ Relevantnost širih implikacija ovog principa, kao i opseg njegove primenljivosti, je nešto što je neophodno kritički razmotriti. Ali, tačna ili ne, ideja da sila nezavisno od konteksta čini pravo predstavlja temelj jedne kritike prirodnog prava – kritike koju, uzevši korene ove ideje u obzir, nazivamo *trasimahovskom*.

Par excellence primer ove kritike predstavlja knjiga pod naslovom *Mit o prirodnim pravima* (eng. *The Myth of Natural Rights*) autora Lua Rolinsa. U njenom uvodu, esejista Konor Hartin žali što se Rolinsovo ime ne može naći u naučnim publikacijama, budući da on svodi „svete libertarijanske aksiome“ na flogistone⁴⁴¹ i čini svaki pređašnji rad o ovoj temi zastarelim.⁴⁴² Hartin nas nadalje uverava da Rolins razrešava pitanja koja „učenjaci opijeni dogmom“ mute,⁴⁴³ te da su filozofi koji su „izmislili“ prirodna prava, za razliku od inženjera, u prednosti utoliko što im njihove greške neće eksplodirati u lice.⁴⁴⁴ Za razliku od njih, Hartin naglašava, Rolins je dosledni amoralista kome ništa nije sveto:⁴⁴⁵ oni koji, nakon što su pročitali njegovu knjigu, ostanu posvećeni ideji prirodnih prava, otud su nalik kreacionistima.⁴⁴⁶

Hartinov bezrezervni napad na filozofiju politike i prava na stranu, videćemo da li, uzevši u obzir ciljeve ove teze, možemo pročitati Rolinsovu knjigu i nastaviti da branimo doktrinu prirodnog prava, i to na način koji neće delovati jednako apsurdno koliko i tvrdnja da je Zemlja nastala pre šest hiljada godina. Uprkos oštrini njegove osude, Hartin zaista pogađa jednu relevantnu notu u kontekstu prirodnog prava: to je da, kao što smo ranije videli kod Haznasa, argumenti izvedeni u okviru ove doktrine imaju veliku ubeđivačku moć samo ukoliko su ljudi prethodno posvećeni postojanju ovih prava.⁴⁴⁷ Utoliko, uprkos činjenici da je Rolins esejista, a ne filozof, ili, pak, bilo kakav stručnjak iz oblasti društvenih nauka, njegove argumente treba uzeti u obzir.

⁴⁴⁰ Uslov moći sticanja i zadržavanja određenog dobra ovde jednako važi kako u prirodnom, tako i u društvenom stanju, pri čemu je u prvom moć na sticanje i zadržavanje dobara u nama samima, kao i ljudima sa kojima smo ujedinjeni, dok je u drugom nosilac te moći država.

⁴⁴¹ Flogistoni su u XVIII veku, pre razvoja moderne hemije i otkrivanja kiseonika, bili hipotetička zapaljiva materija, za koju se verovalo da omogućava gorenje vatre.

⁴⁴² Konor Hartin (2008), *Introduction, The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 20.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 25, 26.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴⁷ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 118.

Rolins započinje svoje delo ističući da je jedan od preovlađujućih mitova modernog doba mit o prirodnim pravima, pravima koja ljudi navodno poseduju samo zato što su ljudi.⁴⁴⁸ Već ovde vidimo jaku paralelu sa Haznasovom definicijom „tradicionalnih“ prirodnih prava, prema kojoj su ona „moralna ovlašćenja koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi“.⁴⁴⁹ Rolins primećuje da su prirodna prava često povezana sa prirodnim zakonom, koji propisuje kako bi ljudi trebalo da postupaju,⁴⁵⁰ i ističe da su oba koncepta zapravo lažna, da su u najboljem slučaju metafore.⁴⁵¹ Ovde je interesantno što se sa Rolinsom, barem u kontekstu prirodnog zakona, slagao Ruso: „Dok god se zadovoljimo definisanjem reči u isključivo metafizičkim terminima, nećemo razumeti o čemu raspravljamo, i čak i kad definišemo prirodni zakon, nećemo biti ništa bliže poznavanju državnog.“⁴⁵²

Ističući izlišnost koncepta prirodnog zakona, barem u državnom stanju, Ruso se nedvosmisleno suprotstavlja Hobsu i Loku, ali, nalik njima, brani koncept prirodnih prava,⁴⁵³ što ukazuje na to da ove ideje ne moraju biti povezane. Rolins nadalje napada tezu Ronalda Dworkina, prema kojoj su prirodna prava aduti u rukama pojedinaca, insistirajući da ova prava ne bi mogla da zaustave policiju kada bi vršila nasilje prema „nepravdom“ zakonu.⁴⁵⁴ Konačno, Rolins se suprotstavlja shvatanju Erika Maka, prema kome lokovska prava čine moralno-filozofsku barijeru koja sprečava državno zadiranje u društvo, tvrdeći da je „moralno-filozofska barijera“ metaforična, te da neće sprečiti državno zadiranje u „društvo“⁴⁵⁵ ništa više nego što će metaforični štit zaustaviti strelu.⁴⁵⁶

U odnosu na većinu akademskih publikacija, Rolinsovo delo ima prednost izuzetne jasnoće i jednostavnosti: na prvi pogled, njegovi argumenti deluju bezmalo očigledno. Toliko, štaviše, da bi pokušaj njihovog pobijanja mogao delovati apsurdno koliko i stav da su ljudi živeli paralelno sa dinosaurima. Ali, kako zapravo stoje stvari? Najpre, ispitajmo da li Haznasova formulacija „tradicionalnih“ prirodnih prava, koja se može uzeti kao reprezentativna za shvatanja većine savremenih teoretičara, „preživljava“ Rolinsovu kritiku.

⁴⁴⁸ Lou Rollins (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 33.

⁴⁴⁹ John Hasnas (2005), „Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

⁴⁵⁰ Lou Rollins (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 34.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁵² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 73.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁵⁴ Lou Rollins (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 35.

⁴⁵⁵ Stavljajući pojam *društvo* pod navodnike, Rolins implicitno dovodi u pitanje legitimitet distinkcije između države i društva.

⁴⁵⁶ Lou Rollins (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 35-36.

Govorimo, dakle, o „moralnim ovlašćenjima koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi“.⁴⁵⁷ kao što smo videli, Rolins ova prava naziva „metaforičnim“ i njihovu delotvornost u zaštiti ljudi od ekstremne represije poistovećuje sa mogućnošću metaforičnog štita da zaustavi strelu.⁴⁵⁸ Rolins je očigledno u pravu. Zaista, ma kako bili formulisani, ili sa kojim žarom i zanosom izneti, moralni principi, ukoliko nemaju iza sebe silu zakona, ne mogu da spreče državno narušavanje individualnog domena. Tim gore, što ukoliko je sila zakona suprotstavljena ovim principima, oni se svode na nešto što je teško okarakterisati čak i kao metaforičnu barijeru.

Opštevažće shvatanje prirodnih prava, dakle, pada pod Rolinsovom kritikom, što nas ponovo vraća neophodnosti promene perspektive, zasnovanoj na konzistentnom tumačenju klasične ugovorne teorije. Prema analizi izloženoj u centralnoj tematskoj celini, prirodna prava o kojima se u njoj govori nisu moralna ovlašćenja, nisu jedinstvena za ljude i ne proizilaze iz ljudske prirode. Ova prava su normativni principi koji proizilaze iz samih okolnosti prirodnog stanja, definisanog nepostojanjem vlasti i tiču se, ne *zaštite od drugih ljudi* (što je svrha društvenog ugovora), već *zaštite od države*.

Rolinsova kritika, međutim, pogađa prirodna prava čak i u ovom slučaju: u uvodu u njegovo delo, Konor Hartin ističe da se prirodno pravo, uprkos pažljivoj semantičkoj montaži, ne može pronaći nigde u prirodi, te da nasuprot stvarnom državnom ili običajnom pravu, ne dodeljuje nikakvu zaštitu onome ko ga navodno poseduje.⁴⁵⁹ Osim zaštite od države, mogli bismo odgovoriti Hartinu, *samom činjenicom njenog nepostojanja*. Ovo nas vraća izvoru prirodnih prava u sekularnoj koncepciji koju smo ranije predstavili.

Naime, prirodnost kao svojstvo ovih prava podrazumeva prirodno stanje kao njihov izvor. Videli smo da osnovna prava, kao i pravo na sve, kod ugovornih teoretičara ne konstituišu moralna načela i da ih ljudi ne poseduju „samo zato što su ljudi“, već zato što stanje u kome se nalaze pre nastanka države ima određen normativni okvir iz kog ova prava nužno proizilaze. Budući da u prirodnom stanju ne postoje zakoni koji bi uz potporu moći države odredili šta kome pripada, svako ima pravo na sve čega može da se domogne. Hobs, Lok i Ruso, međutim, prepoznaju da u ovom bezmalo neograničenom domenu ipak postoje određena prava koja, usled dobara na koja se odnose i njihove vezanosti za čovekov opstanak, uživaju poseban status. Ova prava – prava na život, slobodu i imovinu, smo nazvali *osnovnim* ili *neotuđivim* pravima.

⁴⁵⁷ John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

⁴⁵⁸ Lou Rollins (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 35-36.

⁴⁵⁹ Conor Hartin (2008), *Introduction, The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 21.

Međutim, nakon sklapanja društvenog ugovora, zaista postoji opasnost na koju Rolins ukazuje: naime, da bi država mogla ili da se ogлуši o zakone, ili, pak, da donese zakone koji doslovno otuđuju neotuđiva prava, utoliko što dobra na koja se ova prava odnose čine neodrživim. Ovo zahteva dodatno pojašnjenje svojstva neotuđivosti. Naime, videli smo da Lok ističe apsolutizam kao najpogubniji mogući poredak, gori čak i od prirodnog stanja.⁴⁶⁰ Videli smo, takođe, da prema Hobsovom⁴⁶¹ i Rusoovom⁴⁶² shvatanju, suverenitet, da bi uopšte postojao, mora biti apsolutan.

Ovde, međutim, ponovo nailazimo na ranije uspostavljenu distinkciju između apsolutnosti kao atributa suvereniteta i apsolutizma kao državnog poretka. Dok prirodno stanje nužno obeležava arbitrarnost moći (Lokovim rečima: arbitrarna moć sto hiljada ljudi),⁴⁶³ društveno stanje se ističe apsolutnom moći, ali ona ne mora istovremeno biti i arbitrarna. Ukoliko jeste, kao što je slučaj u apsolutnim monarhijama (Lokovim rečima: arbitrarna moć jednog čoveka koji pod svojim zapovedništvom ima sto hiljada ljudi),⁴⁶⁴ osnovna prava postaju neodrživa.

Vidimo, dakle, da je, prema teoretičarima društvenog ugovora, jedina garancija opstanka prava na život, slobodu i imovinu u društvenom stanju ograničena vlast čija je moć nužno apsolutna (apsolutnost kao nužan uslov suvereniteta), ali nije istovremeno i arbitrarna. Neotuđivost kao svojstvo prirodnih prava, dakle, ne podrazumeva doslovnu nemogućnost države da ova prava uskrati ljudima, nezavisno od uslova. Teoretičari društvenog ugovora su bili dobro upoznati sa mogućnošću vlasti da prekorači osnovna prava; njihov opis ovih prava kao neotuđivih ne treba, pak, tumačiti kao puki moralni apel, već kao princip kojim se uspostavlja presedan za zakonsko ograničavanje vlasti, tako da se šansa njihovog kršenja od strane države minimalizuje.

Ovde nailazimo i na jaz između ugovorne teorije i Rolinsove kritike koje nijedno tumačenje ne može da premosti. Njegova trasimahovska perspektiva podrazumeva da su zakoni, kao jedini kriterijum pravednosti, sami uvek nužno pravedni. Iako bi se Hobs složio, pitanje legitimiteta bi ostalo otvoreno, ali uzevši u obzir njegove stavove o međusobnoj uslovljenosti prirodnog i državnog zakona, kao i o opravdanosti zakonskih „kazni“ donetih bez prethodnog javnog suđenja, možemo da pretpostavimo na koju stranu bi on ovde naginjao.

⁴⁶⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 105.

⁴⁶¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 120.

⁴⁶² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 64.

⁴⁶³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 161.

⁴⁶⁴ *Ibidem*

5.2. Pozitivistička kritika

„Iako se nešto spoljašnje može steći zaplenom ili ugovorom prema svačijem konceptu prava, takvo sticanje je samo provizorno dok god ne poseduje odobrenje javnog zakona.“ – Imanuel Kant^{xxvi}

U ovom poglavlju ćemo obraditi kritiku prirodnog prava koja se može posmatrati kao usavršen oblik prethodne. Nalik trasimahovskoj, pozitivistička kritika poriče postojanje prirodnog prava, međutim, za razliku od nje, ne svodi pravo na puku silu. Sofistikacija pozitivističke kritike u odnosu na trasimahovsku je utemeljena na njenoj identifikaciji zakona kao izvora svih prava. Utoliko, prava ne niču direktno iz sile i ne postoje tamo gde je moć najveća, već se zasnivaju na društvenom razvoju koji rezultuje uspostavljanjem države i zakona.

Zakoni iz ove perspektive predstavljaju jedini moguć izvor prava, pri čemu je važno naglasiti da se ovde govori isključivo o državnim zakonima. U pozitivističkoj koncepciji prava nema mesta za prirodni zakon, koji bi, čak i kada bi postojao u prirodnom stanju, nužno prestao da važi sklapanjem društvenog ugovora. Prema ovom shvatanju, dakle, o prirodnim pravima, bilo da je njihov izvor Bog, bilo, pak, normativne okolnosti prirodnog stanja, jednostavno ne može biti govora. Drugim rečima, čak i ako pre nastanka države ljudi imaju mogućnost sticanja i zadržavanja određenih dobara, normativni odnosi koji su u podlozi ovih mogućnosti se ne mogu nazvati pravima – ništa, dakle, što nije utemeljeno na državnim zakonima ne može nositi naziv *prava*.

Teorija koju ćemo ovde uzeti za primer zauzima posebno interesantno mesto u filozofiji prava i politike, zato što je njen autor, Imanuel Kant, istovremeno bio teoretičar društvenog ugovora, ali i protivnik doktrine prirodnog prava, kakvom su je shvatali Hobs, Lok i Ruso. U tom kontekstu, ovde ćemo najpre dati pregled elemenata u kojima se Kantova ugovorna teorija podudara sa učenjima njegovih prethodnika, da bismo se zatim posvetili njegovoj koncepciji normativnog karaktera prirodnog stanja.

Najpre, sasvim nalik Hobsu,⁴⁶⁵ Kant poistovećuje prirodno stanje sa ratnim, ne zato što ga karakteriše konstantno neprijateljstvo, već konstantna *pretnja* neprijateljstva.⁴⁶⁶ Ovo je, između ostalog, zato što u dilemi da li su ljudi društveni, ili, pak, samotni i neskloni društvu, treba

⁴⁶⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

⁴⁶⁶ Immanuel Kant (2006), *Towards Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 72.

pretpostaviti da je ovo drugo verovatnije.⁴⁶⁷ Kant metaforično ističe da se ništa sasvim pravo ne može napraviti od iskrivljenog drveta od koga je ljudski rod sačinjen,⁴⁶⁸ međutim, navodi i da priroda kroz antagonizam, koji definiše kao *nedruštvenu društvenost*, navodi ljude da stupe u društvo. Iako, dakle, predstavlja svojevrsni izvor društva, ovaj antagonizam, usled svog dijalektičkog karaktera, istovremeno nosi sa sobom pretnju njegovog raspada.⁴⁶⁹

Ovde nailazimo na interesantan jaz između Kanta i Loka: za razliku od Loka, prema čijem shvatanju je Bog taj koji ljudima daje podsticaj da zarad svog opstanka stupe u društvo,⁴⁷⁰ Kant ovaj proces pripisuje prirodi i antagonizmu. Njegovo shvatanje je, dakle, sekularno i samim tim, bliže Hobsovom; paralele sa Hobsom se, međutim, ne iscrpljuju ovde i štaviše, postaju znatno eksplicitnije u analizi društvenog stanja. Sasvim nalik Hobsu, Kant ističe da suveren nema dužnosti prema građanima, već samo prava, iz čega sledi da podanici mogu odgovoriti na štetu koju im je država nanela prilaganjem žalbi, ali ne i otporom.⁴⁷¹ Ovo u krajnjoj instanciji podrazumeva da najviši državni autoritet ne može biti kažnjen,⁴⁷² čemu bi Hobs jedino dodao da je razlog tome to što je suverenitet formiran društvenim ugovorom, zbog čega su građani posredni autori postupaka suverena – suprotstavljajući se njemu, suprotstavili bi se sebi.⁴⁷³

U pogledu prava i sloboda podanika u odnosu na državu, Kant ističe *prosvećenost* kao primarni kriterijum za ograničavanje ovih ovlašćenja. Utoliko, on naglašava da se privatna upotreba razuma može znatno ograničiti, dok javna mora uvek biti slobodna: vojnik, tako, mora vršiti naređenja, ali ih može javno dovesti u pitanje, kao što i građanin mora plaćati poreze, istovremeno javno preispitujući njihov legitimitet.⁴⁷⁴ Razlog za Kantovu posebnu posvećenost prosvećenju je njegova distinkcija između razumskog i čulnog karaktera ljudskih bića, pri čemu je prvi dobar, dok je drugi loš: iz ovoga sledi da ne postoji *objektivan* konflikt između moralnosti i politike, ali da *subjektivno*, naša tendencija ka sebičnosti izaziva sukob.

⁴⁶⁷ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Anthropology From a Pragmatic Point of View*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 165.

⁴⁶⁸ Immanuel Kant (2006), *Idea For a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 9.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁷⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 133.

⁴⁷¹ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Doctrine of Right*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 118.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 128.

⁴⁷³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 117.

⁴⁷⁴ Immanuel Kant (2006), *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 19.

Ideja kojom Kantova teorija društvenog ugovora ambicijom znatno nadilazi teorije njegovih prethodnika je kosmopolitska koncepcija svetske federacije država. Nalik Hobsu, Loku i Rusou, Kant se posvećuje pitanju ljudskih odnosa u prirodnom stanju. Međutim, za razliku od njih, on razmatra i karakter odnosa različitih država nakon sklapanja društvenog ugovora i zaključuje da u društvenom stanju *antagonizam između ljudi* prerasta u *antagonizam između država*.⁴⁷⁵ Iz ovog odnosa niče svojevrsno novo prirodno stanje, u kome sukobljene strane nisu ljudi, već države, koje se, kao ni u ljudi u prethodnom, ne mogu obratiti višem autoritetu radi rešavanja sporova. Hobs je, nalik Kantu, bio na tragu ove ideje kada je primetio da, iako rat svakog protiv svih nikada nije kao takav postojao, međusobni odnos, između ostalog, kraljeva nam daje uvid u život ljudi među kojima nema straha od zajedničke moći.⁴⁷⁶

Međutim, dok je Hobs ostao na ovoj primedbi, Kant ju je izveo do logičke konkluzije: radi dugoročnog razrešenja svih konflikata, neophodno je uspostavljanje svetske federacije u kojoj sve države, pa čak i najmanje, uživaju jednaka prava, ne zahvaljujući sopstvenoj moći, već zahvaljujući samoj federaciji.⁴⁷⁷ Radi njenog uspostavljanja, brojni uslovi će morati da budu zadovoljeni: između ostalog, države se neće nasilno mešati u poretke i vlade drugih, stajaće vojske će postepeno biti potpuno eliminisane i države u vreme rata neće pribegavati taktikama koje poverenje u vreme mira čine nemogućim, u šta spada korišćenje atentatora i trovača, nepoštovanje predaje i podsticanje izdaje.⁴⁷⁸

Kant kao prvi definišući član večnog mira navodi da će građansko ustrojstvo svake države biti *republikansko*, što podrazumeva slobodu i jednakost svih članova društva i njihovu zavisnost od jednog zajedničkog zakonodavca.⁴⁷⁹ Nasuprot mirovnim sporazumima, ovako uspostavljena mirovna federacija ne teži da okonča jedan rat, već *sve ratove za sva vremena*.⁴⁸⁰ Federacija republika o kojoj Kant govori, dakle, u neku ruku predstavlja *društveni ugovor između država* utoliko što teži da na međunarodnom nivou uspostavi suštinski istu strukturu koja na osnovu društvenog ugovora postoji među ljudima u jednoj državi.

⁴⁷⁵ Immanuel Kant (2006), *Idea For a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 9.

⁴⁷⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 85.

⁴⁷⁷ Immanuel Kant (2006), *Idea For a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 10.

⁴⁷⁸ Immanuel Kant (2006), *Towards Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 69-70.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 80.

Kantova teorija društvenog ugovora, dakle, deli mnoge zajedničke elemente sa učenjima Hobsa, Loka i Rusoa, dok ih u nekima čak i prevazilazi. Ali, nas ovde iznad svega interesuje njegovo shvatanje prirodnog stanja i, specifično, prirodnog prava. Najpre, videli smo da, nalik Hobsu, Kant poistovećuje prirodno stanje sa ratnim, pri čemu ovaj stav temelji na konstantnoj pretnji neprijateljstva usled nepostojanja zajedničkog autoriteta.⁴⁸¹ Na osnovu ove karakterizacije, on u *Metafizici morala* iznosi dva naizgled suprotstavljena stava o prirodnom stanju: najpre, Kant, sledeći Rusoa,⁴⁸² ističe da ovo stanje nije stanje nepravde, već stanje u kome pravda ne postoji,⁴⁸³ da bi kasnije specifikovao da je izraz „nepravedan neprijatelj u prirodnom stanju“ suvišan, zato što je prirodno stanje stanje nepravde.⁴⁸⁴

Međutim, ovaj disparitet se može objasniti činjenicom da u drugoj instanci Kant, nazivajući prirodno stanje stanjem nepravde, zapravo ima u vidu odsustvo pravde, a ne njenu suprotnost. Uprkos tome, on ovo stanje smatra poučnim, ističući da ljudi ne treba u njega da se vrate, ali da treba da se na njega osvrnu iz svoje trenutne perspektive.⁴⁸⁵ Ovaj stav inače predstavlja Kantovo razrešenje jaza između Rusoove *Rasprave o poreklu i osnovama nejednakosti* i *Društvenog ugovora*.⁴⁸⁶ Kant ističe da iskustvo demonstrira prevlast maksime nasilja i malicioznosti među ljudima, koji pre nastanka spoljnog obavezujućeg zakonodavstva ratuju jedni sa drugima.⁴⁸⁷ Utoliko, ljudi pre uspostavljanja opšteg pravnog poretka ne mogu biti zaštićeni od nasilja, usled svačijeg prava da radi ono što smatra opravdanim.⁴⁸⁸

Budući da napuštanje prirodnog stanja podrazumeva uspostavljanje dovoljne spoljne zakonske moći, ljudi su suočeni sa izborom: mogu ili napustiti svaku koncepciju prava, ili, pak, izaći iz prirodnog stanja ujedinjavanjem sa svima i potčinjavanjem zakonskoj prisili.⁴⁸⁹ U vezi svega dosad rečenog, Hobs, Lok i Ruso bi se nesumnjivo u potpunosti složili sa Kantom. Međutim, on ovde uvodi jednu distinkciju kojom pravi otklon od doktrine prirodnog prava kakvom je

⁴⁸¹ Immanuel Kant (2006), *Towards Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 72.

⁴⁸² Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 51.

⁴⁸³ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Doctrine of Right*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 112.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁸⁵ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Anthropology From a Pragmatic Point of View*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 170.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁸⁷ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Doctrine of Right*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 111.

⁴⁸⁸ *Ibidem*

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 112.

razumeju njegovi prethodnici: „Iako se nešto spoljašnje može steći zaplenom ili ugovorom prema svačijem konceptu prava“, Kant ističe, „takvo sticanje je samo provizorno dok god ne poseduje odobrenje javnog zakona.“⁴⁹⁰ On ipak ostavlja prostor za *provizornu legalnost* sticanja dobara kao uslovu mogućnosti društvenog stanja i naglašava da, kada u prirodnom stanju ne bi postojalo barem provizorno „moje“ i „tvoje“, ne bi postojala ni dužnost na sklapanje društvenog ugovora.⁴⁹¹

Iako nije detaljno razvijen, Kantov zaokret u tumačenju normativnih odnosa u prirodnom stanju se svodi na jednu verziju rane pozitivističke kritike prirodnog prava: kao teoretičar društvenog ugovora, on je vezan za prepoznavanje barem provizornog karaktera prava u prirodnom stanju, bez koga sklapanje društvenog ugovora ne bi imalo utemeljenje. Međutim, za razliku od prethodnih teoretičara, Kant negira kompletan status prirodnih prava i to upravo na osnovu nepostojanja državnih zakona. Opravdanje za njegov stav svakako možemo trasirati do opservacije da ljudi u nedostatku opšteg pravnog poretka ne mogu biti zaštićeni od nasilja usled svačijeg *prava da radi ono što smatra opravdanim*.⁴⁹² No, ovo istovremeno uvodi interesantnu dilemu: navedeni stav nedvosmisleno implicira da Kant prepoznaje *pravo na sve* o kome su ranije neposredno govorili Hobs i Ruso, a posredno i Lok.

Međutim, on istovremeno negira prirodni karakter osnovnih prava – prava na život, slobodu i imovinu, i to na bazi činjenice da dobra kojih se ova prava tiču nisu sigurna u prirodnom stanju. Ovo je, naravno, tačno, i nesumnjivo bi, kao i trasimahovska kritika, oborilo preovlađujuće tumačenje prirodnih prava, prema kome su ona moralna ovlašćenja koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi. Kantovi prethodnici bi se u ovom pogledu nesumnjivo složili sa njime, zbog čega sklapanje društvenog ugovora u cilju trajne sigurnosti i jeste najvažniji element njihovih teorija. Uprkos ovome, prirodna prava se, kako je prethodna analiza demonstrirala, ne tiču *zaštite od drugih ljudi, već zaštite od države*.

Iako, dakle, usled prava na sve koje i Kant prepoznaje, život, sloboda i imovina jesu inherentno ugroženi, iz ovoga ne sledi da osnovna prava u prirodnom stanju ne postoje, ili, pak, da postoje samo provizorno. Razlog za ovo je što postojanje prava na život, slobodu i imovinu ne znači da je bezbednost dobara kojih se tiču garantovana zakonom, već da ne postoji apsolutna i arbitrarna moć u vidu neograničene državne sile, koja bi ova dobra učinila neostvarivim. Ovde je još

⁴⁹⁰ Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Doctrine of Right*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 112.

⁴⁹¹ *Ibidem*

⁴⁹² *Ibidem*, p. 111.

jednom važno povući distinkciju između *nesigurnosti* i *neostvarivosti* osnovnih prava: kao što smo videli, kod Hobsa, i posebno kod Loka, koji je u ovom pogledu izuzetno precizan, iako nepostojanje države i zakona nužno sa sobom povlači nesigurnost dobara, ljudi ih lukavstvom ili ujedinjenjem ipak mogu ostvariti.

Sa druge strane, arbitrarna moć despotske države bi, usled njenog apsolutnog suvereniteta koji nije zauzdan ustavnim ograničenjima, učinila osnovna prava neostvarivim, utoliko što ljudi ne bi imali moć da obezbede dobra kojih se ova prava tiču. U najboljem slučaju, ujedinjavanje građana u borbi protiv ovako „uređene“ države bi dovelo do građanskog rata, a samim tim i barem privremene suspenzije suvereniteta, bez obzira na to da li bi taj proces sa sobom nosio povratak u prirodno stanje (prema Hobsu),⁴⁹³ ili povratak na inicijalni nivo društvenog stanja, u kome se bira novi poredak i oblik vlasti (prema Loku).⁴⁹⁴

5.3. Liberalna kritika

„Kako stoji istina ovih stvari? Da ne postoji ništa nalik prirodnim pravima – ništa nalik pravima pre uspostavljanja vlasti – ništa nalik prirodnim pravima suprotnim i suprotstavljenim državnim pravima.“ – Džeremi Bentam^{xxvii}

Ovde nailazimo na kritiku prirodnog prava iz zaista jedinstvene perspektive – kritiku, koja, uzevši u obzir njene intelektualne temelje, naizgled ne bi trebalo da postoji. Džeremi Bentam je bio jedan od osnivača modernog liberalizma i utilitarizma i tokom svog života se isticao izrazitom posvećenošću individualnim pravima. Hobs, Lok i Ruso su, sa druge strane, postavili snažne teorijske temelje ograničenjima vlasti i razdvajanju privatnog i javnog domena. Prvi utisak bi, dakle, bio da su ova dva intelektualna toka sasvim kompatibilna i da se međusobno dopunjuju. Bentam je, međutim, prirodna prava nazvao „anarhističkim greškama“, „apsurdnim i bednim glupostima“,⁴⁹⁵ „besmislicama na štulama“ i „terorističkim jezikom“. ⁴⁹⁶ U čemu je, zapravo, bio problem?

Najpre, za razliku od prethodna dva toka u kritici prirodnog prava, ovde vidimo izuzetno oštar jezik. Umesto ranijih teorijskih osporavanja uz poneku šaljivu metaforu, nailazimo na najtežu osudu koja daleko nadilazi filozofske nesuglasice. Očigledan razlog za ovo je vreme u kome je

⁴⁹³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 210.

⁴⁹⁴ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 209.

⁴⁹⁵ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 498.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 501.

Bentamova kritika napisana i, konkretno, događaj koji ju je inspirisao: u pitanju je, naravno, Francuska buržoaska revolucija. Hugo Adam Bedau primećuje da, iako je Bentamov esej protiv prirodnih prava napisan 1796., nije izdat sve do 1816., kada se u Ženevi pojavio na francuskom, da bi englesko izdanje izašlo tek 1834. godine.⁴⁹⁷

Bedau navodi da je Bentam živeo u periodu u kome je u Engleskoj, usled ekscesa Francuske revolucije, vladao konstantan strah od „mase“ među viši društvenim slojevima.⁴⁹⁸ Iako je bio izrazito posvećen individualnim pravima, Bentam je istovremeno bio izložen nezanemarljivom uticaju anti-populističke klime svog okruženja. Uzevši u obzir tok Francuske revolucije, naročito ka njenom kraju, kada je nastupila vladavina terora, brige koje on ovde iznosi su sasvim legitimne. Međutim, temeljenje sveopšte kritike prirodnog prava na jednom događaju je, kao što ćemo videti, veoma problematično.

U teorijskom pogledu, Bentamova kritika je koncipirana kao korak-po-korak pobijanje članova Deklaracije o pravima čoveka i građanina koja je pravno „krunisala“ Francusku revoluciju. Njegov esej, *Anarhističke greške*, napada doktrinu prirodnog prava iz perspektive koja je u srži pozitivistička, ali ovo gledište istovremeno specijalizuje i sužava. Naime, dok pozitivistička kritika teži da obori svojstvo *prirodnosti* osnovnih prava, liberalna se takođe proteže na njihovu *neotuđivost*. Van toga, valja primetiti da Bentamova kritika svojom retorikom daleko nadilazi većinu drugih i tako „zvuči najubedljivije“, ma koliko ovo ne bilo teorijski relevantno.

Najpre, Bentam ističe upotrebu fraza *moгуće* i *nemoguće* u kontekstu otuđenja prava iznetih u Deklaraciji, što se, prema njegovom tumačenju, iznad fizičke i moralne, odnosi na pravnu nemogućnost.⁴⁹⁹ Između ovih pojmova, čovekov um gubi podlogu i postaje plen nasilja koje je obeležilo Francusku revoluciju – opravdavajući ovo nasilje, autori Deklaracije ga prizivaju: na ovaj način, oni seju seme anarhije.⁵⁰⁰ Utoliko, Bentam primećuje da je u scenariju ili romanu nepodesna reč ipak samo reč, dok je u zakonu to nacionalna katastrofa.⁵⁰¹

On rezerviše posebnu srdžbu za član prema kome su svi ljudi rođeni slobodni i ostaju jednaki u pravima, osuđujući ovaj stav kao „anarhističko gaženje istine i pristojnosti“: umesto toga, Bentam ističe da se svi ljudi rađaju u apsolutnoj potčinjenosti – u potčinjenosti bespomoćnog

⁴⁹⁷ Hugo Adam Bedau (2000), ““Anarchical Fallacies”: Bentham’s Attack on Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore: John Hopkins University Press, p. 262.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁹⁹ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 495.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 495-496.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 497.

deteta.⁵⁰² Sledeći član u Deklaraciji koji on ima na nišanu ističe da je cilj svakog političkog udruženja očuvanje prirodnih i neotuđivih ljudskih prava. Bentam na osnovu ovoga izvodi da 1) postoje prava koja prethode vlasti; 2) vlast ova prava *ne može* otuđiti i 3) vlade koje postoje se zasnivaju na ugovorima. On se pita kako stoji istina ovih stvari i zaključuje da ne postoje prava pre uspostavljanja vlasti, kao ni prirodna prava suprotna i suprotstavljena državnim.⁵⁰³

Nadalje, Bentam koncept zasnivanja država na ugovorima naziva „čistom fikcijom“, odnosno neistinom, koja se ne može potvrditi ni u jednoj instanci.⁵⁰⁴ U tom pogledu, on ističe da su države stvorile ugovore, a ne ugovori države. Reći da je priroda svakome dala pravo na sve je, prema Bentamovom tumačenju, drugi način da se kaže da priroda to pravo nije dala nikome, budući da ova nominalna univerzalnost istovremeno predstavlja realno nepostojanje prava.⁵⁰⁵ U pitanjima imovine, *svačije pravo* tako postaje *ničije pravo*.⁵⁰⁶

Bentamovo temeljenje kritike prirodnog prava isključivo na Deklaraciji postaje problematično sa brojnim naknadnim primerima koji se nisu završili razuzdanim nasiljem i anarhijom. U njih bi se svakako mogao ubrojati Američki rat za nezavisnost, ali Hugo Adam Bedau navodi još manje kontroverzan primer: Opštu deklaraciju o ljudskim pravima, za koju se pita da li bi je Bentam jednako osudio.⁵⁰⁷ Držeći se Bentamove definicije, prema kojoj *greške* predstavljaju netačne *argumente* koji imaju za cilj prevare ili stvore lažno mišljenje, Bedau precizno ističe da francuska Deklaracija nije „argument“: ona je manifest političkih ciljeva.⁵⁰⁸

Bedau priznaje da se Deklaracija može protumačiti kao proizvod implicitnog argumenta u proširenom smislu, utoliko što se temelji na određenim prećutnim principima i verovanjima; međutim, on navodi da Bentamova kritika ni u tom slučaju nije opravdana, budući da navodna neiskrenost i manipulativnost autora Deklaracije nigde nije dokazana.⁵⁰⁹ Iako Bentam veruje da je narušavanje bilo kog od navedenih prava legitiman razlog za pobunu, Bedau ističe da Deklaracija ne nudi nikakvo rešenje za građane čija su prava prekršena.⁵¹⁰ On primećuje da Bentam potpuno previđa mogućnost nenasilnih protesta protiv ekstremne represije i poziva bilo

⁵⁰² Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, Volume II, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 498.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 500.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 501.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 502.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 503.

⁵⁰⁷ Hugo Adam Bedau (2000), ““Anarchical Fallacies”: Bentham’s Attack on Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore: John Hopkins University Press, p. 263.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 264-265.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 266-267.

koga da ukaže na makar jedan anarhistički čin koji je bio inspirisan Američkom Poveljom o pravima, ili, pak, Opštom deklaracijom o ljudskim pravima. Bedau zaključuje da, upravo suprotno Bentamovim strahovima, nasilje vezano za ljudska prava na koje je on upozoravao zapravo potiče od vlasti i policije koja silom ruši nenasilne proteste.⁵¹¹

U ovom pogledu je, međutim, možda još interesantnije osvrnuti se na stavove Hobsa, Loka i Rusoa u vezi sa poentama koje Bentam iznosi: kako na način na koji bi mogli da mu odgovore, tako i na rešenja koja su ponudili mnogo pre nego što je Bentam „otkrio“ probleme u vezi sa njihovim shvatanjem društva. Uzmimo, najpre, u obzir njegov stav da se svi ljudi, nasuprot slobode i jednakosti o kojoj nam govore teoretičari društvenog ugovora, rađaju u apsolutnoj potčinjenosti bespomoćnog deteta.⁵¹² O ovom pitanju, Lok nam govori sledeće: deca se ne rađaju u stanju jednakosti, ali se rađaju *ka* njemu – roditelji, dakle, imaju svojevrsnu vlast nad decom, ali ova paternalna moć je privremena i prekida se punoletstvom deteta.⁵¹³

Bentam, između ostalog, dovodi u pitanje postojanje prirodnih prava na bazi toga što ova prava ni u jednoj državi nisu prepoznata.⁵¹⁴ Ova poenta, iako jeste legitimna, u osnovi demonstrira nedostatak imaginacije. Hobs nam o tome govori sledeće: „Vidimo da nije postojala nijedna država u kojoj su ta (osnovna) prava prepoznata ... ali, kao što se umeće dobrog građenja izvodi iz principa razuma ... tako će, možda, dugo nakon što su ljudi počeli da stvaraju države, nesavršene i sklone neredu, biti pronađeni principi razuma koji će poretke učiniti večnim.“⁵¹⁵ Ukoliko uzmemo u obzir države čije su pravne norme utemeljene upravo na principima iznetim u teorijama društvenog ugovora, Hobsov stav biva naknadno opravdan.

Međutim, u ovom pogledu je nesumnjivo od najvećeg značaja Bentamovo pobijanje teza da: 1) postoje prava koja prethode vlasti; 2) vlast ova prava *ne može* otuđiti i 3) vlade koje postoje se zasnivaju na ugovorima. Kao što smo videli, njegov „argument“ protiv prve teze se, uprkos retoričkoj sofistikaciji, svodi na puko poricanje: prirodna prava, suprotna i suprotstavljena državnim, jednostavno *ne postoje*.⁵¹⁶ Budući da je obrazloženje načina na koji su teoretičari

⁵¹¹ Hugo Adam Bedau (2000), ““Anarchical Fallacies”: Bentham’s Attack on Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore: John Hopkins University Press, p. 268-269.

⁵¹² Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 498.

⁵¹³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 123.

⁵¹⁴ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 498.

⁵¹⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 223.

⁵¹⁶ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 500.

prirodnog prava razumeli ovaj pojam veoma detaljno istraženo u ranijim poglavljima, ovde ga nećemo posebno elaborirati. Dovoljno je reći da se, nasuprot pozitivističkoj koncepciji, u kojoj prava isključivo potiču od države i štite pojedince od drugih ljudi, prirodna prava o kojima se govori u ugovornoj teoriji potiču iz normativnih okolnosti prirodnog stanja i štite ljude od apsolutne i arbitrarne vlasti, bilo nepostojanjem države, bilo, pak, njenim ograničenjem.

Ovo nas, međutim, dovodi do druge teze koju Bentam izvodi iz *Deklaracije*, naime, da vlast prirodna prava *ne može* otuđiti, što, prema njegovom tumačenju, pored fizičke i moralne, podrazumeva pravnu nemogućnost.⁵¹⁷ Teoretičari društvenog ugovora su naširoko pisali o neotuđivosti kao svojstvu osnovnih prava, mada se, nažalost, nisu suočili sa ovako specifičnom kritikom. Ipak, iz stavova koje jesu izneli možemo steći predstavu o njihovom tumačenju ovog koncepta: naime, kao što smo nagovestili u poglavlju o trasimahovskoj kritici, neotuđivost se svakako ne tiče fizičke, niti, pak, pravne nemogućnosti ukidanja osnovnih prava.

Razlog za ovo nam daje Lok, koji neograničenu vlast definiše kao apsolutnu i arbitrarnu, zbog čega prirodnom stanju daje prednost u odnosu na apsolutnu monarhiju.⁵¹⁸ Jasno je, dakle, da vlast nedvosmisleno ima moć da ukine osnovna prava: samim tim, ona jednostavno ne mogu biti ni fizički, niti, pak, pravno *neotuđiva*. Utoliko, obarajući ovu tezu, Bentam napada čoveka od pruća, budući da teoretičari društvenog ugovora nikada to nisu ni tvrdili. Ovo nas ostavlja sa moralnom neotuđivošću, koju Bentam takođe pominje, i koja se, za razliku od fizičke i pravne, svakako može pripisati, kako Hobsu, tako i Loku i Rusou.

Ovde je, međutim, važno naglasiti da se klasični ugovorni teoretičari, naročito Hobs, ipak ne ograničavaju isključivo na moralnu neotuđivost: ističući da čovek nema mogućnost da otuđi svoje pravo na odbranu sopstvenog života, slobode i sredstava ličnog očuvanja, on konstatuje činjenicu da ljudi nisu u stanju da sklope ugovor koji im ova dobra ukida.⁵¹⁹ Ovo svakako sa sobom nosi moralnu neotuđivost osnovnih prava, ali je istovremeno i nadilazi: ukoliko Hobsove stavove u vezi sa ovim povežemo sa njegovim prepoznavanjem brojnih instanci u kojima podanici mogu legitimno odbiti da izvrše naredbe vlasti, *osim ako to remeti cilj zbog koga je suverenitet uspostavljen*,⁵²⁰ stiče se utisak da on, nalik Loku, uspostavlja presedan za ograničenu vlast koja ne narušava individualni domen građana.

⁵¹⁷ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 495.

⁵¹⁸ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 161.

⁵¹⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 144-145.

Priroda svojstva *neotuđivosti* osnovnih prava ostaje, dakle, donekle zagonetna, što se može objasniti odnosom prirodnog i društvenog stanja: u prvom, osnovna prava su doslovno fizički i pravno neotuđiva, što se temelji na nepostojanju apsolutne i arbitrarne moći koja bi mogla da ih otuđi. U drugom je, pak, neotuđivost svakako primarno moralna, ali nije i samo moralna, utoliko što teoretičari društvenog ugovora imaju ambiciju ka uspostavljanju principa koji bi predupredili arbitrnost vlasti. Ovo, naravno, podrazumeva isticanje moralne neotuđivosti sa jedne strane, ali i priznavanje činjenice da osnovna prava jesu fizički i pravno otuđiva, iz čega sledi da se *verovatnoća* njihovog otuđenja minimalizuje uspostavljanjem ograničene vlasti.

Treća teza koju Bentam izvodi iz *Deklaracije*, podrazumeva da se vlade koje postoje zasnivaju na ugovorima.⁵²¹ Bentamov argument protiv ove teze, koju naziva „čistom fikcijom“⁵²² zvuči posebno ubedljivo, naročito ako uzmemo u obzir njegov retorički dijamant, naime, da su države stvorile ugovore, a ne ugovori države.⁵²³ Teoretičari društvenog ugovora, međutim, nude detaljnu odbranu ove teze, koju treba podeliti u dva dela: prvi se odnosi na postojanje pred-državnog stanja, a drugi na konceptualnu mogućnost trasiranja nastanka države na osnovu određenog akta saglasnosti.

U pogledu prvog treba još jednom istaći Hobsovu specifikaciju da, iako se prirodno stanje normativno svodi na rat svakog protiv svih,⁵²⁴ ovaj rat nikada zapravo nije postojao, te nam najbolji uvid u prirodno stanje daju život Indijanaca, građanski ratovi i međusobni odnos kraljeva.⁵²⁵ Lok, kao što smo ranije videli, zalazi u ovo pitanje još dublje, ističući da istorija zaista ne beleži primere ljudi koji žive bez vlasti, ali da ona takođe ne beleži ni detinjstava vojnika u Kserksovoj armiji. Međutim, kao što je razumno pretpostaviti da Kserksovi vojnici nekada jesu bili deca, razumno je pretpostaviti i da su ljudi nekada živeli bez vlasti.⁵²⁶

Razlog za ovo pronalazimo u drugom delu odbrane ugovorne teorije, naime, u mogućnosti utemeljenja države na saglasnosti. Lok se poziva na istraživanja španskog jezuitskog misionara Hozea de Akoste, koji je utvrdio da su američki domoroci u Peruu, Brazilu i na Floridi slobodno birali svoje poglavare, kako u vreme rata, tako i mira.⁵²⁷ Očigledna implikacija ovog primera je

⁵²¹ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 500.

⁵²² *Ibidem*, p. 501.

⁵²³ *Ibidem*, p. 502.

⁵²⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁵²⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 143.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 144.

da, iako država nije nužno direktno formirana ugovorom, proces njenog nastanka se može trasirati do ranih akata prenošenja prava na osnovu saglasnosti.

Konačno, uzmimo u obzir i Bentamov stav da se nominalna univerzalnost prava svodi na njihovo realno nepostojanje,⁵²⁸ te da u pitanjima imovine svačije pravo postaje ničije pravo.⁵²⁹ Interesantno je primetiti da bi se Hobs, Lok i Ruso u ovom pogledu suštinski složili sa Bentamom – neophodnost sklapanja društvenog ugovora usled trajne neodrživosti prirodnog stanja i prava na sve koje ga karakteriše je, u krajnjem slučaju, centralna poenta njihovih teorija. Međutim, teoretičari društvenog ugovora, za razliku od Bentama, ne bi iz ovoga izveli stav da prirodnost kao svojstvo osnovnih prava gubi relevantnost.

Nasuprot tome, činjenica da prava na život, slobodu i imovinu, prema njihovom tumačenju, postoje pre i nezavisno od države ovim pravima daje poseban status, utoliko što njihov prenos, za razliku od prava na sve, nije neophodan za sklapanje društvenog ugovora. Hobs, Lok i Ruso bi se, dakle, nominalno složili sa Bentamovom opservacijom, ali bi istovremeno primetili da njegov nihilistički stav u pogledu prirodnih prava propušta širu poentu – kako o ontološkom poreklu ovih prava, tako i o važnosti njihovog zadržavanja u državi – ne zahvaljujući njenoj moći, već nasuprot njoj.

5.4. Konzervativna kritika

„Ustav iz 1795. je, kao i njegovi prethodnici, napisan za čoveka. Ali, on ne postoji na ovom svetu. Tokom svog života, video sam Francuze, Italijane, Ruse, itd; zahvaljujući Monteskijeu, znam da se *može biti i Persijanac*. Ali, što se tiče čoveka, objavljujem da ga nikada u životu nisam sreo. Ako postoji, meni je nepoznat.“ – Žozef de Mestar^{xxviii}

Drugi tok u kritici prirodnog prava koji je inspirisan Francuskom buržoaskom revolucijom se ovoj doktrini suprotstavljao u celini. Naime, za razliku od Bentamove liberalne kritike, koja deli suštinski cilj doktrine prirodnog prava – zaštitu individualnih prava – ali joj se istovremeno suprotstavlja u pogledu sredstava za postizanje tog cilja, konzervativna kritika prirodnog prava odbacuje kako sredstva, tako i cilj. Ovde je neophodno naglasiti da, za razliku od savremenih konzervativaca, koji se mahom zalažu za republikanski poredak, s tim što insistiraju na važnosti očuvanja tradicionalnih moralnih normi i društvenih institucija, rani konzervativci su odbacivali mnoga, ako i ne i sva dostignuća moderne.

⁵²⁸ Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 502.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 503.

Radi jasnoće i preglednosti, ovo poglavlje ćemo podeliti na dva dela, gde će u prvom biti razmotrena kritika teorije društvenog ugovora iz perspektive tradicionalnog konzervativizma, koji karakteriše delo Žozefa de Mestra, dok će u drugom biti analizirana kritika iz perspektive modernog konzervativizma, predstavljena delom Edmunda Berka. Shodno njihovim političkim razlikama, Berkova kritika je znatno blaža i umerenija, te se mahom fokusira na obaranje same doktrine prirodnog prava, dok Mestrova ima za cilj da pobije osnovne tokove prosvetiteljske misli, zbog čega je na njenoj meti teorija društvenog ugovora u celini.

Napisana kad i Bentamove *Anarhističke greške*, 1796. godine, *Razmatranja o Francuskoj* Žozefa de Mestra imaju za cilj kako da istaknu inherentnu iracionalnost ljudske prirode, tako i da naglase duhovni karakter i biće Francuske koji je revolucija narušila. Prema shvatanju Isaje Berlina, Mestar je bio „žestoki apsolutista, gnevni teokrata, neumoljivi legitimista i apostol monstruoznog trojstva koje čine papa, kralj i dželat“; njegovo hrišćanstvo je, po Berlinu, bilo teror, pasivna služba i državna religija.⁵³⁰ Mestrov cilj je, prema njegovom tumačenju, bio da uništi sve što je osamnaesti vek izgradio,⁵³¹ umesto progresa i slobode, propovedao je o svetosti prošlosti i tradicije,⁵³² nije imao nikakvo pozitivno učenje i, kada bi bio primoran da bira između slobode i smrti, izabrao bi smrt.⁵³³

Berlinova karakterizacija Mestra je, naravno, preoštra i dolazi iz nedvosmisleno negativne perspektive. Međutim, u njoj svakako ima istine: kako bismo razumeli njegovo učenje, koje je u svemu potpuno suprotstavljeno teorijama društvenog ugovora, moramo početi od onoga što bi kod njega bio najbliži ekvivalent prirodnom stanju. Naime, radi se o ljudskoj istoriji, koju Mestar tumači kao enormni katalog nasilja koji nedvosmisleno demonstrira da je rat uobičajeno stanje čovečanstva, dok je mir samo privremeni predah.⁵³⁴ On citira francuskog prirodnjaka Bufona, koji je utvrdio da je većini životinja „suđena“ nasilna smrt i primećuje da je ovu demonstraciju trebalo protegnuti i na ljude.⁵³⁵

Mestar, međutim, ovu neminovnost rata i nasilne smrti tumači pozitivno, ističući da se ljudska duša, udavljena u lenjosti i dekadenciji, može jedino prekaliti u krvi. On tvrdi da ratno stanje direktno proizvodi umetnost, nauku i sva velika dostignuća, metaforično navodeći da je krv

⁵³⁰ Isaiah Berlin (2003), *Introduction*, in: Richard A. Lebrun (ed.), *Considerations on France*, Cambridge: Cambridge University Press, p. xi

⁵³¹ *Ibidem*, p. xiii

⁵³² *Ibidem*, p. xv

⁵³³ *Ibidem*, p. xxxiv

⁵³⁴ Joseph de Maistre (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 23.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 28.

đubrivo biljke koju nazivamo *genijem*.⁵³⁶ Pozivajući se na ovako protumačenu istoriju, Mestar tvrdi da velika republika ne može postojati, kao što kockica, koja u milion kotrljanja pokazuje 1, 2, 3, 4 i 5, ali nikad 6, ili ima praznu stranu, ili, pak, broj koji se ponavlja.⁵³⁷ Ovo nije jedina instanca u kojoj je kasnija istorija oborila njegovo rezonovanje: Mestar takođe kritikuje *deliberaciju* i *humanost* koje obeležavaju tada novu američku državu, prognozirajući da grad Vašington nikada neće biti napravljen, te da se Kongres nikada tu neće sastati.⁵³⁸ Ova prognoza je pobijena za samo pet godina – Kongres se u Vašingtonu prvi put sastao krajem 1800.

Suprotstavljajući se racionalnim osnovama poredaka,⁵³⁹ Mestar insistira da svaka nacija, kao i svaki pojedinac, ima svoju misiju na svetu, te da je misija Francuske da bude *najhrišćanskija* evropska zemlja.⁵⁴⁰ Utoliko, on posebno ističe „satanistički“ karakter revolucije, koja iznad svega ruši duhovne temelje nacije.⁵⁴¹ Mestar teorijske korene ovog procesa vidi u borbi između hrišćanstva i *filozofizma*,⁵⁴² i navodi da je, usled ravnoteže suprotnosti, sledilo da će *Boginja Razuma* najžešće napasti Francusku.⁵⁴³

U pogledu hrišćanstva i religije uopšte, Mestar iznosi posebno interesantne stavove: naime, on potpuno razdvaja teorijski i praktični domen religije, ističući da, bile one istinite ili neistinite, religijske ideje sačinjavaju temelj svih stabilnih institucija. U tom kontekstu, on posebno kritikuje Rusoa, za koga primećuje da je dostigao ovu opservaciju, ali da je nije izveo do logičkog zaključka.⁵⁴⁴ Njegova kritika se konkretno odnosi na Rusoove ranije pomenute stavove o građanskoj religiji, čiji cilj nije spasenje duša, nego razvoj građanskih vrlina.⁵⁴⁵ Međutim, ovo tek posredno dotiče Mestrovu kritiku teorije društvenog ugovora.

U srži ove kritike je njegovo protivljenje apstrakcijama u političkoj misli.⁵⁴⁶ Mestar smatra da nijedan poredak nije proizvod prethodne deliberacije, već da je isključivo deklaracija prethodno

⁵³⁶ Joseph de Maistre (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 28, 29.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁵³⁹ Isaiah Berlin (2003), *Introduction*, in: Richard A. Lebrun (ed.), *Considerations on France*, Cambridge: Cambridge University Press, p. xx

⁵⁴⁰ Joseph de Maistre (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 9.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 45.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 158.

⁵⁴⁶ Isaiah Berlin (2003), *Introduction*, in: Richard A. Lebrun (ed.), *Considerations on France*, Cambridge: Cambridge University Press, p. xvi

ustupavljenih prava.⁵⁴⁷ Utoliko, on ističe da prava potiču od ustupaka suverena, ali da su kralj i aristokratija u temelju društva, te da nemaju „ni datum, ni autora“.⁵⁴⁸ Konačno, napadajući francuski ustav iz 1795., on ističe izlišnost njegove namene za *čoveka*, budući da on *ne postoji*: „Tokom svog života, video sam Francuze, Italijane, Ruse, itd; zahvaljujući Monteskijeu, znam da se *može biti i Persijanac*. Ali, što se tiče *čoveka*, objavljujem da ga nikada u životu nisam sreo. Ako postoji, meni je nepoznat.“ Mestar zaključuje da ustav koji je napisan za sve nacije nije napisan ni za jednu – da je u pitanju čista apstrakcija.⁵⁴⁹

Što se tiče porekla vlasti, Mestrova tvrdnja da kralj i aristokratija nemaju ni datum ni autora, nažalost, nema nikakvu potporu. Nalik Bentamovoj tvrdnji da prirodna prava jednostavno ne postoje, ona bi trebalo da je samoočigledna. Međutim, kao što smo videli u prvoj tematskoj celini i prethodnom poglavlju, teorija društvenog ugovora je bila inspirisana upravo otkrićem naroda koji žive u rudimentarnim uslovima, obeleženim, između ostalog, nepostojanjem trajnih institucija i izbornim karakterom privremenih funkcija.⁵⁵⁰

U pogledu svoje čuvene teze o *nepostojanju čoveka*, pak, Mestar donekle sam sebe pobija: naime, ranije smo videli da on, razmatrajući istoriju, nju tretira univerzalno – njegovim rečima, „apstraktno“ – kao *ljudsku* istoriju, te da iz njenih lekcija izvodi razne pouke o *ljudskoj* duši i *ljudskoj* prirodi. Kako se ovo reflektuje na „nepostojeceg“ čoveka? U Mestrovu odbranu, možemo reći da se lekcije koje izvodi iz istorije tiču isključivo najopštijih ljudskih osobina, a nikako specifičnih političkih ciljeva. Ovo bi, ipak, tek marginalno doprinelo njegovoj poenti, budući da ne bi oborilo pojam *čoveka* u političkom smislu, kao generalizaciju koja je legitimna u brojnim domenima.

Na mnogo veći problem, međutim, nailazimo ako Rusoovu kritiku Aristotelove odbrane robovlasništva protegnemo na Mestrovo protivljenje pojmu čoveka. Setimo se, naime, da Ruso povlađuje Aristotelu kada ovaj tvrdi da su neki ljudi rođeni za gospodarstvo, a drugi za ropstvo, ali takođe tvrdi da Aristotel brka uzrok i posledicu: „Ako postoje robovi po prirodi, to je zato što su robovi stvoreni protiv prirode“.⁵⁵¹ Aristotelovu poentu na sličan način osporava i Hobs, koji ističe da gospodara i slugu nije stvorila priroda, već da su ti odnosi nastali na osnovu ljudske

⁵⁴⁷ Joseph de Maistre (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 49.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁵⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

⁵⁵¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 47.

saglasnosti.⁵⁵² Vrlo sličnu kritiku možemo izvesti ukoliko ovaj model primenimo na Mestrovu tvrdnju da čovek kao takav *ne postoji*.

Razlog što se u moderno doba može biti Francuz, Italijan, Rus, *pa čak i Persijanac*, ali ne čovek, je što je dugi tok ljudske istorije doveo do nastanka ovih političkih grupacija, koje su vremenom poprimile deterministički karakter, oblikujući kolektivne preferencije, kulturu i kolektivna nastojanja. Ova činjenica dodatno dovodi u pitanje Mestrov prethodni stav, naime, da kralj i aristokratija nemaju ni datum ni autora. Iako se njihov datum i autor zaista ne mogu precizno utvrditi, postavljanje društava američkih domorodaca nasuprot razvijenim modernim državama nedvosmisleno demonstrira da feudalizam koji je Mestar branio nije bio bezvremen.

Kao osnivač modernog konzervativizma, Edmund Berk se oštro protivio Francuskoj buržoaskoj revoluciji. Međutim, za razliku od bezrezervne osude koju nudi Žozef de Mestar, njegova kritika je bila znatno umerenija – štaviše, za nju se može reći da zauzima jedinstvenu poziciju između Mestrove i Bentamove. Razlog za ovo je, između ostalog, to što je Berk, osuđujući Francusku revoluciju, istovremeno branio prava američkih kolonista koji su se pobunili protiv britanske krune – utoliko, on nije odbacivao teoriju društvenog ugovora u celini, zajedno sa ostalim dostignućima moderne, već se protivio konkretno doktrini prirodnog prava.

Nalik Mestru, Berk je smatrao društvo organskom celinom i protivio se kritičkom mišljenju koje se suprotstavlja kolektivnim uverenjima. Verovao je da se autentična prava jedino mogu zasnivati na zakonima koji su utemeljeni u tradiciji i običajima, te da se prirodna prava svode na krajnju apstrakciju. Za razliku od Bentamove kritike, koja ovim pravima pored svojstva *prirodnosti* takođe poriče i svostvo *neotuđivosti*, Berkova im poriče svojstvo *negativnosti*. Već na samom početku njegovog dela, *Refleksije o Revoluciji u Francuskoj*, Berk ističe svoju ljubav prema moralnoj, regulisanoj slobodi i pita se da li bi razbojniku koji je pobegao iz zatvora trebalo da čestita na povraćaju njegovih prirodnih prava.⁵⁵³

Za razliku od Mestra koji sve aspekte monarhije i aristokratije tretira kao bezvremenu svetinju, Berk ističe da država koja nema načina da se promeni, nema načina da se održi,⁵⁵⁴ i navodi da su očuvanje i reforma sasvim različiti: reformišući se, sistem zadržava stare elemente koji su korisni.⁵⁵⁵ U pogledu nejednakosti među ljudima, Berk balansira između njenog opravdavanja

⁵⁵² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 102.

⁵⁵³ Edmund Burke (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., p. 6.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 19-20.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 164.

i trasiranja načina za njeno prevazilaženje: s jedne strane, on donekle maglovito naglašava da „svi položaji u društvu treba da budu otvoreni, ali ne jednako za sve ljude.“⁵⁵⁶ Utoliko, Berk ističe da legalna zanimanja nisu nužno i časna, te da država ne treba da tlači frizere i svećare, ali da sama biva potlačena ako se njima dozvoli da vladaju.⁵⁵⁷ Konačno, Berk u ovom pogledu navodi da u svakom kolektivnom poduhvatu ljudi imaju ista prava, ali ne na iste stvari, tako da čovek koji ima pet šilinga ima isto pravo kao onaj sa petsto funti, ali ne na isti deo.⁵⁵⁸

Iz svega ovoga, Berk izvodi da je najosnovnije pravilo društva da *nijedan čovek ne sme da bude sudija u sopstvenom slučaju*, te da, kako bi obezbedili određenu slobodu, ljudi je moraju u celini poveriti zajednici.⁵⁵⁹ Ovde nailazimo na savršenu paralelu sa teoretičarima društvenog ugovora: setimo se, naime, Hobsovog stava je radi očuvanja života neophodno da ljudi predaju određena prava, ali i da zadrže druga,⁵⁶⁰ i Rusoovog shvatanja društvenog ugovora kao transformativnog prenosa prava, u kome se ljudi odriču prirodne slobode u korist zajednice, ali istovremeno stiču jednaku građansku i moralnu slobodu.⁵⁶¹

Uprkos ovoj paraleli, Berk iz nje ne izvodi stavove nimalo slične teoretičarima društvenog ugovora. Ovo u njegovom delu najviše dolazi do izražaja u shvatanju prava: Berk tvrdi da ne postoji način za očuvanje prava osim kao naslednih ovlašćenja u naslednoj monarhiji.⁵⁶² U tom pogledu, on ističe obraćanje engleskog parlamenta Čarlsu prvom, u kome predstavnici navode da su kraljevi podanici svoja prava nasledili, ne kao apstraktna ljudska prava, već kao prava Engleza, koja potiču od njihovih predaka.⁵⁶³ Utoliko, protiveći se „apstraktnim pravima“ revolucionara, Berk poriče, ne stvarna, već zamišljena ljudska prava, tvrdeći da se stvarna prava isključivo temelje na odnosima u građanskom društvu.⁵⁶⁴

Pored toga, on se protivi i drugim elementima ugovornih teorija, tvrdeći da je čovek po svom ustrojstvu religijska životinja,⁵⁶⁵ te da iako se društvo zaista zasniva na ugovoru, taj ugovor je svetinja i nadilazi sve prizemne interese.⁵⁶⁶ Sama srž njegove kritike, je međutim, usmerena protiv doktrine prirodnog prava, koju smatra glavnom inspiracijom za ekscese Revolucije: u

⁵⁵⁶ Edmund Burke (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., p. 48.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁶⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 102.

⁵⁶¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 55.

⁵⁶² Edmund Burke (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., p. 23.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 87-88.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 93.

ovom pogledu, on ide čak toliko daleko da tvrdi da, za razliku od francuskih konfiskatora, rimski konfiskatori nisu poznavali ljudska prava, zbog čega nisu nastupali toliko surovo.⁵⁶⁷ Njegov centralni stav o prirodnim pravima je posebno interesantan:

„Vlast nije napravljena u duhu prirodnih prava, koja mogu da postoje i zaista postoje potpuno nezavisno od nje; i postoje mnogo jasnije i u mnogo većem stepenu apstraktnog savršenstva: ali, njihovo apstraktno savršenstvo je njihov praktični defekt. Imajući pravo na sve, ljudi žele sve. Vlast je izum ljudske mudrosti koji opskrbljuje ljudske potrebe.“⁵⁶⁸ Najpre, treba primetiti da je ovo jedna od retkih kritika iz okvirno pozitivističke perspektive koja prepoznaje postojanje prirodnih prava. Još je interesantnija činjenica da Berk ovo ne čini cinično, već iskreno, verujući da prepoznavanje „apstraktnog“ postojanja prirodnih prava može poslužiti kao dobar temelj za demonstriranje njihove praktične izlišnosti.

U ovom duhu, Berk naknadno ističe da su „navodna prava ovih teoretičara“ sva ekstremna, te da su, proporcionalno svojoj *metafizičkoj* istinitosti, *moralno i politički* netačna.⁵⁶⁹ Konačno, on se pita koja je korist od diskusije o apstraktnim ljudskim pravima na hranu i lekove, budući da je pitanje njihovog sticanja i raspodele konkretno, i zaključuje da će se apropos ovoga uvek mnogo radije konsultovati sa farmerom ili lekarom, nego sa profesorom metafizike.⁵⁷⁰ Berkova kritika prirodnog prava predstavlja svojevrsni kontrast Bentamovoj: umesto srdžbene osude i razorne retorike, on nastupa oprezno i umereno. Međutim, njegov iskren pokušaj balansirane kritike biva izjalovljen usled temeljnog nerazumevanja doktrine prirodnog prava. Razmotrimo pažljivo njegove stavove jedan po jedan.

Najpre, tvrdeći da vlast nije napravljena u duhu prirodnih prava, Berk se nenamerno slaže sa teoretičarima društvenog ugovora: kao što smo ranije videli u brojnim instancama, ni oni nisu smatrali da je vlast napravljena u duhu prirodnih prava, već upravo suprotno – da vlast jedina ima moć da naruši ova prava. Vidimo, zatim, da Berk prepoznaje postojanje prirodnih prava potpuno nezavisno od vlasti, ali i da njihovo „apstraktno savršenstvo“ ističe kao njihov „praktični defekt“. Znamo, međutim, da uspostavljanje „apstraktnog“ ili bilo kakvog drugog savršenstva nikada nije bio cilj doktrine prirodnog prava: naprotiv, ona u ovom kontekstu jednostavno prepoznaje da je postojanje određenih prava jednostavna posledica nepostojanja apsolutne i arbitrarne moći koja bi mogla da ih naruši.

⁵⁶⁷ Edmund Burke (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., p. 112.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 58.

Berkov stav da je vlast izum ljudske mudrosti koji oskrbljuje ljudske potrebe je za teoretičare društvenog ugovora podrazumevan, međutim, ono što mu prethodi, da ljudi, imajući pravo na sve, žele sve, je osnovni problem koji demonstrira njegovo nerazumevanje prirodnog prava. Ranije smo videli da je pravo na sve koje proizilazi iz normativnih okolnosti prirodnog stanja *suštinski razlog zbog koga se Hobs, Lok i Ruso zalažu za sklapanje društvenog ugovora*. Bez ovog prava, koje nužno vodi nerazrešivosti ljudskih sukoba – onome što Hobs naziva ratom svakog protiv svih, prirodno stanje bi bilo održivo, a društveni ugovor – nepotreban.

Vidimo, dakle, da Berk brka *pravo na sve* i *osnovna prava*: njegova konfuzija u ovom pogledu je svakako donekle opravdana, budući da i jedno i drugo potiču iz prirodnog stanja i samim tim, postoje nezavisno od države. Međutim, ključna činjenica koju on ovde izostavlja je da Hobs, Lok i Ruso nedvosmisleno ističu *neophodnost napuštanja prava na sve* kao uslova sklapanja društvenog ugovora, istovremeno navodeći *neotuđivost osnovnih prava* kao uslov legitimiteta. Kada tvrdi da ljudi, imajući pravo na sve, žele sve, Berk izražava nominalno savršenu paralelu stavovima teoretičara društvenog ugovora. Međutim, implikacija njegovog tumačenja jasno demonstrira nerazumevanje osnovnih pojmova teorije koju kritikuje, što je poduprto njegovim kasnijim citatima.

Naime, tvrdeći da su „navodna prava ovih teoretičara“, proporcionalno svojoj *metafizičkoj* istinitosti, *moralno i politički* netačna, Berk napada čoveka od pruća, budući da se teoretičari društvenog ugovora nikada nisu ni doticali *metafizičke* istinitosti prirodnih prava, koja je, uzevši u obzir praktični karakter ove doktrine, zaista sasvim nebitna. Moralna i politička netačnost ovih prava bi svakako bila relevantna kritika, međutim, budući da je ovaj stav izložen u obliku tvrdnje, bez razvijenog argumenta, možemo se samo pozvati na raniju detaljnu obradu doktrine prirodnog prava radi njene odbrane.

Konačno, Berkova opaska da bi se o pitanjima sticanja i raspodele hrane i lekova mnogo radije konsultovao sa farmerom i lekarom, nego profesorom metafizike je još jedan zadržavajući stav koji bi Hobs, Lok i Ruso nesumnjivo potpisali. Međutim, ovaj stav demonstrira temeljnu konfuziju u pogledu doktrine prirodnog prava: naime, Berk ovde brka *osnovna prava*, čije je svojstvo *negativnosti* u ovom kontekstu ključno, sa *pozitivnim* pravima na hranu i lekove. Kao što smo ranije videli, Hobs je zaista prepoznavao i određena pozitivna prava,⁵⁷¹ međutim on ih nije okarakterisao kao prirodna kako bi im obezbedio „apstraktno savršenstvo“. Umesto toga, on je jednostavno istakao dužnost države da pomogne građanima koji ne mogu sami da se

⁵⁷¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 230.

opskrbe, ali ne na osnovu prirodnih prava. Naime, videli smo da Hobs pravo na život definiše kao čovekovu slobodu da koristi sopstvenu moć radi svog očuvanja,⁵⁷² pri čemu nema govora o paralelnoj dužnosti drugih da pomognu nekom ko je ugrožen. Ova dužnost može isključivo poticati iz nekog pozitivnog prava, koje se temelji na postojanju države i samim tim, ne može biti prirodno.

5.5. Deskriptivno-normativna kritika

„U svakom sistemu moralnosti sa kojim sam dosad upoznat, uvek sam primećivao kako autor najpre neko vreme koristi običan metod rezonovanja i uspostavlja božje postojanje ili iznosi opservacije o stvarima koje se tiču ljudi; kad odjednom bivam iznenađen, umesto uobičajenim svođenjem propozicija *jeste* i *nije*, propozicijama od kojih je svaka povezana sa *trebalo bi* ili *ne bi trebalo*. Ova promena je neprimetna; ali, njene posledice su trajne.“ – Dejvid Hjum^{xxix}

Na kraju ove tematske celine dolazimo i do kritike koja niti je inspirisana ekscesima Francuske revolucije, niti je, pak, izložena direktno protiv doktrine prirodnog prava. Radi se, naime, o Hjumovoj kritici etičkih sistema koja je zasnovana na oštroj distinkciji između spekulativne i praktične filozofije, te razuma i moralnosti. Izložena u Hjumovoj *Raspravi o ljudskoj prirodi*, ova kritika primarno ima za cilj da obori racionalistički stav da razumska percepcija moralnih kvaliteta nekog postupka može da inspiriše taj postupak.⁵⁷³ Iako, dakle, nije usmerena direktno protiv doktrine prirodnog prava, iz nje se može izvesti deskriptivno-normativna kritika koja i dalje pogađa shvatanja teoretičara društvenog ugovora.

Hjum najpre afirmiše empiristički stav, koji potiče još od Hobsa,⁵⁷⁴ da ništa nije prisutno u umu osim percepcija. On, međutim, proteže ovaj stav na moralna načela, odmah zatim ističući da je naklonost jednom karakteru, kao i osuda drugog, samo pitanje različitih percepcija.⁵⁷⁵ Hjum povlači oštru distinkciju između spekulativne i praktične filozofije, i ističe da moralnost pripada drugoj: budući da moral utiče na postupke, nije moguće izvesti ga iz razuma; shodno tome, moralnost se ne može otkriti razumskom dedukcijom.⁵⁷⁶ On primećuje da je razum, sa jedne strane, otkrivanje istinitosti i neistinitosti, dok postupci, sa druge, mogu biti vredni pohvale ili kritike, ali ne mogu biti *razumni* ili *nerazumni*.⁵⁷⁷

⁵⁷² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

⁵⁷³ John Finnis (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, p. 37.

⁵⁷⁴ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 9.

⁵⁷⁵ David Hume (1960), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 456.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 457.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 458.

Hjum tako navodi da iako neke neispravne procene mogu voditi pogrešnim postupcima, ti postupci i dalje nisu *nemoralni*. On nadalje primećuje da iako greška u domenu *činjenica* ne može biti zločin, greška u domenu *prava* navodno može i ističe da ovo pretpostavlja *stvarnu* distinkciju između ispravnog i pogrešnog, koja nije dokazana.⁵⁷⁸ Međutim, prema ranije uspostavljenoj razlici, ovu distinkciju nije moguće uspostaviti razumom, budući da ona utiče na naše postupke, zašta razum nije sposoban.⁵⁷⁹ U ovom pogledu, Hjum ističe tendenciju mnogih filozofa ka vrednom propagiranju stava da se moralnost može demonstrirati, iako niko u tome nije napredovao nijedan korak,⁵⁸⁰ i zaključuje da nije moguće oboriti sistem koji niko do sada nije objasnio.⁵⁸¹

Shodno ranijoj distinkciji između razuma i moralnosti, Hjum obrazlaže da ocenjivanje nekog karaktera ili postupka kao zlobnog, isključivo izražava gnušanje onoga ko iznosi ocenu i poredi porok i vrlinu sa zvukovima i bojama, te toplotom i hladnoćom, za koje tvrdi da nisu kvaliteti objekata, već percepcije uma.⁵⁸² Konačno, Hjum primećuje da autori svakog sistema moralnosti koje je izučavao prvo uspostavljaju božje postojanje i iznose opservacije o ljudskim odnosima, da bi zatim neprimetno „skočili“ do propozicija o tome šta *treba*, odnosno, *ne treba* činiti. On ističe da ova promena ima trajne posledice, budući da *treba* i *ne treba* izražavaju nove odnose, koje je potrebno objasniti, kao i način na koji se mogu izvesti iz drugih odnosa koji se od njih sasvim razlikuju.⁵⁸³ Hjum zaključuje da bi ova mala pažnja poljuljala sve „vulgarne“ sisteme moralnosti i otkrila da distinkcija između poroka i vrline nije zasnovana na odnosima subjekata, te da nije percipirana razumom.⁵⁸⁴

Džon Finis nudi dva tumačenja Hjumove centralne poente o neprimetnom prelazu sa *jeste* na *treba*, odnosno sa *deskriptivnog* na *normativni* domen: prema prvom, Hjum ovde iznosi logičku istinu, naširoko naglašavanu od druge polovine devetnaestog veka, da se ni iz jednog skupa van-moralnih premisa ne može izvesti moralna konkluzija. Prema drugom, nešto specifičnijem, Hjum direktno napada osamnaestovekovne racionaliste (konkretno, Samjuela Klarka), koji su tvrdili da racionalna percepcija moralnih kvaliteta nekog postupka može pružiti motivaciju za taj postupak.⁵⁸⁵

⁵⁷⁸ David Hume (1960), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 460.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 462.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 463.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 464.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 469.

⁵⁸³ *Ibidem*

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 470.

⁵⁸⁵ John Finnis (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, p. 37.

Iako Hjum obara Klarkov argument da spekulativno posmatrana moralna istina nudi dovoljan, konkluzivan razlog za moralno postupanje,⁵⁸⁶ nas ovde pre svega interesuje Finisovo prvo tumačenje Hjumovog argumenta – naime, da se ni iz jednog skupa van-moralnih premisa ne može izvesti moralna konkluzija. Kako se ovo reflektuje na doktrinu prirodnog prava? Naime, ako proširimo domen sa moralnog na normativni uopšte, kako bi, pored morala, mogao da zahvati i prava, možemo uspostaviti da se iz ni iz jednog skupa desriptivnih premisa ne može izvesti normativna konkluzija.

Ova poenta bi potencijalno pogađala prirodna prava utoliko što se normativne okolnosti prirodnog stanja u klasičnoj ugovornoj teoriji koriste kao svojevrsni presedan za pravne uredbe u društvenom stanju. Konkretno, Hobs, Lok i Ruso ističu pred-državni karakter osnovnih prava i naglašavaju da, uprkos prenošenju prava koje je uslov sklapanja društvenog ugovora, ova prava – prava na život, slobodu i imovinu – moraju ostati u individualnom domenu ugovarača. Sa Hjumove tačke gledišta, ovo bi značilo da, ukoliko prihvatimo osnovna načela doktrine prirodnog prava, iz činjenice da osnovna prava *postoje* u prirodnom stanju sleduje da ona *treba da postoje* i u društvenom, odnosno, da vlast ne sme da ih prekorači.

Iz ovoga bi, naravno, bilo izopšteno pravo na sve, čiji je prenos uslov mogućnosti sklapanja društvenog ugovora, ali ovaj ustupak i dalje ne bi „spasio“ osnovna prava od deskriptivno-normativne kritike. Odbranu doktrine prirodnog prava od ove kritike, međutim, možemo utemeljiti na ranije uspostavljenoj distinkciji između različitih svojstava osnovnih prava. Naime, kao što smo ranije videli, ova prava karakterišu svojstva *prirodnosti*, *neotuđivosti*, *negativnosti* i *inividualnosti*, svojstva koja ona pojedinačno dele sa brojnim drugim pravima, ali koja sva skupa isključivo ona sama poseduju.

Primetili smo da, iako *osnovna prava*, kao i *pravo na sve*, potiču iz prirodnog stanja, što im dodeljuje svojstvo *prirodnosti*, pravo na sve nije istovremeno i neotuđivo – naprotiv, njegovo otuđenje je centralni uslov stvaranja države. Na osnovu ovoga možemo da izvedemo ključnu distinkciju: *neotuđivost ne proizilazi iz prirodnosti*. Ovaj argument istovremeno nudi odbranu doktrine prirodnog prava od deskriptivno-normativne kritike: naime, ukoliko bi osnovna prava bila neotuđiva *zato što su prirodna*, Hjumova kritika bi oborila ovaj koncept; međutim, prema ranijoj distinkciji, ovo nije slučaj. Ovde poenta nije da prirodnost osnovnih prava kod Hobsa, Loka i Rusoa ovim pravima ne daje poseban status u odnosu na druga; međutim, ma koliko bila važna, prirodnost osnovnih prava nije izvor njihove neotuđivosti.

⁵⁸⁶ John Finnis (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, p. 42.

Suprotno onome što bi implikacija prirodnosti mogla da budu, ona sama po sebi nije dovoljna za izvođenje neotuđivosti. Ovo, naime, ne znači da u argumentima ugovornih teoretičara ne postoji veza: zaista, oni osnovnim pravima prepoznaju poseban status između ostalog i zato što ova prava potiču iz prirodnog stanja. Međutim, iako ih ovo svojstvo stavlja na svojevrstni normativni pijedestal, ono je tek jedno od četiri koja uokviruju osnovna prava. Dela Hobsa, Loka i Rusoa, pak, upućuju na sasvim različit izvor neotuđivosti.

Ranije smo, naime, videli da su kod Hobsa prava na život, slobodu i imovinu neotuđiva ne zato što su prirodna, već zato što su dobra kojih se tiču direktno povezana sa mogućnošću čovekovog opstanka. Utoliko, čovek ne može da napusti pravo na odbranu svog života i sredstava njegovog održanja,⁵⁸⁷ ne zato što ova prava postoje još u prirodnom stanju, nego zato što bi njihovo napuštanje kršilo prirodni zakon, koji čoveku zabranjuje da uradi bilo šta što je razorno za njegov život, ili što mu oduzima sredstva njegovog očuvanja.⁵⁸⁸ Ovaj princip ne prestaje da važi u društvenom stanju, koje zahteva prenos nekih, ali i zadržavanje osnovnih prava.⁵⁸⁹

Kod Loka nailazimo na nešto sasvim slično: prava na život i slobodu su neophodna za čovekov opstanak, zbog čega on ugovorom ne može postati tuđim robom.⁵⁹⁰ Budući da ljudi stupaju u društvo sa ciljem da osiguraju svoju svojinu (život, slobodu i imovinu), moć društva se ne može protegnuti dalje od zajedničkog dobra.⁵⁹¹ S obzirom da je zaštita svojine razlog zbog koga je vlast uspostavljena, ona bez saglasnosti podanika ne može oteti ono što je stvorena da zaštiti.⁵⁹² Ruso, takođe, prepoznaje da su ljudi rođeni slobodni i jednaki, te da slobodu napuštaju samo radi neke koristi,⁵⁹³ što u društvenom stanju podrazumeva da opšta volja mora napraviti razliku između građanskih dužnosti i prirodnih prava.⁵⁹⁴

U sva tri slučaja, dakle, vidimo da, iako prirodnost osnovnih prava, sama po sebi, ima veliki značaj za teoretičare društvenog ugovora, ona istovremeno nije temelj neotuđivosti ovih prava. Umesto toga, njihova neotuđivost se temelji na ideji da je javno dobro, zbog koga je društveni ugovor sklopljen, jedini legitiman domen vlasti, te da je sve van njega u domenu samih ljudi, čiji život, sloboda i imovina moraju biti zaštićeni ograničavanjem državnih nadležnosti.

⁵⁸⁷ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁹⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 161.

⁵⁹³ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 46.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 67.

6. PRAKTIČNA ISTORIJA PRIRODNOG PRAVA

„Vidimo da nije postojala nijedna država u kojoj su ta (osnovna) prava prepoznata ... ali, kao što se umeće dobrog građenja izvodi iz principa razuma ... tako će, možda, dugo nakon što su ljudi počeli da stvaraju države, nesavršene i sklone neredu, biti pronađeni principi razuma koji će poretke učiniti večnim.“ – Tomas Hobs^{xxx}

Poslednja tematska celina će biti posvećena uticaju koji je doktrina prirodnog prava ostvarila na ključna dokumenta u istoriji prava i politike. Ovde će poseban fokus biti na povezanosti između stavova koje su Hobs, Lok i Ruso izneli u okviru svojih teorija, i deklaracija i povelja u kojima su ovi teorijski koncepti kasnije pronašli praktičnu ekspresiju. Biće razmotrena Engleska povelja o pravima iz 1689. godine, Američka deklaracija o nezavisnosti iz 1776. godine, Američka povelja o pravima, odnosno, prvih deset amandmana Američkog ustava iz 1787. godine i Francuska deklaracija o pravima čoveka i građanina iz 1789. godine.

Akcentat će biti stavljen na elemente ovih dokumenata za koje se, na osnovu biografija njihovih autora, zna da su bili inspirisani delima teoretičara društvenog ugovora, ali biće razmotreni i manje poznati uticaji, kao i brojne paralele. Tako će, na primer, u kontekstu Američke povelje o pravima biti posebno istaknut uticaj Loka na autore povelje, koji je detaljno istorijski dokumentovan. Međutim, biće naglašene i instance Hobsovog uticaja, koji je inače slabije dokumentovan, ali, kao što ćemo videti, ništa manje značajan.

Važnost ovog praktičnog aspekta doktrine prirodnog prava se ogleda, kako u jačini njenog uticaja na dokumenta čiji je poseban značaj i danas široko prepoznat, tako i u vizionarskom karakteru ideja koje su Hobs, Lok i Ruso izneli u svojim teorijama. Kao što Hobsov gornji citat obrazlaže, ovi teoretičari su bili svesni činjenice koja je činila temelj brojnih kritika, naime, da njihove preskripcije nisu našle primenu ni u jednom od dotada postojećih sistema. Uprkos tome, oni su zadržali nadu da će društveni razvoj u jednom trenutku obezbediti „plodno tlo“ za ostvarenje njihovih ideja.

Kako se ispostavilo, okolnosti koje su bile neophodne za praktično utemeljenje osnovnih prava su došle sa revolucionarnim promenama, koje su doneli Engleski građanski rat (1642-1651), Američki rat za nezavisnost (1775-1783) i Francuska buržoaska revolucija (1789-1799). Ovi sukobi su rezultovali korenitim transformacijama društva, koje su se primarno ogledale u prenošenju političke moći sa plemstva, crkve i kolonijalnih imperija na treći stalež, građanstvo i koloniste. Budući da su ovi društveni slojevi bili inspirisani idejama ugovornih teoretičara, njihova pobjeda je ovim idejama omogućila pravnu kanonizaciju.

6.1. Engleska povelja o pravima

„Prekomerna kaucija se ne sme tražiti, niti suviše novčane kazne uspostavljati, niti surove i neuobičajene kazne nanositi.“^{xxxxi}

Prvi istorijski pravni dokument u kome se nazire uticaj doktrine prirodnog prava je Engleska povelja o pravima. Doneta je 1689. godine, kada su publikovane i Lokove *Dve rasprave o vladi i Pismo o toleranciji*. Ovoj povelji je prethodila takozvana *slavna* ili *beskrvna* revolucija,⁵⁹⁵ koja je obezbedila dugoročni mir i učvrstila moć engleskog parlamenta.⁵⁹⁶ Majkl Zukert primećuje da, iako je Engleska povelja pravno analogna Američkoj deklaraciji o nezavisnosti, njoj nedostaju ne samo prirodna prava, već i druge ideje iz ugovorne teorije koje su izložene u američkom dokumentu.⁵⁹⁷

Uprkos ovome, neki koncepti koji su izloženi u Hobsovoj i Lokovoj teoriji jesu pronašli praktičnu ekspresiju u Engleskoj povelji o pravima. Iako je njen primarni cilj bio da ograniči moć kralja u korist parlamenta, ova povelja je uspostavila i uredbe koje su pružile pojedincima određenu zaštitu od vlasti. Između ostalog, Engleskom poveljom je ukinuto pravo vlasti na uspostavljanje eklezijastičkih komisija,⁵⁹⁸ koje su u prošlosti imale ovlašćenje da upravljaju anglikanskom crkvom. Ova suspenzija je, između ostalog, reflektovala snažnu alijansu između crkve i parlamenta, koja je doprinela slavnoj revoluciji.⁵⁹⁹

Povelja o pravima, između ostalog, zabranjuje suzbijanje javnih peticija, kao i podizanje poreza bez pristanka parlamenta.⁶⁰⁰ Slične ideje nalazimo kod Hobsa i Loka: u pogledu peticija, Hobs ističe da one mogu biti legalne ukoliko su podnete protiv dekreta predstavničkih tela,⁶⁰¹ te da su nelegalne ukoliko ih podnose skupovi ljudi koji su toliko veliki, da policija ne može da ih drži pod kontrolom.⁶⁰² U pogledu poreza, Lok ide još dalje od Povelje, insistirajući da, iako su troškovi održavanja vlasti veliki, poreze je moguće opravdati ne saglasnošću parlamenta, već

⁵⁹⁵ Ova revolucija nosi svoj karakterističan naziv zato što je u okviru nje engleski parlament uz minimalan otpor svrgao Džejsma drugog, poslednjeg katoličkog kralja Engleske i zamenio ga protestantskim vladarom holandskog porekla, Viljemom trećim oranskim.

⁵⁹⁶ Michael P. Zuckert (1994), *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press, p. 5.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 5-6.

⁵⁹⁸ English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

⁵⁹⁹ John Marshall (1994), *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 34.

⁶⁰⁰ English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

⁶⁰¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 152.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 158.

isključivo direktnim pristankom građana.⁶⁰³ Lok ovaj uslov zasniva na ranije navedenoj ideji da legitimni domen vlasti obuhvata isključivo javno dobro, zbog čega ona ne može opravdano da naruši prava pojedinaca.⁶⁰⁴

Element Engleske povelje koji varljivo podseća na Lokovu teoriju je član o javnom izražavanju: njime se dozvoljava sloboda govora i debatovanja, ali se ova sloboda istovremeno ograničava na parlament, podrazumevajući da postupci u ovom zakonodavnom telu neće biti kažnjavani nigde van njega.⁶⁰⁵ Veza sa Lokovom teorijom je ovde varljiva, zato što Lok, kao što smo ranije videli, ističe da je svrha zakona, ne istinitost mišljenja, već bezbednost države, zbog čega ljudi treba da imaju pravo na javno izražavanje čak i lažnih i apsurdnih mišljenja.⁶⁰⁶ Ovaj stav se nedvosmisleno odnosi na javni život uopšte, a ne na postupke parlamenta na koje Engleska povelja ograničava slobodu govora.

Uzevši u obzir doba u kome je pisan, možemo da otkrijemo kojim teorijskim pristupom je ovaj član mogao biti inspirisan: naime, radi se o ranom modernom republikanizmu, koji se ističe u delima Nikola Makijavelija i Frančeska Gvičardinija. U ovom pogledu, Gvičardini takođe ističe da javni govor treba da bude slobodan, ali ograničava ovu slobodu na vladajuća tela.⁶⁰⁷ Za razliku od Lokovog, koji naglašava neotuđivost individualnih prava, njegov pristup, koji je reflektovan u Engleskoj povelji, je striktno instrumentalistički. Utoliko, sloboda govora nije tretirana kao cilj, već samo kao sredstvo optimalnog funkcionisanja vlasti.

Paralele između ranog modernog republikanizma i Povelje o pravima se ne završavaju ovde: shodno Makijavelijevom isticanju značaja naoružanog građanstva za odbranu republike,⁶⁰⁸ jedan od članova Povelje utvrđuje pravo građana na posedovanje oružja radi odbrane, ali, uzevši u obzir alijansu parlamenta i crkve, kao i religijske pozadine svrgnutog i novopostavljenog kralja, ovo pravo ograničava na protestante.⁶⁰⁹ Iako su nesumnjivo značajna, nijedno od dosad navedenih ograničenja vlasti, dakle, ne uspostavlja univerzalnu zaštitu pojedinaca od nje.

⁶⁰³ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 163.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁰⁵ English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

⁶⁰⁶ John Locke (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 241.

⁶⁰⁷ Francesco Guicciardini (1998), *Discorso di Logrogno*, in: Athanasios Moulakis (ed.), *Republican Realism in Renaissance Florence*, Lanham: Rowman & Littlefield, p. 139, 141.

⁶⁰⁸ Niccolo Machiavelli (1998), *The Prince*, Chicago: University of Chicago Press, p. 44, 50.

⁶⁰⁹ English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

Upravo to nas dovodi do člana po kome je Engleska povelja o pravima zadržala svoj značaj kroz istoriju: naime, njime se zabranjuje uvođenje prekomerne kaucije, uspostavljanje suvišnih novčanih kazni i nanošenje „surovih i neuobičajenih kazni“.⁶¹⁰ U pogledu novčanih kazni, „prekomerno“ i „suvišno“ ostaju nedefinisani, ali ovde je svakako najinteresantnije pravo na telesni integritet, koje je uspostavljeno poslednjim delom člana. Ono je posebno relevantno u istorijskom kontekstu, zato što su u prethodnim vekovima smrtne kazne vršene izrazito surovim metodama, u kojima je samom pogubljenju često prethodilo višesatno mučenje.

Kao što smo videli u analizi prava na život, Hobs se najviše posvetio širim implikacijama ovog prava: između ostalog, on je naglasio da se za čoveka, makar bio i pravedno osuđen, ne može očekivati da se potčini mučenju, pogubljenju, pa čak ni da prizna krivicu bez garantovanog pomilovanja,⁶¹¹ osim ako njegovo odbijanje remeti cilj zbog koga je suverenitet uspostavljen.⁶¹² Iako Hobs ovde ne iznosi princip kojim se legitimitet pogubljenja i mučenja univerzalno dovodi u pitanje, njegov stav nedvosmisleno ima za cilj da ukaže na neopravdanost ovih postupaka u svim situacijama, osim onih u kojima je opstanak države u pitanju.

Iako se, dakle, ograničen uticaj doktrine prirodnog prava na Englesku povelju o pravima može primarno objasniti vremenom njenog sastavljanja, ona ipak jeste prvi veliki pravni dokument u kome se uticaj društveno-ugovornih ideja donekle ispoljava. Budući da je primarni cilj Povelje ograničavanje kraljevskih ovlašćenja u korist parlamenta, kao i opunomoćavanje protestanata, trag praktične eskpresije prirodnog prava se u njoj tek nazire i biće potreban čitav vek da bi se ispoljio u svom punom sjaju, u osnivačkim dokumentima američke i francuske republike.

6.2. Američka deklaracija o nezavisnosti

„Kada se u toku ljudskih događaja stvori neophodnost da jedan narod poništi svoje političke veze sa drugim i zauzme među zemaljskim moćima odvojenu i jednaku poziciju na koju mu Zakoni Prirode i Prirodnog Boga daju pravo, uljudno poštovanje mišljenja čovečanstva zahteva od njih da iznesu razloge koji ih navode na rastanak.“^{xxxxii}

Prvi sukobi američkih kolonista i britanske vojske, kod Banker Hila, te Leksingtona i Konkorda su se dogodili tokom 1775. godine. Iako daleko manji po razmeri od tadašnjih evropskih borbi, ovi sukobi su, zajedno sa velikim anti-kolonijalnim protestom iz 1773. godine, takozvanom Bostonskom čajankom, poslužili kao varnica koja će započeti Američki rat za nezavisnost. Ovaj

⁶¹⁰ English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

⁶¹¹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 144.

⁶¹² *Ibidem*, p. 145.

rat, koji će se završiti 1783. godine, je sa američke strane vodila labava konfederacija između tadašnjih trinaest kolonija, koje će kasnije postati prve federalne jedinice Sjedinjenih država. Međutim, iako je ustav ujedinjene republike donet tek 1787. godine, datum od koga se računa nastanak Sjedinjenih Američkih Država je 4. jul 1776. godine – dan kada su predstavnici trinaest kolonija zajednički potpisali Deklaraciju o nezavisnosti.

Ovaj dokument, čiji je primarni autor bio Tomas Džeferson, kasnije treći po redu predsednik Sjedinjenih država, je imao za cilj da izloži razloge zbog kojih trinaest američkih kolonija Britanskog carstva napušta svoju državu-maticu. Uzevši u obzir njegovu namenu, ovim dokumentom dominira nabranje instanci u kojima su Britanska kruna i kralj Džordž treći narušili prava američkih kolonista, kako previsokim porezima i nedostatkom političkog predstavništva, tako i stalnim prisustvom i ekscesima stajaće vojske u vreme mira.⁶¹³

Međutim, ono što je od posebnog značaja u kontekstu praktične istorije društvenog ugovora i prirodnog prava, je preambula ovog dokumenta, kojom se uspostavljaju osnovni politički principi i vrednosti potpisnika Deklaracije. „Držimo da su ove istine samoočigledne“, glasi njena prva rečenica, „da su svi ljudi stvoreni jednaki, da su obdareni od strane svog Tvorca određenim neotuđivim Pravima, da su među ovim Pravima Život, Sloboda i potraga za Srećom.“⁶¹⁴ Već na samom početku ovog dokumenta vidimo njegovu nepogrešivu inspirisanost idejama ugovornih teoretičara: uprkos njihovim međusobnim razlikama, Hobs,⁶¹⁵ Lok⁶¹⁶ i Ruso⁶¹⁷ su jednoglasni u verovanju da se svi ljudi rađaju jednaki, kao i da su njihova osnovna prava neotuđiva.

U sledećoj rečenici Deklaracije se ističe da je država stvorena da bi sačuvala ova prava, da, kao takva, crpi svoj legitimitet od saglasnosti građana, te da ukoliko vlast naruši ova prava, narod zadržava ovlašćenje da je svrgne i zameni novom.⁶¹⁸ Ovde nailazimo na nešto specifičniji stav, u čijem je korenu primarno Lokova teorija, ali koji istovremeno donekle odstupa od nje: naime, Lok prepoznaje, kako ljudsku saglasnost kao poreklo vlasti,⁶¹⁹ tako i legitimitet svrgavanja

⁶¹³ U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

⁶¹⁴ *Ibidem*

⁶¹⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 82.

⁶¹⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 122.

⁶¹⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 46.

⁶¹⁸ U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

⁶¹⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 142.

vlasti koja je narušila osnovna prava građana, ali njegovi stavovi o zaštiti osnovnih prava se, kao što smo videli u centralnoj tematskoj celini, razlikuju od stavova iznetih u Deklaraciji. U ovom pogledu, Lok, nalik Hobsu i Rusou, prepoznaje osnovna prava kao prirodna, a državu i vlast kao najveću pretnju po njih, zbog čega u više instanci ističe da vlast, čak i kada mora biti *apsolutna*, nikada ne sme biti *arbitrarna*, te da ne sme narušiti pravo građana na život, slobodu i imovinu.⁶²⁰

Iako, dakle, deli Lokove stavove o izvoru vlasti i legitimitetu njenog obaranja u slučaju narušavanja osnovnih prava, Američka deklaracija o nezavisnosti istovremeno zauzima suštinski suprotnu poziciju od njega: umesto najveće potencijalne pretnje po osnovna prava, država je glavni izvor njihove zaštite. Ova diskrepancija se može objasniti kao posledica pojednostavljenog tumačenja Lokove ugovorne teorije: naime, on tvrdi da se ljudi ujedinjuju i stvaraju države da bi zaštitili *dobra* na koja se osnovna prava odnose,⁶²¹ ali sama *prava* – sama mogućnost ostvarenja ovih dobara, prethodi državi i potencijalno je ugrožena njenim postojanjem. Slično tumačenje nudi Majkl Zukert, koji tvrdi da je Džeferson u ovom pogledu samo izložio koncizniju verziju Lokovih stavova.⁶²²

Uprkos ovoj diskrepanciji, treba primetiti da je Deklaracija o nezavisnosti ipak primarno inspirisana Lokovom teorijom: između ostalog, videli smo da se u njenoj prvoj rečenici nedvosmisleno ističe teološka koncepcija prirodnog prava – koncepcija koju je, od svih teoretičara društvenog ugovora, jedino Lok direktno izložio. U ostatku preambule, autori Deklaracije navode da vlast ne treba menjati zbog sitnih i prolaznih razloga, ali i da je engleska kruna potčinila koloniste velikom broju zloupotreba i uzurpacija, čiji je krajnji cilj da ih podvrgne „apsolutnom despotizmu i tiraniji“.⁶²³

Prema Zukertovom tumačenju, odnos države i osnovnih prava koji zastupaju Lok i Džeferson predstavlja suštinsku suprotnost Hobsovom, čiji suveren može nesmetano da narušava prava.⁶²⁴ Nominalna tačnost ove interpretacije, međutim, zasenjuje širu poentu koju ona propušta: naime, Hobs zaista prepoznaje da vlast ima moć da naruši osnovna prava, međutim, on to čini striktno

⁶²⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110, 136, 156.

⁶²¹ *Ibidem*, p. 154.

⁶²² Michael P. Zuckert (2004), “Natural Rights and Modern Constitutionalism”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, Northwestern University School of Law, p. 8.

⁶²³ U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

⁶²⁴ Michael P. Zuckert (2004), “Natural Rights and Modern Constitutionalism”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, Northwestern University School of Law, p. 8.

u pogledu njenog pukog političkog kapaciteta da to uradi.⁶²⁵ U pogledu legitimiteta takvog postupka, međutim, Hobs se izjašnjava nedvosmisleno, ističući da „zlo koje nanosi javna vlast, bez prethodne javne osude, ne treba nazvati kaznom, već neprijateljskim činom“.⁶²⁶

Nalik Hobsu, Lok takođe prepoznaje puku moć države da naruši osnovna prava, zbog čega i naglašava da vlast, čak i kada je apsolutna, ne sme biti arbitrarna,⁶²⁷ kao i to da je apsolutna monarhija gora od prirodnog stanja,⁶²⁸ usled arbitrarne moći jednog čoveka koji pod svojim zapovedništvom ima sto hiljada ljudi.⁶²⁹ Suprotna tvrdnja, za koju se Zukert gore vezuje, naime, da vlast nije opunomoćena da naruši osnovna prava, bi podrazumevala da njihovo svojstvo neotuđivosti važi u bukvalnom smislu. Ovaj smisao neotuđivosti je, međutim, neodrživ, što je Bentamova kritika nedvosmisleno demonstrirala.

U pogledu osnovnih vrednosti koje se ističu na početku Deklaracije, Pol Rejh primećuje da postoji tumačenje prema kome je Džeferson zamenio pravo na imovinu iz ugovorne teorije pravom na potragu za srećom zato što imovinu nije smatrao važnom.⁶³⁰ Rejh detaljno pobija ovu interpretaciju, ističući Džefersonovu posvećenost pravu na imovinu, kako pri reviziji zakona Virđžinije, tako i tokom njegovih predsedničkih mandata.⁶³¹ On u ovom pogledu dovodi Džefersonovo shvatanje imovine u vezu sa Lokovim, te ističe Lokov stav da, iako niko nema pravo da prisvoji više nego što može da iskoristi, rizničenje „malih komada žutog metala“ nije problematično, zato što oni sami nemaju vrednost, nego se koriste samo za razmenu.⁶³²

Pored mahom lokovske interpretacije Američke deklaracije o nezavisnosti, Majkl Zukert ističe i takozvanu „republikansku sintezu“, prominentnu u delima Gordona Vuda i Džona Pokoka, prema kojoj u ranoj ideologiji Amerike, pored osnovnih prava, dominiraju ideje klasičnog republikanizma iz dela Aristotela i Makijavelija.⁶³³ Uz neke ideje klasičnog, Zukert prepoznaje i uticaj Monteskijeovog modernog republikanizma na američke revolucionare, ispoljen pre svega u tri centralne ideje: najpre, u republikanskoj teoriji čiji je model bila drevna Sparta, zatim

⁶²⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 142.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁶²⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 162.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁶³⁰ Paul Rahe (2005), “The Political Needs of a Toolmaking Animal: Madison, Hamilton, Locke, and the Question of Property”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 5.

⁶³¹ *Ibidem*

⁶³² *Ibidem*, p. 15.

⁶³³ Michael P. Zuckert (2005), “Natural Rights and Imperial Constitutionalism”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 5.

u federalnoj zajednici republika kao teritorijalnom temelju države i, na kraju, u teoriji tzv. „slobodnog poretka“, uređenog prema Velikoj Britaniji.⁶³⁴ Međutim, uprkos nesumnjivom značaju uređenja određenih država za američke očeve osnivače, uticaj ovih primera treba oprezno tumačiti, jer nam, Džefersonovim rečima, „istorija samo pokazuje kako izgleda loša vladavina.“⁶³⁵

6.3. Američka povelja o pravima

„Kongres neće doneti nikakav zakon koji se odnosi na uspostavljanje religije ili zabranjivanje njenog slobodnog praktikovanja; ili uskraćuje slobodu govora, ili štampe; ili pravo građana na mirno okupljanje, kako bi zatražili od vlade ispravljanje nepravdi.“^{xxxiii}

Iako su u izneli svoje osnovne političke vrednosti i uverenja u Deklaraciji o nezavisnosti, očevi osnivači Sjedinjenih Američkih Država u tom dokumentu nisu ponudili nikakvu specifikaciju sadržaja prava koja su u njoj navedena. Drugim rečima, iako su u Deklaraciji nedvosmisleno istaknuta prava na život, slobodu i potragu za srećom, njihova neotuđivost, te opravdanost rušenja poretka koji ih ugrožava, nije definisano šta posedovanje ovih prava od strane građana konkretno podrazumeva. Ovom pitanju je posvećena Američka povelja o pravima, u kojoj se uticaj ugovornih teoretičara, a pogotovo Loka i Hobsa, posebno ističe.

Napisana kao „apendiks“ na Američki ustav koji je donet 1787. godine, Povelja o pravima je posvećena specifično pravima građana u odnosu na državu. Drugim rečima, za razliku od većine kasnijih modernih ustava, koji u okviru istog dokumenta definišu poredak i određuju prava građana, američki ustav se ograničava na određivanje ingerencija različitih funkcija i delova vlasti, dok je Povelja o pravima koja se na njega nadovezuje posvećena isključivo pravima građana. Ova prava su, kao što ćemo videti, mahom negativna, odnosno, njima se definiše ne koja dobra je država dužna da pruži građanima, već koja dobra ne može legitimno da im uskrati, odnosno oduzme.

Povelja je sačinjena od ukupno deset amandmana, od kojih se u nekima eksplicitno pominje da ograničavaju vlast Kongresa, dvodomnog vrhovnog zakonodavnog tela u američkom sistemu, međutim, ova ograničenja važe i za sve niže instance zakonodavne vlasti. U pogledu samog sadržaja ovih amandmana se može videti, kako jak uticaj Engleske povelje o pravima, tako i kodifikovana, praktična ekspresija težnji američkih kolonista ka samoopredeljenju. Tako je, na

⁶³⁴ Michael P. Zuckert (2004), „Natural Rights and Modern Constitutionalism“, *Northwestern Journal of International Human Rights*, Northwestern University School of Law, p. 19.

⁶³⁵ Michael P. Zuckert (1994), *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press, p. 24.

primer, osmi amandman Američke povelje o pravima zapravo direktno prepisan član Engleske povelje kojim se zabranjuje uvođenje prekomerne kaucije, uspostavljanje suvišnih novčanih kazni i nanošenje surovih i neuobičajenih kazni.⁶³⁶ Istovremeno, treći amandman adresira legitimitet korišćenja domova civila od strane vojske u vreme rata, dotičući se nekih od brojnih problema sa britanskom vojskom koje su američki kolonisti naveli kao razlog za svoju borbu za nezavisnost.⁶³⁷

U cilju boljeg razumevanja ovog dokumenta, neophodno je imati u vidu intelektualnu klimu koja je obeležila njegov nastanak. Majkl Zukert najpre primećuje njegovu pravno-političku ambicioznost, ističući da, iako američki sistem nije obeležilo samo otkriće pravnog poretka, on svakako predstavlja prvi pokušaj njegove implementacije.⁶³⁸ Zukert navodi bogatu evidenciju Lokovog uticaja na predrevolucionarna dela američkih autora, među kojima je i protestantski propovednik Eliša Viliijams.⁶³⁹ U istom duhu, Donald Lac ističe da je Lok od 1760. do 1775. godine bio nadaleko najcitiraniji autor u američkim političkim spisima,⁶⁴⁰ dok prema tumačenju Stivena Dvoreca, čak ni ovo ne prikazuje Lokov uticaj adekvatno, budući da ograničavanje na eksplicitne citate suštinski potcenjuje njegovu ulogu.⁶⁴¹

U predstojećoj analizi ćemo videti da se Dvorecovo tumačenje može primeniti i na Hobsa, između čije ugovorne teorije i Američke povelje o pravima postoje brojne i značajne paralele. Pored toga, razmotrićemo i određene elemente *Federalističkih spisa*, publikacije koju su Aleksandar Hamilton, Džejms Medison i Džon Džej pisali u odbranu američkog ustava pod pseudonimom *Publius*. Hamilton, prvi sekretar američke blagajne,⁶⁴² bio je primarni autor ovih spisa, sastavivši preko sedamdeset od ukupno osamdeset pet. Džon Džej, prvi predsedavajući sudija američkog vrhovnog suda, bio je autor nekoliko spisa, dok je Džejms Medison, četvrti predsednik Sjedinjenih Država, bio i samostalni autor i koautor sa Hamiltonom.

Medison je takođe bio i primarni autor Američkog ustava, iako je sam skromno odbacivao taj opis, insistirajući da je ovaj dokument delo „mnogih glava i mnogih ruku“.⁶⁴³ Sama Povelja o pravima je, međutim, nastala kao rezultat Medisonove analize argumenata anti-federalista, koji

⁶³⁶ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶³⁷ *Ibidem*

⁶³⁸ Michael P. Zuckert (1994), *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press, p. 24.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 42-44.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁴² Ova pozicija je funkcionalno ekvivalentna ministru finansija.

⁶⁴³ <https://founders.archives.gov/documents/Madison/99-02-02-2952>

su ukazivali na ograničenja ustava u njegovoj originalnoj formi. Ovi kritičari ustava su, između ostalog, ukazivali na nedostatak kodifikacije brojnih principa centralnih za očuvanje prava građana, što je Hamilton primetio već pri kraju *Federalističkih spisa*.⁶⁴⁴ U pokušaju da adresira njihove kritike, Medison je izložio dvanaest članova, od kojih je deset ratifikovano 1791. godine, čime su u obliku Povelje o pravima postali sastavni deo Američkog ustava.

Prvi amandman na Američki ustav uspostavlja slobodu govora, štampe i veroispovesti, najpre tako što poriče ovlašćenje Kongresa za donošenje bilo kakvog zakona koji bi ugrozio ova prava.⁶⁴⁵ Presedan koji se ovim amandmanom uspostavlja, međutim, važi i za sve niže instance zakonodavne vlasti. Lokova i Hobsova teorija su na krajnje suprotnim pozicijama u pogledu njegovog sadržaja, budući da je prvi bio među najranijim pobornicima slobode govora i veroispovesti, dok je drugi bio pobornik striktno cenzure, čak idući toliko daleko da predloži da diskretni autori „koriguju“ dela grčkih i rimskih pisaca, kako bi iskorenili njihov anti-državni „otrov“.⁶⁴⁶

Sa druge strane, Lok je bio krajnje principijelan i dosledan u svom zalaganju za univerzalnu slobodu govora i veroispovesti, braneći, kao pobožni protestant, prava katolika, mnogobožaca i Jevreja, čije stavove je inače smatrao lažnim i apsurdnim.⁶⁴⁷ Njegova odbrana ovog principa je, kao što smo ranije videli, bila inspirisana minimalističkim shvatanjem zakona, prema kome njihov cilj nije da obezbede istinitost mišljenja, već sigurnost države.⁶⁴⁸ Prevaga Lokovog uticaja na američke očeve osnivače u odnosu na Hobsa je, dakle, u kontekstu prvog amandmana krajnje očigledna.

Drugi amandman, međutim, znatno odstupa od dela klasičnih ugovornih teoretičara: u njemu, shodno republikanskoj sintezi u tumačenju Vuda i Pokoka, umesto Lokovog i Hobsovog, pronalazimo primarno Makijavelijev uticaj. Ovim amandmanom se ističe značaj dobro organizovane milicije⁶⁴⁹ za odbranu slobodne države, zbog čega se uspostavlja pravo građana na posedovanje i nošenje oružja.⁶⁵⁰ Makijavelijev uticaj je primaran u ovom amandmanu,

⁶⁴⁴ Alexander Hamilton, *Federalist*, No. 85, U.S. Library of Congress, <https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-85>

⁶⁴⁵ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶⁴⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 217.

⁶⁴⁷ John Locke (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 240.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 241.

⁶⁴⁹ Američki očevi osnivači pojmom „milicija“ ne označavaju ranu verziju policijskih snaga, već naoružano građanstvo, nasuprot stajaćoj vojsci koja je bila posmatrana kao jedan od definišućih elemenata imperija.

⁶⁵⁰ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

utoliko što se ovaj firentinski teoretičar posebno posvetio pitanju milicije, koju je smatrao jedinim sigurnim izvorom odbrane za jednu republiku.⁶⁵¹

Sličan član smo videli i u Engleskoj povelji o pravima, međutim, ključna razlika između dva dokumenta u ovom pogledu je što Engleska povelja ograničava ovo pravo na protestante, dok ga Američka garantuje svim građanima. Hamilton primećuje da je milicija „najprirodniji“ vid odbrane jedne slobodne države i ističe da njenu organizaciju treba da sprovodi federalna jedinica u okviru koje je regrutovana. On takođe teši kritičare koji su doveli u pitanje postojanje milicije kao potencijalnu opasnost za republiku, navodeći da je od svih oblika oružanih snaga milicija najkompatibilnija sa slobodnim poretom.⁶⁵²

Treći amandman, kao što je ranije navedeno, reguliše udomljavanje vojnika u kućama civila u vreme rata, dok četvrti obezbeđuje građane i njihovu imovinu od „nerazumnih“ pretresa i zaplena, uspostavljajući neophodnost sudskog naloga za pretres kao jedinog opravdanja za ove policijske postupke.⁶⁵³ Iako se tiču bezbednosti imovine o kojoj su svi teoretičari društvenog ugovora i prirodnog prava detaljno govorili, ovi amandmani su posvećeni detaljnim pravnim specifikacijama kojima se, usled primarno teorijskog karaktera njihovih dela, ni Hobs ni Lok nisu bavili.

Peti amandman na Američki ustav, međutim, predstavlja svojevrsnu krunu praktične ekspresije doktrine prirodnog prava, i kao takav deli brojne paralele sa Lokovom i posebno Hobsovom teorijom. Njime se najpre garantuje da niko neće biti zadržan za teško krivično delo bez porotne optužnice, osim za vreme rata, u kopnenim snagama, mornarici ili miliciji; zatim, da nijednoj osobi neće dvaput biti suđeno za isti prestup, te da niko neće biti primoran da svedoči protiv samog sebe; konačno, ovim amandmanom se garantuje da niko neće biti lišen života, slobode ili imovine bez odgovarajućeg zakonskog procesa, te da privatna svojina neće biti uzeta za javno korišćenje bez adekvatne kompenzacije.⁶⁵⁴

O poslednjoj odredbi ovog amandmana, Lok je pisao posebno detaljno: prema njegovom shvatanju, ljudi se ujedinjuju i sklapaju društveni ugovor primarno radi zaštite *svojine*, koja obuhvata njihov život, slobodu i imovinu.⁶⁵⁵ Budući da nemaju puno pravo nad sopstvenom

⁶⁵¹ Niccolo Machiavelli (1998), *The Prince*, Chicago: University of Chicago Press, p. 44, 50.

⁶⁵² Alexander Hamilton, *Federalist*, No. 29, U.S. Library of Congress, <https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-29>

⁶⁵³ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶⁵⁴ *Ibidem*

⁶⁵⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 154.

svojinom (ovo pravo je u božjim rukama), ljudi ne mogu ni da u potpunosti prenesu prava na život, slobodu i imovinu kada stupaju u zajednicu, zbog čega ni zajednica koju formiraju nije ovlašćena da naruši ova prava.⁶⁵⁶ Ovo znači da država nema pravo da uzme imovinu građana bez njihove saglasnosti i javne potrebe,⁶⁵⁷ te da kršenje ovog principa opravdava rušenje vlasti i uspostavljanje nove.

U Hobsovom delu se, pak, mogu naći paralele za svaku od posebnih tačaka petog amandmana: najpre, on ističe da nijedan čovek nije dužan da optuži sebe samog (u Povelji: da svedoči protiv sebe): u prirodnom stanju, zato što je u njemu svaki čovek sudija, a u društvenom, zato što je optužba praćena kaznom, kojoj, budući da je sila, nijedan čovek nije dužan da ne odoleva.⁶⁵⁸ Zatim, videli smo da Hobs, govoreći o *pravim* slobodama, naglašava da niko, čak i ako je zakonito osuđen, nije dužan da se podvrgne mučenju ili pogubljenju, pa čak ni da prizna krivicu bez garantovanog pomilovanja, *osim ako njegovo odbijanje remeti cilj zbog koga je suverenitet uspostavljen*.⁶⁵⁹

Ova poslednja poenta istovremeno adresira specifične okolnosti službe u kopненоj vojsci, mornarici ili miliciji koji se ističu u petom amandmanu. Konačno, Hobs se u *Levijatanu* dotiče i neophodnosti odgovarajućeg zakonskog procesa koji se u ovom amandmanu navodi u vezi sa lišavanjem života, slobode i imovine. U ovom pogledu, Hobs potpisuje princip *nullum crimen et nulla poena sine lege*, prema kome se nijedan postupak ne može kažnjavati kao zločin bez prethodno uspostavljenog zakona koji ga definiše kao takvog.⁶⁶⁰

Šesti amandman Američkog ustava se tiče krivičnih postupaka i njime se garantuje pravo građana na brzo javno suđenje pred nepristrasnom porotom, kao i pravo optuženih da se direktno suoče sa onima koji svedoče protiv njih, te da imaju pravnu pomoć advokata.⁶⁶¹ Teoretičari društvenog ugovora se ovim pitanjima nisu detaljnije bavili, ali Hobs jeste istakao da se legitimne kazne jedino mogu zasnivati na javnom suđenju, te da u svakom drugom slučaju zlo koje nanosi vlast treba smatrati ne kaznom, već neprijateljskim činom.⁶⁶² Hamilton u ovom pogledu ističe izuzetnost suđenja porotom, navodeći da ona u odnosu na sudsku magistraturu primarno ima znatnu prednost u sprečavanju korupcije, budući da je mnogo lakše „petljati“ sa

⁶⁵⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 159.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁵⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 93.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 144, 145.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 195.

⁶⁶¹ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶⁶² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 206.

profesionalnim sudovima, nego sa privremenim telima koja su sakupljena za potrebe jednog krivičnog slučaja.⁶⁶³

Sedmim amandmanom se garantuje suđenje porotom u svim slučajevima običajnog prava u kojima vrednost imovine koja je predmet rasprave prevazilazi dvadeset dolara, dok osmi amandman, kao što smo ranije videli, *verbatim* prepisuje član iz Engleske povelje o pravima kojim se uvođenje prekomerne kaucije, uspostavljanje suvišnih novčanih kazni i nanošenje surovih i neuobičajenih kazni.⁶⁶⁴ Pojednostosti ovih amandmana su, kao i u slučaju nekih ranijih, suviše detaljne da bi se mogle uspostaviti paralele sa delima ugovornih teoretičara, ali neke od Hobsovih poenti se svakako mogu dovesti u vezu sa zabranom surovih i neuobičajenih kazni.

Konačno, deveti i deseti amandman zauzimaju specifično mesto u Američkoj povelji o pravima, budući da ne određuju sadržaj bilo kojih konkretnih prava: umesto toga, oni naglašavaju da nabranje nekih prava ne podrazumeva poricanje drugih, koje zadržava narod, odnosno, da moći koje ustav delegira Sjedinjenim državama, to jest, koje ne ukida njihovim federalnim jedinicama, zadržavaju te jedinice, kao i narod.⁶⁶⁵ Van istorijskog konteksta, specifikacije ovih amandmana mogu delovati čudno, međutim, Medisonov rezon za ove odredbe su bile neke od kritika anti-federalista, prema kojima je i kodifikacija određenih prava problematična, zato što može sa sobom nositi zapostavljanje i ugrožavanje drugih.

Pored toga, treba imati u vidu i doktrinarnu povezanost odredbi ovih amandmana sa Hobsovom ugovornom teorijom: on najpre ističe da sloboda podanika obuhvata sve stvari kojih se suveren nije dotakao,⁶⁶⁶ da bi kasnije nešto preciznije obrazložio da sloboda zavisi od tišine zakona: drugim rečima, da, ukoliko zakon podanike nije obavezao da određenu radnju izvrše, odnosno, da se od nje uzdrže, oni sami mogu da izaberu kako će postupiti.⁶⁶⁷ Upravo o ovakvoj vrsti sloboda se govori u devetom i desetom amandmanu. U celini, iako je, kao i Deklaracija o nezavisnosti, primarno inspirisana Lokovom teorijom, Američka povelja o pravima se može smatrati najpribližnijim rezultatom jedne nade koju je Hobs imao: naime, da će nauka *prirodne pravde* koju je izneo u *Levijatanu* u rukama dobrog suverena biti pretvorena iz spekulativne istine u praktičnu korisnost.⁶⁶⁸

⁶⁶³ Alexander Hamilton, *Federalist*, No. 83, U.S. Library of Congress,

<https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-83>

⁶⁶⁴ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive,

<https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶⁶ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 141.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 244.

6.4. Deklaracija o pravima čoveka i građanina

„Zakon treba da uspostavi samo kazne koje su striktno i evidentno neophodne, i niko ne može biti kažnjen, osim na osnovu legalno primenjenog zakona, uspostavljenog i objavljenog pre prekršaja.“⁶⁶⁹

Naposletku dolazimo i do analize pravno-političkog dokumenta koji je, kao što smo ranije videli, bio meta beskrajne srdžbe Bentama, Berka i Mestra. Naime, radi se o Deklaraciji o pravima čoveka i građanina, koja je sastavljena svega nekoliko nedelja nakon pada Bastilje – događaja koji je obeležio početak Francuske buržoaske revolucije. Ova Deklaracija, čiji su autori bili Žozef Sijes i Markiz de Lafajet (u konsultaciji sa Tomasom Džefersonom), prethodila je svim francuskim ustavima i, nalik Američkoj povelji o pravima, bila je posvećena pravima građana u odnosu na državu.

Za razliku od ranije analiziranih dokumenata, međutim, Francuska deklaracija je bila primarno inspirisana Rusoovom ugovornom teorijom, pored dela drugih prosvetitelja. Utoliko, iako je doktrina prirodnog prava ostavila snažan pečat na ovaj dokument, njegova perspektiva se razlikuje od deklaracija i povelja na koje je uticaj Hobsa i Loka bio primaran. Kao takva, Francuska deklaracija, pored negativnih, pobraja i brojna pozitivna prava i, nalik jednom improvizovanom ustavu, takođe pokriva i neka okvirna državna ovlašćenja.

Njen prvi član ističe da su ljudi rođeni i da ostaju slobodni, te da se sve društvene distinkcije mogu zasnivati samo na zajedničkom dobru.⁶⁶⁹ Uticaj Rusoovog dela je već na samom početku očigledan: čuveni su njegovi stavovi da se svi ljudi rađaju slobodni i jednaki, da svoju slobodu otuđuju isključivo radi neke koristi,⁶⁷⁰ te da su sloboda i jednakost neophodni ciljevi svakog zakonodavnog sistema.⁶⁷¹ Interesantno je uočiti i to da, iako razmatra problem interesnih grupa i političkih frakcija, Ruso ne posvećuje posebnu pažnju pitanju društvenih distinkcija prema statusu i bogatstvu, smatrajući da, primera radi, porezi na imovinu treba da budu jednaki, budući da država jednako štiti plemićka imanja i seoske kućice.⁶⁷²

Drugi član Deklaracije o pravima čoveka i građanina, nalik Deklaraciji o nezavisnosti, ističe da je cilj svakog političkog udruženja očuvanje prirodnih i neotuđivih prava, među kojima su

⁶⁶⁹ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 46.

⁶⁷¹ *Ibidem*

⁶⁷² Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 34.

sloboda, imovina, bezbednost i odupiranje represiji.⁶⁷³ Teško je reći zašto se pravo na život nije eksplicitno našlo na ovom spisku, ali se može pretpostaviti da je „pravo na bezbednost“ njemu ekvivalentno, iako ovo nije detaljnije obrazloženo. Država, kao što smo ranije videli, prema shvatanju ugovornih teoretičara ne predstavlja izvor osnovnih prava, već potencijalnu pretnju za njihovo održanje. Ipak, u Rusoovoj teoriji se može naći presedan za ovu pojednostavljenu formulaciju: naime, nalik Loku, koji apsolutnu monarhiju opisuje kao goru od prirodnog stanja, Ruso ističe da je društveni ugovor izlišan i kontradiktoran ukoliko uspostavlja beskrajnu vlast na jednoj strani, a potpuno potčinjavanje na drugoj.⁶⁷⁴

Pored toga, u kontekstu drugog člana Francuske deklaracije treba navesti i Rusoov stav da ljudi sklapanjem društvenog ugovora gube prirodnu, ali stiču građansku i moralnu slobodu, te da ovakvim oblikom ujedinjavanja suštinski „ostaju slobodni koliko i pre“.⁶⁷⁵ Istovremeno, važno je imati u vidu da je Ruso bio svestan potencijalnog zalaženja vlasti u individualni domen, zbog čega je jasno istakao da vlast mora da napravi distinkciju između dužnosti koje pojedinci imaju kao građani i prirodnih prava koja uživaju kao ljudi.⁶⁷⁶

Četvrtim članom Deklaracije se uspostavlja kriterijum ograničavanja prava i njime se ističe da ljudi imaju slobodu da rade sve što ne ugrožava nikog drugog, to jest, da njihova prirodna prava nemaju ograničenja van onih koja drugima omogućavaju jednako uživanje ovih prava.⁶⁷⁷ Ovde u odnosu na Rusoovu teoriju nailazimo na jednu blisku paralelu iz *Političke ekonomije*, u kojoj on ističe da se sloboda pojedinaca može braniti bez ugrožavanja slobode kolektiva, naime, tako što će biti uspostavljene provizije kojima se sloboda pojedinaca ograničava samo ukoliko bi u suprotnom ugrozila slobodu drugih.⁶⁷⁸

Šesti član francuske deklaracije uspostavlja jednako pravo na političku participaciju, kao i pravo svih građana na vršenje javnih funkcija. Međutim, u kontekstu paralela sa Rusoovom teorijom, najvažnija je njegova prva rečenica: „Zakon je ekspresija opšte volje.“⁶⁷⁹ Iako se, usled primarne teme ove disertacije nismo detaljnije posvetili opštoj volji, radi se o centralnom

⁶⁷³ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 50.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁷⁷ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 10.

⁶⁷⁹ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

političkom principu Rusoove teorije, čiji su osnovni aspekti izloženi u *Političkoj ekonomiji*,⁶⁸⁰ da bi kasnije bio detaljno razrađen u *Društvenom ugovoru*.⁶⁸¹ Formulacija koju pronalazimo u Deklaraciji ukazuje na posebnu pažnju njenih autora u tumačenju Rusoove teorije: naime, iako se nominalno protivio konceptu podele vlasti, smatrajući je trikom kojim političari opsenjuju narod,⁶⁸² on je i sam isticao da odluke izvršne vlasti nisu zakoni, već samo njihova primena, dok isključivo sami zakoni mogu biti ekspresija opšte volje.⁶⁸³

Osmim članom Deklaracije se uspostavlja presedan za striktno neophodno kažnjavanje, i to na osnovu prethodno uspostavljenih i proglašanih zakona.⁶⁸⁴ Ovaj princip običajnog prava je, kao što smo videli i na primeru Američke povelje o pravima, eksplicitno potpisao Hobs.⁶⁸⁵ Deveti član se tiče krivičnih postupaka i njime se utemeljuje prezumpcija nevinosti, zbog čega se čak i u slučaju opravdanog hapšenja kažnjava bilo kakva grubost policije koja nije neophodna za osiguravanje zatvorenika.⁶⁸⁶ Apropos ovoga, Ruso ističe da je bezbednost pojedinaca toliko važna za društvo, da bi društveni ugovor prestao da važi ako bi poginuo čovek čiji je život mogao biti spašen, ili ako bi drugi bio neopravdano zatvoren, kao i to da je pravo vlasti da žrtvuje nevin život za dobrobit mase najgnusnija maksima tiranije.⁶⁸⁷

Deseti i jedanaesti član se tiču slobode veroispovesti, odnosno govora. Ruso se ovim pitanjima nije detaljnije bavio, te je ovde interesantno uočiti jaz između Francuske deklaracije i lokovskih principa iznetih u Američkoj povelji o pravima. Naime, iako deseti član pravo na veroispovest ograničava jedino na osnovu potencijalnog remećenja javnog reda, jedanaesti član ističe da svaki građanin može da slobodno piše, govori i publikuje, ali da će biti smatran odgovornim za zloupotrebu te slobode.⁶⁸⁸ Kako bi javno izražavanje stavova koji nisu u interesu vlasti moglo da konstituiše „zloupotrebu“ slobode govora, nažalost, ostaje nedefinisano. Kao pozitivan suprotni primer treba istaći obavezujući stav Američke povelje o pravima, prema kome Kongres

⁶⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 10, 14.

⁶⁸¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 50.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 64.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 65.

⁶⁸⁴ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁸⁵ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 141.

⁶⁸⁶ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 18, 19.

⁶⁸⁸ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

neće doneti *nikakav* zakon koji uskraćuje slobodu govora ili štampe.⁶⁸⁹ Maglovitost jednog, nasuprot jasnoći drugog dokumenta u ovom slučaju nude dobar kontrast koji rasvetljava način na koji se sloboda izražavanja najbolje može očuvati.

Šesnaesti član Francuske deklaracije postulira da društvo u kome poštovanje zakona nije osigurano, odnosno, u kome podela vlasti nije definisana, uopšte nema ustav.⁶⁹⁰ Prvi deo ovog člana je mogao naći inspiraciju u *Društvenom ugovoru*, u kome Ruso definiše republiku kao bilo koju državu kojom se upravlja prema zakonima, nezavisno od poretka i naglašava da su sve *legitimne* vlade republikanske.⁶⁹¹ Njegov drugi deo, međutim, znatno odstupa od Rusoove teorije, uzevši u obzir prethodno navedene stavove o podeli vlasti. Umesto toga, drugi deo ovog člana primarno pronalazi inspiraciju u Monteskijeovoj teoriji, u kojoj je trodelna podela vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku bila jedan od centralnih elemenata.⁶⁹²

Konačno, sedamnaestim i poslednjim članom Deklaracije se ističe da je pravo na imovinu sveto i neotuđivo, zbog čega vlast ima pravo da otuđi nečije vlasništvo samo na osnovu zakonski određene javne neophodnosti, i to uz blagovremeno obaveštavanje vlasnika.⁶⁹³ Kao što smo videli u analizi prava na imovinu, Ruso se u *Političkoj ekonomiji* detaljno posvetio ovom pitanju, zbog čega paralele sa ovim članom ne treba da čude. Naime, Ruso ističe da je pravo na imovinu *najsvetije* od svih građanskih prava, često važnije i od prava na slobodu, utoliko što je imovina često važnija za očuvanje života, kao i zato što je lakše prisvojiti, a teže braniti je.⁶⁹⁴ Ruso ide čak i dalje od ovoga, naglašavajući da je imovina sam osnov društvenog ugovora, zbog čega svakome mora biti garantovan miran užitek u onome što poseduje.⁶⁹⁵

⁶⁸⁹ U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

⁶⁹⁰ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁹¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 75.

⁶⁹² Charles-Louis Montesquieu (1989), *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 156.

⁶⁹³ Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

⁶⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 25.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 32.

7. ZAKLJUČAK

„Kako se ni za jedno racionalno biće ne može pretpostaviti da menja svoje uslove sa namerom da ih pogorša, moć društva ili zakonodavne vlasti stvorene u njemu nikada ne može da se protegne izvan zajedničkog dobra.“ – Džon Lok^{xxxv}

Osnovni cilj ove doktorske disertacije je bio da ponudi konzistentno, ispravno tumačenje doktrine prirodnog prava u klasičnoj ugovornoj teoriji. Zarad toga, najpre je bilo važno razmotriti istorijske okolnosti i teorijski okvir u kome je ovo učenje situirano. Kao što smo videli, teorija društvenog ugovora je u sedamnaestom i osamnaestom veku imala ozbiljnu teološku konkurenciju u tumačenju nastanka države.⁶⁹⁶ Međutim, dok su se autori klasične ugovorne teorije trudili da precizno obrazlože ovaj fenomen na osnovu znanja stečenog velikim geografskim otkrićima i ranim naučnim razvojem, doktrina svetog prava kraljeva je, uz brojne interne kontradikcije,⁶⁹⁷ zauzimala dogmatski pristup, čiji je cilj bio da projektuje biblijsku viziju države na društvene nauke.

Velika geografska otkrića su, između ostalog, upoznala Evropljane sa narodima koji su živeli na znatno nižem nivou tehnološkog razvoja, koji se u kontekstu važnom za klasičnu ugovornu teoriju ogledao u nepostojanju države. Utoliko, iako su prepoznavali ogromnu težinu istorijskog trasiranja nastanka države, i Hobs⁶⁹⁸ i Lok⁶⁹⁹ su se pozivali na njeno nepostojanje u društvima američkih domorodaca, kao evidenciju u prilog činjenice da ona nije bila večna, već da je nastala u određenom trenutku.

Analiza prirodnog stanja, stanja u kome ljudi žive pre sklapanja društvenog ugovora i nastanka države, demonstrirala je da su teoretičari društvenog ugovora, uprkos brojnim međusobnim nesuglasicama, ipak bili jednoglasni u verovanju u neophodnost prevazilaženja ovog stanja. Videli smo da, nezavisno od kvaliteta ljudske naravi, te obilnosti, odnosno oskudice prirodnih resursa, Hobs,⁷⁰⁰ Lok⁷⁰¹ i Ruso⁷⁰² dele stav da ljudi teže oslobođenju od nesigurnosti i

⁶⁹⁶ Christopher Betts (1994), *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, Christopher Betts (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. XII

⁶⁹⁷ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 17, 46, 53.

⁶⁹⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 85.

⁶⁹⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 144.

⁷⁰⁰ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 111.

⁷⁰¹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 109.

⁷⁰² Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

arbitrarnosti koje prate prirodno stanje. Glavni uzrok neodrživosti ovog stanja je nepostojanje zajednički prepoznate vlasti, ovlašćene da rešava sporove između ljudi, usled čega su njihovi sukobi bezizlazni. Različiti teoretičari ovom problemu pripisuju različitu težinu, od kojih je svakako formalno najpesimističnija Hobsova karakterizacija prirodnog stanja kao *rata svakog protiv svih*.⁷⁰³

Uprkos težini ili blagosti opisa ove ključne karakteristike prirodnog stanja, međutim, svi teoretičari društvenog ugovora se slažu da upravo ona u sebi nosi klicu neodrživosti ovog stanja: ovaj fenomen je možda najbolje dočaran Hobsovom metaforom, prema kojoj pomenuti rat, nalik lošem vremenu, ne podrazumeva konstantan pljusak, odnosno borbu, već dugoročnu tendenciju ka tome.⁷⁰⁴ Ključ za prevazilaženje ovog stanja, dakle, leži u sklapanju društvenog ugovora – u aktu koji podrazumeva prenošenje prava sa pojedinaca na kolektivno političko telo, čime nastaju suverenitet, država i vlast.

Videli smo, nadalje, da različiti autori konkretne uslove ovog akta mahom postavljaju prema surovosti prirodnog stanja u njihovog tumačenju: tako, na primer, Hobs polazi od blagog uslova većinskog glasanja zarad sklapanja društvenog ugovora,⁷⁰⁵ dok Lok⁷⁰⁶ i Ruso⁷⁰⁷ postavljaju strožiji uslov *jednoglasnosti* kao nužan izvor legitimiteta poretka koji se formira. Međutim, nezavisno od oštine ovih uslova u različitim interpretacijama, teoretičari društvenog ugovora su još jednom jednoglasni u stavu da postoji poseban okvir prava koji nije uključen u proces prenosa, odnosno, koji ostaje u domenu ugovarača.

Posledica nepostojanja zajednički prepoznate vlasti u prirodnom stanju, još jedan ključan momenat u pogledu koga su Hobs,⁷⁰⁸ Lok⁷⁰⁹ i Ruso⁷¹⁰ saglasni, je da *svako ima pravo na sve*. Lako je povući crtu od jednakog polaganja prava na isti (ograničen) skup dobara do nerešivosti međuljudskih sukoba u okviru stanja koje karakteriše ovaj vid anarhije. Teoretičari društvenog ugovora prepoznaju da rešenje problema, dakle, leži upravo van okvira ovog stanja – štaviše, u njegovoj krajnjoj suprotnosti, koju karakteriše zajednička vlast i stabilan pravni poredak.

⁷⁰³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.

⁷⁰⁴ *Ibidem*

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁰⁶ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 142.

⁷⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.

⁷⁰⁸ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.

⁷⁰⁹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 137.

⁷¹⁰ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 59.

Istovremeno, međutim, oni prepoznaju da, pored očiglednih benefita, društveno stanje sa sobom nosi i neminovne pretnje. Ovde još jednom dolaze do izražaja istorijske okolnosti u kojima su ovi autori pisali, primarno apsolutna i arbitrarna vlast vladara većine evropskih zemalja, kojoj se najoštrije protivio Lok.⁷¹¹

Shodno tome, teoretičari društvenog ugovora prepoznaju neophodnost zadržavanja određenih prava od strane pojedinaca koji sklapaju društveni ugovor. Ova prava, prava na život, slobodu i imovinu, se otud nazivaju *neotuđivim* ili *osnovnim* pravima. Njihovo postojanje predatira sklapanju društvenog ugovora, budući da su ona u prirodnom stanju obuhvaćena *pravom na sve*. Međutim, za razliku od ovog prava, čije je napuštanje nužan uslov mogućnosti nastanka države, sa osnovnim pravima to nikako nije slučaj, budući da njihovo zadržavanje od strane građana nikako ne aficira delatnost vlasti, koja obuhvata isključivo javni domen.

Osnovna prava je prvi odredio i definisao Hobs, u čijoj se teoriji ona temelje na pravu na život, koje je sinonimno sa prirodnim pravom.⁷¹² Vezujući ova prava za egzistencijalne interese ljudi, on je pravo na imovinu shvatao minimalistički, kao pravo na sredstva održavanja života,⁷¹³ dok je istovremeno u društvenom stanju prepoznavao prava podanika da se odupru vlasti u velikom broju situacija, pod uslovom da opstanak države ne zavisi od njihovog podređivanja.⁷¹⁴ Lok je ova prava shvatao esencijalistički, grupišući prava na život, slobodu i imovinu pod pravom na *svojину*, čiju je zaštitu postavio kao najviši prioritet.⁷¹⁵ Prepoznajući da ljudi teže prevazilaženju prirodnog stanja usled *arbitrarnosti* moći u okviru njega, ali i da stvaranje države sa sobom nosi *apsolutnost* moći, on je stavio akcenat na koegzistenciju ove dve karakteristike (u slučaju despotske vlasti) kao najveću pretnju po osnovna prava.⁷¹⁶

Ruso se u svom centralnom delu pitanjem individualnih prava nije detaljnije bavio, ali je ipak isticao da legitimna vlast mora prepoznavati razliku između dužnosti koje pojedinci imaju prema društvu kao građani i prirodnih prava koja uživaju kao ljudi.⁷¹⁷ On se pitanju osnovnih prava, a pogotovo prava na imovinu, posebno posvetio u svojoj *Raspravi o političkoj ekonomiji*, u kojoj je, između ostalog, pokušao da demonstrira da prenošenje prava na državu istovremeno

⁷¹¹ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 161.

⁷¹² Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 88.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 144, 145.

⁷¹⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 154.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 159, 161.

⁷¹⁷ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 67.

obezbeđuje optimalan vid njihovog očuvanja.⁷¹⁸ U kasnijim delovima ove rasprave, on je razvio koncepciju prava na imovinu koja kombinuje Hobsov⁷¹⁹ kriterijum sredstava očuvanja života i Lokov⁷²⁰ kriterijum rada kao jedinog legitimnog izvora imovine.⁷²¹

Nakon detaljne analize prava na život, slobodu i imovinu, obrazložili smo da se ova prava od svih ostalih razlikuju prema četiri centralna svojstva. Naglasili smo da, iako ona istovremeno dele neka od ovih svojstava – *prirodnost*, *neotuđivost*, *negativnost* i *individualnost*, sa drugim pravima, samo osnovna prava poseduju sva četiri svojstva istovremeno. Pored toga, istakli smo i da, iako pozitivna prava iz savremenih povelja, koja obavezuju državu na određene vidove pomoći građanima, nisu deo same doktrine prirodnog prava, za njih se može pronaći presedan u teoriji društvenog ugovora.

U naknadnoj tematskoj celini smo detaljno analizirali osnovne tokove u kritici prirodnog prava. Akcenat je ovde bio na lakoći sa kojom ove kritike ruše popularnu savremenu koncepciju, prema kojoj su ova prava „moralna ovlašćenja koja ljudi poseduju samo zato što su ljudi“.⁷²² Sa druge strane, kroz tumačenje pojedinih tokova u kritici je istaknuta otpornost originalne koncepcije prirodnih prava, prema kojoj su ona garant mogućnosti ostvarenja osnovnih dobara, koji proizilazi iz nepostojanja apsolutne, arbitrarne vlasti. Prema njihovoj argumentaciji, tokove u kritici smo podelili na *trasimahovski*, *pozitivistički*, *liberalni*, *konzervativni* i *deskriptivno-normativni*.

Najpre smo videli da, uspostavljanjem moći kao jedinog izvora prava, trasimahovska kritika nehotice *podupire* doktrinu prirodnog prava (usled nepostojanja apsolutne moći u prirodnom stanju). Pored toga, analiza ove kritike nas je stavila na trag ispravnog tumačenja svojstva neotuđivosti, koji će kasnije biti detaljnije obrađen, u poglavlju o liberalnoj kritici. Tumačenje pozitivističke kritike je Hobsa, Loka i Rusoa suprotstavilo Kantu, takođe teoretičaru društvenog ugovora, time demonstrirajući da veza između ove teorije i doktrine prirodnog prava nije nužna. Odbrana od ove kritike je dodatno rasvetlila određene elemente prirodnog stanja i demonstrirala način na koji se oni reflektuju na neminovno maglovit status prava u okviru njega.

⁷¹⁸ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 10.

⁷¹⁹ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 102.

⁷²⁰ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 113.

⁷²¹ Jean-Jacques Rousseau (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 34.

⁷²² John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

Analiza liberalne i konzervativne kritike je ponudila sučeljavanje sa idejama koje su iznete protiv jedne od ranih praktičnih ekspresija doktrine prirodnog prava, u vidu Deklaracije o pravima čoveka i građanina. U ovom pogledu, pored brojnih pogrešnih tumačenja od strane kritičara, istaknut je momenat negacije svojstva prirodnosti u kontekstu liberalne, odnosno svojstva negativnosti u kontekstu konzervativne kritike. Pored rasvetljavanja originalnog značenja ovih pojmova, odbrana doktrine prirodnog prava od liberalne i konzervativne kritike je istovremeno dodatno produbila razumevanje svojstava neotuđivosti i negativnosti.

Konačno, deskriptivno-normativna kritika, iako nije bila upućena protiv doktrine prirodnog prava direktno, ponudila je možda i najintrigantniju poentu protiv ove koncepcije, i to upravo zato što u njenom temelju nije bila tvrdnja da prirodna prava *ne postoje*. Umesto toga, ovom kritikom, koja je izvedena iz Hjumovog pobijanja racionalističke moralnosti, doveden je u pitanje status neotuđivosti osnovnih prava, pod pretpostavkom njihove prirodnosti. Međutim, kao što je u odbrani od deskriptivno-normativne kritike demonstrirano, između ovih svojstava postoji suštinska razlika, zbog čega jedno nije izvedeno iz drugog: konkretno, ustanovljeno je da osnovna prava jesu neotuđiva, ali ne zato što su prirodna, već zato što se njihovo otuđenje ne može opravdati prema kriterijumu potrebe za javno dobro.

Naposletku smo se posvetili ostvarenju nade ugovornih teoretičara – da će društveni razvoj omogućiti praktičnu ekspresiju njihovih ideja,⁷²³ pretvarajući njihovu spekulativnu istinu u praktičnu korisnost.⁷²⁴ Shodno tome, u poslednjoj tematskoj celini smo analizirali ključna istorijska dokumenta iz oblasti politike i prava na koja su teorija društvenog ugovora i doktrina prirodnog prava stavile prepoznatljiv pečat. Razmotrili smo Englesku povelju o pravima, Američku deklaraciju o nezavisnosti i povelju o pravima i francusku Deklaraciju o pravima čoveka i građanina, fokusirajući se na brojne paralele između stavova njihovih autora i ideja koje su ponekad i čitav vek pre toga izneli Hobs, Lok i Ruso.

Cilj ovih teoretičara je bio da obrazlože kako ljudi, kao racionalna bića koja teže poboljšanju uslova svog života, mogu da se ujedine zarad sopstvenog očuvanja, i to na način koji ih neće istovremeno izložiti težoj opasnosti od one koju su pokušali da izbegnu.⁷²⁵ Oni su ovaj poduhvat uspešno utemeljili na konceptu osnovnih prava – prava koja su prirodna po svom izvorištu, ali čije je zadržavanje od strane ljudi definišući uslov legitimiteta bilo kog poretka.

⁷²³ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 223.

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁷²⁵ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 156.

8. LITERATURA

Primarna literatura:

Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press

Locke, John (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press

Locke, John (2003), *A Letter Concerning Toleration*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press

Rousseau, Jean-Jacques (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press

Rousseau, Jean-Jacques (1994), *Discourse on Political Economy*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press

Sekundarna literatura (knjige):

Alford, C. F. (2010)

Aristotle (1998), *Politics*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company

Bentham, Jeremy (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co.

Burke, Edmund (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Finnis, John (2011), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press

Guicciardini, Francesco (1998), *Discorso di Logrogno*, in: Athanasios Moulakis (ed.), *Republican Realism in Renaissance Florence*, Lanham: Rowman & Littlefield

Harrison, Ross (2003), *Hobbes, Locke and Confusion's Masterpiece*, Cambridge: Cambridge University Press

Hume, David (1888), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press

Kant, Immanuel (2006), *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press

Kant, Immanuel (2006), *Towards Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press

Kant, Immanuel (2006), *Metaphysics of Morals, Anthropology From a Pragmatic Point of View*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press

Kant, Immanuel (2006), *Idea For a Universal History from a Cosmopolitan Perspective*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press

Locke, John (2010), *A Second Letter concerning Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press

Locke, John (2010), *A Fourth Letter for Toleration*, in Richard Vernon (ed.) *Locke on Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press

Machiavelli, Nicollo (1996), *Discourses on Livy*, Chicago: University of Chicago Press

Machiavelli, Niccolo (1998), *The Prince*, Chicago: University of Chicago Press

Maistre, Joseph de (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press

Marshall, John (1994), *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press

Montesquieu, Charles-Louis (1989), *The Spirit of the Laws*, Raymond Guess, Quentin Skinner (eds.), Cambridge University Press: Cambridge

Oakley, Francis (2005), *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, Continuum

Plato (2004), *Republic*, C. D. C. Reeve (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company

Proast, Jonas (2010), *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Considered and Answered*, in: *Locke on Toleration*, Richard Vernon (ed.), Cambridge University Press

Rollins, Lou (2008), *The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books

Strauss, Leo (1963), *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press: Chicago

Zuckert, Michael P. (1994), *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press

Sekundarna literatura (članci):

Bedau, Hugo Adam (2000), ““Anarchical Fallacies”: Bentham’s Attack on Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Baltimore: John Hopkins University Press, p. 261-279.

Curran, Eleanor (2002), “Hobbes's Theory of Rights – a Modern Interest Theory”, *Journal of Ethics* 6 (1), p. 63-86.

Feser, Edward (2005), “There is no Such Thing as an Unjust Initial Acquisition”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 56-80.

Hasnas, John (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 111-147.

Morris, Christopher W. (2005), “Natural Rights and Political Legitimacy”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 314-329.

Pennock, J. Roland (1963), “Hobbes’ Confusing ‘Clarity’ – The Case of ‘Liberty’”, in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 101-116.

Rahe, Paul A. (2005), “The Political Needs of a Toolmaking Animal: Madison, Hamilton, Locke, and the Question of Property”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-26.

Simmons, John (1989), “Locke’s State of Nature”, *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (1989), p. 449-470.

Strauss, Leo (1965), “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, K. C. Brown (ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 1-29.

Tarleton, Charles (2001), "The Despotical Doctrine of Hobbes, Part I: The Liberalization of Leviathan", *History of Political Thought* 22(4), p. 587-618.

Thomas, Keith (1963), "The Social Origins of Hobbes' Political Thought", in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p.185-236.

Waldron, Jeremy (2005), "Nozick and Locke: Filling the Space of Rights", in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 81-110.

Watkins, John W. N. (1963), "Philosophy and Politics in Hobbes", in K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 237-262.

Wernham, A. G. (1965), "Liberty and Obligation in Hobbes", K. C. Brown (ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Basil Blackwell, p. 117-139.

Zuckert, Michael P. (2004), "Natural Rights and Modern Constitutionalism", *Northwestern Journal of International Human Rights*, Northwestern University School of Law

Zuckert, Michael P. (2005), "Natural Rights and Imperial Constitutionalism", in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 27-55.

Internet izvori:

Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

European Convention on Human Rights,
https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library,
https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp

U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive,
<https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>

Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp

Hamilton, Alexander, *Federalist*, No. 29, U.S. Library of Congress,
<https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-29>

Hamilton, Alexander, *Federalist*, No. 83, U.S. Library of Congress,
<https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-83>

Hamilton, Alexander, *Federalist*, No. 85, U.S. Library of Congress,
<https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers#TheFederalistPapers-85>

-
- ⁱ Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54, 55.
- ⁱⁱ Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 84.
- ⁱⁱⁱ John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 108.
- ^{iv} Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 86.
- ^v Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 49.
- ^{vi} Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 54.
- ^{vii} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 138.
- ^{viii} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 178.
- ^{ix} Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.
- ^x Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 87.
- ^{xi} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 110.
- ^{xii} U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>
- ^{xiii} John Hasnas (2005), “Toward a Theory of Empirical Natural Rights”, in: Ellen Paul, Fred Miller, Jeffrey Paul (eds.), *Natural Rights Liberalism From Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 145.
- ^{xiv} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 102.
- ^{xv} Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 88.
- ^{xvi} Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, in: Christopher Betts (ed.) *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press, p. 45.
- ^{xvii} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 112.
- ^{xviii} Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp
- ^{xix} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 101.

-
- ^{xx} Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 495.
- ^{xxi} U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>
- ^{xxii} Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 145.
- ^{xxiii} Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>
- ^{xxiv} Edmund Burke (1951), *Reflections on the Revolution in France*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., p. 57.
- ^{xxv} Conor Hartin (2008), *Introduction, The Myth of Natural Rights*, Charleston: Nine-Branded Books, p. 21.
- ^{xxvi} Immanuel Kant (2006), *Metaphysics of Morals, Doctrine of Right*, in: Pauline Kleingeld (ed.), *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, p. 112.
- ^{xxvii} Jeremy Bentham (1843), *Anarchical Fallacies*, in: John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*, London: Simpkin, Marshall & Co., p. 500.
- ^{xxviii} Joseph de Maistre (2003), *Considerations on France*, Richard A. Lebrun (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, p. 53.
- ^{xxix} David Hume (1960), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 469.
- ^{xxx} Thomas Hobbes (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, p. 223.
- ^{xxxi} English Bill of Rights of 1689, Yale Law School: Lillian Goldman Law Library, https://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp
- ^{xxxii} U.S. Declaration of Independence, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>
- ^{xxxiii} U.S. Bill of Rights, American Founding Documents, U.S. Government Archive, <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript>
- ^{xxxiv} Declaration of Rights of Man and of the Citizen, Lillian Goldman Law Library, Yale Law School, https://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp
- ^{xxxv} John Locke (2003), *Two Treatises of Government*, in: Ian Shapiro (ed.) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven: Yale University Press, p. 156.