

Академик Војислав СТАНОВЧИЋ

О ГРАЂАНСКОЈ (НЕ)ПОСЛУШНОСТИ\*  
(Проблем политичке обавезе и грађанске (не)послушности  
у политичким и правним теоријама)

Проблем грађанске (не)послушности је повезан са две друге још веће и значајније теме, односно проблема. То су проблеми политичке облигације грађана и легитимности власти. Ова питања су под различитим називима привлачила пажњу од давнина. Она су врло сложена и контроверзна и у једном предавању можемо само указати на неке аспекте ове проблематике која је у политичкој и правној филозофији расправљана у вези са основама, разлозима, доктринарним образложењима зашто се људи морају (или не морају) покоравати власти уопште, а онда, у пракси, појединим конкретним властима, односно властодршцима. Многи писци XX века сматрали су теорију политичке облигације за кључну категорију политичке теорије од XVII века до данас, а неки и у целокупној политичкој мисли. Мајкл Оукшот је сматрао да је категорија политичке облигације од кључног значаја за анализу целокупне политичке теорије. Исто тако и Карол Пејтман, сматра категорију политичке облигације као једну од кључних у политичкој теорији.<sup>1</sup>

А овај проблем је тесно везан са легитимношћу власти и често се каже да су то две стране истог проблема. Са становишта политичке облигације грађана, разматра се положај појединца који је објект или субјект власти и обавезе које према датој власти има, а тражи се одговор на питање чиме се, осим страхом, принудом или корум-

---

\* Трибина ЦАНУ, 12. марта 2003.

<sup>1</sup> V. Michael Oakeshot, *Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975; i Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation*, New York, Wiley, 1979.

пирањем, појединац приволева да своје обавезе извршава, па је овде и психолошки моменат врло важан. То значи да се испитује из чега обавезе произилазе, осим из жеље и воље власти да јој се исказује послушност. А онда се поставља и питање где су правне и фактичке границе власти и које услове она мора испунити да би преузимање и извршавање обавеза од стране грађана могло да се оправда општим интересом. То је већ проблем легитимности власти. На крају се и за једно и друго питање – непослушности грађана и легитимности власти – разматра у вези са условима под којима се може оправдати грађанска непослушност, а под каквим се она може очекивати и као друштвена, морална, политичка и правна обавеза.<sup>2</sup> С друге стране се посматра првенствено карактер власти чија се легитимност испитује и то нарочито имајући у виду њене циљеве, идеале, вредности, моралне норме, начине и процедуре како се власт врши и какве то последице производи.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Двадесетак аутора чији су прилози објављени у веома угледном годишњаку „Nomos” Америчког друштва за политичку и правну филозофију (в. том XII: J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), *Political and Legal Obligation*, New York, New York University Press, 1970) бавили су се и дистинкцијама између обавеза које произилазе по различитим нормативним основама (моралним, правним, политичким). Први том овог годишњака изашао је 1958. и био је посвећен теми Authority. За нашу тему су релевантни готово сви ови годишњаци, а нарочито: J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), *Compromise in Ethics, Law and Politics*, Nomos XXI, New York University Press, 1979; и из исте серије том XV: *The Limits of Law*; и том XX: *Constitutionalism*, али и они посвећени проблемима заједнице (1959), одговорности (1960), слободе (1962), правде (1963).

<sup>3</sup> Вилхелм Хенис сматра да се у Француској и англосаксонским земљама ређе користила концепција легитимитета, а више и чешће је разматран проблем „Political Obligation” или „obedience” (послушност), при чему се појмом политичке обавезе на послушност сматрало да је она морално оправдана само ако природа владе то дозвољава, тј. ако је влада у моралном смислу достојна признања (в. Wilhelm Hennis, „Легитимитет: Прилог једној категорији грађанског друштва”, *Гледишта*, 7-10, 1884, међу више прилога посвећених проблемима и кризи легитимитета објављених у бројевима 5-6 и 7-10 овог часописа). Хенис је написао обимни рад на ову тему: Wilhelm Hennis, „Legitimität: Zu einer Kategorie der bürgerliche Gesellschaft”, објављен у Peter Graf Kielmansegg (Hrsg.), *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Duisburg, Herbst, 1975. Хенис пише да и у току Вијетнамског рата у САД никада није разматрано питање легитимности система, него проблем да ли постоји политичка обавеза покорности, или пак право и можда обавеза грађан-

Чињеница је да свугде и вероватно у сваком друштву постоји подела, коју је најтеже оправдати, подела на управљаче и на потчињене. У вези са овом поделом посебно је сложено питање основа и карактера обавезе оних који су подређени онима који су надређени (овим су се у XX веку многи бавили од Џемса Брајса (Bryce) и Гаетана Моске (Mosca)<sup>4</sup> до низа оних који су проучавали савремене ауторитарне и тоталитарне режиме, бирократије, олигархије. Зато су ове проблеме разматрали правни и политички мислиоци, теолози, етичари, социолози, антрополози и други. Изложена су многа схватања о природи, основама, карактеру и функцијама друштве-

↻

ске непослушности. Из предњег се ипак може закључити да је англосаксонско поимање политичке обавезе подразумевало владу која има, употребљавајући немачки израз, легитимитет. Но, ако је литература на енглеском језику била више орјентисана на проблем политичке облигације, данас већ постоји огромна литература која се бави многобројним аспектима легитимности власти. Додуше, томе су допринели и немачки писци који су испред нацизма избегли у Енглеску или САД. Хенис још констатује да се у Немачкој пре 1933. није никада појавило масовно напуштање земље из политичких разлога, као што је то био случај са Енглеском и Француском (ми би додали, и Русијом и Југославијом) после револуција које су се у њима догађале, да пред Немцима није било дилема као код других у погледу лојалности и политичке обавезе. У Енглеској се током и након грађанског рата у XVII веку поставило ово питање. Из тих конфликта је у тој земљи израсла модерна уставна држава, а обавеза послушности се поставила на новим морално неутралним рационалним темељима природног права. Тиме Хенис објашњава и разлике у поимању концепција легитимитета и проблема „Political Obligation” или „obedience” (послушност).

<sup>4</sup> Гаetano Моска је истакао као друштвено изузетно значајну чињеницу да се „у друштвима која су достигла изванредан степен цивилизације, владајуће класе не задовољавају да своју власт оправдавају само тиме што је *de facto* поседују, него се труде да за своју власт нађу неки морални и правни основ, приказујући је као логичну и нужну последицу учења и веровања која су широко призната и прихваћена... Ови правни и морални основ или принцип на којем власт политичке класе почива јесте оно што смо на другом месту назвали и што ћемо наставити да зовемо „политичка формула”. Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, New York – London, Mc Graw Hill, 1939, новије издање с. а., р. 70. Моска наводи да је ову идеју изложио раније у *Teorica dei governi e governo parlamentare* (дело завршено 1883, објављено: Torino, Loescher, 1884), што је важно стога што је ово дело било пресудно за утврђивање да ли Моски или Парету припада ауторство тзв. теорије елита. Теорију о политичкој формули Моска је изложио и у *Le costituzioni moderne* (Palermo, Amenta, 1887).

не моћи и политичке власти, која су садржала елементе етичког, социолошког и природно-филозофског тумачења карактера државе и права, тицала се теоријског и идеолошког оправдавања, апологије и рационализације система владавине.

Колико је важно, а тешко, оправдати очигледне неједнакости у расподели друштвене моћи како би се власт као таква учинила легитимном, и теоријски утемељила политичка облигација грађана, истакао је и италијански писац Гуљелмо Фереро: „Од свих облика неједнакости, ни један није толико значајан обзиром на последице нити има већу логичку потребу за оправдањем колико онај који се успоставља на основу моћи. Осим за извесне ретке појединце, сваки човек је добар колико и неки други: због чега онда неки људи имају право да заповедају, а други дужност да се покоравају? Одговор на ово лежи у принципу легитимности”.<sup>5</sup> Он је био међу онима који сматрају да је легитимност кључна за сваку политичку власт и разрадио је своје идеје о облицима легитимности и о основама на којима се може оправдати супериорност једних и потчињеност других. Његова схватања су у великом раскораку са демократском теоријом и праксом.

Неједнака расподела друштвене моћи захтева објашњење основа и разлога за покорност, који се не би ослањали само на пуку силу и страх, већ претпостављају неке услове које власт мора испунити да би заузврат очекивала послушност и испуњавање тзв. грађанских дужности. То је у ствари питање на које су на различите начине покушали одговорити утемељивачи великих светских религија, учени теолози и анонимни аутори народних пословица, најумније главе политичке и правне филозофије, дворски апологети и организатори народних устанака и револуција. Питање подразумева постојање неког *quid pro quo* у односу права и послушности, тј. да се дужности прихватају зато што су везане за извесна права, да послушност прихватамо као цену за опште добро у којем ћемо и сами уживати, да однос власт-народ никада није једностран и да свака страна носи свој део терета, да то није однос у којем једни раде да би други уживали или у којем сила која произлази из удружених на-

<sup>5</sup> Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power*, New York, Putnam's, 1942. Фереро је избегао испред Мусолинијева режима и у Америци објавио ову студију Принципи моћи. Његово искуство са фашизмом у Италији сигурно је утицало на његово поимање улоге масе, а извешан је и утицај Гаетана Моске на Ферерово схватања улоге елите.

пора чланова друштва легитимише онога коме је поверена или ко њоме располаже, да је по својој вољи употребљава. Подразумева се да свака мањина која се организује тако да друштвену моћ користи за неке партикуларне интересе, привилегије или циљеве, ставља себе у положај завереника у односу на друштво. Стога се поново враћамо на основно питање: Чему се покоравати таквој сили? Чему такво покораванье сматрати моралном дужношћу?

Неки старији теоретичари су државу оправдавали третирајући њено постојање као неку природну појаву, неминовност, али је већи број оних који су у функцијама и улози које држава има у заштити људи и остваривању других друштвених потреба и циљева налазили разлоге њеног постојања, оправдавали њен ауторитет, па и њена разна права и овлашћења која су подразумевала послушност, односно покорност поданика и у одређеним случајевима примену силе.

Питање основа и граница политичке обавезе се у делима политичких и правних мислилаца, верских реформатора и теолошких доктринара, политичких идеолога и утописта, било да су га објашњавали или постулирали, бранили или критиковали, постављало у три варијанте:

Прво, као питање основа човекове политичке обавезе (тзв. политичке облигације), тј. као питање на којој основи и из којих разлога се у човеку јавља осећај дужности да треба да испуни оно што власт од њега очекује и захтева. Та варијанта чини нам се и најстарија, јер су древни морални и правни кодекси понашања имплицирани одговор на то питање. Али, и тада је било нужно понудити неки прихватљив одговор или бар постулирати ову обавезу као верску дужност. Током времена је одговор на то питање доживљавао еволуцију.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> У горе наведеном зборнику (*Political and Legal Obligation*, 1970), анализиране су четири групе проблема: 1) оне везане за различите врсте обавеза (правне, моралне, политичке) као шта су морални основи и карактер политичке обавезе, разликовање између обавезе и послушности, природа самих обавеза, аргументи у корист и одбрану обавезе, обавезе које се оправдавају или намећу у име идеала, али и способности, нагласак је у већем броју прилога на моралним основама политичке облигације; 2) обавезе и услови послушности: обавезе које произилазе из устава (ако се ови прихватају као легитимни), улога психичког осећања обавезе да се поштује оно што устав налаже, узроци и последице усаглашавања понашања са уставом, успон и опадање вере и слугеранства у Риму (као узрок или израз општег успона и пада), повезаност политичке облигације са заједничким добром; 3) случајеви и гра-

Друга варијанта истог питања позната је у политичкој филозофији као тражење „најбољег државног уређења”. Такав би облик онда обавезивао више него други или би једини обавезивао. У сваком случају као теоријски идеални модел (свеједно да ли као Платонова и Аристотелова политеја, Августинова *Civitas dei*, Кантова *Respublica noumenon*, коју он назива платонским идеалом, Хегелова идеална држава као оваплоћење апсолутног ума, Марксова комунистичка заједница или Веберов не само методолошки „идеални тип” рационалне законске власти) могао је служити као мерило за упоређивање. Упоређивање идеала и стварности, задатог и датог, визије и емпирије, увек је било не само једно од методолошких средстава спознаје него и покретачка снага промене стварности. Политичка обавеза преузета или наметнута у име тог мењања и кретања има само релативан карактер и никако није безусловна.

Трећа варијанта је везана за питање легитимности тј. теоријских („умних”), аксиолошких, моралних, правних и других основа у име којих се сматра да једна власт има „законито”, тачније би било рећи да има легитимно право да захтева послушност и на којој такав захтев наилази на подршку или пристанак.<sup>7</sup>

Грађанин, ако хоће да то буде или остане, у размишљањима о политичким обавезама суочава се с низом питања. Уколико је власт репресивнија, утолико се чешће и у оштријем виду питање намеће, мада не мора увек човек одавати утисак или се изјашњавати да га та питања муче. Као што је на једном месту рекао Едмунд Берк (Burke): „Доста се властима толерише и пропушта без постављања питања тамо где је много тога препуштено слободи мишљења. Све постаје спорно та-

џ

нице грађанске непослушности, неке истине и неистине о овој појави, политичко отуђење и служење војске (Мајкл Волцер); 4) све до процене и о могућностима друштвених промена у СССР-у и Источној Европи посредством грађанске непослушности и Гандијеве синтезе хиндуистичке духовности и западњачке политике. Упореди: Frederick C. Turner, „Basic Values: Religion, Patriotism and Equality” у Mattei Dogan (ed.), *Comparing Pluralist Democracies: Strains on Legitimacy*, Boulder and London, Westview Press, 1988, pp. 181-200.

<sup>7</sup> У вези са проблемима које овде разматрамо један наш правни теоретичар је дао запажени докторски рад после Првог светског рата, а у скраћеном облику је објављен у Београду 1920. Реч је о раду Ђорђа Тасића, Проблем оправдања државе. Осим тога рада, у нас је врло мало радова посвећено изучавању и објашњавању карактера политичких облигација грађана (тако је било раније и са радовима о легитимности власти, али је потоње три деценије у нас написано више радова на ту тему).

мо где је све наметнуто.” Под овим последњим околностима могу политичке обавезе да расту, а да увереност оних који треба да их испуне опада, па они све мање сматрају да те обавезе треба и да испуне. Кад то постане раширена појава, испољава се криза легитимности, која слаби систем и уколико се ствари не поправе води рушењу или распадању политичких облика. Те кризе, као и потребе и могућих начина њена пре-владавања, постало је свесно тек модерно друштво, јер је тек за његов опстанак и развој потребно више од пуке пасивне послушности, потребан је пристанак и стваралачко учешће у друштвеном животу.

Кант је писао: „За свемоћност природе или, још пре, њеног нама недоступног највишег узрока, човек представља само ситницу. Али да га и владари који припадају његовој врсти тако схватају и да с њим, као са таквим, поступају – час оптерећујући га као животињу, да би био пуко оруђе њихових намера, час опет супротстављајући људе једне другима у својим сукобима, да би били побијени – то није ситница, већ извртање крајње сврхе и самога света.”<sup>8</sup>

Развијањем критичке свести о природи политичких обавеза и основама легитимности власти померена је граница између „права” моћника и дужности поданика. То померање збивало се упоредо са развијањем модерне демократије као идеје, покрета и система одговорне представничке владе. Та граница је, нажалост, и у савременом свету лако померљива у корист оних на чијој је страни сила или који су се организовали тако да се међусобно штите и узајамно гарантују привилегован положај.

Рећи ћемо одмах на почетку да најутицајнији велики мислиоци никада нису доводили у питање потребу ауторитета и правила у сваком организованом друштву, већ су се бавили њиховим карактером, који би се са неког теоријског или умног (рационалног) становишта могли прихватити и оправдати.<sup>9</sup> Плејаде значајних филозо-

<sup>8</sup> В.: Кант, „Спор међу факултетима”, Ум и слобода, *Списи из филозофије историје, права и државе* (приредио, превео и предговором читаоцима приближио Данило Баста), Београд, Идеје, 1974, стр. 188.

<sup>9</sup> Додуше, анархистичка струја мисли, чији зачетак налазимо још у старој Грчкој (код Антистена, Диогена из Синопе, Зенона Стоика и других), ишла је најдаље у правцу да у име неограничене индивидуалне слободе и моралне аутономије пориче потребу и одриче послушност готово сваком ауторитету осим ономе (наравно анархистичком) који би се прихватио задатка да докрајчи сваку државу и сваку власт човека над човеком. Али, међу истакнутим правницима је било доста аргумената у прилог става да је и тврд закон (*dura lex*) или престрог закон бољи него никакав закон, тј. безвлашће.

фа и теолога су указивали на значаја поретка и на човекове потребе за „номичношћу”,<sup>10</sup> тј. за живљењем у уређеном свету у којем се последице својих радњи могу предвиђати на основу датих правила живота, и на којима се у исто време може успоставити нека извесност и сигурност која је међу најважнијим човековим потребама.

У античкој политичкој филозофији, па донекле и у пракси, инстинстирало се на јединству морала и политике. То је била и компонента проблема и учења о „најбољем” политичком уређењу, која је утицала и на одговор „ко треба да влада”. Могло би се поједностављено рећи да је у античкој Грчкој, па и у Риму, власт легитимисана, а обавезе наметане и прихватане не само на основу закона него и у име врлина (морал, храброст, понекад и мудрост).

Не сме се испустити из вида да човеково осећање друштвеног припадања има дубоке биолошке и друштвене корене, јер је тачна поставка да је човек по својој природи „политичка животиња” (*zoon politikon*). Моћ у друштву је производ друштвене организације, али и њена неопходна претпоставка у неком облику ауторитета, који је посебан облик моћи. Зато се политичка теорија, као и теорија легитимности власти, бави модалитетима којима се ауторитету и нарочито институционализованој јавној власти прибавља подршка оних којима влада (заповеда), дакле границама ауторитета и критеријумима ваљане легитимности, а не бави се његовим укидањем (осим у анархистичким теоријама).

Неки чиниоци антрополошке природе повезани са човековом потребом за вредносном оријентацијом, која би његово делање учинила смисленим, поткрепљују наведену тезу. Ради се о усађеној потреби људи за поретком односно „законитошћу” (номизмом) у смислу постојања правила која дају мисао, уносе ред и омогућавају предвидљивост и очекивање одређених ефеката.

Да би се променила драстично неједнака расподела моћи и постигла правна једнакост међу људима, према Солоновим реформама (законима, уставу) уведена је једнакост пред законом (изономи-

<sup>10</sup> Од грчке речи за закон („*nomos*”) изведен је овај израз (номичност) за одnose уређене правилима, који се разликују од оних хаотичних у којима су догађаји и односи непредвидиви, као и за човекову склоност и тежњу да живи под правилима која бу гарантују извесност и заштиту неких вредности. Код Грка је била развијене и свест о важности живљења под законима и у складу са њима. Еуномија је било има богиње законитости. Сам израз „еуномија” (εὐνομία) је означавао законитост, законит поредак, али и правичност.



ја, од грч. *ίσονομία*, једнакост пред законом), тј. равноправност, једнакост у правима, политичка једнакост, грађанска слобода. Изномија је била једна од основних карактеристика положаја слободних људи. Тим се изразом код старијих писаца ти односи чешће описују него изразом демократија који је касније чешће употребљаван, али и демократија почива на правној и политичкој равноправности.

Платон је настојао засновати идеалну заједницу на принципу владавине мудрости као највише врлине, односно заступао је владавину филозофа-управљача, сматрајући да је тако истовремено могуће измирити етику и политику. То је садржај његове *Републике*.<sup>11</sup> У име моралних функција државе, њеног задатка да људе из животињског или варварског доведе до цивилизованог и моралног живота, држава има право тоталне контроле свих облика друштвеног живота од образовања до увођења цензуре и одређивања ко ће с ким да клапа брак. Опште добро заједнице и моралне врлине као врховни циљеви и критеријуми, по једном парадоксалном, али готово неизбежном следу консеквенци, завршава у тоталитаризму (слично тако и код великог кинеског филозофа Лао-це-а, који почиње са либералним начелима а завршава у систему свеопштег страха и контроле). Али, пошто је закључио да су ретки мудри и способни управљачи, које не би требало ограничавати никаквим правилима, и да би можда и такви подлегли страстима, Платон је у *Државнику* изложио друго по реду најбоље уређење, у којем би и обични људи могли добро управљати на тај начин што би у правила (законе) унели оно што раде мудри државници у другим земљама. Преокрет до којег је дошло у његовим *Законима* један писац је назвао „животног драмом Платоновом” (Вл. С. Соловјов].

У *Законима* је Платон изложио идеју владавине закона: „Оне који се обично називају управљачима, назвао сам сада слугама закона не из жеље да градим нове називе, него зато сто сам увјерен да од тога више него од ичега другога зависи и одржање и пропаст државе”.<sup>12</sup> У законима Платон није гледао само израз политичке воље мудрих властодржаца, него инструмент који има велики општи значај за очовечење и опстанак човека: „Нужно је да људи имају законе и да према њима

<sup>11</sup> Платон, *Држава*, Београд, Култура, 1957; превео Албин Вилхар; предговор Вељко Кораћ: „Платонов идеал јединства филозофије и политике”.

<sup>12</sup> Платон, *Закони* (Загреб, Култура, 1957), IV, 7. Платон у *Законима* даје још једну, не више тако идеалну, скицу за „трећу политију” за коју верује да би могла допринети атинском препороду (в. Слободан Душанић, *Историја и политика у Платоновим „Законима”*, Београд, САНУ, 1990, стр. 236 и след.

живе, или да се нимало не разликују од дивљих животиња. Узрок је томе што се ниједан човјек не рађа с природеном способношћу да спозна што је људима у државном животу корисно, нити, уколико спозна што је за њих најбоље, да буде кадар и вољан увијек то извршавати”.<sup>13</sup>

Човекова смртна природа наводи све који постигну неограничену власт да ту власт користе пристрасно и не полагајући никоме рачуна за свој рад, па постају лакомислени и одају се стицању личних користи стално тежећи за насладом. „Стварајући у себи таму, она ће напослетку испунити свим опачинама себе саму и читаву државу.” Зато „државе којима влада неки смртник не могу избјећи невоље, али се доста може постићи ако се покуравамо бесмртној природи називајући законом оно што нам је пружио разум.”<sup>14</sup>

О карактеру човекове грађанске политичке обавезе да поштује пре свега закон, али и одлуке које власт доноси у његовом спровођењу, Платон се најјасније изразио у *Критону*<sup>15</sup> где казује о разлозима који Сократа спречавају да прихвати организовано бекство које му Критон нуди. Ту су наведени бројни разлози, какве је и Ксенофонт написао у *Успоменама о Сократу*,<sup>16</sup> а они се сведе на човекову обавезу послушности према законима који обезбеђују уређени друштвени живот и услове под којима се родио, отхранио, васпитао, под којима су се његови родитељи венчали, према којима је у једној врсти обавезе, јер се обавезао на послушност, с њима је у некој врсти погодбе. Ово се узима и као основ категорије друштвеног уговора, којом ће се у новом веку више од триста година тумачити основа политичке облигације грађана, а у тим концепцијама своје зачетке имају и многа данашња поимања и тумачења карактера ове обавезе. Као што знамо и у неким другим Платоновим радовима се говори о друштвеном уговору као начину успостављања државе.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Платон, *Закони*, IX,13.

<sup>14</sup> Ибид., IV,6.

<sup>15</sup> Платон, *Критон*, у Платон, *Дијалози*, Београд, Култура, 1970, у преводу Милоша Ђурића и Албина Вилхара и са предговором Милоша Ђурића.

<sup>16</sup> Ксенофонт, *Успомене о Сократу*, Београд, БИГЗ, 1980.

<sup>17</sup> Тако у Платоновој *Држави* Глаукон излаже једну типичну теорију друштвеног уговора, а и у радовима неких софиста пре Платона, налазе се почетци теорија о друштвеном уговору. Заправо, још старије зачетке теорије уговора, погодбе, свечаног обећања (ковенанта), налазимо у Мојсијевом Петокњижју, где се описује како је Јехова Мојсију саопштио законе, а овај издејствовао пристанак народа на те закона и тиме обавезу свих припадника народа (не само ондашњих него и будућих) а заузврат добијају божју наклоност и заштиту.

Ми смо на другом месту писали како би Сократов случај могли посматрати у светлу теорија о праву и обавези отпора неправедним законима и политикама, и у светлу нових теорија о релативности, односно условности политичке обавезе, које би Сократа ослободиле обзира какве је имао. Но, наравно, овај можда најпознатији случај саможртвовања да би се испољила послушност према законима, чак и онда када они неправедно кажњавају или их људи пристрасно примењују (јер Сократов тужилац делује прилично пристрасно), остаће као предмет контроверзних разматрања будућим генерацијама.<sup>18</sup> Да би допунили размишљања и закључке о овом случају можда ће нам помоћи и извесне идеје које заступа Густав Радбрех (Radbruch), а које ћемо изнети мало касније.

Старији хришћански мислиоци подржавали су послушност, засновану пре свега на новозаветном приказивању учења Исуса Христа: да је свака власт од Бога и да је човекова обавеза да даје „Богу божје, а цару цареву.”<sup>19</sup> Кад црква касније постане политички и морално јака испољиће своју тежњу ка аутономији. Тада се јавља тзв. гелацијанска „теорија о два мача” која наглашава двоструку обавезу – према држави и цркви. Аутор ове идеје, Гелације I, верској обавези даје првенство, а ње нису ослобођени ни владари. То рађа и две врсте права – световно и црквено (канонско). Кад је касније црква постала још моћнија те је могла тражити покоравање државе, она је инспирисала десетине теоретичара да то и оправдавају. Али чинила је то у име извесних принципа који су ишли за тим да превазиђу приватизацију и злоупотребу државне власти. Основно надахнуће били су *Нови* или *Стари завет*, зависно од тога да ли се покорност према државној власти хтела подржати по сваку цену, или се, пак, хтелo пружити доктринарно, тј. теолошко оправдање за отпор владарима, њихово свргавање и за убиство „владара-тиранина”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> В. наш рад „Проблеми легитимности политичке власти”, Београд, САНУ (*Глас ССCLXVI*), 1992, стр. 43-117.

<sup>19</sup> Јеванђеље по Матеју, 22, 21. Слично и у Посланици Римљанима св. апостола Павла, 12, 21 и 13, 1-5 и 7; и у Првој саборној посланици св. Петра, 2, 13 и 18.

<sup>20</sup> О бројним аспектима, подударностима у мишљењима, контроверзама, сусретима и размимоилажењима верских реформатора и теолога са мислиоцима у области правне и политичке филозофије, в. наш рад *Политичке идеје и религија*, т. 1-2, Београд, Југословенско удружење за политичке науке, 1999; друго проширено издање, Београд, Удружење за политичке науке и Чигоја штампа, 2003.

Теорије о божанском пореклу власти позивале су се на библијске изворе, имале су заступнике и међу старијим и нововековним теоретичарима. И у име ових учења неки теолози су извели право и обавезу непослушности.

Главни представници класичних хришћанских схватања политичке обавезе грађана међу ученим теолозима били су Августин, Аквински, и шпански језуити Мариана, Белармин и Суарез, а тумачи тих теорија ради политичке користи били су Џемс I, Филмер и други. На библијским, тј. на верским основама било је релативно лако оправдати политичку обавезу поданика према власти. Али, поред исповедања и приповедања у новозаветној поруци тражило се и морално понашање властодржаца приликом вршења власти. Оправдавање и наметање обавезе у име божанских начела било је врло ефикасно све док онтолошке темеље самих теолошких учења нису поткопала бројна научна открића. Извесне цркве су и раскошним и распусним животом својих великодостојника компромитовале своју улогу (Мартин Лутер је постао гневан према римској цркви којој је припадао кад је за време посете Риму видео како живе и како се понашају њени представници), као и улогом појединих установа (као што је била инквизиција).

У функцији ове контроверзе о превласти цркве или државе зачела се и теорија тираницида (о праву на свргавање с власти и убиство владара тиранина) са Џоном од Солзберија (John of Salisbury) у XII и Томом Аквинским (Aquinas) у XIII веку. Обојица сматрају да је власт јавна функција и захтевају да владари власт врше у интересу целе заједнице, а не у своме сопственом. То је и основ разликовања монархије од тираније. Аквински је отворио пут ка демократским идејама тврђом да је свака власт од Бога, али да је владар прима од народа (*omnis potestas a Deo per populum*).

Јавиле су се и идеје световне инспирације којима се превласт цркве пориче (Виљем Окам, Данте Алигијери, Марсилије Падовански и др.), а које су такође наглашавале улогу народа и неку идеју светске државе (код Дантеа). Као што су први оправдавали отпор државној власти, тако су ови други изнели низ аргумената против апсолутизма црквене власти излажући и идеје које су касније подстакле теорију демократије (саборска власт, народни суверенитет).

У време крвавих унутрашње-политичких и међудржавних сукоба у периоду Ренесансе, кад започиње процес стварања национал-

них држава, разбијено је раније претпостављано и проповедано јединство морала и политике. Почело се говорити о „политичком моралу”, што је као синтагма, обично имало пејоративну конотацију. Макијавели (Machiavelli) је неоправдано узиман као „политички аморалиста” због тога што је истинито описивао шта све политичари раде у борби за власт. Он је тиме пуно допринео развијању политичке науке, тј. поимању и изучавању политичких појава независно од етичких и теолошких концепција. Исто тако је патриотске дужности према држави стављао испред верских дужности и сматрао је да грађанин мора испуњавати своје дужности у корист државе, па макар му због тога душа отишла и у пакао. Неког владооца, будућег ујединитеља Италије, која је била расцепкана, унапред је ослободио сваке одговорности за дела која би тај могао починити у мисији уједињења. Мисли се да је као могућег ујединитеља Италије можда имао у виду по злу чувеног Тезара Борџију. Али у војсци тога истога Борџије шеф инжињерије био је Леонардо да Винчи.

Многи су у новијој историји неким уверењима о великој мисији такође себе покушали ослободити одговорности за оно што су радили ради далеких „виших циљева”. Овим су се заклањали обично револуционари (од оних енглеских и француских до оних с краја XX века), али и они који су мислили да им је мисија ширење развијене или хришћанске цивилизације или само „исправне вере” на тзв. варваре, па макар то било „огњем и мачем”, као и неки који су сматрали да их патриотске (или расистичке) побуде такође ослобађају одговорности (од карбонара у Италији, анархиста широм света, бољшевика, комуниста, фашиста, национал-социјалиста и других). После Првог светског рата Макс Вебер је оваква схватања подвргао критици оспоравајући исправност етике тзв. крајњих циљева и пишући о етици одговорности. У низу драма Сартра (Sartre) и Камија (Camus) савремени револуционари се налазе пред дилемама да ли их идеали ослобађају злочина или им руке упркос мисији остају прљаве или кржаве. Неки су писци оваква резонавања и злодела чињена у име виших циљева називали макијавелистичком техником.

Макијавели је допринео увођењу два нова термина од којих један представља и нови основ за тумачење политичке облигације. Први израз је држава (*stato* изведено из латинског *status*), који је у овом модерном смислу и изразу у употреби тек од Ренесансе, одно-

сно Макијавелија.<sup>21</sup> А други је концепција злогласног „државног разлога” („*ragione di stato*”) који се такође приписује Макијавелију и везује за његово име, иако га је сковао један његов сународник.

Многе су политичке обавезе наметане поданицима у име државног разлога. На њега се позивао и Луј XIV. Када су теоретичари у име филозофске концепције политичке облигације критички разматрали оно што држава фактички чини, то је било кажњавано и приказивало се као непримерен и антидржавни чин са стајалишта „државног разлога”. Исто тако, та категорија је ослобађала владаре и властодршце било какве одговорности. Чинило се шта се хтело, а све се правдало државним интересима и „државним разлозима”.

Нововековни политички апсолутизам, осим теоријом „државног разлога” оправдаван је са још две теоријске концепције. Теоријом о „божанском пореклу краљевске власти” и теоријом суверенитета. У име обе теоријске концепције објашњавана је односно тумачена основа политичке облигације у духу тих теоријских концепција онако како је одговарало носиоцима највише државне власти. Почињена су и многа политичка убиства и масовни масакри мотивисани верским и политичким, односно „државним разлозима”.

Као политичке реакције на поступке власти избило је више побуна и неколико великих револуција. После теорије државног суверенитета Жана Бодена (Bodin), јавила се и теорија народног суверенитета (код Johana Altuzija и шпанских језуита), којом је у спречи са теоријом уговора истицано право народа да успоставља власт и да влада, а то је значило и да смењује, односно да силом обара власт која је апсолутистичка, тлачи становништво и не пружа људима никаква права нити слободе. У вези с тим догађајима настала су и систематска теоријска дела која су однос власт – грађанин поставила на сасвим друкчије основе.

<sup>21</sup> Словенска реч „држава” је старијег и друкчијег порекла које показује патримонијални извор саме именице од глагола „држати” тј. држати под својом влашћу. Руски термин „государство” још више подсећа на овај патримонијални аспект, јер то дође као господарево имање. Каснија еволуција схватања у западно-европској теорији, па и теорији уопште, као и саме установе, мењала је њен карактер постулирајући идеале као уставна држава, либерална држава, демократска држава, док није крајем 20. века дошло до „државе благостања”, „неутралне државе”, „минималне државе”, „правне и социјалне државе” и других квалитатива.

Обновљене су старе идеје, односно зачеле су се модерне теорије друштвеног уговора. Ове теорије, које су у прошлости подвргаване критици на основу историјских чињеница да до претпостављених уговора није долазило, утрле су значајне стазе у друкчијем третирању односа властодржаца и потчињених, и утицај тих идеја је веома присутан у низу данас врло утицајних теорија (као само примера ради у *Теорији правде* Џона Ролса<sup>22</sup> и низа других) и уграђене су у темеље савремених идеја о људским правима.

Углавном, теоретичари друштвеног уговора од XVI века, кад је та концепција оживљена у Европи, па до почетка XIX, кад се још понеки истакнути филозоф везивао уз ту теорију (можда је Фихте био један од последњих великих мислилаца у чијим идејама је и ова нашла значајно место), користили су ову теоријску конструкцију да би истакли како је однос власт – поданик двострук, да је то уговорни однос у којем свака страна прима и узима права и обавезе. Споразум важи док га се обе стране придржавају. Кад га једна прекрши, друга је ослобођена својих обавеза. То је за анонимног писца *Vindiciae contra tyrannos* (1579) значило да кад краљ постане тиранин, или престане да гарантује безбедност својих поданика, или се, уместо да их штити, стави на страну оних који их масакрирају (као што је био случај 1572. у тзв. Вартоломејском покољу у Паризу, али тих година било је у верским сукобима неколико таквих случајева), онда су поданици ослобођени обавезе лојалности и послушности. Они имају право таквог владара збацивати или убити.

Тих деценија је у Француској било неколико убистава владара или престолонаследника и сва су она оправдавана са по неком књигом. Али из ове уговорне теорије је за политичке облигацију грађана произлазило да је обавеза релативна, условна, двострана, да подразумева *quid pro quo* и, укратко, да владарево непоштовање правила уговора доводи до раскида обавеза.

Касније верзије тих теорија говориле су о човековим природним правима, о ограниченој и одговорној влади, уставној монархији и неопходним уставним основама сваке власти. Значајан је изузетак Хобсова концепција, а донекле и Русоова (Rousseau) концепција „опште воље” у погледу последица које повлачи. Превлађујући тренд тумачења карактера друштвеног уговора је постепено водио ка постулирању човекових права и слобода као граница које нијед-

<sup>22</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

на власт не сме арбитрарно кршити, а да тиме не доведе у питање своју исправност и легитимност, те стави себе ван закона и постане подложна тиранициду. Ове идеје, као и идеје владе по престанку оних над којима се влада, општег праву гласа које је јасно постављено као захтев још у XVII веку (радикалније струје међу Кромвеловим присталицама и у његовој војсци), концепција права на побуну или револуцију против тиранске власти, веома важна и још од XIII века подржавана идеја о владавини права (мада и она има корене у *Староме завету*) и низ других – постале су нове и у почетку врло контроверзне политичко-теоријске категорије.<sup>23</sup> Готово је свака доносила и новине у погледу основа и карактера политичке облигације грађана и одговарајућих права и обавеза власти.

Џон Лок је представник ових горе поменутих идеја у прилог ограничене власти и широких права и слобода – чиме је инаугурисана идеологија либерализма и модерне демократије.<sup>24</sup> Но, нису сви теоретичари тог дужег периода само бранили нова права и слободе људи. Било је и до данас утицајних систематских анализа које су у прешироким правима, а занемареним дужностима (и грађана и органа власти) видели узроке многих негативних појава који могу водити ка „крају смртнога бога – левијатана”, тј. смрти државе и анархији грађанског рата или природног стања чије страхоте могу бити такве да оне оправдавају многа ограничавања права и слобода. Тако су то проценили неки врло значајни мислиоци.

Модерна теорија демократије добила је у Локу свога родоначелника, а теорија легитимације и политичке облигације још један основ, битно различит од претходних, иако на већ раније формулисаним премисама. Лок је пошао од Аристотелових концепција о човеку као политичкој животињи која друштво ствара по налогу своје природе. Ради се о друштвеном, разумном и релативно добро-

<sup>23</sup> Крајем XVIII века, Едмунд Берк (Burke), по партијској политичкој припадности либерал, а по својим схватањима утемељивач идеологије конзервативизма, посветио је многе странице својих Размишљања о револуцији у Француској критици теорије о људским правима и уговорним теоријама. В. Edmund Berk, *Размишљања о револуцији у Француској*, Београд, Филип Вишњић, 2001, са нашим поговором „Едмунд Берк и идеологија конзервативизма” (стр. 307-393).

<sup>24</sup> John Locke, *Две расправе о влади*, књиге I-II, Београд, Младост, 1978, којима у овом издању претходи *Patriarcha* Роберта Филмера, а следе Локова Писма о толеранцији. Ово издање је приредио и предговор написао Коста Чавошки.



Ћудном бићу за које је Лок сматрао да и у природном стању има извесна основна права. То су права за која људски разум (којем је посветио посебно филозофско дело) каже да их људи морају узајамно признавати и уважавати уколико хоће да живе једни поред других, односно једни с другима. У Локовој теорији природна права су четири – на живот, тело, слободу и својину. Споразумом о томе људи чине друштво. Овде се јавља идеја права и друштва као нечега што је примарније од владе (државе) и што јој претходи. Као чланови друштва људи улазе у још један друштвени уговор, којим стварају владу, да би боље заштитили своја природна права. Тако је основна функција владе да штити права људи. Њена природа и функције дакле у начелу су ограничени. Темелј владе је пристанак оних којима влада. Влада је овима и одговорна.

Дакле, као и код већине теорија друштвеног уговора, код Лока су народ и влада две стране које се уговором узајамно обавезују. Свака страна преузима одређене обавезе и стиче одређена права. Коришћење права везано је за испуњавање обавеза. Влада која не би испуњавала оне обавезе које по самој природи политичког односа падају на владу, а то је пре свега заштита права и слободе људи, таква влада губи право да очекује послушност. А грађани у случају тиранске владе имају и право на побуну, односно револуцију тј. смену владе и њену замену другом која више одговара њиховом поимању карактера владе и која ужива њихово поверење.

Лок је један од познатих тзв. апостола слободе. Међутим, за њега нема слободе ако нема закона. Као и више других теоретичара и он заступа концепцију „слободе у оквирима закона”. Али, закони не могу бити закони само на основу силе која их подржава. То морају бити „умни закони”. Према Локу умни закон „у свом истинском појму, није толико ограничавање колико *усмеравање слободног и интелегентног извршиоца* према свом одговарајућем интересу, и не прописује ништа друго до оно што је за опште добро оних који су под законом. . . *циљ закона* није да укине или ограничи, већ да *очува и увећа слободу*. . . тамо где нема закона нема ни слободе. Јер слобода значи бити слободан од ограничења и насиља других, што није могуће тамо где нема закона.”<sup>25</sup> Према њему позитивни закони морају испунити одређене услове да би се могли сматрати за законе у правом смислу. Лок набраја више услов: иако је законодавна власт

<sup>25</sup> Исто, *Друга расправа*, гл. VI, тч. 57.

највиша власт у свакој земљи, она ипак „није нити може да буде апсолутно арбитарна над животима и имовином других људи”; она, даље, „не може за себе да присвоји власт управљања на основу импровизованих декрета, већ је *дужна да дели правду* и да решава о правима поданика *на основу објављених важећих закона и преко познатих овлаштених судија*”; оваква власт „не може да пренесе власт доношења закона у неке друге руке и ограничена је, јер су јој „овлаштења дали друштво и бојжи и природни закон... да влада на основу *објављених установљених закона*, не да буду недоследни у појединачним случајевима, већ да имају једно правило за богатог и сиромашног, за миљеника на двору и сељака за плугом”; затим, „*закони* не треба да буду намењени ни једном другом циљу сем *добру народа*”; и „они не треба да *ударају порезе* на својину народа без сагласности народа.”<sup>26</sup>

Могло би се рећи да је Лок, који је своју *Прву расправу о влади* посветио критици Филмера, заправо у *Другој расправи о влади* изложио концепцију дијаметрално различиту од Хобсове, која је била публикована у време кад је Лок почео своје студије. Лок није помињао Хобса, можда и због тога што је овај после рестаурације у Енглеској, 1660, био веома прогоњен, као и сам Лок нешто мало касније. Али, у нововековној правној и политичкој филозофији најконсистентнији заступник ауторитарног схватања у одбрани државе био је Томас Хобс (Hobbes). Политичку филозофију ове двојице, канадски професор Ц. Б. Мекферсон означио је и обрадио као политичку теорију посесивног индивидуализма.<sup>27</sup> Неки писци су Хобса сврставали и међу претече либерализма, а повод им је пружало његово схватање о неограниченим слободама које човек има у тзв. природном, тј. пред-политичком, пред-државном стању. Пол Ремон истиче како Хобс није по вољи заступницима политичког либерализма, јер им је немогуће да измире његов индивидуалистички приступ човеку и ауторитарну природу његова учења.<sup>28</sup>

Код Хобса је категорија политичке облигације кључна за читаву његову политичку филозофију.<sup>29</sup> Своја схватања је изложио у неко-

<sup>26</sup> Исто, гл. XI, тч. 135-142.

<sup>27</sup> В.: С. В. Macpherson, *Политичка теорија посједничког индивидуализма*, Загреб, Библиотека „Питања”, 1981.

<sup>28</sup> Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

<sup>29</sup> V.: Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, London, Oxford University Press, 1957.

лико дела, али му је *Левијатан*<sup>30</sup> најважније. Хобс није бранио ни монархију ни неки други специфични облик власти, него је из чо-векове природе изводио закључке о неопходности јаке и апсолутне, иако не и самовољне власти. О природи Хобсовог *Левијатана* и његовој теорији ускраћивања људима не само политичке него и моралне аутономије и свих права, доста казује пар основних ставова. У набрајању ствари које државу слабе и воде њеном распадању, Хобс на друго место ставља „приватно расуђивање о добру и злу”, тј., како каже, „отров бунтовних учења, од којих је једно да је сваки појединац позван да изриче свој суд о оме што су добре, а што рђаве радње.” Овај узрок слабљења и распадања државе ставља одмах после „недостатка апсолутне власти” тј. евентуалне чињенице да онај ко има власт, ову користи мање него што је нужно. За Хобса је грађански закон мерило добрих и рђавих радњи, а судија у тој ствари може бити само представник државе.<sup>31</sup>

Преузимајући идеју друштвеног уговора Хобс јој је дао друкчије значење.<sup>32</sup> У ствари, разлози које он види да су довели до друштвеног уговора нису битно различити од неких које наводе грчки софисти у Платоновим дијалозима. По Хобсовом схватању у природном, тј. пред-државном стању, су сви људи слободни и једнаки.

---

<sup>30</sup> Томас Хобз, *Левијатан или материја, облик и власт државе црквене и грађанске*, Београд, Култура, 1961, са „Предговором” Михаила Ђурића. Његова историја пуританске револуције, *Behemoth*, објављена је тек 1680, дакле тек после Хобсове смрти, јер је раније рукопис забрањиван и спаљиван.

<sup>31</sup> *Левијатан*, књ. II, гл. XIX, нав. изд. стр. 284-286.

<sup>32</sup> Иако Хобсово тумачење и коришћење концепције друштвеног уговора третирамо као изузетак, то не значи да није било и других који су се позивали на друштвени уговор, али да би њиме оправдали краљев апсолутизам. Крајем XVI века Ричард Хукер (Hooker) је у Закономима хришћанске заједнице (*Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594) покушао оправдати апсолутизам династије Тјудора (којој су припадали Хенри VIII и Елизабета I). И то је покушао помоћу теорија народног суверенитета и друштвеног уговора, које су обично кориштене против монархија, а нарочито против апсолутних и тиранских. Као што смо већ рекли, две поменуте теорије су обновљене баш у XVI веку с циљем да се помоћу њих образложи захтев за ограничавање краљевог апсолутизма. Хукерова теза је гласила да ако су људи једном пренели суверенитет на краља, они су му вечно обавезни на потпуну покорност. Хукер је бранио не само монархију, него и англиканску цркву од католика и пуританаца. Од сличних хипотеза је полазио и Берк два века касније у вези с Француском револуцијом, мада је он наглашавао да су његови циљеви били стварање реалних услова за слободу и напредак.

Свако има природно право на све (као и животиње). Али, због еготи-стичне и грамзиве природе људи они су један другоме вук, што води општем рату свију против свих (*belum omnia in omnes*). Пошто под таквим условима живот постаје бедан, прљав и кратак, људи су својим разумом и природном тежњом за сигурношћу и миром, дошли до закључка да би им свима било боље ако би се одрекли свих својих природних права и пренели их на једнога суверена, који не би био страна уговора и уговор га не би на било шта обавезивао, а био би депозитар свих њихових права, и суверен над њима и њиховим правима и слободама. Тако суверен, једно лице или група лица, постаје апсолутан, а поданици обесправљени. Али, они уживају заштиту суверена. Штавише, своје право на самоодбрану нису ни пренели, јер је самоодбрана таквог карактера да човек некада не може спасити свој живот ако би и његову заштиту у потпуности пренео на суверена. Људи тиме нису покорени, него су својом вољом (а изражавање воље је део уговора, који представља сагласност воља, у овом случају људи који су дотада живели у природном стању) пристанком постали поданици суверена. За њега и они које је неко војнички покорио нису покорени, него су пристали на послушност, а за узврат им је поклоњен живот. Уговор, односно да-то обећање обавезује поданике. Али, каже он, пошто уговор без мача није ништа до празне речи, то поданике везује и закон којим им суверен утврђује обавезе, и прети силом ако се не буду покоравали. Тако се политичка облигација успоставља пактом о покораванју (*pactum subjectionis*).

Прво издање Хобсовог *Левијатана* било је илустровано цртежом библијског чудовишта према којем је дело насловљено. То чудовиште, које је гутало људе, приказано је као да је састављено од ситних људи који су само његови делићи. Тај левијатан или смртни бог држи у рукама два симбола власти – мач и бискупски штап. То јединство државне и црквене власти са одговарајућим обавезама покораванја, према Хобсу је почивало на надређености тј. супремативи (суверености) државне власти над националном црквом, а од Хенрија VIII до данас енглески суверен је истовремено и црквени поглавар.

Његова гледишта су и у XX веку била веома утицајна, пре свега, али не искључиво у ауторитарним државама, већ и у ситуацијама када у пракси имамо неку државу која не може грађанима обезбедити ни онакву сигурност какву је Хобс постулирао као *raison*

*d'être* државе и ради које су се поданици у потпуности одrekli свих њихових права и пренели их на левијатана, тј. државу, односно суверена, којег он увек узима као „једно лице или група лица”. О њему је током XIX и XX века, нарочито тридесетих и четрдесетих година потоњег неколико познатих немачких писаца написало студије. Неки су у његовим идејама нашли подршку за ауторитарни систем какав је у Немачкој тада уведен (К. Шмит), а неки да би критиковали Хобса и тиме посредно и ауторитаризам (К. Фридрих, Лео Штраус).

Хобсове идеје су допринеле теорији правног позитивизма и догматизма. Тако, на пример, каснија слична схватања, од школе правне јуриспруденције какву је заступао Џон Остин (Austin) у XIX веку и многи његови следбеници све до „чисте правне теорије” XX века, с правом се изводе од Хобса.

#### ЧОВЕК – ПОДАНИК

Да ли ће и колико ће човек у политичком друштву бити роб, меропак, себар, парија, поданик, пуко средство туђе јаче силе, каменчић који други узидијају у замак своје моћи, или човек-грађанин са правима која су сразмерна дужностима и заједно обезбеђују моралну и политичку аутономију и достојанство – то зависи од више чинилаца, али не зависи само од статуса који појединцу намењује власт и прописује правни систем. То зависи и од човековог личног односа према власти: од његове способности и храбрости да јој противстави морални интегритет заснован на интелектуалном тражењу одговора на питања која произилазе из животних чињеница и односа, и на моралној аутономији у просуђивању о томе шта је добро, а шта рђаво, независно од тога какви ауторитети нуде стереотипе у оквиру којих би требало да се опредељујемо и свет објашњавамо, мењамо или стварамо. Карактер грађанске облигације разматрала су и три значајна мислиоца XVIII века – Русо, Кант и Хегел – у контексту питања шта човек сам може и мора радити да не би био поданик, већ достигао статус просвећеног, самосвесног грађанина.

Човеково постизање интелектуалне слободе и моралне аутономије по правилу претпоставља и да човек буде економски релативно независан од политичке власти, тј. његово стицање средстава за живот не би смело да зависи од арбитрарне туђе воље. Политичка власт која контролише изворе човекових средстава за живот ла-

ко успоставља и контролу над његовим духовним животом. То је један од услова и црта сваког тоталитаризма односно тоталне доминације. И ако власт не успе увек и свакоме да се наметне, често јој то пође за руком у веома великој мери. Што је политичка и морална самосвест развијенија, то ће и власт над људима бити ограниченија или ће бити све више принуђена да се ослања на голу силу. Овде се морамо присетити Русоових речи из *Друштвеног уговора*<sup>33</sup> да ни „најјачи никада није толико јак да би заувек могао остати господар, не претвори ли своју моћ у право, а послушност у дужност.”

Власт може да контролише човеково понашање, које се састоји из одређених физичких, уочљивих радњи. Али, то није довољно ниједној власти, било да се ради о државној или црквеној, која хоће да буде апсолутна или тоталитарна, тј, која тежи да постане свемоћна. Да би то постала, она мора господарити главама својих поданика, мора контролисати садржај њихове свести. Коликогод је власти то неопходно да би постала тоталитарна, толико кључ њеног коначног успеха или неуспеха није само у њеним рукама него зависи и од грађана. Неки велики мислиоци су наглашавали да човек мора или да би требало (у)радити како би најпре достигао политичку „самосвест”. То је категорија коју су многи наглашавали у Хегеловом тумачењу, али је њу истицао и Аристотел као услов човековог ослобађања од тираниде. Самосвест грађана опасна је за тираниду. То је истицао већ Аристотел, а многи грчки и азијски тирани постали су тога свесни вековима пре њега. Аристотел каже да је већину правила за традиционални начин очувања тираније поставио Перијандар из Коринта, а да се многа од тих правила могу наћи у персијском систему власти. Основно је правило да се уклањају истакнуте личности и људи чврста карактера, да се спречи све што може да улије самосвест и поверење. У том циљу тиранин све чини да људи што мање познају једни друге, јер међусобно познавање рађа узајамно поверење. Тирани, наставља Аристотел, морају грађане увек имати пред очима, знати шта ови говоре и мисле, треба да имају уходе, те да сеју раздор и клевете, подбадају пријатеља против пријатеља и да осиромашују своје поданике. Основна сврха многих великих подухвата, међу којима поред осталих Аристотел помиње и фараонске пирамиде, била је да запосле поданике и да их осирома-

<sup>33</sup> Уп.: Жан-Жак Русо, *Друштвени уговор* [1762], Београд, Просвета, 1949.

ше.<sup>34</sup> Можда би се могло тврдити да је тоталитаризам XX века у лицу фашизма и стаљинизма оповргао ту тезу, претварајући човека у шрафић и спуштајући га на ниво испод поданичког. Али зар су ти системи били ишта више до трагични покушаји? Зар поука коју из те историје можемо научити, не говори против њих?

Осим о стицању самосвести, а за коју је претпоставка да се стекне и одговарајуће знање, веома је важна, а можда и важнија морална аутономија. О значају ових двеју ствари за човекову унутрашњу и стваралачку слободу писали и препоручивали људи који су сврстани у „учитеље човечанства”. То су две ствари које човек мора сам постићи – самосвест, слобода интелектуалног трагања за истином, и морална аутономија, тј. коришћење свога ума ради просуђивања о добру и злу. На сву срећу, има довољно јасних правила која свакоме човеку омогућавају да сазна да ли је оно што чини или намерава да чини, исправно или погрешно, добро или зло. Довољно је да се стави у положај да ће њему неко наредног тренутка то исто учинити, да би сазнао какве је природе оно што сам чини. Или како каже Кант, да претпостави шта би се десило, ако би у том тренутку сви људи почели да чине то што он ради или намерава да уради. Знати ваљана правила понашања једна је ствар, а придржавати се таквих правила много је тежа ствар.

Безброј је начина помоћу којих су моћници хтели да подређене држе у мраку, као и тиранских начина да се ослобађају критичара, алтернативних вођа, личности које се истичу моралном аутономијом и слободарским идејама, а нарочито потенцијалних супарника.

---

<sup>34</sup> Аристотел, *Политика*, Београд, Култура, 1960; дело превела Љиљана Станојевић Црепајац; предговор написао Милош Ђурић: „Аристотелово учење о држави и њеном етичком задатку”. За нав. место в. нарочито књ. V. гл. IX, одн. 1313 и 1314а. Аристотел каже: „Тираниде неће пасти пре но што грађани стекну поверење једни у друге” (Исто, 1314а). У Његошевом опису ситуације у Млецима такође стоји да: „Они страха другог немаху / до од жбирах и до од шпијунах; / од њих свако у Млетке дрхташе. / Кад два зборе штогод на улици, / трећи ухо обрне те слуша: / па онај час трчи судницама, / кажи оно што они збораху / и попридај штогод и поглади / ...Од тога ти бјеху погинули / међу собом вјеру изгубили. / Колике су с краја у крај Млетке / ту не бјеше ниједнога чојка / један другог који недржаше / за тајнога жбира и шпијуна /” Горски вијенац има велики број издања; издање посвећено 150-годишњици смрти владике Петра II Петровића Његоша, приредио је Александар Младеновић (написао Предговор „Његошев Горски вијенац”; напомене, речник), Београд, Чигоја, 2001.

Аристотел је показао како у систему одржавања тираније важну улогу игра страх који тирани унесу међу најугледније грађане тиме што их се ослобађају скраћивањем за главу, затим намерним ширењем страха и неповерења међу људима, тако да се свако плаши да било коме поклони поверење, што одвраћа грађане да расправљају јавне теме. Уз све остало, Аристотел је запазио и да тирани врше атомизацију друштва<sup>35</sup> укидајући тако било какав ослонац у породици, цркви, насељу за деловање против тиранина.<sup>36</sup> Средство да се то постигне је кажњавање због изражених мишљења и ширење неповерења грађана једних у друге.

Ако је човек поданик, може се рећи да је у великој мери сам за то крив. У оном смислу у којем је Имануел Кант сматрао да је човек сам крив због своје непросвећености односно незрелости, јер су његова лењост и кукавичлук препреке да се служи сопственим разумом и тако досегне стање просвећености. И лењост и страх спречавају човека да разум употребљава без туђег вођства, односно турства. Корак ка зрелости, осим што је тежак, сматра се и веома опасним, па је тако из конформистичких побуда „веома удобно бити незрео”, односно „грађанин покорни”. Из тога је Кант могао закључити да незрелост постаје човекова друга природа и да „има мало оних којима је пошло за руком да се властитим неговањем сво-

<sup>35</sup> На ову појаву као део технике деспотске и тиранске власти да се одржи, указивао је и Тома Аквински, позивајући се на Аристотела (III књигу Политике и VIII књигу Етике). Аквински каже да се чин свргавања таквог владара који се уместо општим добром руководи само добром властодршца, не може ни третирати као побуна. Једино ако би таква побуна довела до великих нереда који би људима нанели више штете него што им је својом тиранијом наносио свргнути управљач, то би могло бити разлог да се од свргавања одустане. Али и у таквим случајевима кривица за оно што се деси пада на тиранина чије је понашање основни узрок за оно што се због тога деси (Aquinas, *Summa theologiae*, Qu. XLII, Art. 2).

<sup>36</sup> На сличан начин као стари тирани, поступали су са својим супарницима или противницима или потенцијалним противницима из реда оних који се у једном друштву сматрају као „виђенији људи”. Тако су поступале дахије 1804. са српским кнежевима, Хитлер у „ноћи дугих ножева” са својим верним слугама проглашеним за противнике, а Стаљин у тзв. перманентним чисткама, политичким суђењима и безбројним егзекуцијама са припадницима разних „левих” и „десних” „опозиција”. Оваквим поступцима треба додати и узимање талаца као што су окупатори чинили за време I и II светског рата, и стрељањем тих недужних у вишеструко или стотруко већем броју за своје убијене или рањене војнике.



га духа избаве из стања незрелости”. Мислио је да народ може лако сам себе просветити, и да за то није потребно ништа више до да му се допусти слобода да то постиже. Ипак, Кант није био оптимиста да ће у том погледу револуције, којих је америчка борба за независност представљала почетак и чији је даљи наставак назирао, донети велике промене. Чинило му се да ће оне „можда донети пад личног деспотизма и грамзивог угњетавања које жуди за влашћу, али да се неће извршити истинска реформа начина мишљења, већ ће оне донети само нове предрасуде, које ће уместо оних старих постати нове узице којима се води велика, немисаона гомила.”

Упркос свим предностима и користима које се могу очекивати од „јавне употребе ума”, Кант је указивао како се „на све стране чује позив не размишљајте! Официр вели Не размишљајте, већ егзерцирајте! Порезник не размишљајте, него плаћајте! Свештеник каже не размишљајте, него верујте! (Само један једини владар на свету каже: размишљајте колико хоћете и о чему год хоћете, али се покоравајте!).” Данас се повећао, али не баш много, број оних који, као просвећени апсолутиста – Кантов савременик, сматрају да је дозвољено гласно размишљање све док га прати поковање. Изгледа да се број таквих могућности повећава у сразмери са опадањем могућности да се гласним размишљањима нешто и промени. Ако је човеку дозвољено да гласно размишља или да јавно употребљава ум под условом да се тиме ништа не мења, да ли он остаје поданик или постаје грађанин?

Налазимо код Канта један веома карактеристичан детаљ, нимало спојив са његовом строгошћу у етичким питањима (његов познати етички ригоризам налаже придржавање одређеног правила независно од околности и индивидуалне користи или штете, ризика итд.). Кант је, наиме, сматрао да је извесна двојност човека неизбежна и нормална: као свештеник, учитељ, официр, порезник, чиновник итд. он мора радити оно што се од њега у датој служби захтева. Он није слободан, јер у ствари извршава туђи налог, па у тим областима човеков ум мора бити пасиван да би га влада путем вештачке једнодушности управљала на јавне сврхе. Зато у тим областима не сме да се размишља, већ мора да се слуша. Такав је положај човека као грађанина. Али као научник, рецимо, мора да има пуну слободу и могућност да саопшти своје брижљиво испитане и добро промишљене мисли. Тако, на пример, свештеник као носилац црквеног занимања, следећи своју службу, прича и ради оно што од

њега тај положај захтева, али у јавној употреби свога ума мора бити слободан, јер ће иначе доћи до општег заостајања.<sup>37</sup>

Кант је сматрао противним природи да човек буде пуко оруђе ради туђих користи или ђефова. Његов категорички императив у једној формулацији и постулира да човек никада не може бити само средство, већ се увек мора узимати као циљ. Он је био свестан на колике тешкоће наилази публицитет, а камо ли остваривање максима усмерених ка највећем добру читавог света. Може на први поглед изгледати наивно његово веровање да у народном просвећивању, како га је он схватао, лежи кључ промене односа народа и владара. Али није био нимало кратковид да сагледа да су они који у име државе турсишу народ, предузели напор да народ заглупе као домаћу стоку како се не би одважио ни на један корак из (идеолошког) дупка у који су га затворили. Ако два века после Канта идеолошки дубак још увек служи истој сврси, онда и његове мисли о просвећености откривају своју вредност свакој новој генерацији. Чини се да ни његове мисли о садржају политичког просвећивања не губе актуелност.

Легендарни антички баснописац Езоп, о чијем животу мало знамо, пореклом вероватно из Фригије или Тракије, био је роб на Самосу. Упркос положају који је налагао његов статус, у својим баснама није заговарао поданички менталитет. Своју мудрост, домишљатост и вештину једноставног казивања дубоке поруке искористио је да би хвалио и храбрио народни здрави разум, а власт и моћнике приказао у њиховој интелектуалној ограничености и моралној покварености, којима лисичја лукавост не помаже да победе логику и поштење. За њега бисмо могли рећи да је као мало који „роб” развијао дух онога што се у новије време назива грађанска култура (*civic culture*).<sup>38</sup>

Као што каже Бернард Босанкет: човек може далеко да одмакне од тога да буде роб а да му још увек остане дугачак пут да би постао грађанин.<sup>39</sup> Послушност-непослушност поданика или грађанина је

<sup>37</sup> Види: Имануел Кант, „Одговор на питање: шта је просвећеност?” (1784), у *Ум и слобода*, стр. 43-44.

<sup>38</sup> О природи овог концепта који је толико значајан за демократску политичку културу, а посредно и за проблем легитимности власти владе односно режима, види: Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton, 1963; и Милан Подунавац, *Политичка култура и политички односи*, Радничка штампа, Београд, 1982; опширније в. ниже.

<sup>39</sup> Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (1899), према издању Macmillan, Лондон, 1958, стр. 127.

у теоријским расправама ових проблема посматрана обзиром на то у име чега се намећу обавезе, какав може бити њихов карактер, где су им границе, да ли је овај однос власти и појединца једностран или двостран, да ли човек заузврат за своју послушност и „плаћање задужења многих” има право да од јавне власти нешто очекује и шта, који је то тачно ауторитет у држави или неком другом ентитету (политичком, верском) којем се дугује послушност (*locus* ауторитета), шта се дешава у случајевима сукоба лојалности према држави, вери, нацији, партији, племену? Да ли ће човек бити поданик или грађанин, то у великој мери зависи не само од његовог друштвеног статуса, него и од психичког и политичког односа према датој власти. У овоме, наравно, традиција, страх и навика имају велику улогу, као и у другим областима човековог размишљања и деловања.

Овај психолошки однос је врло важан. Познато је да у погледу потенцијала за постизање неких резултата и за остваривање друштвених и државних циљева постоји огроман простор између онога што нека власт може силом искамчити из човека и онога што он може од себе дати заједници кад је за то високо мотивисан. Мотивисаност у великој мери зависи и од карактера власти, односно у теоријском смислу од степена и основа њене легитимности. Легитимност се тиче својстава која једна власт мора испунити да би подршку грађана и њихову послушност могла постизати не само помоћу правне, политичке, па и физичке принуде, него на основу уверења – патриотских, политичких, моралних, верских, националних, класних, идеолошких или неких других сличних – грађана да дата власт заслужује њихову добровољну сарадњу, да јој они дугују подршку, па и жртвовање за циљеве које она настоји остварити. Важно је разликовати подршку систему власти од подршке конкретним властодршцима.

Човек се наравно рађа у ширем друштвеном окружењу, у породици где од малена научи да је власт присутна ту негде (или свугде као „велики Брат” Џорџа Орвела<sup>40</sup> који свакога надзире) и да се

<sup>40</sup> Реч је о делу Џорџа Орвела, *1984* (Београд, Изд. завод Југославија, 1968), једној анти-утопији која приказује технички веома развијено друштво у којем је кроз разуђен систем друштвене контроле, уз помоћ свих техничких изума, успостављено тоталитарно друштво и пуна контрола над појединцем, која обухвата и контролу мишљења и приватног живота. Многе хипертрофиране црте таквог облика живота у 1984. ипак упућују на нешто



према њој мора гајити страхопоштовање, поступати онако како она очекује или тражи, а да се за противљење може искусити казна, односно да она непокорноме може наметнути трпљење и патњу, те да је паметније своје понашање усагласити са њеним наредбама. Социјализацијом се, дакле, човек навикама да мисли о власти као да је нека природна појава, негде свеprisутна, иако негде мање видљива, али ће наступити чим се деси нешто што је против правила која она прописује и штити.

Социјализација, тј. интериоризација неких вредности, образаца понашања и пратећих образложења, некада се карактерисала врло ауторитарним цртама, каква је била и укупна политичка култура. Додуше, и ауторитарне апологије власти подразумевају да би она требало да се појави и онда кад појединцу неко угрози живот, тело, породицу, имовину, част или неку другу „заштићену” вредност или „право”. Овакво реаговање се претпостављало и кад се ради о најауторитарнијим, тиранским или деспотским режимима. Системи и режими се у квалитативном смислу највише разликују баш по томе како реагују кад је угрожено неко право појединца и која права и слободе и у коме обиму сама власт поштује и штити од напада других. Некада се, нарочито у хаотичним ситуацијама, за време масовних побуна, распадања царстава, грађанским ратовима или кад су велики простори били препуштени сами себи, а власт се бринула само да покупи порез, харач, данак. Тада се није могло од државе много очекивати у погледу заштите њених поданика, иако ту обавезу није порицала. Временом се у цивилизованим друштвима од власти све више захтевано у погледу обавеза према поданицима или грађанима, нарочито у погледу њихове заштите. Ови захтеви су постепено постајали део друкчије, либерално-демократске политичке културе.<sup>41</sup>

☞

што у времену развијене технике стоји на располагању свакој власти, и што представља велику потенцијалну опасност по човекове слободе у будућности. О слици у којој се човек налази у таквом замишљеном друштву које под извесним условима може постати стварност, говори и књига Олдоса Хакслија, Врли нови свет, као и романи Франца Кафке, Процес и Замак и многа друга дела. Уколико је човекова будућност потенцијално угрожена свемоћним левијатаном већа, утолико је већа и потреба да се бавимо питањем карактера човекових обавеза према јавној власти и ње према грађанима.

<sup>41</sup> Елементи онога што данас зовемо политичка или грађанска култура узимани су у обзир и од стране писаца из старијих времена. Тако, на при-

☞

Међутим, у западноевропској политичкој филозофији и после Хобса и Лока, после различитих и поучних искустава две енглеске револуције у XVII веку, још увек је преокупација органском заједницом и државом давала по намерама добре, али по последицама врло противречне и у пракси штетне, а некада и погубне резултате. Имамо у виду пре свега два значајна мислиоца – Русоа и Хегела.

Постављањем низа проблема, који се тичу грађанина и његове заједнице, Русо је веома много допринео разматрању и проблематике легитимизације система и влада, као и темеља политичке облигације грађана. То је и наговестио као основни циљ *Друштвеног уговора*. Али, Русоова политичка филозофија је противречна, спор-

☞

мер, Херодот неке такве елементе узима у обзир у својој Историји кад упоређује Грке и варваре којима су ови први били окружени и са којима су ратовали (в. Херодот, *Историја*, Нови Сад, Матица српска, 1959). Монтескје у утврђивању „духа закона”, тј. чинилаца који одређују природу закона једне земље узима у обзир поред многих других, и оне елементе религије, морала, обичаја, преовлађујућих представа који чине саставни део једне политичке културе (уп. Монтескје, *Дух закона*, т. I-II, Београд, Филип Вишњић, 1989 са опширним предговором „Монтескјеов Дух закона” који су написали Аљоша Мимица и Вељко Вујачић). Иако су радови који обрађују проблем политичке културе веома стари тек је у другој половини 20 века овој појави посвећена дужна пажња. У томе пионирску улогу има рад Габријела Алмонда и Сиднија Вербе (Gabriel Almond and Sidney Verba, *Civic Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1963). У то су време и други научници констатовали да у увођењу демократије (пре неколико деценија у Јужној Америци или Африци, данас у Источној Европи и Азији) није довољно пресадити политичке установе и правне (уставне) норме, јер како ће цела та зграда функционисати умногоме зависи од бројних елемената за које је добро одабран назив „грађанска или политичка култура”. Ова концепција је врло брзо прихваћена и написан је велики број дела која су имала у виду и тај елемент. Неколико радова је било посвећено руској или совјетској политичкој култури, а и у нас преведени рад Џемса Билингтона, *Икона и секира* [1966] (Рад, 1988). Овде је узгред дато мноштво детаља који оцртавају руску културу и улогу коју су у њој имале секира и икона, али много више руску политичку културу. Проучавајући совјетски и руски „политички ум” и утицај традиције на обрасце понашања, па и на облике тумачења и прихватања политичких обавеза, које је у тој земљи свака власт прилично грубо наметала, Роберт Такер (Tucker), као и Арчи Браун (Brown) заједно са Џ. Грејом (Graу), посветили су велику пажњу политичкој култури и њеном утицају на могуће политичке промене. Ово је све за нашу тему изузетно важно јер су схватања о карактеру политичке обавезе грађана важан саставни део политичке културе.

на и крије извесне замке. Узнемиравала га је чињеница да се људи рађају слободни, а да свугде живе оковани у ланцима. Мислио је да може решити тај проблем. Желео је да допринесе успостављању услова који би човеку омогућили да буде слободан и једнак са осталим члановима заједнице. Зато он заступа једну радикалну теорију демократије. Цео народ, односно сви грађани учествовали би у вршењу власти. Само учешће народа у власти чини ову легитимном и омогућава да људи извршавају законе, а да се не осећају поданицима, пошто извршавају законе у чијем су доношењу и сами учествовали. Они својим одлукама изражавају и испуњавају „општу вољу”,<sup>42</sup> која није воља ни једнога појединца, већ једна синтеза, апстракција и она је као таква непогрешива, увек у праву и обавезујућа. Спроводећи је, људи у ствари остварују своју појединачну вољу, која је инкорпорисана у „општу”. Зато, само непосредна демократија би могла легитимисати једну власт и обавезати грађанина. То даље значи да је Русоова концепција подобна само за мале заједнице, каква је била она у његовој родној Женеви, која је одређивала многе његове ставове. Но народни суверенитет, изражен у формули да власт произилази из народа и припада народу, конципиран је као апсолутан, недељив и неотуђив. Тако се задржавају својства боденовске концепције суверенитета, па и ауторитарне власти, само што је сада народ носилац те власти.

Није Русо схватао да апсолутност чини власт неограниченом и неодговорном без обзира на њеног носиоца, а да се иза „опште воље” може скрити и обично скрива врло партикуларна воља против какве је Русо изричито устајао. Вероватност оваквог исхода из Русоове концепције повећана је његовим противљењем да се политичко тело дели било каквом плурализацијом (организација, интереса, идеја), затим подржавањем неопходности цензуре (писмо Дидроу) и замишљањем да оне који неће да учествују у политичком

<sup>42</sup> Категорија „опште воље” у Русоовој политичкој филозофији била је доста проучавана, арбитарно тумачена, својатана и (зло)употребљавана, па и критикована. Неки су сматрали да она у основи није сасвим оригинална Русоова идеја, већ да је то преобликована концепција која је од раније постојала, а нарочито у хришћанској политичкој мисли, али да јој Русо даје грађански вид. Уп.: Patrick Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Ту се следи развој идеје о општој вољи од св. апостола Павла, преко Августина Аурелија до Паскала и Малбранша, идеје коју је Монтескје подруштио, а Русо довршио.

животу и тако допринесу својој слободи, треба „натерати да буду слободни”. Све су то покушали јакобинци, чији је вођа, Робеспјер, истицао да су они ученици бесмртног Жан-Жака, а чији је експеримент са апсолутном и недељивом влашћу завршио диктатуром и терором, те је заправо на самом почетку компромитовао формулу која произилази из Русоове политичке филозофије. У француској мон-тањарској „Декларацији права” из 1793, такође су присутне Русоове идеје из *Друштвеног уговора* укључујући и оне да „насиље против друштвене заједнице постоји кад је макар само један од њених чланова потлачен” (чл. 34, понавља речи из *Друштвеног уговора*) и „кад влада повреди права народа, устанак је за народ и за сваки део народа најсветије од свих права и најнеопходнија од свих дужности” (чл. 35). Но овај документ никада није успео да постане део устава који би функционисао, те га прати огромни раскорак декларација и праксе.

Популизам, који је дошао до изражаја у Француској револуцији, подсећао је на системе какве су уводили Јулије Цезар и Кромвел, и потврдило се да „демократија” која није ограничена и која се не придржава закона, може бити најгори облик власти, баш како су упозоравали Аристотел, Џејмс Медисон, Хегел и многи други називајући тај облик мобократијом или охлократијом.

Русо остаје познат, поред низа других идеја, и по оној да је једино учешће грађанина у власти овоме намеће легитимне политичке обавезе. А пошто је народ био извор и вршилац власти, то је он сматрао за логично и неопходно да обавеза буде и наметнута онима који би евентуално хтели да је избегну, па макар само својом пасивношћу. Његов грађанин је имао обавезу и да буде активан. Међутим, наметање обавеза, или тумачење неких права као да повлаче и обавезу њихова коришћења, није добило већу подршку у демократској теорији. Зато се, на пример, изборно право сматра као право и критикују се они системи и земље у којима је коришћење бирачког права, тј. гласање обавезно.

Док је Русо политичке обавезе утврђивао имајући у виду општу вољу и опште интересе заједнице, Хегелова концепција ставља државу у центар пажње, а грађанске обавезе изводи из поимања карактера саме државе. Слично као Платон и више других, Хегел државу схвата као остварење моралне и божанске идеје и намењује јој улогу да човека уздигне у друштвено и морално биће, а државу засновану на умном праву третира као оваплоћење апсолутног ду-

ха. На основу таквог карактера и улоге државе у односу на човека, ниче и политичка обавеза грађана да јој се покорavaju. „Држава је стварност моралне идеје” – каже Хегел.<sup>43</sup> На другом месту тој устави нови додаје и црту остваривања божанске идеје: „Држава је божанска идеја како та идеја на Земљи опстоји.”<sup>44</sup> Хегел је у *Филозофији права* јасан да је највиша дужност људи да буду чланови државе. Из те дужности (баш као што лутеранство и захтева) произилази обавеза покорности.

Хегел се фигуративно изражава и каже да је исток место где излази физичко сунце, које на западу залази, „али зато на западу излази унутрашње сунце самосвијести које распростире виши сјај”. За њега се историја човечанства не састоји у гомилању догађаја или рецимо изграђених објеката, него у ширењу свести и слободи. Ову мисао ће касније покушати да конкретно историјски прикаже и развије Бенедето Кроче. „Свјетска је повијест” – пише Хегел – „одгајање од необузданости природне воље до онога опћенитога и до субјективне слободе. Исток је знао и само зна да је један слободан, грчки и римски свијет да су неки слободни, германски свијет зна да су сви слободни.”<sup>45</sup>

По својим импликацијама разликовање између супстанцијалне слободе коју прецизира као ум воље и за коју сматра да се развија у држави, и субјективне (индивидуалне) слободе која тек у индивидуи одређује саму себе, представљајући рефлектовање индивидуе у њеној савести. У каснијим извођењима из ове премисе се долази до тога да човек није слободан кад може да ради и поступа према својим знањима, интересима, потребама и схватањима, већ кад поступа према ономе што би ти интереси, потребе и схватања требало да буду. То значи да неко други то може боље знати од конкретне индивидуе о којој је реч.<sup>46</sup> Ово је слично као са Русоовом „општом вољом”. Хегел је човека као самосвест видео на путу до субјективне слободе, али га је истовремено на томе путу заробио

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel, *Основне црте филозофије права*, Сарајево, Веселин Малеша, 1964, стр. 204 (пар. 257).

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Филозофија повијести*, Загреб, Напријед, 1966.

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel, *Ибид*, стр. 110.

<sup>46</sup> О овој „тананој вештини” идеалистичке филозофије да заобиђе праве проблеме односа и супротности између слободе и власти пише Харолд Ласки у раду *Слобода у модерној држави* (Београд, Радничка штампа, 1985. стр. 181-182 и 189-191) имајући у виду нарочито Хегела и Rousseau-а



другим отеловљењима апсолутног духа и њиховом инструментализацијом, нарочито оном у виду државе. Слично се догодило и са Марксовим еманципаторским идејама при покушају њихове операционализације.

Хегелова правна и политичка филозофија је имала великог утицаја на Источну Европу и на Русији. И то од много раније него је дошло до три њене револуције почетком XX века. Велики је био и утицај Русоа, не само његових политичких идеја о слободи и једнакости него и педагошких и других просветитељских схватања. Од англосаксонских мислилаца велики је био утицај Хобса, а Лок је потискиван и пре и после револуција, све до преокрета 1989.

Чини нам се корисним, а можда и интересантним за читаоце и слушаоце да се упознају са неколико чињеница и схватања о односима грађана и власти какве су била распрострањена у управо поменутом географском и историјском контексту источне Европе, где још нема корена грађанске политичке културе. Тај однос није само израз традиционалног утицаја ауторитарне културе, него и чинилац њеног продужавања. Можда су неки карактеристични изрази и призори из живота под ауторитарним режимима без либерално демократске грађанске културе у нама иначе блиским срединама као што је Русија поучни за све који су заинтересовани за неговање либералне политичке културе.

Сергеј Јесењин, „сапутник” револуције, који ју је ипак срцем прихватио као могућност да Русија пође путем напретка, песнички саопштава у поеми *Ана Снегина*, једну социолошки и политиколошки релевантну чињеницу социјалне психологије. У оквиру романтичне поеме у којој песник тек на крају схвата да је био вољен од оне која му је као шеснаестогодишњем вршњаку била нераздвојни друг, а ипак рекла тихо и нежно „Не” и претпоставила му неког официра из њеног сталежа, уплетена је и захваљујући пишчевом дару обичним речима казана, готово успутно саопштена велика истина о дубоко укоревљеном ставу руског сељака према власти.

Сиромаштво села, бахатост и корумпираност локалног полицајца, тешке казне које падају на сељаке, честе претумбације и смене власти током револуције, намети који се морају плаћати, уз то још и приде ономе ко их скупља – све то песник римује: с једне стране идиличност сиромашног и собом забављеног села, а с друге стране намети и задужења која се морају подносити. Тако песник каже:

„Плаћасмо уредно задужења многа,  
 ал позорник, надувана носа  
 узимао је и преко тога  
 по мерицу брашна и проса.  
 А да би избегли напаст: ту част  
 и вишак давасмо без срца ледна.  
 Јер, напослетку, власт је власт.  
 А ми смо само стока једна.”<sup>47</sup>

Укореењено осећање инфериорности, подређености властима без личних и политичких права, чак и без права да се пита о својим правима, то је оно што избија из последњег стиха. Кад би народу дојадило, свој би гнев излио у некој краткотрајној, крваво угушеној буни, à la Разин или Пугачов, после које би било горе него пре, јер би сваки неуспели покушај власти искористиле да учврсте старе или наметну нове намете и „задужења”. У ауторитарној традицији и стално тињајућем револту против ње – што је рађало бунтовништво, индивидуални терор и било погодно тле за развијање револуционарне пропаганде – један је од фактора којим се објашњавају и три (заредом) руске револуције у прве две деценије XX века. Како сељачки бунт, тако ни организовани раднички штрајкови и устанци нису били довољни да у земљи без демократске политичке културе и установа, као и грађанске самосвести, донесу шире слободе.

Револуционарне акте било је лако легитимисати у светлу непопуларности самодржавља и његове неподобности да Русију изведе на пут напретка. Али, успоставити демократију, остварити слободе, ограничити власт, то је нешто што у таквој клими не би било лако остварити ни у мирним временима, а камо ли на позорници свеопштег светског клања, на које се надовезао грађански рат и разнобојни терори (бели, црвени, црни, жути, а можда и зелени и још који).

Судбина многих руских писаца пре и после 1917. године била је одређена, како спољним оквирима ауторитарног друштва и левијатански аквизитивне државе, тако и њиховим доживљавањем тра-

<sup>47</sup> Сергеј Јесењин, *Песме и поеме* (у преводу М. М. Пешића), „Нолит”, Београд, 1971. Ипак, повремене сеоске туче и незадовољства довели су једном до убиства полицајца због чега је десет сељака одведено у Сибир. Револуција их је ослободила и ускоро им пружила прилику не само да племићима узму земљу, него и да се покажу као власт. Слично као у Шолоховљевом Тихом Дону и у Јесењиновом Радову било је смена белих и црвених, а сваки је преврат односио нове жртве.

гичности положаја тог друштва. Што се тиче прошлости, писац *Путовања од Петрограда до Москве*, Александар Радишчев, био је осуђен на смрт, па помилован, али је по повратку из прогонства извршио самоубиство, оставивши поруку „Остављам вас, звери!”. У Буњиновом роману *Село* један од јунака побраја: „Господе боже! Пушкина су убили. Љермонтова убили, Достојевског водили на губилиште, Чернишевског отерали на десетогодишњу робију; Успенски је за последње паре, уместо хлеба, купио нож да се убије... Има ли игде на свету такве земље, има ли игде таквог народа, проклет био по сто пута!”<sup>48</sup> Што се тиче наставка, с Јесењином је започела нова етапа одлазака песника у принудну смрт.

Духовну смрт песника назрео је Александар Блок већ 1921. године кад је написао чланак „Мир и слобода” и рекао „Мир и слобода су преко потребни песнику. Али мир и слободу такође отимају. Не спољни мир, већ стваралачки. Не детињу слободу, не слободу либералисања, већ стваралачку тајну слободу. И песник умире, јер више нема зашто да дише; живот је изгубио смисао.” Владимир Мајаковски је себи био наменио улогу да младе одврати од турбног расположења и да их увери да је смрт најлакши излаз, а да је много теже и достојније човека да изгради нови живот. Али, његов *Хладан туш* није могао зауставити бирократију. Убрзо затим отпутовао је Јесењиновим стопама. А, зато што је мислио да Стаљин има масне прсте, што асоцира на касапина, Осип Манделштам је скончао живот не зна се где у концентрационом логору или на путу према њему, али му је његова супруга Надежда подигла вечни споменик објављивањем својих сећања у којима је он централна личност.

Исак Бабел, аутор *Црвене коњице* (1926), која много казује о последицама вековних таложења ауторитарне политичке културе и погледа, такођер је завршио у концентрационом логору. Писац *Пораз*, Александар Фадејев, морао је *Младу гарду* преправљати неколико пута да би је прилагодио идеолошким захтевима, а самоубиство је починио, како се мисли, због тога што се после Хрушчовљевог реферата на XX конгресу КП СС показало да су били невини многи од писаца чијем је прогањању као функционер Савеза писаца и сам допринео. Колико је тек руских писаца морало проћи свој „ход по мукама” емиграције од Херцена и Горкога (чији су избор у

<sup>48</sup> Миодраг Сибиновић, „Зелени огањ Сергеја Јесењина”, предговор књизи: Сергеј Јесењин, *Песме*, Рад, Београд, 1981.

Академију власти спречиле 1902) до Буњина, Мерешковског, Солжењицина, Војновића.

Човек може бити стављен и у статус нижи од поданичког и робовског, проглашен за „људски отпадак”, а понеки сведок таквих животних ситуација и понижења, чак и кад је силом прилика стављен у ситуацију да заједно с другима „живи у складу са психологијом мрцине”, може од таквог искуства направити оружје против тираније. *Приче са Колиме*<sup>49</sup> показују да и кад је понижен и сведен на мање од ма каквог предмета у систему тоталног господарења политичке самовоље, кад пише као да је већ мртав, ипак у човеку нешто истрајава и остаје – зато и пише. Шаламов није написао само приручник о отпорности материјала који се зове човек, него је и шиљио колац против вампира који би као услов сопственог политичког опстанка да продуже тај *dance macabre*. Песнички се привиђало Ј. Јевтушенку да за време сахране генералисимус устаје из ковчега, диже обрве и уздрмава свет. Био је страх и трепет, а опет, ко зна колико је – од оних који су том приликом погажени – гајило наду да би могао и васкрснути, јер нису били сигурни да ли ће без њега свет преживети.

Све то две и по хиљаде година после Езопа. Већина великих прогоњених песника и мислилаца морала је чекати да их рехабилитује нека следећа генерација. Аристотел је морао бежати из демократске Атине, да се ова не би и по други пут огрешила о филозофију. Под вођством светога Ћирила из Александрије почетком 5. века – како пише Бертран Расел (Russell) позивајући се на Гибона – неку несрећну жену, Хипатију, која се бавила неоплатоничарском филозофијом и математиком, фанатизована маса је скинула с кола, свукла је голу, одвукла према једној цркви и искасапила је. Затим су шкољкама с ње остругали месо, а кости спалили. После тога, каже Расел са својственим му сарказмом, филозофи су престали да узнемиравају тај град. Према онима који су починили тај линч, поступак је обустављен јер су поклонима умилостиви судије.<sup>50</sup>

Неки писци су осуђивани да поједу оно што су написали, многи су спаљени, а списи им стављени на индекс. Ауторитарни режими не уважавају ни песничку реч оних које касније чита читав свет. Шта ли тек остаје некоме чија је мисаона и практична делатност ближа

<sup>49</sup> Варлам Шаламов, *Приче са Колиме*, БИГЗ, Београд, 1985.

<sup>50</sup> Б. Расел, *Историја западне филозофије*, Београд, Космос, 1962. стр. 362.

ономе што се зове „политика”, коју је један руски песник упоредио са прљавом маркизевом (де Сад) баром?<sup>51</sup> Али, неки писци су својима делима узбуркали јавно мњење, тамо где га има, и успели да дају макар и мали допринос да се нешто у свету промени. Роман Харијете Бичер-Стоу (Harriet Beecher-Stowe) *Чича Томина колиба* (1851-52) постао је средином XIX века светски бестселер и више него било која теоријска расправа или политичка пропаганда допринео је покрету за укидање ропства, како је то тада признао и сам амерички председник Линколн. На континенталном конгресу у Филаделфији лако је било делегатима с југа да избаце неколико одредби које је о ослобађању од ропства био скицирао Томас Џеферсон (Jefferson), али утицај књиге која је за неколико месеци у САД-у продата у шесто хиљада примерака, створио је масовно расположење за ослобађање, а против ропства. Можда треба подсетити да је та књига била преведена на готово све европске језике и да је утицала на ослобађање кметова у Русији 1861. године и на сличну реформу у Тајланду (Сијам).

Упркос притиску на појединца и на све сегменте друштва у правцу послушности према власти, ипак се велики број људи у неком тренутку свога живота запита да ли нека дата власт под којом живи поступа исправно и зашто је обавезан да се њеним заповестима покорава чак и онда када сматра да оне нису праведне, да нису мудре или рационалне, да нису не само у складу са његовим схватањима и интересима, него да нису ни у интересу државе или заједнице којој припада.<sup>52</sup> Постављањем оваквих, имплицитно критичких питања о карактеру, структури, начину рада, циљевима, резултатима које једна власт постиже или, пак, о промашајима дате власти, развијана је грађанска свест и самосвест. Ако неки појединац у својем развоју до таквих питања никада не стигне, може се озбиљно сумњати не само у његову грађанску свест, него малтене и у његову политичку зрелост. Из таквих размишљања се, некада свесно, а некада рутински или по инерцији, традицији, а некада готово подсвесно или угледањем на друге, човек опредељује у погледу степена подршке или отпора датој власти, послушности или непослушности према њеним правним или фактичким заповестима. Ако обич-

<sup>51</sup> Александар Блок, „Белешка о дванаесторици” (1920), где осуђује политику и пориче ма какав политички претекст његове познате поеме.

<sup>52</sup> На ову тему смо 1986. објавили један рад: „Чему се покоравати државној власти? Увод у разматрање о условности и двостраности политичке обавезе грађана”, *Наше теме*, 1986, бр. 9, стр. 1345-1368.

ни поданици о овим питањима и не размишљају довољно често, за политичке и правне теоретичаре и мислиоце оваква питања се намећу као незаобилазна.

Али, утицаји патерналистичких теорија присутни су и у наше време и изражавају се и у популарном обраћању, чак и тепању владарима – Ландсватер код Немаца, цар-баћушка код Руса, а Чеси су чак и председника републике пре Другог светског рата звали татичек,<sup>53</sup> али се и после Другог светског рата још брзоплетије измишљао и прихватао „култ личности” и главари су се такмичили да буду што ближе „најмудријем вођи”.

Стварање поредака и режима под којима људи морају масовно прибегавати методи кетмана, као што је већ примећено код анализа многобројних тиранија и деспотија, води срозавању моралних вредности и изобличавању људских карактера. То се негативно одражава по цело друштво. Не само морално опадање, него по правилу и стагнирање друштва, криза, заустављање напредовања или успоравања развитака, прати стања у којима људска мисао мора да се скрива и маскира. Чак и *restrictio mentalis*, односно *reservatio mentalis*, тј. придржај у мислима кад се истина нити непосредно скрива нити отворено износи, односно кад се прећутно ставља ограда у погледу неког значења или се у мислима придаје друго значење, тј. прибегава се лукавству, што је широко практиковала и оправдавала црквена хијерархија, има негативне последице по моралну структуру личности. Таква пракса је згражала Волтера (Voltaire).

Одгајање дволичњака спречиће појављивање људи способних и спремних за велика прегнућа. Као што је у огледу *О слободи* писао Џон Стјуарт Мил (Stewart Mill) „држава која спречава раст својих људи како би они били послушно оруђе у њеним рукама, чак и када то чини ради добрих циљева, увидеће да се са малим људима не могу постићи велике ствари и да савршеност машинерије којој је она све жртвовала, неће на крају крајева да јој донесе никакву корист, због недостатка животне снаге коју је она, да би машинерија боље радила, одлучила да забрани”. Дакле, кетман је морално и социјално погубна пракса, али то не сме да нас спречи да историјску распрострањеност и вишезначност саме те појаве посматрамо и осветлимо из више углова.

<sup>53</sup> В.: Евгениј В. Спекторски, *Држава и њен живот*, Београд, СКЗ, 1933, стр. 68.

У таквим ситуацијама, кад човек почне трагати за одговором на питање: „Чему се ја морам покоровати државној власти?“ – учињен је важан корак на путу његовог политичког сазревања и достизања неке врсте политичке самосвести. Ако се такво питање неке чини необичним и сувишним, то, поред незнања, може бити и показатељ поданичког менталитета, ауторитарне личности, или прихватање става да сила која стоји иза заповести представља природно или легитимно стање чија се дубља основаност не испитује. Схватање да је овакво питање непотребно и безначајно, најчешће је штетно, а може бити и погубно по људске слободу и права, чак и по заједницу, тј. државу у којој човек живи (иако ћемо видети да Хобс мисли потпуно супротно). Наиме, неконтролисана моћ и апсолутна власт уопште, власт која није ограничена правним (уставним) нормама, подређена у своме конституисању и деловању правним правилима, ограничена и корпусом људских права и слобода, може бити велика опасност не само по појединце него и по просперитет, па и опстанак једне државе.

Свака власт своје наредбе (норме, прописе) иза којих стоји њена воља и принуда, настоји да представи као „право“. У правно-позитивистичком смислу право се обично тако и дефинише. Међутим, са правно-филозофског становишта, не може се прихватити да је право сваки скуп норми иза којег стоји монопол државне принуде, па ни онда кад се то ради по неком уобичајеном поступку. Са становишта правне филозофије, мора се заузети критичка дистанца према садржини позитивног права. Током 19. и с почетка 20. века јачала је идеја правног позитивизма, не само у Немачкој и Француској, него је и у Енглеској било њених ватрених и доктринарних заступника као код Бенџама (Bentham) и Остина (Austin). Иако право не може да се разведе од идеје правде, а да тиме не изневери свој дубљи смисао и улогу у људским цивилизацијама, позитивизам се и у теорији и у пракси оглушује о морално-филозофске категорије, па и о захтеве правде. Тежило се да се избегну морални и идеолошки, уопште вредносни судови и елементи у дефинисању и у животу права.

Ханс Келзен је по политичкој оријентацији следио либерализам, био је и познати представник једног релативно либералног конституционализма и тзв. чисте правне теорије која се своди на правни позитивизам. Као што је познато, Ханс Келзен није волео да у своју чисту правну теорију увлачи идеје природног права, и како је Данило Баста констатовао, Келзен је у своме покушају да одговори *Шта*

је правда? ову кључну категорију правне филозофије у ствари разорио.<sup>54</sup> Келзен чак жали да се и у модерним правним конструкцијама, иза промењене терминологије поткраде нека заблуда природног права. Пошто констатује да се у општој правној науци највише расправља о разлозима, тј. о основама важења позитивног права и разлозима обавезне снаге правног поретка, он каже да се у то неће упустити и да је то можда област која више припада етици. Он каже да ће покушати одговорити зашто треба да се следе правне норме, а не због чега се оне фактички поштују, а разлог зашто треба да се поштују спада у категорију „требања”, а не у категорију онога што јесте.<sup>55</sup>

Навешћемо овде једно значајно мишљење Густава Радбруха, који каже да су идеје природног права можда биле заблуда, али најплоднија заблуда која се могла замислити (1929). Схватајући да за правника у пракси доиста нема другог права осим „прописаног” позитивног права, он је такође тежио да државу обавезе „надпозитивним, природним правом, истим природноправним начелом на којем се једино може заснивати важење самог позитивног права” (1932). У својој *Филозофији права*, нарочито у додатку после Другог светског рата, он је критичар пуког правног позитивизма, у своје правне афоризме је записао: „Својим уверењем да „закон је закон”, позитивизам је разоружао немачки правнички сталеж против закона са самовољом и злочиначком садржином. При том позитивизам уопште није у стању да властитом снагом образложи важење закона” (1946). Према Радбруху, као и другим заступницима концепција које уважавају метаправне критерије за процењивање права, владавина права обавезује и законодавца тј. и сам законодавац је везан правом. И то је идеја чије корене можемо наћи још код Аристотела.

Радбрух је припадао кругу заступника правног позитивизма, али се држао и природно правног схватања да је „право стварност чији је смисао да служи правди”. После искуства са нацизмом код њега је превладао природно-правни приступ. Тачније речено, он је постао

<sup>54</sup> Ханс Келзен, *Шта је правда*, Београд, Филип Вишњић, 1998, са поговором Данила Басте „Келзеново разарање правде”.

<sup>55</sup> В.: Ханс Келзен, *О границама између правничке и социолошке методе*, Београд, Геца Кон, 1927, стр. 17. Иако је у тежњи да створи „чисту теорију права”, Келзен строго раздвајао чињенице и вредности или изоловао категорију „требања”, он је ипак писао да се „темељ на којем се нека чињеница припише становитом лицу [у кривицу] изводи на темељу норми, тј. моралних или правних прописа о требању” (исто, стр. 37).



критичан према правном позитивизму и потражио је мета-правне темеље за процену правних и политичких режима. „Праведно” је за њега апсолутна вредност која се не може извести из неке друге вредности. Да ли је нека норма правна или није, за Радбруха није критериј то да ли је обезбеђена државном принудом, већ сврха коју испуњава. За њега је право „скуп налога за заједнички живот људи”.<sup>56</sup> С обзиром на правну стварност, пишући о неисправном праву, створио је појмове „законског неправа” и „надзаконског права”. Право, по Радбруху, може позитивно важити, али да упркос томе буде неисправно. „За важење доказивао неисправног права – пише Радбрух – не да се замислити никакво оправдање” (написао 1914), а слично пише и 1932: „Не може се замислити никакво образложење за то да прописано право које је без сумње спознато као неправедно, сачува своје важење.”<sup>57</sup>

Правни позитивизам и правни реализам су, независно од намера аутора, довели до ситуације да „право” постане инструмент моћи или голе силе. О утицају правног позитивизма на прихватање државне воље као највишег закона, Радбрух каже: „Правни позитивизам који се мање или више, предаје на свим катедрама, навикао је правнике на то да сваку државну вољу у форми закона признају као право” (1948). Он је још изразио и мишљење да је на понашање немачког правничког сталеза током националсоцијализма, тј. на не довођење у питање ваљаности правног поретка и појединих закона, утицало лутеранство својим ставовима да „закон је закон” и „наредба је наредба”.

Знамо да је последња два-три века, са успонима и падовима, тренд кретања ишао у правцу ширења демократије и културе људских права, али је ипак нови век у европској историји донео бројне диктатуре и тираније, а све су њих бацили у засенак тоталитаризми XX века и два светска рата која су се одиграла за живота свега једне генерације. Онај правац ка либералнијим и демократскијим системима водио је преко успона конституционализма, идеје ограничене владе, владе по пристанку оних којима се влада. Посредством демократске теорије и покрета добиле су своје место и идеје и установе које омогућавају учешће грађана у конституисању власти што чи-

<sup>56</sup> Густав Радбрух, *Филозофија права* (1932), Београд, Нолит, 1980, са предговором Стевана Врачара „Радбрухово филозофскоправно становиште” (за нав. место, в. параграфи 4 и 7).

<sup>57</sup> Gustav Radbruch, *Aphorismen zur Rechtsweisheit*, Göttingen, 1963 (са годином кад је неки афоризам записан). В.: „Правни афоризми” Г. Радбруха у избору и преводу Данила Басте, *Архив за правне и друштвене науке*, 1978, 3.

ни један од битних елемената политичких система цивилизованих држава. И на крају, иако је то и прво и најважније, концепције људских права, које су се јавиле са теоријама друштвеног уговора одиграле су велику улогу у преокрету који се тиче основа и карактера политичке облигације грађана и о улози њихових права.

Пошто се у позитивном праву не може наћи правило које би ослобађало послушности према законима које доноси власт једне државе, па била она и нелегитимна или деспотска, то човеков индивидуални отпор заповестима које су супротне његовој савести, закључује Франц Нојман,<sup>58</sup> мора да се заснива на „унутрашњем гласу”, како је то сматрао и Хегел. Овим долазимо до новог крупног проблема. Поставља се као друштвени проблем слобода интелектуалног трагања и моралне аутономије личности. Без слободе стваралачког истраживања, која подразумева и перманентно тражење друштвених алтернатива, нема ни индивидуалног ни друштвеног напретка. Проблем моралне аутономије води нас питању о основама и обавезама грађанске непослушности, која је током последњег столећа имала низ великих апостола – Х. Д. Тороа, Лава Н. Толстоја, М. Гандија и друге.<sup>59</sup> То нас даље води и праву и дужности отпора тиранији.

Разматрајући проблеме отпора нелегитимној власти односно свима који би се узурпацијом домогли кормила власти, или прекорачивали овлашћења у њеном вршењу, Нојман даље указује на то да уколико се на неки начин и нађе у правном систему одредба која дозвољава отпор власти (као што је био случај са чланом 147. Устава државе Хесен у Немачкој, где је предвиђено да је „одупирање противуставној јавној моћи свачије право”) – таква одредба не значи много, пошто опет вла-

<sup>58</sup> Franz Neumann, *Демократска и ауторитарна држава*, Напријед, Загреб, 1974. Овај писац је иначе пред крај Другог светског рата објавио рад *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, New York, 1944, а после тога рата радио на структуралним променама немачке државе, како би се обезбедило јачање демократије и ублажавање ауторитарним односа у индустрији. У овом контексту је унео и идеју о сауправљању (Mitbestimmung) радника у индустрији.

<sup>59</sup> В.: Henry David Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience*, (Хенри Дејвид Торо, *Валден и О грађанској непослушности*, Београд, СКЗ, 1981); R. A. Goldwin (ed.), *On Civil Disobedience: Essays Old and New*, Chicago, 1969; Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, 1965; и *Obligations: Essays on Disobedience*, New York, Simon and Schuster, 1970; G. Sharp, *The Politics of Non-Violent Action*, Boston, 1974; M. Gandhi, *Autobiografija*, Zagreb, 1966. и *Борба ненасиљем*, Београд, Комунист, 1969.

дини органи, па макар то били и судски, утврђују да ли је било противуставне употребе власти. Зато је Нојман закључио да „позитивно-правно фиксирање права на отпор не помаже увек чак ни у практичне сврхе”.<sup>60</sup> Овај писац је покушао формулисати минимум начела, која изводи из става о човеку као разумном бићу, а на којима би сваки човек морао инсистирати и пружити индивидуални и колективни отпор у случају да се неко од тих начела крши. Неки други писци су покушали разрадити идеју о минималним стандардима које би једно право морало садржати да би се могло прихватити као легитимно.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Franz Neumann, нав. д., стр. 174-175.

<sup>61</sup> О различитим видовима разматрања и решавања проблема ове врсте пишу: Н. Л. А. Hart, *The Concept of Law*, London, Oxford University Press, 1961 (сада: *Појам права*, Подгорица – Цетиње, ЦИД, 1994, са предговором Косте Чавошког, „Хартова мисао системског квалитета права”; Lon Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964. О проблему политичке обавезе с моралног гледишта пише А. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press, 1972. Преглед теорија и ос-нова политичке обавезе, а то другим речима значи и основа на којима се владе легитимишу (иако је то дато само делимично) пружа Richard E. Flathman, *Political Obligation*, London, Croom Helm, 1973. Класично дело о принципима политичке обавезе, које смо већ наводили и којим бављење овом проблематиком постаје једно од централних питања новије политичке филозофије, дао је Томас Грин, (*Lectures on the Principles of Political Obligation*), настојећи да Хегелову филозофију државе пренесе у англосаксонски свет, дајући истовремено либералнију интерпретацију неким Хегеловим идејама. За Грина је воља основа државе. Нега су следили Bernard Bosanquet са *The Philosophical Theory of the State* (New York – London, Macmillan, 1899), а оба писца је са неолибералних становишта критиковао Леонард Хобхаус (Leonard Hobhouse, *The Methaphysical Theory of the State: A Criticism*, London, Allen and Unwin, 1918). Анализи ових питања са модернијих и ригорознијих методолошких становишта пришао је Џон (Јован) Пламенац (John Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, 1938, новије издање: London, Oxford University Press, 1968). Проблемима легитимитета и ин-дикаторима степена легитимности/илегитимности ради утврђивања степена стабилности политичких система и других творевина бавили су се у својим истраживањима: David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York, John Wiley and Sons, 1965, поглавља 18. и 19, pp. 278-310; и Сејмор М. Липсет, *Политички човек*, Београд, Рад, 1969, део где се легитимност разматра у контексту друштвених сукоба и демократије. Липсет и Истон следе Фридриха у схватању да је легитимност пре свега ствар уверења оних над којима једна власт влада. О различитим концептима легитимности датим ук-ратко в. Peter G. Stillman, „The Concepts of Legitimacy”, у *Polity*, vol. VII, № 1, Fall 1974. Једна од тема многих значајних краћих радова јесте однос легалитета и легитимитета.

