

Arhe XIV, 28/2017

UDK 340.1

1 Spinoza B.

1 Hobbes T.

1 Kant I.

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

NEDRUŠTVENA DRUŠTVENOST SPINOZA. HOBBS. KANT

Sažetak: Autorka u radu pokazuje kako su zasnivane teorije prirodnog prava na ideji da je ljudska priroda u osnovi u stanju rata. Pokazuje se da se koren te ideje može pronaći već u sofističkim raspravama. Aristotelovo mnogoznačno razumevanje prirode (*physis-a*) koje podrazumeva i finalni uzrok pokazuje nedovoljnost jedne ovakve teorije. Moderni način mišljenja se dovodezuje na renesansu. Dok je ona između mističnog i prirodnog razumevanja sveta, moderna filozofija traži siguran temelj za svoju legitimaciju. Ona ga nalazi u prirodi koja se u tom periodu shvata mehanicistički. Na temelju mehanicističke metode koja je uticala na Spinozu, Hobsa i Kanta društvo se razume kao *nedruštveno*. To znači da se jedinke u društvu nalaze konstantno u antagonističkim odnosima koje nije moguće prevazići. Zbog toga se ove teorije označavaju kao pesimistične. Ipak, u radu se pokazuje da zbog nedostatka svrhovitog uzroka u prirodnim određenjima nije moguće ove teorije odrediti jednoznačno.

Ključne reči: Aristotel, finalni uzrok, Hobs, Kant, nedruštvena društvenost, pesimizam, Spinoza

Termin *nedruštvena društvenost* Kant koristi da objasni poreklo društva iz prirode u kojoj su jedinke u stanju rata. Čak i kada stupe u društvo jedinke se tog prirodnog stanja ne oslobađaju u potpunosti i zato su odnosi među individuama antagonistički: „Ovde pod antagonizmom podrazumevam nedruštvenu društvenost ljudi”; tj. njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana s opštim otporom koji stalno preti da razjedini to društvo. Ovakva sklonost nalazi se očigledno u ljudskoj prirodi. Čovek je naklonjen *podruštvljanju* jer se on u takvom stanju oseća više čovekom, tj. oseća razvitak svojih prirodnih obdarenosti. Ali u čoveku je prisutna i izrazita sklonost ka *usamljivanju* (izolaciji), jer on u sebi istovremeno sreće i nedruštvenu osobinu da želi da sve usmeri prema svom shvatanju, pa stoga odasvud očeku-

¹ E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

je otpor jer zna da je i on sam, sa svoje strane sklon otporu protiv drugih.² Pod nedruštvenom društvenošću će se ovde podrazumevati teorije društvenog ugovora koje impliciraju da su ljudi u prirodnom stanju u stanju rata, ali im „društvenost“, kao suštinska ljudska odlika, omogućava da izađu iz prirodnog stanja, iako ne u potpunosti. Zbog toga je ta društvenost *ne-društvena*. Čak i kada stupe u društvo, ljudi to čine iz najsebičnijih, ne-društvenih interesa, interesa da opstanu. Zbog toga stanje rata nikada u potpunosti ne prestaje. Najpoznatiji predstavnici ovakvih teorija društvenog ugovora u modernoj filozofiji su Spinoza, Hobs i Kant.

Teorije društvenog ugovora su se kroz istoriju filozofije zasnivale na različitim temeljima. Najčešće se one javljaju kao nastavak teorija prirodnog prava, mada nisu sve teorije prirodnog prava i teorije društvenog ugovora i obrnuto: „Svakako je prilično evidentno da prirodno pravo i društveni ugovor nisu identične kategorije. Ako se neko pravo izvodi iz ljudske prirode, onda se ono ne može shvatiti kao puka tvorevina ljudskog ugovora. Zbog toga čak postoji izvesna protivrečnost između prirodnog prava i društvenog ugovora.“³ Protivrečnost između prirodnog prava i ugovora nije savremeno otkriće. Ona se prvi put javlja u grčkoj filozofiji kao protivrečnost prirode i zakona (*physis* i *nomos*).⁴ Prirodno stanje se shvata kao *stanje mira* koje društvenim ugovorom valja očuvati, ili kao *stanje rata*, koje se društvenim ugovorom valja prevazići. Moderne teorije društvenog ugovora koje se zasnivaju na racionalističko-empirističkoj metodi u znatnoj meri podsećaju na sofističke razložne rasprave o prirodi, koje je Aristotel pokušao da prevaziđe sa spekulativnom idejom *physis-a*. U tim raspravama se po prvi put pojavljuje ideja da je društvo u osnovi ne-društveno, da počiva i razvija se na konstantnom antagonizmu među individuumima.

² Podv. T. T. Kant, Imanuel, „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarivanju svetskog građanskog poretka“, u: *Um i sloboda*, Beograd: Časopis Ideje, 1974., str. 32. Upor. „Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit des Menschen“ Kant, Immanuel., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Leipzig: Sonderausg, 1933., str. 7.

³ Nojman, Franc, *Tipovi prirodnog prava*, Beograd: Dosije, 2013, str. 14.

⁴ Demokrit je prvi autor koji je *physis* doveo u vezu sa *nomosom*. Ipak, *nomos* je više dogovor nego filozofski shvaćen društveni ugovor, jer nema svoje utemeljenje, on je naprosto konvencija. Neki fragmenti svedoče o tome da je pravda za njega „trebanje“ koje se svodi na poštovanje postojećih pravila. Sferu trebanja za Demokrita još uvek ne određuje pojedinačno u jedinstvu sa opštim, nego zakoni i norme koji regulišu običajnost zajednice. Izvan ovoga postoji građanska vrlina, ali ne kao posebno područje koje bi bilo predmet etičkog razmatranja, već vrlina koja se opet razmatra u sklopu običajnosne zajednice. Njegovo razumevanje prirode je poslednje u nizu kosmoloških, i kod njega se prvi put javlja ideja o mogućnosti opreke *physis-nomos*. Videti: Dils, Herman, *Predsokratovci fragmenti 2*, Zagreb: Naprijed, 1983., str. 147 (68,B9) i (68, B10).

Sofisti su se služili razložnom metodom da bi opravdali odnos prirode i zakona. Jedni su branili tezu da su ljudi po prirodi jednaki i da ih zakoni razdvajaju⁵, dok su drugi želeli da pokažu da su ljudi po prirodi nejednaki i da zakon služi da ih izjednači.⁶ U oba slučaja zakon je u suprotnosti sa prirodom. U ovom kontekstu se javlja ideja društvenog ugovora i mogućnost da posredstvom njega zakon dođe u jedinstvo sa prirodom. Sama priroda je shvaćena kao stanje nejednakosti i determinisana predstavom da *jači treba da vladaju slabijima*. Tako se inauguriše stav da su ljudi "po prirodi" nedruštveni, nejednaki, ali da stvaraju društvo da bi opstali.⁷ Društvo je u osnovi nedruštveno jer se u njemu stalno vodi borba između prirodno jakih i slabih koji se ujedinjuju da bi bili jači.

Teza koja ima najviše sličnosti sa modernim teorijama nedruštvene društvenosti se javlja u Platonovoj „Državi“. U kontekstu rasprave između Sokrata i Polemarha o pitanju pravičnosti, Trazimah se javlja sa tvrdnjom da „pravično nije ništa drugo nego ono što koristi jačem.“⁸ U drugoj glavi „Države“ se eksplicitno pojavljuje koncept *društvenog ugovora*. Naime, Glaukon se uključuje u raspravu s tvrdnjom da je po prirodi dobro činiti nepravdu, a da je zlo trpeti je, i da je veće zlo trpeti nepravdu nego činiti je. Svi ljudi su u osnovi egoistične monade koje nastoje širiti se na račun drugih. Međutim, iako im je prijatno da štete drugima, nije im prijatno da drugi štete njima. Zbog toga ljudi kreiraju ugovore i zakone. On eksplicitno kaže: „Iz toga su proizašli zakoni i ugovori pa je ono što su zakoni i ugovori propisivali nazvano pravičnim.

⁵ Hipija zastupa tezu da su ljudi po prirodi jednaki ali da ih zakoni razdvajaju: „Ljudi koji ste ovde prisutni, ja smatram da smo svi mi srodnici i prijatelji i sugrađani po prirodi, a ne po zakonu. Jer jednako srodno je jednakome po prirodi, a zakon kao tiranin ljudski primorava nas na mnoge stvari mimo prirode“, Videti: Platon, *Protagora, Gorgija*, Beograd: Kultura: 1986, str. 38 (337D).

⁶ Protagora i Gorgija zastupaju tezu da ljudi nisu po prirodi jednaki, ali da vrlinom, zakonom to mogu postati. Videti: Isto, str. 18-20 (320D-322) i str. 21 (323C).

⁷ Ovde Kalikle iznosi tezu da zakon stvaraju „slabi i gomila“ samo da bi zaplašili jake i onemogućili im da se „šire“ u sticanju imanja. On zaključuje da treba da vlada princip „da je pravedno da jači vlada nad slabijima ako ima više“. Kalikle želi da kaže da je zakon podešen tako da slabiji imaju više prava, jer ga oni kreiraju, ali da bi po prirodi zakon trebalo da bude „na strani jačih“. Dakle, *nomos* je u suprotnosti sa *physis*-om, ako se želi da se uspostavi sklad prirode i zakona onda jačima treba dati više. Ugovor je ovde prećutni dogovor slabijih koji se obelodanjuje u zakonu. Oni ga sklapaju na temelju toga što su slabiji i što jedini način da oni opstaju među jačima je da se ujedine. Ipak, nekakav jasniji koncept ovog ujedinjavanja nije izložen. Izložena je samo pretpostavka da su ljudi po prirodi nejednaki i da slabiji stvaraju zakone. „Priroda i zakon se najčešće protive jedan drugom. Ako je neko suviše skroman i ne usuđuje se da kaže ono što misli, mora da padne u protivrečnost sa samim sobom. Ti si uvideo ovu tajnu i zlonamerno se njome služiš. Kada se govori o zakonu ti postavljaš pitanje o prirodi, a ako se govori o prirodi, ti pitaš o zakonu.“, Isto, str. 129 (483).

⁸ Platon, *Država*, Beograd: BIGZ, 2002., str. 16 (338C).

Ovo je, dakle, poreklo i suštastvo pravičnosti: ona drži sredinu između najvećeg dobra, koje se sastoji u tome da se nepravda nekažnjeno čini, i najvećeg zla, da se na nepravdu ne može odgovoriti osvetom.⁹ Glaukon zaključuje da niko nije dovoljno jak da nesmetano čini nepravdu i dopušta da se njemu čini nepravda. Zbog toga svi pristaju na društvo i norme. Hobsova teorija društvenog ugovora je veoma slična ovom konceptu. Spinozino i Kantovo stanovište takođe se mogu označiti kao ona stanovišta koja smatraju da je društvo u osnovi nedruštveno. Ipak, postavlja se pitanje da li je tu nedruštvenost moguće prevazići razvojem kulture? Da li je čovek samo prirodno-egoistično biće ili je nešto više od toga?

Franc Nojman smatra da su Spinozina, Hobsova i Kantova teorija u osnovi *pesimistične* slike sveta. Njihove teorije, navodno, u osnovi sprečavaju pravo na pobunu, iako na momente govore o mogućnosti promene. Po njemu, ovi koncepti opravdavaju moć društva nad pojedincem, i da bi društvo opstalo, moraju da se žrtvuju neke individualne slobode. Čak i kada se promeni neki oblik vlasti, isti princip nedruštvene društvenosti ostaje na delu: „Nesposobnost pesimističkih koncepata da zajamče kontinuiranu egzistenciju nekog autoriteta prinude koji je nezavisan od antagonizma među individuama u društvu, sasvim se jasno obelodanjuje u filozofijama Hobza, Spinoze i Kanta. Na prvi pogled se čini da između tih triju filozofija postoje znatne razlike. Hobz još dopušta individuama prilične ostatke prirodnih prava. U Spinozinom učenju, individua mora da preda sva prava; niko ne zadržava makar senku nekog prava. Pravo nije ništa drugo nego zapovest suverena. Ne postoji pravo na pobunu. Podanik je jedino *alterius iuris*, samo je država *sui iuris*. I Kant odbacuje pravo na pobunu i konstituiše najrigidniju teoriju prava koja je ikad stvorena, premda ona istovremeno pokazuje neke od najprogresivnijih elemenata modernog pravnog mišljenja.“¹⁰ Nojman pokazuje da ove pesimistične teorije u osnovi osporavaju pravo na pobunu. Sa druge strane, čak i kada dopuste pobunu, ona se opet završava u nedruštvenoj društvenosti. Sistem ostaje isti, norme ostaju iste, samo se ljudi menjaju: „Iako državu opremaju apsolutnom suverennošću, sva trojica filozofa se povinuju “savršenim činjenicama” i dopuštaju mogućnost odbijanja poslušnosti. Hobz raskida vezu između vladara i podvlašćenih kada vladar više ne može da ispunjava svoje ugovorne obaveze, naime da štiti podanike, garantuje mir i poredak i obezbeđuje svojinu. Spinoza koriguje svoju političku teoriju svojom teorijom legalnosti. Pravo je moć. Svako ima onoliko prava koliko ima moći. Svaka grupa može u svako vreme postati *sui iuris*, pribeći moći i zahtevati pokornost. I Kant u jednoj skromnoj

⁹ Isto, str. 37-38 (360d).

¹⁰ Nojman, Franc, *Tipovi prirodnog prava*, str. 16.

napomeni uz svoju teoriju prava dopušta da posle uspešne revolucije podanici duguju pokornost novim vlastodržcima.¹¹

Pitanje o *pesimističnoj prirodi* navedenih teorija ne može se razrešiti mimo odgovora na pitanje kako je u svakoj od njih apsolviran pojam prirodnog prava. Moderne teorije prirodnog prava se zasnivaju na konceptu prirode koji se razlikuje od Aristotelovog *physis*-a. One nastoje da izmire ideju slobodne individualnosti i mehanicističku sliku sveta koja počiva na redukovanom pojmu *prirodne svrhe*. Na temelju razlike između Aristotelovog utemeljenja *physis*-a i modernog pojma prirode biće pokazano da moderne teorije ne mogu nužno da se označe kao pesimistične, jer ne govore o društvu kao *svr-si* pojedinačnog delanja, već o društvu kao *posledici* prirodnog stanja. Mehanicistička slika sveta u modernim teorijama istiskuje teleološki, aristotelovski pristup i zbog toga se one ne bave pitanjem o mogućnostima drugačijeg društva, već samo govore o društvu kakvo jeste. A jeste utemeljeno na konceptu prirodnog prava.

MODERNO POIMANJE PRIRODE

Aristotel je pokazao da *physis* podrazumeva cilj, svrhu svih bića, pa i čovekovog delanja i time pomirio jaz koji postoji između prirodnih zakona i ljudskih zakona.¹² Platon jeste „uvukao“ matematiku u metafiziku, ali je Aristotel pokazao da predmet matematike i praktičke filozofije nije isti. Dok se nauka bavi večnim, nepromenljivim istinama, praktička filozofija se bavi promenljivim ljudskim stvarima, ali ipak ona u sebi ima logiku koja se pokazuje na temelju razumevanja prirode posredstvom četiri uzroka. To spekulativno razumevanje omogućava temelj onom praktičkom. Taj temelj se polako gubi u renesansi. Od Aristotelovih uzroka se u prirodi obrađuju materijalni, formalni i eficientni uzrok, dok svrhovitost prestaje da se razmatra kao deo prirodnog sveta. Za razmatranje prirode to nije pokazalo velike posledice, dok za razmatranje područja ljudskog delanja jeste. Ponovo se postavlja pitanje kriteriju-

¹¹ Isto, str. 17.

¹² Aristotel smatra da se o biću govori mnogostruko. Jedan od načina izricanja bića je posredstvom *četiri uzroka*. Isto se tako *physis* izriče na mnogo načina. Kada se uporede različiti načini određenja *physis*-a pokazuje se da na njima počiva i ljudski svet i da se on takođe izriče u odnosu na četiri uzroka: 1. *physis* je tvar, „ono iz čega prvo ili jest ili nastaje koje od bića što su po naravi“; 2. *physis* je forma, ono što određuje prirodu stvari kao takvu; 3. *physis* je uzrok kretanja prirodnom biću; 4. *physis* je cilj ili svrha prirodnih bića. Aristotelovo shvatanje prirode nije apstraktno određivanje prirodne jednakosti ili nejednakosti, nego apsolutno određivanje svih mogućih načina izricanja *physis*-a koji se temelje na jedinstvenoj unutrašnjoj logici koja počiva na četiri uzroka. To pokazuje i spekulativno zasnivanje odnosa između prirode i delanja. Videti: Perović, Milenko, *Praktička filozofija*, Novi Sad, 2004., str. 197.

ma praktičkog, i pitanje logike koja treba da ga utemelji.¹³ U filozofiji se javlja zahtev da se pronade jedinstvo mišljenja i delanja, duše i tela. To jedinstvo, koje je postojalo u antici, već je sa hrišćanstvom izgubljeno. Dualizam duše i tela, gde se duša smatra za nešto uzvišenije što može da se uzdigne ka bogu i zadobije večni život, postaje jedno od središnjih obeležja hrišćanskih učenja. Taj dualizam u renesansi i novom veku sa diferenciranjem matematike i fizike i uspostavljanjem njihovog odnosa postaje još izraženiji.

U renesansi se događa veliki okret ka prirodi i rekonstruišu se antičke ideje. Na to su delimično uticali različiti događaji i otkrića koji su obeležili ovaj period, a delimično potreba za okretom ka prirodi dolazi iz samog mišljenja. Filozofija renesanse predstavlja prelazno doba od starog ka novom veku. Emancipacija uma od stega srednjeg veka delo je filozofije, ali i nauke. Međutim, čini se da je ona ipak pre svega potreba samog mišljenja da nađe sebi novi sadržaj i kriterijum istinitosti. Mišljenje se više ne zadovoljava reprodukcijom postojećih struktura i klasifikacija, i formalističkom srednjovekovnom logikom. Istraživanje prirode polako postaje primarno, dok se ideje o bogu pokušavaju uvrstiti nekako u nova saznanja. Geocentričnu sliku sveta zamenjuje heliocentizam i čovek uviđa potrebu da se transcendentni božanski temelj zameni imanentnim **prirodnim principom**, iako ideja boga ostaje prisutna u skoro svim filozofijama. Nauka još uvek ne postoji kao pozitivna nauka, ali se njeno polje polako uobličava i počinje da odvajati od filozofije. Renesansu karakteriše preplitanje religije, mistike, filozofije i pokušaj zasnivanja nauke. Dve tendencije karakterišu renesansu i prelaz ka novom veku: prva je pokušaj da se priroda na temelju novih Njutnovih uvida shvati pre svega preko fizičkih tela, kao mehanizam; druga tendencija predstavlja pokušaj da se prirodi nađe matematička osnova. Ovo je vidljivo već kod Kuzanskog, koji objašnjava univerzum preko geometrijskih tela i uvodi svojevrсни perspektivizam u filozofiju.

U novom veku se, počev od Dekarta, poljuljani temelj prve filozofije traži u *subjektivnosti*.¹⁴ U pokušaju da se celokupnoj stvarnosti pronade temelj

¹³ Huserl pokazuje da dolazi do preoblikovanja smisla prirode, nauke, ali i filozofije. Matematika se u antici bavila iskustvom samo kao tipikom, dok se u renesansi postavlja zahtev da se priroda matematizuje. Tako shvaćena priroda je već u renesansi dosta redukovana u odnosu na antiku. Ona se nastoji označiti posredstvom beskonačnog horizonta formalne matematike Matematička metoda koja se svodi na merenje, brojanje i računanje može da se primeni na fizička tela, ali nije primerena da u potpunosti objasni područje ljudskog delanja. Antički čovek posmatra svet iskustva kao jedan „konačno zaokružen a priori“. Videti: Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečije novine, 1991. str. 25 i 63.

¹⁴ Huserl smatra da sa Dekartom počinje borba između subjektivizma i objektivizma, tj. transcendentalne metode i naturalizma. Isto, str. 63.

i kriterijum izvesnosti u subjektivnosti, ono praktičko ostaje u drugom planu. *Res cogitans* i *res extensa* se pokazuju kao dve realno odvojene supstancije. Čovek je istovremeno misleće, ali i prirodno biće – čovek je biće koje je modus dve realno različite supstancije. Ovaj stav nije aporetizovao samo sferu onoga teorijskog, već je suštinski doveo u pitanje mogućnost da se objasne pojmovi slobodne volje i delanja. Sloboda čije je bogatstvo određenja Aristotel demonstrirao na supstancijalnom jedinstvu polisa, u novovekovnim teorijama je daleko od tog jedinstva. Istina praktičkog se ne traži na temelju postojeće običajnosti, već se pravi otklon od nje. Traženje temelja prve filozofije u izolovanoj subjektivnosti onemogućilo je naknadno povezivanje subjektivnosti i prirode, a onda i sveta praktičkog. Zbog toga kod Dekarta ne postoji sistemski izložena praktička filozofija već samo učenje o provizornom moralu. U izolovanoj subjektivnosti se otkriva samosvest – mogućnost mišljenja da misli sebe – ali se ne pokazuje odnos te subjektivnosti prema prirodi, ili bar on nije dovoljno sistemski utemeljen. Razumsko mišljenje, polazeći od principa, ne može iz aksioma naprosto da dedukuje principe delanja. Spinoza će nastojati da prevlada Dekartov dualizam, ali samo to prevladavanje usloviće razvoj novih protivrečnosti. Reč je o nužnoj posledici pokušaja da se svrha društva izvede iz hipotetičkog prirodnog stanja koje se nastoji objasniti na kauzalnoj slici sveta.

KOREN DEMOKRATSKE MISLI U SPINOZINOJ FILOZOFIJI

Spinoza je jedini racionalista koji je pokušao da zasnuje teoriju društvenog ugovora na ideji prirodnog prava. Zbog toga se njegovo učenje smatra pretečom modernog shvatanja demokratije.¹⁵ Metoda kojom se Spinoza služi je deduktivna. On pokušava da uklopi mehanicistički pojam prirode u svrhovitost ljudskog delanja. Njegova filozofija ne može se označiti ni kao pesimistična ni kao optimistična. Na momente je ta filozofija „zarobljena” u kauzalnoj šematici koja ljudsko delanje pokušava da svede na prirodno stanje. S druge strane, osnova ljudskog delanja određuje se kao sloboda koja sama treba da uspostavlja *svrhu delanja*. Prirodni zakoni su po njemu univerzalni, po njima se sve zbiva i događa. Čovekov zadatak je da ih upozna jer poznavanjem prirodne nužnosti čovek prestaje da ima sve negativne afekte, kada shvati da na neke stvari jednostavno ne može da utiče, jer su delo prirodne zako-

¹⁵ Često se pokušava poreklo moderne demokratske misli pokazati baš u Spinozinoj političkoj filozofiji. Videti: Negri, Antonio, „Spinoza-Politički traktat“, u: Štale, Franosa. Pizije, Evlin. Dijamel, Olivije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofije 2*, Sremski Karlovci-Noví Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993., str. 942.

nitosti.¹⁶ Međutim, upravo se u ovom tvrđenju javlja protivrečnost, jer u nastavku Spinoza tvrdi da baš poznavanje ljudske zakonitosti omogućava čoveku da se istrigne iz determinisanosti zakona i radnji, i tim se odvajaju od „glupaka i nezalica“: „A najsigurnije sredstvo koje nam pokazuje razum i iskustvo je stvaranje društva zasnovanog na određenim zakonima i na posedovanju izvesne teritorije u kome se sve pojedinačne snage udružuju kao u jedinom telu: zaista je za stvaranje i održavanje društva potrebno tek nešto više od prosečne veštine i staranja; pa prema tome spokojnije, trajnije i manje izloženo udarcima sudbine biće ono društvo koje osnuju i njime upravljaju oprezniji ljudi, a suprotno tome, društvo koje su osnovali ljudi ograničenih sposobnosti u svemu zavisi od sudbine i nema nikakve čvrstine.“¹⁷ Celokupnu stvarnost, atribute i moduse Spinoza izvodi iz jedinstvene supstancije i svodi je na mehaničku uzročnost. Međutim, ljudska zakonitost ne može da se podvede pod ovu vrstu kauzalnosti. Zakoni koji zavise od prirode su univerzalni i nužni i dolaze iz samih stvari, dok zakoni koji proističu iz ljudske volje predstavljaju zakone koje ljudi sebi propisuju „radi bezbednijeg i udobnijeg života“. Zbog toga je polje delanja polje „raznih mogućnosti“, a ne apsolutne izvesnosti, jer u njemu ne možemo uvek da spoznamo sve uzroke i motive delanja.¹⁸ Zbog toga se zakon određuje na temelju čovekove sposobnosti da sebi i drugima *propisuje svrhu delanja*.

Ljudi *po prirodi* teže dobru i izbegavaju zlo, stoga se opredeljuju za život u zajednici. Oni stvaraju ugovore koji svima odgovaraju i koje svi moraju naknadno da poštuju. Ugovor važi dokle važi i korist i prenosi se sa prava na državu. Čim država više nije u stanju da ispuni svoj deo ugovora, *pojedinac ima prirodno pravo da takođe prekrši ugovor* koji mu više ne koristi.¹⁹ Spinoza govori da korist ne može da se shvati samo kao potreba da se prisvaja priroda i širi što više, već je ona odnos nagona i uvida²⁰. Zbog toga je svrha zajednice da očuva ovu sredinu, jer se u njoj nalazi mnoštvo različitih ljudi, nisu svi u stanju da se ponašaju racionalno, ali samovolja nije sloboda, građanin nije rob, rob je podanik jer podleže svojim strastima. Ipak, Spinoza i u

¹⁶ Baruh de Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Beograd: Kultura, 1957., str. 35.

¹⁷ Isto, str. 36.

¹⁸ „Ja sam već rekao da ovi zakoni zavise od ljudske volje, jer smo dužni da stvari određujemo i objašnjavamo njihovim neposrednim uzrocima, a opšte shvatanje sudbine i povezanosti uzroka može nam veoma malo poslužiti da stvorimo i sredimo misli o posebnim pitanjima. Dodajte ovome još i to da smo potpuno neobavešteni o odnosu i uzročnoj povezanosti stvari, tj. o načinu na koji su stvari povezane u izvestan odnos i međusobno povezane. Prema tome, za praktičan život bolje je, a u krajnjoj liniji neophodno, smatrati sva zbivanja kao moguća. Toliko o zakonu uzetom u najširem smislu.“ Isto, str. 48.

¹⁹ Isto, str. 192.

²⁰ Isto, str. 189.

ovom pogledu odnosa prema strastima ostaje protivrečan, jer, sa jedne strane, postavlja zahtev da se pojedinac razumom u potpunosti oslobodi strasti, dok, sa druge strane, govori da to nije moguće i da je društvo sastavljeno od različitih jedinki koje su najčešće podložne strastima. Zbog toga je po njemu najbolje moguće uređenje društva *demokratija*, jer svako, kakve god bile njegove sazajne sposobnosti, ima po prirodi i po zakonu pravo da učestvuje u odlučivanju u zajednici i teži onome što misli da je u njegovoj koristi. Demokratija je društvo koje istovremeno obuhvata nedruštvenu društvenost ljudi, odnose među strastima, ali i njegovu društvenu društvenost kroz koju čovek zadovoljava svoju ljudsku potrebu da sam uređuje zajednicu u kojoj živi.

Kod Spinoze se prvi put javljaju ideje koje će u empirističkoj političkoj filozofiji biti razvijene u ideje prirodnog prava koje se prenosi na suverena posredstvom društvenog ugovora: „Pod privatnim građanskim pravom možemo podrazumevati samo slobodu svakog čoveka da čuva svoj život, slobodu određenu naredbama vladara i zajemčenu jedino njegovom vlašću; jer kada smo na drugog preneli pravo da živimo po svojoj volji, određeno za svakog od nas jedino stepenom moći koji nam pripada, drugim rečima kada smo na drugog preneli slobodu i moć, da nas brani zavisimo samo od njegove volje i nemamo druge sile, osim njegove koja će nas štititi.“²¹ Koncept suvereniteta vlasti zajedničko je dobro svih novovekovnih teorija prirodnog prava, premda se konkretni modusi eksplikacije tog pojma međusobno bitno razlikuju. Spinoza spominje da je vlast suverena neograničena, ali, ipak, on ne sme da ugrožava pojedince i prava koja su mu zagantovana ugovorom. Deluje protivrečno njegova tvrdnja, ali on misli da vladar može da učini sve da zaštiti interese svojih građana, ali da njih same, njihovo pravo na život i slobodu da misle ne sme da ugrožava. U slobodnoj državi bi svako trebalo da može da kaže šta misli, jer „ni najiskusniji ljudi, a kamoli gomile ne umeju da ćute“. Država ne treba da uteruje strah jer svako ima prirodno pravo na život i slobodno izražavanje.²²

Iako delanje nije ispitivao supstancijalno, već je kriterijum delanja dedukovao iz prvobitno postavljenih principa, Spinoza je sačuvao nešto od Aristotelove logike pokazujući da je svako delanje odnos uvida i strasti, da pojedinac ostvaruje svoju svrhu tek u zajednici i da sloboda zato ne može biti ni samovolja ni puko saznanje. Ipak, on nije pokazao kako se ova logika ispoljava u realnosti, na temelju postojećeg sveta, već je društveni ugovor zasnovao na pretpostavci prirodnog stanja. Zbog toga pojam slobode u njegovoj filozofiji ostaje neutemeljen i protivrečan. On je, sa jedne strane, prirodna potreba za održanjem i izraz moći, dok sa druge predstavlja svrhu koju pojedinac ostva-

²¹ Isto, str. 195.

²² Isto, str. 244.-246.

ruje jedino u zajednici. Tako društvo, u najboljem slučaju demokratsko, predstavlja istovremeno preplitanje čovekove društvene društvenosti, potrebe da slobodno oblikuje zajednicu, i nedruštvene društvenosti, antagonistične zajednice u kojoj se jedinke vode sopstvenim interesima.

HOBSOVA TEORIJA IZMEĐU PESIMIZMA I OPTIMIZMA

Pojam prirode se u novovekovnoj filozofiji gradi na bitno drugačiji način u odnosu na aristotelovski koncept *physis*-a. Na mesto *teleološke kosmologije* postavlja se *mehanicistička kosmologija*. To znači da se umesto *svrhe* i *cilja*, koje je Aristotel postavio za noseće momente delatnog sveta, traže *uzrok* i *posledica* u delanju.²³ Delanje se nastoji dovesti u vezu sa delatnim subjektom i utemeljiti upravo u ovoj uzročno-posledičnoj šemi, gde se ono objašnjava na osnovu unutrašnjih motiva delatnog subjekta. Međutim, ako se praktički svet pokuša utemeljiti na mehanicizmu i razumskoj metodi, i ako se pitanje svrhe svede na uzrok, rezultat je čitav niz protivrečnosti i razmatranje prirodnog stanja kao isključivo hipotetičkog, jer ga nije moguće naći u realnom – istorijskom procesu. Zbog toga se Hobs koleba između odredbe da je delanje utemeljeno na prirodnim nagonima²⁴ koje pojedinac posreduje u odnosu na nagone drugih, dok na drugim mestima tvrdi da je delanje posledica sposobnosti subjekta da razumom ograniči nagone, pri čemu ova teza ide u pravcu Aristotelovog tumačenja.²⁵ Dodatnu komplikaciju u interpretaciji predstavlja činjenica da Hobs tematizuje čoveka kao trostruko biće: on je ljudsko biće (biće nagona), građanin (biće koje se služi razumom), i božije biće (dela u skladu sa božanskim zakonom). Svako od ovih određenja nastoji da potre ostala. Sličan problem u tumačenju čoveka nalazimo i kod Loka. Zbog toga neki autori pokušavaju Hobsovu teoriju da svedu na mehanicističko objašnjenje²⁶ i materijalizam. Drugi, pak, pokazuju da kod Hobsa postoji normativni princip razuma na kome utemeljuje svoju teoriju i koji počiva na takozvanom „zlatnom pravilu reciprociteta“, gde je svaki subjekt u stanju da posreduje nagone i donosi racionalne odluke tako da u koegzistenciji sa drugima dozvoljava i njima isto.²⁷ Kod samog Hobsa je moguće naći stavove koji idu u prilog obe ove

²³ Leo Štraus smatra da Hobs odbacuje idealističke teorije jer se u suštini slaže sa njima. Videti: Štraus, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, Beograd: Plato, 1997, str. 134.

²⁴ Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, Beograd: HEDONE, 2006., str 29-30.

²⁵ Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, 1991, str. 139.

²⁶ Štraus govori da je Hobsova teorija ne metafizički materijalizam, već u najboljem slučaju metafizička metodologija utemeljena na mehanicističkoj slici sveta. Videti: Štraus, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, str. 131.

²⁷ Loyd, S.A., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, New York: Cambridge Uni-

teze. On na određenim mestima afirmiše Aristotela²⁸, dok na drugim u potpunosti kritikuje njegovu teoriju i kaže da gradi teoriju suprotnu njoj.²⁹ Čini se da suprotne interpretacije proizilaze iz nemogućnosti da se odgovor o biti društvenosti traži unutar kauzalne slike sveta. Zbog toga kad god zapadne u teškoće da opravda svoje početne postavke Hobs priziva u pomoć Aristotela i hrišćansku teologiju. Ipak, to ne umanjuje značaj njegovog dela. Teorija društvenog ugovora koju uspostavlja je prva u nizu novovekovnih društvenih teorija koja smeru ka oslobađanju individualnosti od stega hrišćanskog učenja. Međutim, kod Hobsa je možda više nego kod kasnijih autora vidljivo preplitanje različitih diskursa mišljenja i borba da se očuva politička teorija. Hobsa su realne povodne okolnosti njegovog vremena i iskustvo građanskog rata u Engleskoj naveli da traga za pitanjem na čemu počiva država i kako ona treba da se utemelji da bi bila stabilna. Mora se razlikovati namera autora od onoga što se da naknadno izvesti iz njegovog dela.³⁰ Hobs je uistinu pokušao da izvede koherentnu i konzistentnu teoriju na pretpostavci prirodnog stanja i nagona.

Prirodno stanje čoveka Hobs objašnjava preko nagona. Ljudi su u prirodnom stanju kao životinje. Svi teže da zadovolje svoje nagone i uvećaju moć da bi se zaštitili od drugih. Ljudi teže samoodržanju i nužno zbog toga dolaze u sukob sa drugim individuama. Zbog toga je prirodno stanje *rat sviju protiv svih*.³¹ Da bi se održali, ljudi prisvajaju zemlju, predmete i stvari, i pre ili kasnije dolaze u situaciju da nekolicina ljudi želi istu stvar i to se u prirodnom stanju jedino može rešiti ratom. Priroda svim ljudima daje jednako sve na raspolaganje pre uspostavljanja društva.³² Međutim, prirodno stanje nije stanje slobode, jer kada svako ima pravo na sve, onda niko nema pravo ni na šta, jer

versity Press, 2009., p. 13.

²⁸ Hobs smatra da Aristotelova teorija da u svetu praktičkog nije moguće definisati jedno dobro koje bi bilo isto za sve i uvek, može da se primeni na njegovu teoriju, i da svaka individua pored nagona koje mora da zadovolji ima i individualna dobra kojima teži u skladu sa svojom prirodom. Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, str. 30.

²⁹ On na primer kritikuje Aristotelovo razumevanje čoveka kao društvenog bića pre svega i kaže da je čovek biće sa prirodnim potrebama i da je društvenost samo posledica istih. Isto, str. 93.

³⁰ Javier Suis nastoji da pokaže da je Hobsova teorija sistemski izložena i da on to čini u skladu sa duhom njegovog vremena i geometrijskom metodom koja je u tom periodu važila kao uzor nauke u nameri da pokaže da postoji ideja internacionalnog jedinstva kod Hobsa. Ipak, sama Hobsova namera da to učini ne znači da je u tome i uspeo. Videti: Bonilla, Javier. Saus, *Los Hobbeses que nos inventan*, Cosejo Uruguayo para los Relaciones Internacionales, Estudio 04/14. 2014., pp. 4-5.

³¹ „Prema tome, očigledno je da ljudi, dok žive bez jedne zajedničke vlasti koja ih sve drži u strahu, žive u onom stanju koje se naziva rat, i to takav rat u kojem je svaki čovek protiv svakog čoveka.“ Hobs, Tomas, *Levijatan*, str. 136.

³² Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, str. 65.

ga drugi stalno ometaju u ostvarenju sopstvenih interesa, a sloboda je za Hobsa „odsustvo prepreka i smetnji u kretanju.“³³ Tako se pokazuje da je poreklo društva *nedruštveno*, nije neki zajednički cilj, već strah od drugih i nagon za održanjem.³⁴ Mogućnost da se izađe iz prirodnog stanja počiva delimično u prirodnoj potrebi za održanjem, delimično u razumu.³⁵ Na temelju prirodnih zakona koji važe u prirodnom stanju, čovek je u mogućnosti da kreira društvo.

Hobs smatra da je Aristotel pogrešno razumeo društveni ugovor kao pravila koja imaju potenciju da, u zavisnosti od vlasti, postanu zakon.³⁶ Ugovor nije pozitivno uspostavljanje posebnih pravila koja će normativno-regulativno da važe, nego je on produžetak prirodnog prava čoveka da svoja izvorna prava prenese na drugog, predstavnika, radi samoodržanja i mira. Društveni ugovor nije prelazno stanje iz jedne prakse koja će da definiše mogućnost druge, već je on *fundamentalni oblik uspostavljanja zajednice*. Da bi se održalo ispunjenje ugovora, mora da postoji neka zajednička vlast koja će to garantovati. U prirodnom stanju svako radi šta hoće, međutim, uspostavljanjem ugovora uspostavlja se istovremeno i razlika između onoga što je pravedno i onoga što je nepravedno. Pravda tako predstavlja izvršavanje ugovora i poštovanje zajedničkih principa, dok nepravda predstavlja neizvršavanje zajedničkog dogovora.³⁷ Da bi se ispunjenje dogovora ostvarilo mora da postoji *moć prinude* koja će počivati na sankciji i na strahu da se ne izgubi sigurnost. Takve moći nema pre stvaranja države. Dok individue imaju mogućnost da oprostite ako neko prekrši sporazum, država to ne sme da čini. Ona mora da vrati počinjenu štetu i napad na državu se posmatra kao napad na sam ugovor i mir koji ljudi jedni drugima duguju.³⁸

Društveni ugovor je način da se od prirodnog stanja pređe u veštačko stanje, iz prirode u državu. Po pitanju sklapanja ugovora, Hobs je nekonzistentan jer ga, s jedne strane, izvodi iz nužnosti za samoodržanjem, dok ga, sa druge strane, izvodi iz slobodne odluke individua da stupe u društvo. Na trećem mestu kaže da je reč i o nagonima i o slobodi, nekoj vrsti posredovanja. Empirijska metoda kojom se služi ne može na kauzalnoj šemi da objasni svrhu države, a da je ne svede na puku prirodnu egzistenciju. Hobs je donekle bio svestan ovih protivrečnosti, ali držeći se svoje metode u kojoj je celo društvo po-

³³ Isto, str. 117.

³⁴ „Razlog uzajamnog straha je jednim delom prirodna jednakost ljudi, a drugim njihova uzajamna želja da povrede: odatle sledi da od drugih niti možemo očekivati i najmanju sigurnost, niti je možemo sebi obećati.“ Isto, str. 65.

³⁵ Hobs, Tomas, *Levijatan*, str. 140.

³⁶ Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, str. 144.

³⁷ Hobs, Tomas, *Levijatan*, str. 153.

³⁸ Isto, str. 159.

kušao da izvede na temelju pretpostavljenog prirodnog stanja koje nije istorijski ni postojalo i prirodnih zakona koji već postoje u građanskom društvu, on ne uspeva da ih razreši. Dodatnu komplikaciju predstavljaju ostaci teleološkog hrišćanskog učenja koji se pojavljuju u njegovom delu. Na osnovu njih je jasno da on boga nikad ne spominje kao cilj nego kao uzrok sveg kretanja. Time se na neki način obezglavljuje politička filozofija i svodi na mehanicizam. Međutim, značaj njegove teorije se sastoji u tome što je pomerio boga iz središta filozofskih razmatranja i postavio čoveka kao individuu u centar kreiranja političkog sveta. Taj čovek nije shvaćen kao delatno-istorijsko biće, ali je otkrivena njegova sloboda, koja se na temelju prirodnog prava još ne obelodanjuje u svim njenim mogućnostima. Tako je kod Hobsa, slično kao kod Spinoze, reč o tome da se društvena društvenost u zajednici prepliće sa nedruštvenom društvenošću. Klasične interpretacije stavljaju akcenat na prirodno stanje rata koje je jasno izloženo kod Hobsa. Ipak, kada govori o svrsi države, Hobs nije ni pesimističan ni optimističan. On naprosto pokazuje da bilo da se zakon uspostavlja na temelju prirodnog zakona ili slobode, jednom kad se uspostavi služi čoveku da se njegova sloboda u zajednici održi. U tom smislu, zakon ne postoji da zaštiti neku apstraktnu zajednicu, da sam sebe očuva, već štiti interese građana i ostavlja se prostor da se on promeni svaki put kada to ne čini.

KANTOVA IDEJA „PRIRODNE SVRHE“

Kantova teorija društvenog ugovora ne može se olako označiti kao pesimistična. Vrlo je teško odrediti položaj njegove političke filozofije. On je bio veliki pobornik Francuske revolucije, ali je istovremeno na nekim mestima osporavao pravo na pobunu. Veoma je bio inspirisan Rusoovim *Društvenim ugovorom*, ali ipak ga je kritikovao, želeći da pokaže da je njegovo učenje u sebi protivrečno.³⁹ Njegova filozofija istorije, na kojoj se temelji sva građevina njegove političke misli, zasnovana je na moralnom idealizmu i ideji slobode, premda je podložna i interpretaciji na temelju teorije prirodnog prava i višeznačne ideje „svrhovitosti prirode“. Najzad, njegova teorija društvenog ugovora je zasnovana upravo na dinamici koja postoji između prirodnog stanja i stanja slobode, dva stanja koja se ne mogu svesti jedno na drugo, ali se nalaze u imanentnoj vezi. Čini se da je Kantu shvatanje istorije na temelju ideje „prirodne svrhe“⁴⁰ donelo mnoge poteškoće u interpretiranju i predstav-

³⁹ Kant smatra da je Ruso, sa jedne, strane kritikovao građansko društvo, dok ga je, na drugoj strani, veličao. Kant, Imanuel, „Nagađanja o početku istorije“ u: *Um i sloboda*, str. 76.

⁴⁰ Neki autori, poput Lea Štrausa, smatraju da je Kantova ideja „prirodne svrhe“ pretpostavka Hegelove ideje „o lukavstvu uma“. Videti: Veber, Anri, „Kant, Imanuel . Kritika moći sude-nja“, u: Štale, Franosa. Pizije, Evlin. Dijamel, Olivije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofi-*

ljanju društvenog ugovora. On pokušava da uspostavi jedinstvo ovih teorija u ideji „večnog mira“, jedinstvo koje je samo formalno ostvareno, ali po Kantu moguće i realno sprovesti.

Iako je sloboda metafizički pojam, njene su pojave ljudske radnje određene „opštim prirodnim zakonima.“⁴¹ Ipak, po Kantu, mi ne poznajemo sve prirodne zakone. U prirodi ne podleže sve kauzalnom ustrojstvu, nego i svrsi kada je reč o njenom planu za čoveka. Iz analize samih ljudskih radnji nije moguće tu svrhu spoznati. Ljudske radnje su često iracionalne, usmerene ka spoljašnjim dobrima, i iz njih se ne može indukovati ono što bi bila svrha prirode. Ipak, mi tu svrhu moramo „postaviti“, jer čovek očigledno ne potpada samo pod kauzalnu uzročnost. Čovek ima um i to ga primorava da sebi *propisuje svrhe*, koje su daleko „proširene iznad prirodnog nagona“, i zbog toga njegovi planovi nemaju granica u prirodnim zakonima koje poznajemo, već samo u ideji „prirodne svrhovitosti“ koju naš um nije kadar da upozna.⁴² Tako čovek stupa u društvo istovremeno kao prirodno biće sa svojim nagonima i potrebama, ali i kao društveno biće sa svojim društvenim potrebama da uspostavi sebi svrhu. Između čovekove potrebe da se u potpunosti oda nagonima i potrebe da uđe u društvo postoji antagonizam. Čovek tako postaje subjekt dva sveta: prirodnog i slobodnog, koji se nalaze u međusobnoj opreci, ali i jedinstvu. Kant tvrdi da mi moramo ne pretpostaviti kako je prvobitno stanje izgledalo, nego ga postaviti kao „mogućnost koja je najverovatnija“, da bismo na temelju nje objasnili kakav je odnos čoveka prema istoriji: „Ako, međutim, smemo pretpostaviti da priroda čak ni u igri ljudske slobode ne postupa bez plana i krajnje namere, ta ideja bi ipak mogla postati upotrebljiva; pa mada smo mi suviše kratkovidni da bismo prozreli tajni mehanizam njene tvorevine, ipak bi nam ta ideja mogla poslužiti kao crvena nit da agregat ljudskih radnji, koji je inače bez plana, bar u celini prikažemo kao sistem.“⁴³ Istoriji treba pretpostaviti svrhu, ali je ne treba odrediti, jer je pitanje „šta bi naši potomci mislili o svrsi istorije“ kako smo je mi iz svoje konačne pozicije postavili. Njegova nagađanja o početku istorije su upravo to – nagađanja, ali Kant smatra da ona time nisu manje vredna, jer, iako nisu realno utemeljena, stanje sadašnjosti ukazuje na njihovu mogućnost.⁴⁴ U „analogiji sa prirodom“ može se utvrditi šta bi od tih nagađanja moglo biti istinito.

je 1, str. 426.

⁴¹ Kant, Imanuel. „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ u: *Um i sloboda*, str. 29.

⁴² Isto, str. 30.

⁴³ Isto, str. 38.

⁴⁴ Kant smatra da je dozvoljeno postaviti nagađanja o početku istorije, da je to čak i korisno, Kant, Imanuel, „Nagađanja o početku istorije“ u: *Um i sloboda*, str. 71.

Kant pokazuje sukob uma i prirode u samom nastanku društva. Čovek je u početku bio samo prirodno biće, dok se „um nije uključio“ i počeo da pobeđuje instinkt. Ipak, ljudski um teži da se širi na račun drugog čoveka, što vodi do rata. To se ne može razrešiti pukom smenom vladara, već ograničavanjem samovolje svih ispravnim zakonima. Zakone je moguće uspostaviti jer je čovek izlaskom iz prirodnog stanja otkrio slobodu: „On je u sebi otkrio sposobnost da sam bira životni put, a ne da kao ostale životinje ostane vezan za jedan jedini.“⁴⁵ To je čoveka uplašilo, jer je u prirodi imao samo jednu svrhu, dok u slobodnom stanju može da bira više svrha i odnosi se prema svojim nagonima tako da može da ih ograniči navikom i vežbom. Čovek tako napreduje „ka savršenstvu.“ On je jednak sa drugim ljudima u mogućnosti uspostavljanja svrhe. Upravo zbog toga što svakom čoveku pripada jednako pravo na prirodna dobra i stvaranje društva po sopstvenom nahođenju on je dužan da uspostavi sporazum sa drugim ljudima. Tako nastaje društveni ugovor. Kant je u nastavku tumačenja o istoriji protivrečan upravo po pitanju odnosa rata i mira i nužnosti prevladavanja tog prirodnog stanja. On kaže da je „rat nužan jer unapređuje kulturu“⁴⁶ i da je on temelj razvoja, dok na drugom mestu tvrdi da je mir upravo cilj kojem teži svaka kultura, mir koji je u saglasnosti sa moralnim principima koji počivaju na ideji slobode.

Kant je bio svestan ove protivrečnosti i poteškoće da svoje formalne principe etike poveže sa pravnom i političkom teorijom. On je tvrdio da za pravo nema značaja da li sledi iz prisile ili uvida jer se odnosi na drugost, dok je za moralni uvid najznačajniji lični uvid slobodne subjektivnosti.⁴⁷ Ipak, on smatra da se oni međusobno ne isključuju, što znači da ni ideja društvenog ugovora ne isključuje moralnu i pravnu stranu ugovora. On na kraju pokušava da pomiri moral, pravo i politiku i kaže da je moguće objektivno ih pomiriti (što znači formalno i u teoriji), ali da subjektivno (realno i u praksi) čovek uvek već odstupa od ovih mogućnosti zbog svoje „pokvarene“ i „pohlepne strane ličnosti“.⁴⁸ I tako Kant pokazuje da je zapravo svrha dobro uspostavljenog građanskog društva da teži da realnost, posredstvom zakona uskladi sa moralnim principom, jer politika ne može da učini ni jedan korak, a da se „ne pokloni moralu.“

Društveni ugovor se tako delimično pokazuje kao potreba ljudi da prevladaju svoju „zlu prirodu“ i stanje rata u korist mira. „Prirodno stanje (status naturalis) među ljudima koji žive jedan do drugog nije stanje mira nego, naprotiv ratno stanje, tj. premda se neprijateljstvo stalno ne javlja, ipak ono stal-

⁴⁵ Isto, str. 72.

⁴⁶ Isto, str. 80.

⁴⁷ Perović, Milenko, *Praktička filozofija*, str. 210.

⁴⁸ Kant, Imanuel, *Večni mir*, Beograd-Valjevo: Valjevska štamparija, 1995., str. 91.

no preći. Mirovno stanje treba, dakle, stvoriti.⁴⁹ On dalje tvrdi da je mir način da se unapredi kultura i civilizacija i da je on uslov razvoja (iako je prethodno tvrdio da je to rat) i da je ustav taj koji treba da očuva jednakost među građanima i očuva mir: „Ustav koji je zasnovan na principima slobode svih članova jednog društva (kao ljudi), drugo: na načelima zavisnosti sviju od jednog jedinog zajedničkog zakonodavstva (kao podanika) i treće: na zakonu jednakosti svih (kao građana) – jedini ustav koji proističe iz ideje prvobitnog ugovora na kojoj mora da počiva sveukupno pravno zakonodavstvo jednog naroda – to je ustav republikanski. U pravnom pogledu, to je baš onaj ustav koji sačinjava pratemelj svake građanske ustavnosti.“⁵⁰ Ipak, taj republikanski ustav nije moguće demokratski uspostaviti. Kant je kritikovao demokratiju jer kaže da je u njoj „opšta volja u protivrečnosti sama sa sobom“, i da bi u demokratskom društvu bilo moguće jedino nasiljem uspostaviti republikanski ustav. On dalje mir povezuje sa svrhom prirode i kaže da garanciju mira ne daje niko drugi do „velika umetnica priroda (natura deadala rerum).“⁵¹ On je, u nastavku, opet protivrečan jer tvrdi da je priroda postavila ljude u stanje rata da bi napredovali.⁵² On pokušava da razreši tu protivrečnost tvrdnjom (za koju kaže opet da je nužna pretpostavka) da su ljudi po prirodi u ratu i da zato kreiraju ugovor, jer iako oni slobodno kreiraju ugovor, svrha prirode je od početka da ljude posredstvom rata dovede do mira. Time se ne ukida njihova sloboda, nego se *slobodom ostvaruje prirodna svrha*: „Sada nastaje pitanje koje zadiru u suštinu težnje za večnim mirom: „Šta čini priroda u toj težnji?“ to će reći s obzirom na cilj što ga čoveku stavlja u dužnost njegov vlasiti um, da pomogne njegovom moralnom nastojanju, i kako ona garantuje da će sve ono što bi čovek po zakonima slobode trebalo da radi, a stvarno ne radi biti obezbeđeno, te da ni onda kad ga priroda prisilila da to radi, njegova sloboda neće biti okrnjena, i to s obzirom na sve tri grane javnog prava: državnog, međunarodnog i svetskog građanskog. – Kada za prirodu kažem da ona hoće da se desi ovo ili ono, onda to ne znači kao da nam ona nameće dužnost da to činimo (jer to može samo slobodni praktični um čovekov), nego to ona čini sama, hteli mi ili ne (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).“⁵³ Kao što pojedinac sa pojedincem stvara ugovor na temelju prirodne nužnosti i slobode, tako i država sa

⁴⁹ Isto, str. 37.

⁵⁰ Republikanska koncepcija društvenog ugovora može da se interpretira kao slučaj univerzalnog principa prava koji je u saglasnosti sa kategoričkim imperativom. Videti: O'Neill, Onora, „Kant and the Social Contract Tradition“, in: *Kant's political theory*, The Pennsylvania State University Press: Copyright, 2012., p. 35.

⁵¹ Kant, Imanuel. *Večni mir*, str. 57.

⁵² Isto, str. 62.

⁵³ Isto, str. 64.

državom treba da sklopi ugovor – u tome se sastoji Kantova ideja mira među državama na temelju ideje prirodnog prava. On na kraju zaključuje da treba težiti pravdi i moralnim principima, ne materijalnim dobrima, pa makar svet propao (*fiat iustitia, pareat mundus*).⁵⁴

Čini se da je Kantovo zasnivanje društvenog ugovora naišlo na niz poteškoća zbog pretpostavke „prirodne svrhe“. Postavljanjem neodređene svrhe njoj može svašta da se učita kao sadržaj, zbog toga na određenim mestima Kant tvrdi da je to rat, dok se na drugim poziva na mir. On je istorijsko kretanje pokušao da utemelji na odnosu prirode i slobode, ali baš zato što je svrhu tražio u neodređenoj prirodi, a ne konkretnim ljudskim delanjima on je naišao na teškoću da tu svrhu postavi. Ima autora⁵⁵ koji smatraju da je on uspeo da uspostavi koherentnu celinu između ovih spisa koji se bave prirodnim pravom i društvenim ugovorom i njegovih kritičkih učenja. Ipak, čini se ovde da on to nije uspeo, jer formalni principi nisu izvedeni iz odnosa subjekta prema realnosti, i zato su samo ponekad u skladu sa njom, kao težnja i pretpostavka, dok je pitanje svrhe prirode i čoveka nesistemski povezano. Mnogi mu zameraju da zbog te subjektivnosti nije odredio društvo, da je bio previše subjektivan, dok će Hegel pokazati da *nije bio dovoljno subjektivan*, jer je prirodu uveo u svet praktičkog u istorijskom kretanju, a on je isključivo delo *slobodnog duha*. Zbog toga je moguće postaviti slobodu kao cilj istorijskog kretanja, jer je ona u njegovoj osnovi, a ne neka „prirodna svrhovitost“. Kod Kanta je, kao i kod Hobsa i Spinoze, prisutna ideja da je nedruštvena društvenost isprepletana sa čovekovom društvenom svrhom koja dolazi iz razuma i uma koji na nagone postavljaju svrhu. Taj um se nalazi u jedinstvu sa prirodnim nagovima, ali tako što ih prevazilazi i u stanju je da ih posreduje.

Najznačajniji kritičar teorija prirodnog prava je Hegel. On pokazuje da je nedostatak ovih teorija što su u sebi dvosmislene⁵⁶, i što nisu svoje hipote-

⁵⁴ Isto, str. 89.

⁵⁵ Autorka pokušava da pokaže da je moguće uskladiti kategorički imperativ, princip prava i teoriju društvenog ugovora kod Kanta. Videti: O'Neill, Onora, „Kant and the Social Contract Tradition“, in: *Kant's political theory*, The Pennsylvania State University Press: Copyright, 2012. Ipak, nije pitanje da li je ove principe moguće formalno uskladiti, već kako se oni odnose prema realnosti, kojoj se pretpostavlja ideja prirode kao svrha.

⁵⁶ „Izraz prirodno pravo, koji je za filozofsku nauku o pravu bio običan, sadržava tu dvosmišlenost da li se misli kao da ono postoji na neposredan prirodan način, ili onako kako ono sebe određuje prirodnom stvari, tj. pojmom. Prvi je smisao onaj koji se obično negda mislio, tako da se ujedno izmislilo neko prirodno stanje u kojem bi imalo da vredi prirodno pravo, dok je naprotiv stanje društva i države ograničenje slobode pa zahtijeva i donosi sa sobom ograničenje slobode i žrtvovanje prirodnih prava. No, uistinu se pravo i sva njegova određenja zasnivaju na slobodnoj ličnosti, samoodređivanju, koje je naprotiv, suprotnost prirodnog određivanja. Zato je pravo prirode egzistencija jakosti i uvažavanje sile – a prirodno stanje jest stanje nasilja i nepravda, o kojemu se ne može reći ništa istinitije nego da treba iz njega izaći. Društvo je, napro-

ze dokazale na temelju istorijskog kretanja. Istorijska uloga ovih teorija se sastoji u tome što su oslobodile individualnost od stega običajnosti na temelju univerzalnog prirodnog prava: „Ipak, o svakom učenju o prirodnom pravu ima jedan element koji Hegel, preuzimajući ga u svoju filozofiju prava, priznaje kao progresivan, kao izraz istinski univerzalnog uma. Zbog toga moramo biti oprezni i tačno razlikovati mnogobrojne kritike prirodnog prava.”⁵⁷ Razložna metoda kojom se služi sofistika, i racionalno-empirijska metoda kojom se služe moderne teorije, kada se primeni na svet praktičkog može da opravda u potpunosti oprečna stanovišta. Zbog toga je ove teorije moguće prevazići jedino dijalektičkom metodom koja u sebi sažima i prevazilazi sve oprečnosti. Spinozina, Hobsova i Kantova teorija ne mogu se jednoznačno odrediti kao pesimistične ni na temelju hipoteza od kojih polaze ni na temelju budućnosti koju predviđaju. Hipoteze od kojih polaze nisu istorijski utemeljene, one su samo pretpostavke prirodnog stanja. S druge strane, kauzalna šematika onemogućava jasno uspostavljanje svrhe društva, zbog čega ovi autori na određenim mestima odobravaju pravo na pobunu, dok na drugim mestima osporavaju isto. Značaj ovih teorija ne treba tražiti u izdvojenom statusu koji imaju same po sebi, već u poziciji koju zauzimaju u povesnom napredovanju misli o odnosu između prirode i slobode.

LITERATURA

- Bahofen, Johan, Jakob, *Prirodno pravo i istorijsko pravo*, Beograd: Dosije, 2008.
 Baruh de Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Beograd: Kultura, 1957.
 Bonilla, Javier. Saus, *Los Hobbses que nos inventan*, Cosejo Uruguayo para los Relaciones Internacionales, Estudio 04/14. 2014.
 Dils, Herman, *Predsokratovci fragmenti 2*, Zagreb: Naprijed, 1983.
 Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1965.
 Huserl, Edmund, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, Gornji Milanovac: Dečije novine, 1991.
 Hobs, Tomas, *Čovek i građanin*, Beograd: HEDONE, 2006.
 Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, 1991.

tiv, stanje u kojemu pravo jedino ima svoju zbilju. Što treba ograničiti i žrtvovati, to je upravo proizvodnost i nasilje prirodnog stanja.“ Iako je dvosmisleno prirodno pravo, ipak autori nisu tumačili pravo na osnovu prirode same stvari – pojma, već na neposredan način – na temelju pretpostavljenog prirodnog stanja koje je stanje apsolutne samovolje. Takvo stanje je moguće samo pretpostaviti, ali neposredno ga postaviti kao princip prava uopšte znači postaviti samovolju kao princip prava. Zbog toga sve teorije društvenog ugovora zasnovane na samovolji ljudi u prirodnom stanju moraju biti kritikovane. Videti: Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1965., str. 410.

⁵⁷ Nojman, Franc, *Tipovi prirodnog prava*, str. 8.

- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher*, Leipzig: Sonderausg., 1933.
- Kant, Immanuel, *Um i sloboda*, Beograd: Časopis ideje, 1974.
- Kant, Immanuel, *Večni mir*, Beograd-Valjevo: Valjevska štamparija, 1995.
- Loyd, S. A., *Moralitiy in the Philosophy of Thomas Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Nojman, Franc, *Tipovi prirodnog prava*, Beograd: Dosije, 2013.
- O'Neill, Onora, „Kant and the Social Contract Tradition“, in: *Kant's political theory*, The Pennsylvania State University Press: Copyright, 2012.
- Platon, *Protagora, Gorgija*, Beograd: Kultura: 1986.
- Platon, *Država*, Beograd: BIGZ, 2002.
- Perović, Milenko, *Praktička filozofija*, Novi Sad, 2004.
- Štraus, Leo, *Prirodno pravo i istorija*, Beograd: Plato, 1997.
- Štale, Franosa. Pizije, Evlin. Dijamel, Olivije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofije 2*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.
- Štale, Franosa. Pizije, Evlin. Dijamel, Olivije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofije 1*, Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1993.

TANJA TODOROVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

UNSOCIAL SOCIABILITY
SPINOZA. HOBBS. KANT

Abstract: The author in this paper shows the foundation of the idea of a natural law which explains natural state as state of war. Its origin can be traced back as far as sophistic philosophy. Aristotle's understanding of nature (*physis*) implies finale cause and shows insufficiency of these theories. Modern philosophy has followed the ideas of Renaissance. While Renaissance is somewhere between mystical and natural understanding of world, modern philosophy is trying to find some safe ground for legitimation of knowledge and political thought. That "safe" new ground for modern philosophy is embedded in idea of nature. Mechanistic method had big influence on modern authors such as Spinoza, Hobbes and Kant. Through that method, they understand human nature as state of war which is the cause of unsociable sociability. This means that individuals live in society which is antagonistic and that they can't exceed this state. That is why these theories are denoted as pessimistic. However, this paper shows that because of mechanistic method due to the lack of a purposeful cause in natural determinations makes it impossible to determine these theories unambiguously.

Keywords: Aristotle, final cause, Hobbes, Kant, unsociable sociability, pessimism, Spinoza

Primljeno: 20.08.2017.
Prihvaćeno: 11.11.2017.

