

Hobbesovo i Rousseauovo razumijevanje ljudske prirode u kontraktualističkoj legitimaciji države

Rade Džeko, Daniela

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:877872>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-03-05**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Daniela Rade Džeko

**HOBBSOVO I ROUSSEAUOVO RAZUMIJEVANJE
LJUDSKE PRIRODE U KONTRAKTUALISTIČKOJ
LEGITIMACIJI DRŽAVE**

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Raul Raunić

Zagreb, rujan 2020.

Sadržaj

Uvod.....	1
1. Kontekst filozofije politike T. Hobbesa i J.J. Rousseaua.....	2
1.1. Kontekst filozofije politike T. Hobbesa.....	2
1.2. Kontekst filozofije politike J. J. Rousseaua.....	4
2. Filozofska antropologija T. Hobbesa i J. J. Rousseaua.....	6
2.1. Filozofska antropologija T. Hobbesa.....	6
2.2. Filozofska antropologija J. J. Rousseaua.....	10
3. Sklapanje društvenog ugovora u teorijama T. Hobbesa i J. J. Rousseaua.....	13
3.1. Društveni ugovor u teoriji T. Hobbesa.....	13
3.2. Društveni ugovor u teoriji J. J. Rousseaua.....	15
4. Koncept države T. Hobbesa i J. J. Rousseaua.....	17
4.1. Koncept države T. Hobbesa.....	17
4.2. Koncept države J. J. Rousseaua.....	18
5. Religija i odgoj u filozofijama T. Hobbesa i J. J. Rousseaua.....	21
5.1. Odgoj i obrazovanje u državi T. Hobbesa.....	21
5.2. Položaj religije u državi T. Hobbesa.....	22
5.3. Odgoj i obrazovanje u državi J. J. Rousseaua.....	23
5.4. Položaj religije u državi J. J. Rousseaua.....	24
Zaključak.....	26
Dodatak: Hobbesove i Rousseauove filozofije politike u nastavi.....	28
Popis literature.....	30

Sažetak

Tema mog diplomskog rada pod nazivom "Hobbesovo i Rousseauovo razumijevanje ljudske prirode u kontraktualističkoj koncepciji države" je analizirati i kritički razmotriti Hobbesove i Rousseauove teorije države s osloncem na dvije različite filozofske discipline: filozofsku antropologiju i filozofiju politike. Obje discipline su tijesno povezane u filozofskim radovima i koncepcijama Thomasa Hobbesa i Jean Jacquesa Rousseaua. Jedna od važnih poveznica te dvije discipline unutar filozofije je koncepcija društvenog ugovora. Koncept teorije društvenog ugovora u osnovi se sastoji od tri komponente: prirodnog stanja, samog ugovora i učinka tog ugovora, koji je država. Filozofska antropologija utkana je u temelju shvaćanja prirodnog stanja koje u konačnici, iako iz različitih razloga, dovodi pojedinaca do sklapanja društvenog ugovora. Način i uvjeti pod kojima se sklapa društveni ugovor u bitnom smislu određuju oblik političkog uređenja, što ću nastojati pokazati pri usporedbi dvaju različitih filozofija politike. U tu svrhu prvo ću pokušati naznačiti povijesno-društveni, ali i filozofski okvir u kojemu su ova dva filozofa djelovala. Nakon toga Hobbesovom metodom pokušat ću rastaviti njihovu političku teoriju na prirodno stanje, društveni ugovor i državu. Istaknut ću njihove sličnosti i razlike, a potom ću ih u zaključku ponovno spojiti da bih ustanovila vezu između njihovog shvaćanja ljudske prirode i konstituiranja najprikladnijeg oblika države.

Ključne riječi: Hobbes, Rousseau, prirodni čovjek, prirodno stanje, društveni ugovor, država, građanski čovjek

Summary

Topic of my master thesis under the name „Hobbes's and Rousseau's understanding of human nature in contractualistic concept of the state“ is to analyse and critically discuss Hobbes's and Rousseau's state theories with support on two different disciplines in philosophy: philosophical anthropology and philosophy of politics. Both disciplines are closely connected in philosophical works and conceptions of Thomas Hobbes and Jean Jacques Rousseau. One of the important connections between those two disciplines within philosophy is concept of social contract. Concept of theory of social contract is basically consisted of three components: natural state, contract itself and the effect of that contract, which is the state. Philosophical anthropology is weaved in foundation of understanding of natural state which ultimately, although from different reasons, brings individual to

conclusion of the social contract. The method and conditions under which social contract is concluded in an essential sense defines the shape of political arrangement, which I will endeavor to show through comparison of two different philosophies of politics. For that purpose I will, firstly, try to signify historical-social, and also philosophical frame in which these two philosophers acted. After that I will, by Hobbes's method, try to disassemble their political theory to natural state, social contract and the state. I will point out their similarities and differences, and then I'll have them connected again in conclusion to establish the connection between their understanding of human nature and constituting the most appropriate form of the state.

Key words: Hobbes, Rousseau, natural man, natural state, social contract, state, civil man

Uvod

Filozofija politike danas je, uz etiku, jedna od najživljih grana filozofije upravo zato što od svog začetka zadržava praktičnu aktualnost. Njezin središnji zadatak je pronaći najbolje moguće političko uređenje, ali kao što znamo, politička znanost još od svojih grčkih početaka nije pronašla traženo rješenje. Svaki filozof koji se bavio pitanjima filozofije politike imao je sebi svojstven niz argumentacije za svoju tezu. Ipak, jedan od najpoznatijih i najkontroverznijih načina argumentacijske legitimacije „najprikladnije“ države i njena uređenja zasigurno je kontraktualizam. Kontraktualizam ili, pod poznatijim imenom, teorija društvenog ugovora prema definiciji hrvatske enciklopedije Miroslav Krleža označava „u političkoj filozofiji, sporazum ili ugovor kojim slobodni pojedinci napuštaju prirodno stanje i uspostavljaju građansko društvo, odnosno državu radi zaštite svojih prirodnih prava. U širem smislu, teorije koje utemeljuju političku zajednicu na izričitoj ili prešutnoj suglasnosti pojedinaca.“¹ Začetke takve teorije možemo naći još u sofističkoj grčkoj, ali svoj pravi procvat i puno značenje zadobila je u 17. i 18. stoljeću. Ocem teorije društvenog ugovora smatra se Thomas Hobbes, a njegovi neposredni nasljednici su John Locke i Jean Jacques Rousseau. Nakon dva stoljeća sjaja, one padaju u zaborav sve do ideje hipotetičkog ugovora u *Teoriji pravednosti* američkog filozofa Johna Rawlsa. Društveni ugovor Johna Rawlsa nešto je moderniji i drukčiji, ali koncepcija klasičnog društvenog ugovora poprilično je jednostavna. Ono što teoriju društvenog ugovora tada činilo drugačijom i revolucionarnom u odnosu na druge političke teorije je njezina sposobnost da opravda ili ograniči političku vlast na temelju osobnog interesa i racionalnog pristanka pojedinaca. Pojedinci korištenjem razuma uviđaju sve prednosti političkog uređenja u odnosu na prirodno stanje i zatim, sklapanjem ugovora, dobrovoljno pristaju na život pod političkim autoritetom koji tim činom postaje legitiman. Osim ove dvije zajedničke karakteristike (pristanak i legitimacija), teorije društvenog ugovora navedene trojice filozofa gotovo se u cijelosti razlikuju i to ovisno o tome koje političko uređenje žele legitimirati. Moje zanimanje bit će isključivo na ocu kontraktualizma Thomasu Hobbesu i njegovom kasnijem francuskom suparniku Jean Jacques Rousseauu. Prvo ćemo vidjeti u kojem je povijesno – društvenom kontekstu teorija društvenog ugovora nastala, a

¹ društveni ugovor. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=16324> (pristup: ožujak 2020.).

zatim kako je kroz društvene prilike Francuske 18. stoljeća bila shvaćena kod J.J. Rousseaua. Koliko su njihove teorije uistinu različite, a koliko slične, pokazat ću u nastavku rada.

Kontekst filozofije politike Thomasa Hobbesa i Jeana Jacquesa Rousseaua

1.1. Kontekst filozofije politike Thomasa Hobbesa

Thomas Hobbes od Malmesburyja bio je engleski filozof i jedan od najvećih političkih mislioca. Smatra se utemeljiteljem moderne filozofije politike i prvim filozofom koji je jasno formulirao ideju suvereniteta u povijesti engleske političke misli. Rođen je krajem 16. stoljeća u engleskom gradu Westportu kao nedonošće kada je njegova majka čula za invaziju španjolske Armade. Kasnije će Hobbes govoriti da je s njim rođen i njegov brat blizanac – strah. Unatoč strahu, koji će ga posjećivati u kasnijem dijelu njegova života i time bitno odrediti njegovu filozofsku misao, Hobbes se predaje učenju i znanostima. Najviše interesa pokazivao je isprva za prirodne znanosti, a nakon odlaska u Pariz i za filozofske rasprave. U tom razdoblju u Firenci susreće i Galilea Galileja, koji će svojim mehanicističkim shvaćanjem svijeta bitno utjecati na Hobbesovu filozofiju, točnije na njegovo shvaćanje čovjeka. Ne samo da je čovjeka shvaćao kao dobro uređen strojni mehanizam, nego je i na državu gledao (kao i kasnije Rousseau) kao živi i kruti organizam.

Pri spoznavanju čovjekove prirode i države, pomoglo mu je još jedno mehanicističko načelo – rastavljanje predmeta spoznaje da bi ga se moglo razumjeti. Primjenu ovog načela možemo vidjeti kroz cijelu njegovu filozofiju. Osim samog Galileja, na njegovu mehanicističko- matematičku sliku svijeta utjecao je i Francis Bacon, s kojim blisko surađuje i nastavlja njegovo učenje. Nakon povratka u Englesku 1637., Hobbes zatiče opće političko nezadovoljstvo što ga potiče da napiše svoje prvo političko djelo – traktat *The Elements of Law, Natural and Politics*. Taj traktat je isprva ostao neobjavljen, ali veći njegovi dijelovi kasnije su i službeno objavljeni pod istim nazivom - *The Elements of Law, Natural and Politics* (1640.). Iako *Levijatan* sadrži neke nepromijenjene dijelove tog spisa, ipak se može vidjeti jasan utjecaj građanskog rata koji se zbio nakon prvog spisa. Ipak, traktat Hobbesa u ionako već nepovoljnoj političkoj klimi dovodi u nevolju i on bježi u Pariz i tamo ostaje čak jedanaest godina.

Osim kritičkog osvrt na Descartesovu *Meditaciju o prvoj filozofiji*, za to vrijeme napisao je i svoje treće značajno političko djelo. *De Cive* (1641.) je nakon nekog vremena bio objavljen, a javnost ga je dobro prihvatila, tako da su osnovne argumentacije kasnije bile preslikane i na njegovo kapitalno djelo. Godinu nakon u Engleskoj izbija građanski rat i skupina rojalista u bijegu dolazi u Pariz gdje susreću Hobbesa. Iako Hobbes nije direktno bio zahvaćen građanskim ratom, on ipak budi njegove politička zanimanja i, uz pretisak *De Cive*, piše i svoje kapitalno djelo – *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države* (1651.). Premda je kasnije zbog tog djela bio hvaljen, prvi učinak je bio raskid veza s rojalistima. Unatoč tome, Hobbes se vraća u London u zimu 1651. godine gdje nakon nekog vremena počinje uživati zaštitu tadašnjeg kralja Karla II. zbog brojnih optužbi za ateizam i herezu, Hobbes spaljuje svoje spise, a odlukom suda dobiva zabranu tiskanja njegovih djela i zabranu pisanja o ljudskom ponašanju i politici. Povijesne prilike na Hobbesa imaju daleko veći utjecaj nego prethodnici, iako neke od njih ne smijemo zanemariti. F. H. Hinsley ističe: „Hobbesovi neposredni preteče – ljudi poput Anthonyja Aschama, Johna Rocketta i Henryja Parkera – deducirali su iz povijesnih rasprava tezu da je većina država izvorno utemeljena na osvajanju i uzurpaciji, a čitajući Machiavellija, Bodina i Grotiusa izvukli su dva zaključka: prvi, da legitimitet vlasti ne ovisi o apriornim gledištima o izvoru političke vlasti, nego o postojanju „uzajamnog odnosa zaštite i vazalske odanosti.“ Njihov cilj, na početku Interregnuma, bio je dokazati da se ljudi trebaju pokoravati vlastima sve dok one mogu djelotvorno obnašati funkciju vlasti. Drugi zaključak bio je da je taj „uzajamni odnos“ traži da vrhovnu zakonodavnu moć u političkoj zajednici ima vladar, bez obzira na to tko je on i kakav mu je oblik vladavine; slijedom toga, držali su oni, suvremene rasprave o točnom položaju suverenosti imaju puko taktičko značenje.“² Ovdje možemo vidjeti neposredne filozofske utjecaje na Hobbesove političke misli, ali unatoč tomu ne može se poreći njegova originalnost. Sve do pojave Hobbesa na političkoj sceni, postojalo je univerzalno vjerovanje da je politička zajednica utemeljena na Božjoj pokornosti i prirodnom zakonu, te da su vladar i podanik potpuno odvojene osobe što je rezultiralo raspravom čija je vrhovna vlast, a ne kakva su njena obilježja i njena priroda. Nadalje, suverenost se po prvi puta pojavljuje kao atribut države, a u tom je slučaju suveren samo predstavnik. Očita je činjenica da je Hobbes u svojoj filozofiji promovirao monarhiju, ali je ujedno i postavio temelje za mnoge suvremene političke teorije. Osim političkog značaja, velik doprinos je dao filozofskoj antropologiji te znanstvenom učenju o moralu i državi, po uzoru na prirodne znanosti.

² F. H. Hinsley, *Suverenitet*, August Cesarec, Zagreb, 1992., str. 134.

1.2. Kontekst filozofije politike J. J. Rousseaua

Samo trideset i tri godine nakon smrti Thomasa Hobbesa rodio se drugi velikan filozofije politike, koji je Hobbesu bio ujedno i nasljednik i protivnik. Jean Jacques Rousseau bio je francuski filozof koji je u svoje, ali i današnje doba, ostavio neizbrisiv trag na političku misao. Rodio se i odrastao u kalvinističkoj Ženevi početkom 18. stoljeća, koja je, u to vrijeme, bila grad-država i ponosila se svojim demokratskim sustavom u kojem su mogli glasati svi muškarci iz dobrostojećeg dijela društva (što, zapravo, znači više aristokraciju nego demokraciju). Iz mnogih spisa možemo vidjeti da je Rousseau volio svoj rodni grad, čijim je građanima uostalom i posvetio nekoliko svojih spisa. Svoju burnu mladost Rousseau je većinom proveo u Parizu gdje je napisao velik dio svojih dijela i surađivao s poznatim enciklopedistima tog doba - Diderotom i D'Alembertom.

Prvu filozofsku misao, s kojom se i proslavio, izrazio je u spisu *Rasprava o znanostima i umjetnostima* (1750.) koji je zapravo bio odgovor na nagradno pitanje Akademije u Dijonu („Pridonosi li napredak znanosti i umjetnosti poboljšanju morala?“). Već tada je izrazio osnovne postavke svoje filozofske antropologije – kultura i civilizacija kvare čovjekovu prirodu, a napredak znanosti i tehnike unazađuju moral. No, njegov najvažniji spis koji se bavi čovjekovom prirodom izlazi pet godina kasnije, također kao odgovor na nagradno pitanje iste Akademije. *Raspravu o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima* (1755.) napisao je pri povratku u voljenu Ženevu, kada je i službeno dobio ženevsko državljanstvo. Taj kratki spis nastavlja se na onaj prvi i podrobnije objašnjava ljudsku prirodu i posljedice nastanka društva, samim time stvarajući sliku prirodnog stanja, koja će ipak biti bitno različita od slike prirodnog stanja u njegovom kapitalnom djelu *Društveni ugovor ili načela političkog prava* (1762.). U tadašnje doba djelo je bilo poprilično revolucionarno (posebice dio o građanskoj religiji koji je izazvao burne reakcije) i time ogradiło Rousseaua od ostatka društva i uglednika. Neposredno nakon toga, Rousseau objavljuje još jedno djelo – *Emile ili O odgoju*, kojim je, unatoč odjeljku *Ispovijesti savojskog vikara*, stekao još veću nepopularnost što je uzrokovalo zabranjivanje i spaljivanje njegovih knjiga i u Parizu i Ženevi. Nakon nekoliko godina prognanstva vratio se u Pariz gdje upoznaje Davida Humea i odlazi zajedno s njim u London, ali, kao što znamo, ta veza ubrzo puca. Rousseau se i u ostatku svog života mnogo selio, ali kraj svog života doživio je u Ermenonvilleu. Posljednje veliko političko djelo napisao je pod nazivom *Razmatranja o vladavini Poljskoj* (1772.), a nakon što je pozvan da napiše nacrt za njen novi ustav. Iako sa sigurnošću možemo reći da je na Rousseauovu

političku i filozofsku misao utjecala prosvjetiteljska i socijalna atmosfera njegovog doba, da bi u potpunosti razumjeli razloge njegove revolucionarne filozofije moramo proučiti njegove prethodnike i učitelje. Robert Derathe u svojoj knjizi *Jean Jacques Rousseau i politička znanost njegovog doba* dokazuje da je Rousseau bio filozof koji je imao više od jednog uzora i učitelja, ali moglo bi se reći da su svi poticali iz iste škole – škole prirodnog prava. Među njima kao utjecajnije možemo izdvojiti Hobbesa, Grotiusa, Pufendorfa, Barbeyraca, Lockeja, Montesquieua i, nešto povijesno daljeg, Platona (koji ne spada u školu prirodnog prava, ali je Rousseauu važan).

Glavna zadaća škole prirodnog prava je dokazivanje da društveni ugovor može i mora nadomjestiti doktrinu božanskih korijena političke vlasti. Sve tadašnje filozofije politike temeljile su se na toj doktrini i tako opravdavale apsolutnu moć vladara, jer sva vlast dolazi od Boga, pa je opiranje vlasti značilo opiranje Bogu. Prvi koji su odvojili teologiju od politike bili su Grotius i Pufendorf, ali od ove dvojice Grotius je zacijelo ostavio veći utisak na Rousseaua. Grotius je razvio tezu o prirodnoj dobrohotnosti ljudi koju, dok izgrađuje građansku vlast koja ne dolazi od Boga, zamišlja prije postanka bilo kakvih ustanova. U tom predgrađanskom stanju ljudi se pokoravaju samo razumu, a pokoravanje građanskoj vlasti koju sami uspostavljaju događa se dobrovoljno ili u nuždi. Kao i Rousseau, Grotius smatra da suverenost leži u narodu, ali pri sklapanju društvenog ugovora sam odabire vrstu obnašanja političkog autoriteta. Osnovna razlika između te dvojice filozofa leži u tome što Grotius koristi situaciju za opravdanje monarhije, dok za Rousseaua suverenost uvijek mora ostati u narodu. Upravo je to ono što je najrevolucionarnije kod Rousseaua. Utjecaj Johna Lockeja možemo osjetiti u netoleriranju despotizma, velikoj ljubavi prema slobodi i legitimnosti koja proistječe iz suglasnosti ljudi. Njihova najveća razmirica bila je u shvaćanju vlasništva i, prema tome, ulozi koju država treba imati. Kao što možemo vidjeti, velik broj prilika i različitih misli utjecalo je na prašinu koju će Rousseauova politička filozofija izazvati ne samo kod kasnijih mislioca i u suvremenijim razumijevanjima politike, već će imati udio i u jednom od najvažnijeg političkog događaja u povijesti – Francuskoj revoluciji. Međutim, među svim tim životnim prilikama i filozofsko-političkim mislima filozof kojem je Rousseau najviše dugovao je ujedno bio i filozof s kojim je imao najviše razmirica. Iako je Diderot tvrdio da su Hobbes i Rousseau oprečni, ne možemo ne zamijetiti mnoge sličnosti u njihovim filozofskim sistemima. Koliko su oni doista slični, a koliko različiti nastojat ću pokazati tek u nastavku rada detaljnijom analizom njihovih koncepcija prirodnog stanja, društvenog ugovora, države te religije i odgoja.

2. Filozofska antropologija T. Hobbesa i J. J. Rousseaua

Kada govorimo o filozofskoj antropologiji Thomasa Hobbesa i Jean Jacquesa Rousseaua treba istaknuti da na koncepciju prirodnog stanja kod obojice direktno utječe njihov pogled na karakter prirodnog čovjeka. Govoriti o jednom od njih znači ujedno i govoriti o drugom, što znači da pojam filozofske antropologije kod njih mora uključivati i prirodno stanje. S druge strane, stalnost karaktera Hobbesovog čovjeka izgleda neovisnija o kasnijem društvenom životu, nego kod Rousseaua. Za Hobbesa je čovjekova priroda uvijek ista, dok se Rousseauov čovjek mijenja kako se povećava broj ljudi s kojim se susreće i mijenjaju uvjeti života, što ću pokušati dokazati kasnije.

2.1. Filozofska antropologija T. Hobbesa

Hobbes svoju filozofsku antropologiju razvija vrlo rano usporedo sa svojom političkom teorijom, tako da prva njegova razmišljanja o ljudskoj prirodi možemo čitati već u *The Elements of Law, Natural and Politics*, ali prvi spis značajniji za naša razmatranja je *De Cive*. Iako ću svoje zanimanje usmjeriti na *Levijatana*, *De Cive* nam pokazuje neke ranije, ali važne Hobbesove misli usmjerene na razmatranje ljudske prirode. Prvo ističe da postoje četiri osnovna dijela ljudske prirode – snaga, strasti, razum i iskustvo. Pomoću ta četiri dijela moguće je deducirati sve ostale dijelove ljudske prirode, u što se ubraja i pojam i dobra i zla. Dobro i zlo za njega su samo dio dobro namještenog osjetilnog mehanizma u čovjeku – „Now whatsoever seems good, is pleasant, and relates either to the senses, or the mind. But all the mind's pleasure is either glory, (or to have a good opinion of one's self) or refers to glory in the end; the rest are sensual, or conducing to sensuality, which may be all comprehended under the word conveniences.“³, a otuda za njega logički proizlazi „All society therefore is either for gain, or for glory; that is, not so much for love of our fellows, as for the love of ourselves.“⁴

³ Thomas Hobbes, *De Cive or The Citizen*, Appleton Century Crofts, Inc., New York, 1949., str. 24.

⁴ Isto, str. 24.

Jedino univerzalno dobro koje postoji je samoodržanje, a jedino univerzalno zlo je smrt. Ove najvažnije postavke iz *De Cive* Hobbes ponavlja, detaljnije razlaže, ali i mijenja u svom glavnom djelu *Levijatanu*. Ono što prvo određuje Hobbesovog čovjeka je mehanicistička priroda što možemo vidjeti već u prvom odlomku *Uvoda*: „PRIRODU (ili umijeće kojim je Bog stvorio svijet i kojim vlada njime) ljudsko umijeće oponaša u mnogo čemu pa tako i u tome što je u stanju stvoriti umjetnu životinju. Budući da život nije ništa drugo do gibanje udova, početak čega leži u nekom unutrašnjem osnovnom dijelu, zašto ne bismo mogli reći da sva automata (uređaji što se kreću sami pomoću opruga i kotača, poput sata) imaju umjetni život? Što je srce drugo nego opruga? I što su živci drugo do mnoštvo žica, a zglobovi mnoštvo kotačića što pokreću cijelo tijelo, upravo kao što je i bila namjera tvorca?“⁵ Druga odrednica proizlazi iz prve i njome Hobbes odmah na početku poglavlja *O čovjeku* ističe svoja empiristička uvjerenja: „Izvor svega toga je ono što nazivamo OSJETOM, jer ne postoji nijedna zamisao u ljudskoj svijesti koja, u cijelosti ili u dijelovima, nije najprije začeta putem organa osjeta.“⁶ Od osjeta proizlaze sve predodžbe, sva mišljenja, sve emocije; drugim riječima sve što čovjek radi i misli su reakcije djelovanja na njegove osjete. Prvo što primjećujemo kod takvog empirizma je da inicijalno postoji problem izjednačavanja životinjske inteligencije s ljudskom, no Hobbes odmah odlučno podvlači liniju. Za njega i ljudi i životinje posjeduju mogućnost stvaranja predodžbi i razumijevanja, ali životinjama je moguće samo voljno razumijevanje, a ljudima razumijevanje u smislu pojmova i misli pomoću slijeda ili povezivanja imena za stvari u tvrdnje i govor. A upravo govor tj. jezik je ono što najodlučnije razdvaja čovjeka od životinje i ono što predstavlja izum „najplemenitiji i najkorisniji od svih drugih“.⁷ Pismenost može čovjeka učiniti luđim ili mudrijim, ali bez njega on ne može razmišljati! Kasnije ćemo vidjeti koliko se Rousseau slaže, a koliko se razilazi s Hobbesom u mišljenju o korisnosti jezika.

Već sam prije naglasila da Hobbesov čovjek shvaćanje „dobra“ i „zla“ u prirodnom stanju povezuje s njegovom vlastitom potrebom za privlačenjem ili odbijanjem nekog predmeta koje je sukladno s njegovim subjektivnim doživljajem ugone i neugode. Na sličan, mehanicistički način Hobbes doživljava slobodu kao odsustvo vanjskih prepreka za neko djelovanje, dok moć za njega nije ništa drugo do posjedovanje nekog sadašnjeg sredstva za postizanje nekog budućeg dobra. Tako se najveća moguća moć može postići samo zbrajanjem

⁵ Thomas Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013., str. 11.

⁶ Isto, str. 15.

⁷ Isto, str. 24.

individualnih moći (vidimo da već sada Hobbes „nagovara“ na političko udruživanje). Prva karakteristika zajednička svim ljudima u prirodnom i državnom stanju je neprestana i neutaživa želja za postizanjem sve veće moći koja prestaje tek u smrti; druga karakteristika je približna prirodna jednakost i u inteligenciji i fizički i treća da u prirodnom stanju svatko ima prirodno pravo na sve. Iz prve karakteristike proizlazi neprestana potreba za sukobom, iz druge nesigurnost („...najslabiji je ima dovoljno da ubije i najjačeg...“⁸), a iz treće izostanak zabrane nasilnog sukobljavanja. U suštini ovo su tri osnovne osobine prirodnog čovjeka i okruženje u kojem se on prirodno nalazi. To okruženje za Hobbesa je uvijek i bespogovorno puno sukoba, straha, nasilja i opće nesigurnosti: „...ljudi, dok žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo RAT, i to rat svakog čovjeka protiv svakog drugog. Naime, rat se ne sastoji samo od bitaka ili borbenih djelovanja, rat leži i u protoku vremena u kojem je volja za natjecanjem kroz borbu dovoljno izražena, i zato se za određenje prirode rata mora uzimati u obzir pojam vremena...“⁹ Također ne postoje pojmovi pravde i nepravde, jer ne postoji zakon koji bi ih odredio; postoje samo ratne vrline a to su sila i prevara.

Međutim Hobbesu, kao pripadniku škole prirodnog prava, prirodno *pravo* predstavlja bitan element u njegovoj koncepciji prirodnog stanja i bitno određuje prirodnog čovjeka. Pravo je sloboda čovjeka da nešto učini ili da se od nečeg uzdržava, a zakon obavezuje na jedno od toga pa tako „PRIRODNO PRAVO, koje pisci obično nazivaju jus naturale, jest sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim sredstvom za to“¹⁰ Prirodno pravo daje prirodnom čovjeku slobodu da učini i da uzme što god želi (uključujući i tijelo i život svakog drugog čovjeka) – posljedica ovih prava je da pobuđuje nesigurnost i strah i uslijed toga u čovjeku se pojavljuju pri znakovima razuma. Otuda proizlazi „PRIRODNI ZAKON (lex naturalis) je propis ili opće pravilo, iznađeno pomoću razuma, po kojemu je nekome zabranjeno da čini ono što je štetno po njegov život ili što mu oduzima sredstva za očuvanje života, ili da odustaje od činjenja onoga što smatra najboljim sredstvom za očuvanje života.“¹¹ Temelj ovog zakona očigledno je, kako naglašava sam Hobbes, razum i opće pravilo pomoću kojeg čovjek taj zakon otkriva. Taj propis ili opće pravilo razuma (mogli bismo ga protumačiti kao dio

⁸ Isto, str. 90.

⁹ Isto, str. 91-92.

¹⁰ Isto, str. 94.

¹¹ Isto, str. 94.

urođenog nagona sa samoodržanjem) glasi: „... svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata.“¹² Prvi dio tog propisa sadrži prvi prirodni zakon (tražiti mir), a drugi, u slučaju nemogućnosti ispunjenja prvog, sadrži najviše prirodno pravo (braniti se svim dostupnim sredstvima).

Drugi prirodni zakon, koji slijedi iz prvog, a bit će jedan od ključnih za stvaranje društvenog ugovora, je mogućnost odlaganja svog prava na sve ako su to voljni učiniti i drugi u svrhu održavanja zajedničkog mira. Svoje pravo možemo ili prenijeti na nekoga ili od njega odustati, a uzajamno prenošenje prava je ono što Hobbes naziva ugovorom. Otuda dolazi i treći prirodni zakon, a to je izvršavanje učinjenih sporazuma odakle dolazi i pojam pravde (nepravda je neizvršavanje sporazuma). Sveukupno se u *Levijatanu* navodi devetnaest prirodnih zakona, ali „...ako izostavimo obrazloženja, zakoni su sažeti u lako shvatljiv zbir, čak i onima najmanjih sposobnosti, a on glasi: Nemoj činiti nekome drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi... Prirodni zakoni obavezuju in foro interno, to znači, obavezuju na želju da budu provedeni, ali ne obavezuju uvijek in foro externo, što znači, na provođenje u djelo.“¹³ Svi oni su nepisani, nepromjenjivi i vječni i suprotni prirodnim strastima, a znanost o njima za Hobbesa čini jedinu moguću i istinsku moralnu filozofiju.

Nasuprot prirodnim zakonima stoje pozitivni koji se dijele na božanske i ljudske, a od tud još i na distributivne i kaznene, ali prirodni zakoni moraju biti temelj pozitivnima i nijedan pozitivni zakon ne smije kršiti prirodni. Ovo je osnova onoga što možemo znati o tome kako Hobbes doživljava prirodno stanje, ali, iako nije ostavio dovoljno prostora da čitamo između redaka, možemo izvući neke općenite zaključke o prirodnom čovjeku i stanju u kojem on živi. Prvo prirodno stanje, kaže M. Forsyth, nije povijesna činjenica, već metodička ideja uma koja, kako ću pokušati obrazložiti kasnije, služi za opravdanje političkog stanja koje će Hobbes izvesti. Drugo, „pojedinac je psihološki egoist čije djelovanje ovisi jedino o subjektivnim procjenama situacije“¹⁴, a samo to djelovanje određeno je jedino privlačnošću ili odbojnošću nekog predmeta, osobe ili situacije. Um ne može smiriti strasti, on im samo može pokazati kako sigurno doći do cilja, ali bez požude/ gnušanja ne može biti nikakvog djelovanja – strasti bez uma mogu djelovati, ali um bez strasti ne može. Postoji samo jedna iznimna situacija u kojoj najjača strast (strah od smrti) daruje umu moć –

¹² Isto, str. 94.

¹³ Isto, str. 112.

¹⁴ Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005., str. 178.

društveni ugovor. Zato Hobbesov čovjek upire i um i strasti na suradnju kako bi uspješno izašao iz prirodnog stanja. Otuda možemo sa sigurnošću vidjeti da je temelj Hobbesove misli sama ljudska priroda te da, kao što je istaknuo u uvodu, proučavanje čovjeka i države (umjetnog čovjeka) središnji je interes njegove filozofije. No, isto tako već sada možemo pretpostaviti da je slika velikog umjetnog čovjeka ili države stvorena na sliku onog prirodnog čovjeka i da on nužno ovisi o njemu budući da je on i njegova tvar i njegov tvorac.

2.2. Filozofska antropologija J. J. Rousseaua

Već sam naglasila da su na J.J. Rousseaua više utjecale brojne ličnosti i njihove misli nego na Hobbesa, pa zato ni njegova slika prirodnog čovjeka ne izgleda tako jednoznačno i jednostavno. Ta činjenica će i sliku samog prirodnog stanja učiniti zanimljivijom, ali i kompliciranijom. Svoja najvažnija i najdetaljnija razmišljanja o čovjeku iznosi u svoja dva kapitalna djela - *Raspravi o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima* i *Društvenom ugovoru* (koji je nešto sažetiji u vezi prirode čovjeka, a opsežniji u vezi teorije države). Zbog toga ću svoje istraživanje Rousseauovog prirodnog čovjeka većinom temeljiti na *Raspravi*, ali ću se na kraju dotaknuti i *Društvenog ugovora*. Kao što sam već istaknula, kod Rousseaua je posebno istaknut karakter prirodnog čovjeka u prirodnom stanju tj. usamljeni prirodni čovjek neosporno mijenja karakter napućivanjem zemlje i otpočinjanjem društvene suradnje. Takvo razmišljanje Rousseaua prati još od *Rasprave o znanostima i umjetnostima*, zbog čega i sukladno toj teoriji, gradi odgovarajuću državu. Da bismo to pokazali, moramo, baš kao i Rousseau, krenuti od prvog prirodnog čovjeka koji je živio kao usamljeni litalica. Zato je kod Rousseaua prikladnije koristiti izraze kao što su prirodni čovjek, društveni čovjek i, na kraju, građanin. Prirodni čovjek ne posjeduje razvijeni razum, nego potenciju za njega, ali posjeduje dva načela koja prethode svakom razumu i koje posjeduje svaki čovjek: ljubav prema sebi (*amour de soi*) i milosrđe ili sućut (*pitié*). Ali iako se u mnogočemu ne slaže s Hobbesom u svezi ljudske prirode, Rousseau mu priznaje primat prvog načela nad drugim: „... dok se vlada prema unutrašnjem porivu milosrđa, on nikada neće učiniti zla drugom čovjeku, pa čak ni ijednom drugom osjećajnom biću, osim u zakonitom slučaju, kada je zbog vlastitog očuvanja obvezan dati prednost samom sebi“. No, osim primata nagona za samoočuvanjem, malo što želi priznati Hobbesu. Za Rousseaua, ljudi nisu prirodno jednaki (no te razlike su zanemarive), ali nisu ni politički (moralno) jednaki nakon privole ljudi i života u društvu. U

početku su, baš kao i u životinjskom svijetu, preživljavali samo najjači pojedinci koji su se oslanjali samo na svoju fizičku snagu. Mi danas takvu fizičku snagu ne možemo spoznati, jer sva naša umješnost koju smo razvili s vremenom, nam je oduzela snagu i okretnost. Jedine slabosti prirodnog čovjeka bile su baš kao i u svake druge životinje – djetinjstvo i starost. Nasuprot Hobbesu, Rousseau ne vjeruje da je razum taj koji prirodnog čovjeka najviše odjeljuje od životinja; naprotiv, on misli da je „stanje razmišljanja protuprirodno stanje i da je čovjek koji misli izopačena životinja“.¹⁵ Umjesto razuma za njega postoje čak dvije važnije karakteristike koja nas postavljaju iznad životinja. Prva je sloboda, a druga je sposobnost usavršavanja. Upravo ta sposobnost usavršavanja koja nas spašava od životinjstva, koja razvija razum, nas dovodi i u prve nevolje. Rousseau ne poriče da razum mnogo duguje strastima, jer „težimo spoznati samo zato što želimo uživati, inače nije moguće shvatiti zašto bi onaj tko nema ni želja ni straha sebi zadavao muke s razmišljanjem“.¹⁶ No, čak ni razvojem razuma, želje prirodnog čovjeka nisu nadmašivale fizičke potrebe. U ovoj fazi, Rousseuov čovjek pomalo nalikuje na Hobbesovog – ne postoji ni dobro i zlo ni poroci i vrline, osim u subjektivnom smislu osjetilnog privlačenja i odbijanja. Nepoznavanje morala sprečava prirodnog čovjeka da čini zlo, ali i dobro. On je naprosto dobroćudni ignorant. Međutim, pomoću ljudske sposobnosti usavršavanja pojavljuje se prva prekretnica u obliku izuma jezika. Nepobitno je da ga Rousseau smatra jako važnim za ljudski razvoj, ali ga također okrivljuje i za mnoge društvene nevolje. Druga prekretnica je bila začetak još veće nevolje. „Prvi koji se, ograđujući neko zemljište, usudio reći: Ovo je moje, i naišao na dovoljno glupe ljude da u to povjeruju, bio je istinski osnivač civiliziranog društva. Nije li zločine, ratove, ubojstva, bijedu i užase netko mogao uštedjeti ljudskom rodu da je, čupajući kolce i zatrpavajući jarak, doviknuo bližnjima: „Ne slušajte tog varalicu! Izgubljeni ste ako zaboravite da plodovi pripadaju svima, a zemlja nikome!““.¹⁷ Od tog trenutka počinje se i mijenjati psihologija prirodnog čovjeka, koji, malo po malo, postaje onaj društveni. Prva promjena koja se primjećuje ustanovljivanjem stalnog prebivališta je začetak obitelji. Rousseau naglašava da je to najstarije društvo i jedino prirodno – kada djeca odrastu, veze se raskidaju (osim ako djeca ostanu u obitelji, što više nije prirodno već sporazumno – prvi model države). Već i u tom prvom malom društvu nastaju prve razlike. Žene postaju više vezane za kuću i djecu, a muškarci postaju lovci. Kako sjedilačkim načinom života oboje gube nešto od svoje snage, smatraju da je udruživanje jedina moguća obrana od divljih zvijeri.

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Školska knjiga, Zagreb, 1978., str. 34.

¹⁶ Isto, str. 37.

¹⁷ Isto, str. 51.

Zemlja se više počinje napučivati, nevolje rastu, a razum počinje stvarati prve usporedbe koje će dovesti do političke nejednakosti. Ljubav prema sebi se razvija u samoljublje (*amour propre*) koje sve više raste i zatamnjuje milosrđe, strasti buktaju, a ljubav postaje kobna. Javno poštovanje i vlasništvo stvaraju sve veće nepravde i nejednakosti. Unatoč tome, što „su ljudi postajali manje izdržljivi, a prirodno milosrđe već je pretrpjelo određeno kvarenje, to je razdoblje razvitka ljudskih sposobnosti, držeći se točno sredine između nehajnosti primitivnog stanja i neobuzdane aktivnosti našeg samoljublja, moralo biti najsretnija i s obzirom na trajanje najduža epoha.“¹⁸To je također i stanje u kojem danas zatičemo primitivna društva, što neke filozofe (ovdje se referira na Hobbesa), kaže Rousseau, navodi da misle da su ljudi prirodno svadljivi i ratoborni. Ratobornost i izopačenost čovjeka je za Rousseaua umjetno stvorena socijalizacijom (kao i primjerice ponos). Vidjeli smo kako je civilizacija počela, no istinski njen razvitak bio je usporedo s razvitkom vlasništva. Iz prvog posjeda zemljišta, slijedi njegova obrada, a željezo i žito postaju istinske revolucije koje upropaštavaju ljudski rod. Obradom zemljišta nužno slijedi njegova dioba, a potom i prva pravila prava. Prirodni zakon se ubrzo zamjenjuje građanskim, pa prirodni zakon pronalazi svoje mjesto u međunarodnom pravu vrijeđajući kao zakon vanjske politike prema drugim državama. Jedino čega se čovjek nikada ne smije odreći, pa tako ni postankom civilizacije, jesu dva najvrjednija dara prirode - život i sloboda. Jer „otuđujući jedno, ponižava svoje biće, otuđujući drugo, uništava sve ono što jest samo po sebi. I kako nikakvo prolazno dobro ne može nadoknaditi ni jedno ni drugo, značilo bi istodobno uvrijediti i prirodu i razum tim odricanjem, pa ma kakva bila cijena“.¹⁹ R. Derathe iz ovoga izvodi nekoliko zaključaka. Prvo, za njega ne postoji prirodna društvenost - ona nastaje tek kasnije silom prilika koje će pokazati čovjeku sve prednost društvene suradnje. Drugo milosrđe postaje ključna osobina koja će kasnije omogućiti razvoj morala. Treće, u vezi prirodnog zakona, očito je da on, baš kao i kod Hobbesa, nadređen pozitivnom i ne smije biti u proturječju s njim. Poznavanje tog prirodnog zakona pretpostavlja razum, a time i nužan razvitak društvenosti. Isto tako razlikuje prirodno pravo koje prethodi razumu i koje se, nakon njega, ponovno uspostavlja. Ali oba prava je nemoguće spoznati bez poznavanja prirodnog čovjeka! Sada kada sam predočila sliku Rousseauovog prirodnog i društvenog čovjeka, pokazat ću i njegovu prirodu kroz društveni ugovor koji stvara građanina.

¹⁸ Isto, str. 55.

¹⁹ Isto, str. 64-65.

3. Sklapanje društvenog ugovora u teorijama T. Hobbesa i J. J. Rousseaua

3.1. Društveni ugovor u teoriji T. Hobbesa

Pojam društvenog ugovora i način na koji se on sklapa, ima podjednako važnu ulogu za ustroj Hobbesove države kao i prirodno stanje. Definiciju samog ugovora iznosi još u poglavlju *O čovjeku* neposredno nakon odjeljaka o prirodnom pravu i zakonima. Analizom tog mjesta u tekstu može se zaključiti da zakoni razuma putem ugovora mogu naći put ka izlasku iz prirodnog stanja. Definicija samog ugovora, kao što sam već rekla, označava „uzajamno prenošenje prava“.²⁰ Od ugovornog sporazuma se možemo osloboditi samo na dva načina: izvršenjem ili oprostom. Pokušaj bilo kakvog drugog načina smatra se prevarom tj. ne izvršavanjem sporazuma čime drugoj strani činimo nepravdu. Ipak, obje ugovorne strane mogu se poslužiti dvama pomoćnim sredstvima prisile da se sporazum izvrši. Jedan je društvena slava i čast za onoga koji sporazum izvrši, a drugi, po Hobbesu i mnogo učinkovitiji, je strah od posljedica za onoga koji sporazum ne izvrši. Nakon što smo vidjeli užase prirodnog stanja i stvorili mogućnost sklapanja sporazuma, postavili smo sve uvjete za nastanak društvenog ugovora. Hobbes ga kratko i detaljno iznosi u prvom poglavlju *O državi (O uzrocima, nastanku i definiciji države)*: „Jedini način da uspostave takvu silu koja bi bila sposobna obraniti ih od prodora stranaca ili od međusobnih povreda, i kroz to ih osigurati tako da se hrane svojom vlastitom radinošću i plodovima zemlje i da žive zadovoljno, jest da prenesu svu svoju moć i snagu na jednog čovjeka ili na jedan skup ljudi koji većinom glasova mogu svesti sve svoje posebne volje na jednu volju. To je isto što i sljedeće: da izaberu jednog čovjeka ili skup ljudi da bude nositelj njihove osobe, i da svaki od njih uzima i priznaje samoga sebe za tvorca svega onoga što će onaj tko bude nositelj njihove osobe raditi ili uvjetovati da se radi u onome što se tiče zajedničkog mira i sigurnosti; i da pri tome svatko svoju volju podredi njegovoj volji i, opet, svatko svoju prosudbu njegovoj prosudbi. To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome: Ovlašćujem i predajem svoje pravo

²⁰ Thomas Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013., str. 96.

vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način. Tek tada se mnoštvo, ujedinjeno u jednoj osobi, zove se DRŽAVA, na latinskom CIVITAS. To je rođenje onog velikog LEVIJATANA ili, bolje rečeno (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onoga smrtnog Boga kojemu dugujemo mir i zaštitu pod besmrtnim Bogom. Jer, preko te ovlasti, koju mu je dao svaki pojedinačni čovjek u državi, on ima na raspolaganju toliko moći i snage da tim zastrašivanjem bude u stanju uskladiti volje svih njih prema miru kod kuće i prema uzajamnom pomaganju protiv neprijatelja izvana. U njemu se sastoji bit države; ona je (da je definiramo) osoba, a tvorac njezinih radnji postao je velik broj pojedinaca, i to posredstvom uzajamnih sporazuma, s ciljem da koriste snagu i sredstva svih, onako kako to budu smatrali prikladnim za mir i zajedničku obranu.“²¹ Iz ovakve definicije mogu izvući nekoliko zaključaka o preduvjetima tog sporazuma, o samoj prirodi tog sporazuma i o posljedicama takvog sporazuma. Prvu činjenicu koju moram naglasiti je ponovno važnost jezika – bez njega nikakvi sporazumi nisu mogući! Nepostojanje jezika među ljudima moglo bi značiti vječno ratno stanje. Ono što je zanimljivo je da, prema Hobbesovom shvaćanju, životinje i bez jezika imaju savršenu mogućnost živjeti u zajednici bez straha za život. Za to postoji više uzroka, ali najvažniji među njima su zasigurno nepostojanje jezika i razuma; zato je svaki ljudski sporazum nužno umjetan. Druga očita stvar je da samo po prirodi jednaki ljudi mogu sklapati sporazum pod jednakim uvjetima. U protivnom, oni jači bi mogli prisiliti slabije na svoje uvjete. Treća važna komponenta ugovora je da se pri sklapanju ugovora svi osim jednog (budućeg vladara) moraju odreći svog prava vladanja sobom tj. prenijeti ga na tog pojedinca ili skupinu. Dakle, to nije samo mehanički zbroj individualnih moći, nego proizlazi iz individualnog odustajanja prava na sve (pravo na sve je odlika prirodnog stanja). Političko jedinstvo stoga postoji onoliko dugo koliko postoji sjedinjenje volja članova te zajednice. „Iz takve uspostave države izvode se sva prava ili ovlasti onoga ili onih na koje vrhovna vlast bude prenesena putem dogovora udruženih pojedinaca“.²² Kakva su to prava i ovlasti vladara, ali i podanika, objasnit ću u dijelu o državi.

²¹ Isto, str. 122.

²² Isto, str. 123.

3.2. Društveni ugovor u teoriji J. J. Rousseaua

Rousseau, baš kao i Hobbes, društveni ugovor smatra uvjetom nastanka države, točnije njenim početkom. Stoga čin sklapanja ugovora i njegova obilježja nećemo naći toliko u *Raspravi* koliko u *Društvenom ugovoru*. Ponovno, Rousseau biva nešto nejasniji i kompliciraniji nego Hobbes, pa njegovu definiciju ne smijemo tražiti samo na jednom mjestu. U *Raspravi* Rousseau naglašava postanak prvih država kao nelegitiman - nastale prevarom naivnih i siromašnih služile su samo bogatima. Unatoč svom sjaju građanstva, većina ljudi je bila u biti neslobodna. S druge strane, *Društveni ugovor*, na kojem počiva moj interes, prilično detaljno govori o prirodi postanka legitimnih država. Jedan od najvažnijih odlomaka koji nas upućuje na samu srž prirode takvog društvenog ugovora glasi: „Ako, dakle, iz društvenog sporazuma odstranimo ono što nije njegova bit, otkrit ćemo da se on svodi na ovo: „Svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje i primamo u društvo svakog člana kao neodvojivi dio cjeline.“²³ „U tom trenutku, umjesto zasebne osobnosti svakog ugovarača, taj čin udruživanja stvara moralno i kolektivno tijelo, sastavljeno od toliko članova koliko skupština ima glasova, koje istim činom stječe svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i volju. Ta javna osoba, koja je tako stvorena iz saveza svih ostalih, nekada se zvala grad, a sada se zove republika ili političko tijelo, koje njezini članovi zovu država kada je pasivna, suveren kada je aktivna, vlast uspoređujući je sa sličnima. Što se tiče udruženih, oni se zajednički zovu narod, pojedinačno kao sudionici vrhovne vlasti građani, a podanici kada su podređeni državnim zakonima“.²⁴

Glavni problem koji je Rousseau želio riješiti društvenim ugovorom jest uspostaviti stanje ili oblik udruživanja koji omogućuje zajedničkim snagama zaštitu svih udruženih i njihove imovine, pri tom zadržavajući jednaku slobodu. U toj slobodi se nalazi ona krucijalna razlika između Hobbesove i Rousseauove države i momenta sklapanja društvenog ugovora. Da bi se ta sloboda iz prirodnog stanja mogla očuvati ugovor mora biti napravljen tako da svatko ugovara sam sa sobom u dvostrukom odnosu - kao član suverena prema pojedincima i kao član države prema suverenu. Drugim riječima, želimo li očuvati slobodu podanika, oni ujedno moraju biti i suveren.

²³ Jean Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978., str. 101.

²⁴ Isto, str. 101-102.

Svatko se pokorava sam sebi tj. općoj volji čiji je on ujedno nužni i sastavni dio. Kao i kod svih kontraktualističkih teorija, društveni ugovor iziskuje jednoglasno pristajanje, pri čemu se svi drugi ugovori isključuju, a obuhvaćeni se ponovno mogu vratiti u prirodno stanje samo propadanjem države. Sama priroda društvenog ugovora i njegova pravila nisu posve drukčija od prirodnog prava i zakona, jer se ovaj na njima, za razliku od Hobbesovog ugovora, mora temeljiti. Razlika u odnosu na prirodno stanje je u tome što prirodne ili fizičke nejednakosti među ljudima ispravlja djelovanje zakona pa one postaju manje relevantne. Smanjivanjem posljedica te prirodne nejednakosti, smanjuju se i neka karakterna obilježja prirodnog i društvenog čovjeka i umjesto njih u čovjeku se pojavljuju neki novi osjećaji i shvaćanja. Napokon, kako sam i prethodno najavila, sklapanjem društvenog ugovora pojavljuju se novi pojmovi: građanin i njemu pripadna građanska sloboda. Pri tome svoj instinkt zamjenjuje pravednošću, njegova djela dobivaju moralnu težinu, a on sam se smatra više dijelom cjeline nego samotnim pojedincem kao ranije. Uzrok ovoj radikalnoj promijeni leži upravo u sklapanju društvenog ugovora – „...čovjek, koji je dotad pazio samo na sebe, našao (se) prisiljen da djeluje po drugim načelima i da pita svoj razum prije nego što posluša sklonosti“.²⁵ Nakon što sam prikazala kako bi priroda legitimnog društvenog ugovora prema Rousseauu trebala izgledati, sada mi još preostaje objasniti kako država nastala prema takvom ugovoru treba izgledati.

²⁵ Isto, str. 104.

4. Koncept države T. Hobbesa i J. J. Rousseaua

4.1. Koncept države T. Hobbesa

Nakon što sam ustanovila prirodu i definiciju društvenog ugovora po Thomasu Hobbesu, konačno se mogu posvetiti kruni cijele njegove filozofije i središtu njegova interesa – državi. Država je za njega zajednica čija je osnovna zadaća štititi i osigurati mir svojim podanicima. Da bi to bila u stanju učiniti ona, prvo, mora biti vrlo jednostavno strukturirana, i drugo, nosilac njene osobe mora biti osoba koja nije njen tvorac. Vladar je za Hobbesa jedna izuzetna, ali istovremeno i jedna vrlo bezlična i apstraktna osobnost. S jedne strane on mora biti sposoban čitati ljudski rod i u svako vrijeme uspostaviti red, a s druge on je samo (baš kao i država) produkt društvenog ugovora. No, upravo u toj bezličnosti se krije cijela njegova snaga i sva njegova prava, koja su, u usporedbi s podanikom, apsolutna. Nastavši samo kao produkt ugovora, a ne kao stranka, on posjeduje neka specifična prava u odnosu na podanike. Hobbes navodi u *Levijatanu* sveukupno dvanaest prava koja čine bit vrhovne vlasti, ali ja ću iznijeti samo nekoliko najvažnijih. Prvo, vladar je jedini koji smije zadržati sva svoja prirodna prava u svrhu održavanja mira. Drugo, u ime iste svrhe on postaje jedinim zakonodavcem, ali nikada ne podliježe zakonu upravo zato što ima moć donošenja i mijenjanja zakona. Dakle, zakon moraju poštovati svi članovi države, osim vladara samog. Treće, vladar nikada ne može prekršiti ugovor, jer ga on sam nije ni sklopio. Podanici se moraju ili pokoriti njegovim zakonima ili se vratiti u stanje rata. Iz toga također slijedi da podanici vladara ne mogu ni optužiti niti ga kažnjavati – on postaje i jedini sudac. No, ni zakonodavstvo ni sudstvo nisu one ključne ovlasti po kojima bismo mogli prepoznati vrhovnog vladara. Za Hobbesa samo „zapovjedništvo nad milicijom čini vrhovnim vladarom onoga tko ga ima i bez drugih oblika postavljanja.“²⁶ Sva ova prava su neprenosiva i nedjeljiva i omogućuju vladaru da učini što god misli da je najbolje za očuvanje mira. Učinkovitost njegove sposobnosti da to učini se razlikuje ovisno o tipu države koja je uspostavljena pod njegovom vladavinom. Demokracija je onaj izvorni oblik, ali i najnepogodniji s obzirom na narav ljudske prirode. Apsolutna monarhija u svojoj teoriji sadrži najmanje mogućnosti razdora unutar same vlasti i, prema tome, najveću sposobnost da osigura

²⁶ Thomas Hobbes, *Levijatan ili Grada, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013., str. 127.

mir. Hobbes priznaje da svaki tip vladavine ima određenu nepogodnost, pa tako i monarhija, ali „najveća nepogodnost koja se uopće može dogoditi ljudima (je) jedva zamjetna u odnosu na nevolje i užasne patnje koje prate građanski rat i stanje raspada ljudi kad su bez gospodara, bez poslušnosti zakonu i bez prinudne sile da im sveže ruke pred pljačkom i osvetom.“²⁷ Prava podanika su, prema tome, nešto oskudnija i zasnivaju se na dva pravila. Prvo pravilo se odnosi na negativnu definiciju slobode: svaki podanik je slobodan ondje gdje zakon šuti. Drugo pravilo vuče korijenje iz prirodnih prava i zakona. “Podanik ima slobodu u svemu onome čije se pravo ne može prenijeti putem ugovora“²⁸, što znači da podanik na vladarevu zapovijed nije dužan sebe ni ranjavati niti riskirati svoj život. Ako procijeni da vladar više nije sposoban da štiti njegov život, on više nije obvezan na poslušnost i odanost. Iako su prava podanika i dalje gotovo ništavna spram onih vladarevih, treba imati na umu da je suveren nemoćan bez svojih podanika. Nužno je da mir održava strahom, ali prisila je, čak i za Hobbesa, učinkovita samo protiv pojedinačnih prijestupnika. Hobbesova nauka o državi je, dakako, puno opsežniji i detaljniji od ove kratke analize, ali ona je dovoljna da ukažem na dvije važne stavke koje ću kasnije sumirati u zaključku. Prva stavka je položaj vladara u odnosu na podanike i obrnuto, i to neovisno o tipu vladavine. Ovdje će Hobbesova linija argumentacije biti ključna za dokazivanje moje osnovne teze. Druga stavka je očito favoriziranje monarhije koje je utemeljeno dubokim vjеровanjima koja sežu sve do prirodnog stanja.²⁹

4.2. Koncept države J. J. Rousseaua

Rousseauov cilj nije uspostaviti državu koja će savršeno obuzdavati ljudsku prirodu, već državu koja će je savršeno restaurirati pri tom čuvajući slobodu i jednakost svojih žitelja. Sloboda je u prirodnom stanju moguća za svakog pojedinca, ali znamo da je s jednakošću ponešto drukčija situacija. Uspostavljanje društvenog ugovora u nelegitimnim državama fizičku ili prirodnu nejednakost čini društveno

²⁷ Isto, str. 130.

²⁸ Isto, str. 150.

²⁹ Primjerice, odluke monarha podliježu samo nepostojanosti ljudske naravi, dok odluke u aristokraciji ili demokraciji nastaju i one zbog brojnosti i različitosti mišljenja; također monarh se ne može sukobiti sam sa sobom zbog interesa.

manje istaknutom (kao što sam već rekla u prethodnom poglavlju), ali povećava opasnost od one moralne ili političke. Postoje četiri vrste političke nejednakosti: bogatstvo, plemićke titule, moć i zaslužnost, iako se ove tri zadnje u konačnici uvijek svode na bogatstvo. Zato prvi iskaz političke nejednakosti za Rousseaua predstavlja pojava vlasništva, drugi uspostavljanje magistrata iz čega slijedi i treći tj. mogućnost pretvaranja zakonite vlasti u samovlašće. Kada se ostvari ova treća mogućnost, dolazi do zadnjeg i četvrtog stupnja nejednakosti tj. robovlasništva gdje svi podanici postaju jednaki ničtici.

Cijela Rousseauova nauka o državi želi dokazati da je ustroj takve države i društva u korijenu bespravan i da je nastao prevarom, a glavni saveznik u argumentaciji bit će mu pojam suverenosti. Temelj svake države mora biti suverenost, a temelj same suverenosti su ljudi tj. narod. Upravo zato što je suveren sastavljen od pojedinaca, on ne može imati interes suprotan njihovom. Taj interes je u teoriji Rousseauove filozofije politike poznat pod nazivom *volonté générale* ili, u prijevodu, opća i općenita volja (radi kratkoće koristit ću naziv opća). Pojam opće volje obuhvaća sve pojedinačne volje sakupljene u jedno jedinstvo unutar neke uspostavljene države i nositelj je suverenosti. No, upozorava Rousseau, opća volja nije isto što i volja svih. Volja svih je samo zbroj zasebnih volja koje paze na privatni interes (tu pojedinačnu volju, koja može biti suprotna općoj, posjeduje svaki pojedinac kao građanin), dok je opća volja uvijek usmjerena na zajednički interes. Ona je neprenosiva, neutuđiva i nedjeljiva, a njezin glavni cilj i zadatak je da upravlja „snage države prema cilju zbog kojeg je ustanovljena, a to je opće dobro“.³⁰ „Ako istražimo u čemu se točno sastoji najveće dobro za sve, što mora biti svrha svakog zakonodavnog sistema, naći ćemo da se ono svodi na dva glavna cilja: slobodu i jednakost. Slobodu – jer svaka pojedinačna ovisnost znači toliko snage oduzete tijelu države, jednakost – jer sloboda bez nje ne može opstojati... U pogledu jednakosti ne treba pod tom riječju razumijevati potpuno isti stupanj bogatstva i moći, već to da, što se moći tiče, one ne postiže ni za kakvim nasiljem i da se njome raspolaze samo u skladu s položajem i zakonom, a u pogledu bogatstva da nijedan građanin ne bude toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i nijedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se“.³¹ Nadalje, opća volja za Rousseaua je uvijek ispravna, ali to ne znači da će odluke naroda uvijek biti pravične. Zbog toga je, iako je narod nosilac zakonodavne vlasti, Rousseauovoj državi

³⁰ Jean Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978., str. 107.

³¹ Isto, str. 123.

potreban zakonodavac koji će ispravno usmjeriti narod i opću volju. „Zakonodavac je u svakom pogledu u državi izuzetan čovjek. Ako takav treba biti po svom geniju, on to ništa nije manje po svojoj ulozi. A ona ne znači ni magistraturu ni suverenost. Ta uloga što ustanovljava republiku ne ulazi u njezino ustanovljavanje, ona je zasebna i uzvišena funkcija koja nema ničeg zajedničkog s ljudskom vlašću. Jer ako onaj koji zapovijeda ljudima ne treba zapovijedati zakonima, onaj koji zapovijeda zakonima ne treba više zapovijedati ljudima.“³² Naime, on služi kao posrednik koji stoji izvan sistema omogućavajući, a ne ugrožavajući suverenu moć naroda. Drukčije rečeno, prema R. Rauniću: „On nema zakonodavnu vlast, ne koristi se silom, pa čak niti rasuđivanjem, nego »prijegava autoritetu druge vrste kojim može pridobivati bez nasilja i nagovarati bez dokazivanja«. Riječju, svoje zamisli zakonodavac stavlja u Božja usta, odnosno političkom projektu daje religijski naboj. Time zakonodavac, baš kao i tutor u privatnom odgoju, diskretno uspostavlja temeljne institucije zajedničkog života i političkog odgoja, kroz koje onda narod može ispuniti svoju ulogu autonomnog i suverenog samopostavljanja u donošenju zakona“.³³ Uz zakonodavca nužno je potrebna i izvršna vlast, ali nju obnaša manji broj magistrata kojima se takva vlast povjerava. Njezina glavna uloga je posredovanje između suverena i naroda i održavanje građanske slobode, a njeni članovi zovu se magistrati ili kraljevi, tj. upravljači. Ipak, koliko god je izvršna vlast potrebna i važna, ona se potpuno obustavlja u trenu kada se zakonito okupi suvereno tijelo, što znači da zakonodavna vlast ima nepobitan primat. Što se tiče oblika vladavine, Rousseau kaže da je svaka zakonita vlada republikanska, ali da uređenje može biti demokratsko, aristokratsko ili monarhijsko. Kakvo će biti uređenje ovisi o veličini države i njenom ekonomskom stanju. Monarhija pristaje velikim i bogatim državama, aristokracija srednje velikim i srednje bogatim, a demokracija malim i siromašnim. Rousseauovo je uvjerenje da istinska demokracija ne postoji, ali je jasno da on takvo uređenje u odnosu na druge favorizira. Kontrast između njegove i Hobbesove države je jasan, ali ne može se poreći da obojica vjeruju da se poslušnost građanina temelji na društvenom ugovoru.

³² Isto, str. 117.

³³ Raul Raunić, „Rousseauov politički emancipacijski projekt“, *Filozofska istraživanja*, 34, 2014., str. 5-22, ovdje str. 14.

5. Religija i odgoj u filozofijama T. Hobbesa i J. J. Rousseaua

Hobbesova i Rousseauova učenja o religiji i odgoju nisu ključna za dokazivanje moje teze, ali su svakako vrijedna proučavanja. Hobbes je htio provesti reforme u Crkvi (zbog čega su mu djela na kraju bila zabranjena i spaljena), a Rousseau je proveo pravu malu revoluciju u pedagogiji. Osim toga, njihova učenja na tim područjima jasno odražavaju njihove antropološke i političke stavove, što će mi pomoći da još jasnije pokažem poveznicu između te dvije discipline u njihovim filozofijama.

5.1. Odgoj i obrazovanje u državi T. Hobbesa

Thomasu Hobbesu pedagogija nije središnji teorijski interes, jer za razliku od Rousseaua, on smatra da je ljudska priroda nepromjenjiva, te da održavanje mira ima primat nad svim ostalim socijalnim aspektima, pa tako i nad odgojem i obrazovanjem. Unutar *Levijatana* možemo naći kratki odsječak koji se tiče obrazovanja: „I premda u pitanjima učenja treba gledati samo na istinu, tome ipak nije suprotna vlast nad učenjima u svrhu održavanja mira. Jer, neko učenje koje je protivno miru ne može biti istinitije nego što mir i zakon mogu biti protivni zakonima prirode.“³⁴ Jasno je da Hobbes nema ništa protiv cenzure i ideologije ako će one biti dovoljno sposobne da održe mir, i da vladar pri tome ne može snositi nikakvu odgovornost. Unutar same hijerarhije obrazovanog sistema najveću odgovornost imaju za njega sveučilišta koja su odgovorna za ispravnu poduku mladeži i koja moraju podržavati građansku vlast odnosno racionalnim putem pokazati zašto je politička obveza u nadležnosti političkog, a ne crkvenog vladara. Hobbes pitanjima odgoja i obrazovanja prilazi iz perspektive političkog odgoja i prosvjetiteljske legitimacije političkog autoriteta. Na tom planu osobito mu je stalo razlučiti ingerencije građanskog od crkvenog autoriteta odnosno pokazati razarajuće posljedice „kraljevstva tame“ i političkih aspiracija crkvenih i duhovnih autoriteta.

³⁴ Thomas Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013., str. 126.

5.2. Položaj religije u teoriji države T. Hobbesa

S druge strane pitanje religije tj. status crkve u građanskom stanju, kako sam prethodno i istaknula, bilo mu je važno gotovo kao i uređenje države. Proučavanju Crkvenog uređenja i Svetog pisma Hobbes je posvetio čak dva od četiri dijela *Levijatana*. Dijelovi *O kršćanskoj državi* i *O kraljevstvu tame* pokušavaju objediniti svjetovnu i duhovnu vlast s jasnim primatom svjetovnog odnosno jasno razlučiti nadležnosti političkog i vjerskih vladara, i to ponovno u svrhu održavanja mira. Zapravo, za Hobbesa su sve nevolje dolazile iz političkih i vjerskih sukoba, pa bi pokušaj njihovog objedinjavanja spriječio unutarnje razdore. Za njega postoje četiri osnovne klice iz kojih potječu sve religije: vjerovanje u sablasti, korištenje prošlih slučajeva za predviđanje, strahopoštovanje i nepoznavanje drugih uzroka. Iz tih klica stvaraju se dvije vrste ljudi. Jedni su utemeljitelji država među poganima gdje svaki narod ima svoga boga zaštitnika pa se ratovi vode u njihovo ime, a drugi su kršćanske ličnosti tj. Mojsije, Abraham, Spasitelj itd. Druga vrsta ljudi ne traži ratovanje u njihovo ime, već se ratovi vode u ime Crkve tj. zemaljskih namjesnika pozivajući se na obranu kršćanske države. No, Hobbes ističe da Crkva ne može koristiti to pravo budući da nije osoba: „Ako je pak Crkva jedna osoba, ona je isto što i država kršćana, koja se naziva državom, zato što se sastoji od ljudi ujedinjenih u jednoj osobi, njihovom vrhovnom vladaru, i Crkvom, zato što se sastoji od kršćana, ujedinjenih u jednom kršćanskom vrhovnom vladaru. No, ako Crkva nije jedna osoba, ona nema uopće nikakvu mjerodavnost: ne može ni zapovijedati niti vršiti bilo kakve radnje, niti može imati bilo kakvu moć ili pravo nad čime, niti ima bilo kakvu volju, razum ili glas, jer sve su to svojstva osobe. Ako dakle ukupni broj kršćana nije sadržan u jednoj državi, oni nisu jedna osoba, niti postoji univerzalna crkva koja ima vlast nad njima, te otuda, univerzalna crkva ne čini svete Spise zakonom. Ili, ako jest jedna država, onda su svi kršćanski vladari i države privatne osobe, podložne suđenju, svrgavanju i kažnjavanju od strane jednog vrhovnog vladara cijelog kršćanstva.“³⁵ Ovime Hobbes oduzima papi pravo zapovijedanja i poticanja na rat kršćanskih vladara, a time i poticanje podanika na pobune ukoliko vladari ne poštuju sva kršćanska uvjerenja.

³⁵ Isto, str. 259.

Podaniku mora biti jasno kojoj se vlasti i čijoj se naredbi mora pokoravati, a u ovom slučaju vrhovni vladar pojedine države je onaj koji treba imati vrhovnu vlast (budući da kršćanska država *per se* ne postoji). Hobbes retorički priznaje da je Bog vrhovni vladar, ali budući da ne možemo sklopiti ugovor s Bogom, sam Spasitelj kaže da smo dužni poštovati prirodne i građanske zakone države u kojoj se nalazimo. Što se tiče samog vjerskog štovanja unutar države, postoje dva tipa. Javno ili državno štovanje uvijek mora biti nadređeno onom privatnom i pojedinačnom, što znači da Hobbesovom vladaru nije važno u što osoba doista vjeruje ako se u javnosti podređuje državnom ispovijedanju vjere. Vladar je taj koji određuje tumačenje Svetog pisma, a kod uspostavljanja zakona u skladu s kršćanskom vjerom on ima negativnu slobodu – Sveto pismo nije odredilo koje će zakone on uspostaviti, ali je odredilo koje neće. Iako je očito da Hobbes pokušava podrediti duhovnu vlast svjetovnoj a da ne navuče bijes Crkve, jasno je da on sam kršćanstvo i kršćanskog poglavara, tvrdi L. Ribarević, ne smatra sposobnim za svjetovnu vlast. Razlog tomu je nemogućnost religije da odgovori na nevolju prirodnog stanja i time uspostavi mir i to zbog njenog nametanja ideala žrtvovanja koji nije odgovarajući ljudskoj prirodi.

5.3. Odgoj i obrazovanje u teoriji državi J. J. Rousseaua

Rousseauu su odgoj i obrazovanje bili toliko bitni i za čovjekovu prirodu i za državu da je toj temi posvetio cijelu knjigu opsežniju od *Rasprave* i *Društvenog ugovora* zajedno. *Emile ili O odgoju* (1762.) jedna je od revolucionarnih i najbolje napisanih pedagoških knjiga čije postavke i zapažanja možemo primijetiti i u današnjim odgojnim i obrazovnim pristupima i mjerama. Načelno Rousseau razlikuje dvije vrste odgoja: onaj važniji i detaljno obrađen u *Emilu* je odgoj čovjeka (negativni odgoj), a drugi, obrađen u *Društvenom ugovoru* bavi se odgojem građanina (pozitivni odgoj). Razlika između te dvije vrste odgoja je i djelomično razlika između i odgoja i obrazovanja. Odgoj čovjeka je privatni, posebni, domaći i ujedno podloga onom građanskom. Odgajnik uvijek mora biti prije čovjek nego građanin da bi država mogla dobro funkcionirati – ako odgajamo građanina on će uvijek biti ovisan o drugome, dok je odgojen čovjek cjelina dovoljna sama sebi koja savršeno koegzistira s drugima. Cilj takvog odgoja zato mora biti čuvanje odgajaničeve slobode i

nezavisnosti, kako bi istinska čovjekova priroda napokon mogla doći do izražaja u dobro uređenoj političkoj zajednici. Rousseau smatra da će takav odgoj najbolje uspjeti ako se prvotni odgoj događa na selu, daleko od poroka grada, gdje svaki odgajnik može imati svog odgajatelja. Odgoj kakav on mora pružiti zahtijeva veliku vještinu i napor. S jedne strane on mora poštivati prirodu svog odgajnika, a s druge mora neprestano marljivo raditi iza kulisa kako njegov štićenik ne bi dobio priliku da zastrani. Negativni odgoj stavlja po prvi puta odgajnika u središte odgoja i pušta njegovu karakteru da dođe do izražaja, pa odgajatelj pada u drugi plan. Rousseau zato ni ne skriva da je protiv školskih ustanova koje učenike pokušavaju uniformirati i oblikovati ih onako kako odrasli žele. Za javni odgoj čovjek je spreman tek kada razvije vlastiti karakter, mišljenje i kada nauči uočavati fizičke, ali i građanske razlike i sličnosti među ljudima. On mora biti svjestan, kaže Rousseau, da je čovjek od prirode dobar ali da ga društvo izopačuje; mora uvijek poštivati pojedinca a prezirati masu. Tek kada spozna sve to i kada sazrije tj. postane samostalan čovjek, odgajnik je spreman da uđe u društvo i postane građanin. Kao građanina država će ga odgajati da nauči uspješno obavljati svoje mjesto u društvu i da, protivno ljudskoj prirodi, razvije moralnu slobodu koja mu omogućava da se pokorava jedino zakonima koje je sam, kao dio građanskog tijela, donio. Ipak, tvrdi R. Raunić u *Rousseauovom političkom emancipacijskom projektu*, i jedan i drugi odgoj poopćavaju individualnu volju kako bi svaki pojedinac bez obzira na sve bio sposoban sudjelovati u općoj volji.

5.4. Položaj religije u teoriji države J. J. Rousseaua

Baš kao i država i odgoj, za Rousseaua je i religija stavka koja bi trebala sudjelovati u restauriranju ljudske prirode. Iako se ne slaže s Hobbesom u ustroju vlasti („...on je morao vidjeti da je vladalački duh kršćanstva nespojiv s njegovim sustavom i da će interes svećenstva uvijek biti jači od državnoga“³⁶), on ga pozdravlja kao prosvjetitelja zbog namjere da ju ujedini sa svjetovnom. Rousseau smatra da je Bog izvor pravednosti, ali i ujedno da vjeri nije mjesto u politici. Primjerice, pogani stavljaju bogove na čelo političkog tijela, pa ispada da ima toliko bogova koliko i naroda iz čega proizlazi teološka i građanska nesnošljivost. Rimokatoličko kršćanstvo

³⁶ Jean Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978., str. 171.

osim duhovne vlasti želi i političku vlast (isto vrijedi i obrnuto) pri čemu dolazi do razdora. Ipak, Rousseau ima ponešto drugačije rješenje nego Hobbes. On sam razlikuje tri vrste religije: „Ako religiju razmatramo u odnosu prema društvu, koje može biti opće ili posebno, ona se može također podijeliti na dvije vrste, odnosno ne religiju čovjeka i religiju građana. Prva, bez hramova, oltara, obreda, ograničena na sasvim unutrašnju predanost vrhovnom bogu i vječnim moralnim dužnostima, jest čista i jednostavna evanđeoska religija, istinski teizam i može se nazvati prirodnim božanskim pravom. Druga, propisana samo u jednoj zemlji, daje joj bogove i njezine vlastite naslovne zaštitnike. Ona ima svoje dogme, obrede, vanjsku službu propisanu zakonima. Izvan nacije koja je slijedi za nju je sve nevjermičko, strano, barbarsko, ona proteže dužnosti i prava čovjeka samo dokle sežu njezini oltari. Takve su bile sve religije prvotnih naroda koje možemo nazvati građanskim ili pozitivnim božanskim pravom. Postoji još i treća, najčudnija vrsta religije koja ljude, jer im daje dva zakonodavstva, dva glavara, dvije domovine, podvrgava proturječnim dužnostima i sprečava ih da istodobno budu vjernici i građani. Takva je religija lama, takva je religija Japanaca, takvo je rimokatoličko kršćanstvo. Takvu religiju možemo nazvati svećeničkom religijom. Treća je tako očito loša da bi značilo gubiti vrijeme zabavljajući se dokazivanjem toga“.³⁷ Rousseau nijednu religiju ne smatra dovoljno dobrom da ispuni svrhu političkog učinka, jer religija je „zaokupljena samo nebeskim stvarima“³⁸, njoj nije važan prosperitet zajednice na zemlji. Ali ako bi morao odabrati neko ispovijedanje vjere koje je najbolje za društveni duh bi bilo dobro „sasvim građansko ispovijedanje vjere za koje je suveren dužan utvrditi pravila, ne tako točna kao religijske dogme, već kao osjećaje društvenosti bez kojih je nemoguće biti dobar građanin i vjeran podanik. Dogme građanske religije moraju biti jednostavne, malobrojne, točno izložene, bez objašnjenja i komentara. Evo pozitivnih dogmi: postojanje svemogućeg, razumnog, dobrotvornog, dalekovidnog i starajućeg božanstva, zagrobni život, sreća pravednih, kažnjavanje opakih, svetost društvenog ugovora i zakona. Što se tiče negativnih dogmi, ograničio bih na samo jednu, a to je nesnošljivost.“³⁹ Riječju, Rousseau također poželjni oblik religije smatra onim koji doprinosi miru i dobro uređenom građanskom društvu.

³⁷ Isto, str. 171.

³⁸ Isto, str. 173

³⁹ Isto, str. 174.

Zaključak

Nakon što sam, po uzoru na Hobbesa, našu materiju rastavili na sastavne dijelove, sada ću je ponovno sastaviti kako bismo došli do zaključka ovog rada. Glavna namjera je uočiti sličnosti i razlike Hobbesove i Rousseauove filozofske antropologije i filozofije politike, te ustanoviti stupanj ovisnosti države, društvenog ugovora i prirodnog stanja o njihovom shvaćanju ljudske prirode. Pri tom veliku pažnju prije svega treba obratiti na povijesno- društvene prilike u kojima su se oba filozofa nalazila jer će one bitno utjecati na njihove teorije. Thomas Hobbes, iako je bio u svoje vrijeme revolucionar u filozofiji politike, sam je sebe smatrao blizancem straha. Neprestana politička previranja, sukobi i progoni bile su mu jedne od mogućih inspiracija da u svojoj teoriji sagradi državu kojoj će glavni cilj biti sigurnost i mir. Rousseau je, s druge strane, zagovarao teoriju države u čijem središtu nije vrednota sigurnosti, nego je nastojao stvoriti teoriju države koja će pomiriti slobodu pojedinca sa društvenom suradnjom i omogućiti povratak istinskoj ljudskoj prirodi.⁴⁰ Kultura i civilizacija su, smatra on, kroz stoljeća pokvarili čovjeka i otuđili ga i od prirode i od drugog ljudskog bića. Prirodni čovjek u prirodnom stanju je dobrohotna, glupa i nevinna životinja čija je jedina briga samoodržanje, a njegova najizraženija vrlina milosrđe. Ljudi su prirodno i u neznatnoj mjeri nejednaki, ali slobodni, a njihovo nepoznavanje morala oslobađa ih od činjenja zla. Umnažanjem roda i uznapredovanom društvenom suradnjom, mijenja se način života i karakter prirodnog čovjeka - on postaje društveno biće, a nevolje počinju. Ista nevolja zatiče i Hobbesovog prirodnog čovjeka. Nesposobnost života u društvu odražava se kroz neprestane sukobe koji imaju svoj temelj u jednakosti i slobodi prirodnog čovjeka. Iako se Hobbes i Rousseau razilaze u shvaćanjima prirodnog čovjeka i prirodnog stanja, slažu se u jedinom mogućem rješenju njihovih nevolja. Način sklapanja društvenog ugovora pokazuje se kao ključan u njihovim filozofijama politike. Hobbesovi jednaki pojedinci sklapaju ugovor svatko sa svakim pod jednakim uvjetima kako bi sva svoja prirodna prava predali trećoj strani koja ta prava nužno sadržava kako bi strahom od mača mogla osigurati mir.

U Rousseauovoj filozofiji politike pojedinci sklapanjem ugovora zadržavaju svu svoju slobodu, jer svaki pojedinac ugovor sklapa sa zajednicom čiji je neodvojivi dio da bi u zajednici naspram prirodne slobode stekao građansku slobodu. U trenutku sklapanja ugovora,

⁴⁰ Povratak istinskoj ljudskoj prirodi za Rousseaua ne znači vraćanje u bezumno primitivno stanje. Ono znači napuštanje svih ljudskih negativnih osobina koje su procvale zajedno s civilizacijom i zatomile ljudsku vrlinu milosrđa, ali ne i razuma i moralne inteligencije.

čovjek otkriva pojam pravednosti i morala i postaje građaninom. Građanin Hobbesove države ne samo da nije slobodan kao onaj Rousseauov, nego su njegova prava, bez obzira na oblik vladavine, ništavna u usporedbi s vladarevim. Glavno opravdanje za bijedan položaj podanika su svi užasi i nedaće prirodnog ratnog stanja, a za povlastice vladara sve prednosti mira. Iako priznaje da svi oblici vladavine zbog nestalnosti ljudske prirode imaju svoje nedostatke, Hobbes je opravdanog uvjerenja da je jedan vladar najmanje podložan toj nestalnosti – što je manji broj ljudi na vlasti manja je mogućnost unutarnjih sukoba i razdora. Rousseauov građanin nikada ne bi mogao pristati na život u takvoj državi. Ovdje se ne radi samo o preferiranom obliku vladavine (iako je za to za Rousseaua demokracija), već o samom načinu na koji je država ustrojena bez obzira na oblik koji će građani prilikom sklapanja ugovora odabrati. Za Rousseaua je ključno da građanin posjeduje, bez obzira na oblik vladavine, slobodu i jednakost, pri tom uzimajući u obzir i Hobbesovu sigurnost pri čuvanju života i imovine. A onaj tko će postavljati zakone i tko će kontrolirati one koji ih provode, uvijek mora biti građanin kao dio opće volje.

Razlike između ove dvije filozofije su nešto očitije od sličnosti, ali jedna sličnost koja je najupadljivija je ujedno najvažnija za moju tezu – filozofske antropologije bitno utječu na proces nastanka političke zajednice, ali i njegov izgled kod oba filozofa. Hobbesovo apsolutno nepovjerenje prema čovjekovoj prirodi iziskuje uspostavljanje apsolutne monarhije, a Rousseauova vjera i ljubav prema ljudskom rodu kao idealan oblik vladavine iziskuje demokraciju. Ipak svo zlo kod obojice dolazi od ljudi, a jedini lijek za to zlo je društveni ugovor i dobro uređena politička zajednica. I za jednog i za drugog postoji samo jedan ugovor u trenutku sklapanja, iako kod Hobbesa taj ugovor sklapa svaki pojedinac sa svakim pojedincem, a kod Rousseaua pojedinac sa zajednicom. Nakon nastanka političke zajednice, suverenitet kod obojice ostaje nedjeljiv (iako Hobbes to čini u korist vladara, a Rousseau u korist naroda). Ono što Rousseau inicijalno zamjera Hobbesu jest njegovo viđenje ljudske prirode, a shodno tome i hipotetičke konstrukcije prirodnog stanja.

Iako je utjecaj filozofske antropologije ključan, ona nije jednako važna za oba filozofa. Hobbes je već od ranih dana političke aktivnosti bio blizak rojalistima i težio je opravdanju apsolutne monarhije, dok je Rousseauov interes prvotno bio i ostao ljudska priroda. Njegov glavni cilj bio je prikazati čovjeka onakvim kakav on, po njegovom vjerovanju, stvarno jest, ali i kakav bi mogao postati u dobro uređenoj političkoj zajednici. Uvjeren je da još nije kasno za povratak istinskoj ljudskoj prirodi. Sve što je potrebno je dobro uređena vladavina i odgoj temeljen na vjeri u čovjeka i njegovoj istinskoj prirodi.

Dodatak: Hobbesove i Rousseauove filozofije politike u nastavi

Thomas Hobbes i Jean Jacques Rousseau nisu samo u svoje doba bili utjecajni i važni filozofi, već još i danas ostavljaju duboki trag na mislima mnogih političara i filozofa. Upravo zato zaslužuju i važno mjesto u nastavi filozofije, ali i u drugim predmetima kao što su politika i gospodarstvo i sociologija. U nastavi filozofije smatram da bi bilo korisno povezati Hobbesovu, Rousseauovu i Lockeovu filozofiju politike u jedan nastavni sat tako da bi glavna tema sata bila kontraktualizam ili teorije društvenog ugovora. Predavanje bi prvo trebalo započeti razlaganjem i objašnjavanjem elemenata kontraktualističkih teorija, a zatim i definiranjem samog pojma društvenog ugovora kako bi učenici bolje razumjeli razliku među pojedinim teorijama. Prije samog prelaska na pojedine teorije, učenicima se na ploču crta tablica u čija će polja kasnije zajedno s nastavnikom upisivati glavna obilježja svake teorije. Nastavnik potom kombinirajući metodu usmenog izlaganja i rada na tekstu izlaže pojedine političke teorije i pomoću dobro smišljenih pitanja zajedno s učenicima popunjava tablicu. Nakon popunjene tablice, vrlo je važno da učenici sami uoče sličnosti i razlike među teorijama odabranih filozofa i povedu diskusiju usmjerene na razloge tolike različitosti shvaćanja među njima. Nastavnik upućuje i na, osobito važnu, povijesnu pozadinu i utjecaj na misli filozofa. Naglasak kod Hobbesa ostaje građanski rat i strah kao uzroci, a država kao posljedica. Utjecaj na Rousseaua izvršile su društvene prilike toga doba, ali neizmjereno važniji bio je njegov posredni doprinos povijesti – Francuska revolucija. Locke je, s druge strane, posredno utjecao na neke od postavki nastalih pri nastanku američke Deklaracije nezavisnosti.

Cilj ovakvog nastavnog sata bio bi upoznati učenike sa teorijom društvenog ugovora, prikazati osnove filozofija njenih začetnika, te ukazati na njihov značaj ne samo u političkoj i filozofskoj teoriji, već i u povijesno-društvenom kontekstu. No, osim svoje utjecajne filozofije politike, J.J. Rousseau izvršio je velik utjecaj na pedagošku znanost, a samim time i na pristup u nastavi. Najrevolucionarnije novine u njegovo doba bile su usmjerenost na dijete u odgoju i poučavanju te metoda negativnog odgoja u kojoj je glavna uloga odgajatelja iza kulisa dok se dijete samo razvija i istražuje. Sam Rousseau razlikuje dvije vrste odgoja: odgoj čovjeka i odgoj građanina. Odgoj čovjeka bi danas bio prepušten roditeljima, a odgoj građanina školama. Građanski odgoj već sada postoji u nekim srednjim školama kao izborni predmet, a

njegova glavna svrha je upoznavanje učenika sa Ustavom države te brojnim važnim povijesno-političkim događajima i njihovim posljedicama. Smatram da takav predmet može biti vrlo koristan u školama kako bi učenike pripremio na ulaženje u aktivan politički život i njegova pravila.

Popis literature

- Cvijanović, Hrvoje: „Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sade“, *Politička misao : Croatian Political Science Review*, 44 (1), 2007., str. 31-51.
- Derathé, Robert: *Jean-Jacques Rousseau i politička znanost njegova doba*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2018.
- društveni ugovor. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=16324> (pristup: ožujak 2020.).
- Forsyth, Murray: „Hobbes's contractarianism: a comparative analysis“, u: David Boucher, Paul Kelly, (ur.), *The social contract from Hobbes to Rawls*. London ; New York : Routledge, 1994., str. 35- 51.
- Hinsley, F. H.: *Suverenitet, "August Cesarec"*, Zagreb, 1992.
- Hobbes, Thomas: *De Cive or The Citizen*, Appleton Century Crofts, Inc., New York, cop.1949.
- Hobbes, Thomas: *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013.
- Jennings, Jeremy: “Rousseau, social contract and the modern Leviathan”, u: David Boucher, Paul Kelly, (ur.), *The social contract from Hobbes to Rawls*. London ; New York : Routledge, 1994., str. 115-132.
- Makanec, Julije: *O podrijetlu i smislu države : uvod u noviju filozofiju države*, Matica hrvatska, Zagreb, 1939.
- Maritain, Jacques: *Čovjek i država*, Globus : Školska knjiga, Zagreb, [1992].
- Maritain, Jacques: *Tri reformatora : Luther-Descartes-Rousseau*, Laus, Split, 1995.
- Neuendorff, Hartmut: *Pojam interesa : studija o teorijama društva Hobbesa, Smitha i Marxa*, Informator : Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1991.
- Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005.

- Raunić, Raul: „Rousseauov politički emancipacijski projekt“, *Filozofska istraživanja*, 34, 2014., str. 5-22
- Ribarević, Luka: *Hobbesov moment : rađanje države*, Disput, Zagreb, 2016.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima ; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil ili O vaspitanju*, Estetika, Valjevo ; Beograd, 1989 – 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Politički spisi*, Informator : Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1993.
- Vaughan, C. E.: *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau. Vol. 1, From Hobbes to Hume*, University press, Manchester, 1939.