

ПРИРОДНО СТАЊЕ ЧОВЕКА — ОСНОВ И ОКВИР ПРИРОДНОПРАВНОГ СХВАТАЊА ЖАН-ЖАК РУСОА

I

Сигурно је да има много филозофских и политичких доктрина које су дубље, свестраније, у систему кохерентније од политичкоправне доктрине Ж. Ж. Rousseau (Ж.-Ж. Русоа), али је до појаве научног социјализма сасвим мало оних које се могу с њом мерити по утицају на историјска друштвена кретања⁽¹⁾. Настала у другој половини 18. века, мисао Русоа је својом свежином, радикалношћу и историјском правовременошћу значајно утицала на стварање оне политичке и духовне климе у француском друштву која је претходила и одлучујуће деловала на непосредну револуционарну акцију којом је означена нова епоха. Велике идеје слободе и једнакости са садржином коју им је Русо дао биле су манифест револуционара, посебно радикалних јакобинских струја. „Друштвени уговор“ („Le contrat social“) је било непосредно инспиративно штиво и велики узор за састављаче „Повеље о правима човека и грађанина“⁽²⁾. Робеспјер је безброј пута истицао да је ученик „бесмртног“ Жан-Жака. Значај Русоовог учења се, међутим, ни издалека не исцрпљује тиме.

Једном прихваћена, ова теорија је убрзо заузела једно од централних места у историји социјалних теорија и то је место задржала све до данас. Изүзимајући марксизам, са политичком теоријом Русоа се по степену утицаја на друге теорије и друштвену праксу може, по многим мишљењима, мерити само индивидуалистичко-либерална политичка теорија Лока и Хобса⁽³⁾.

Откүд овакав значај Русоове мисли, чему може да захвали за свој изузетно снажан утицај на друштвена кретања? Откүд, коначно, стално обнављање интересовања за његове идеје? Овакв и слична питања су се често пута до сада постављала, али су одговори на њих били веома различити, баш као што су изузетно различити и начини на који се целокупно Русоово дело од стране различитих писаца схвата. Карактеристично је да су оцене о вредности Русоовог дела најчешће екстремне: или се сматра једним од корифеја досадашње социјалне мисли, свакако највећим умом француског просветитељства и уједно првим његовим гробаром, или се оцењује да његово дело не прелази ниво просечности,

(1) Ову чињеницу признају чак и они који иначе немају повољно мишљење о Русоу и његовој политичкој теорији. Карактеристично је у том смислу, нпр., мишљење В. Russell-a (Б. Расела), који често напада Русоа, сматрајући га апостолом друштвеног тоталитаризма и проналазачем „политичке филозофије псеудо-демократске диктатуре“. Ма какво да је наше мишљење о његовим заслугама као мислиоца, морамо признати да је имао огроман утицај као друштвена снага. Б. Расел: Историја западне филозофије, Београд, 1962, 658.

(2) G. del Veggio, La déclaration de l'homme et du citoyen dans la révolution française, Paris, 1968, 31.

(3) Тако, нпр., С. Б. Макферсон сматра да се савремене политичке теорије у суштини крећу око три типа: око индивидуалистичко-либералне теорије, чији се основи налазе још код Лока; око Марксове социјалистичке теорије и око популистичке теорије опште воље Ж.-Ж. Русоа. (Види: С. В. Macpherson: Природна права у Хобса и Лока, „Архив за правне и друштвене науке“, Београд, 2/1966, 189)

празне реторике и идејне неоригиналности⁽⁴⁾. Најбоље је ово стање оцена Русоовог дела чини нам се изразио Дел Векио кад је рекао: „Где дамо Русоа сад уздизаног и слављеног, сад побијаног и чак презреног жестином страсти, чему нема равна у историји политичке филозофије, јер проучава се и претреса Аристотел, Гроцијус, Хобс, Спиноза, Лок, Монтескје, али Русо се воли или мрзи“⁽⁵⁾. Десило се тако да је овај велики „историчар људског срца“ најчешће био оцењиван онако како је и он сам оцењивао друге — дакле, афективно, до последњих конвенци ангажовано. Овкове дијаметрално супротне оцене постају разумљивије ако се имају на уму бар две ствари. Прво Русоове идеје, посебно његово схватање будућег људског друштва, представљају изазов целокупној досадашњој традиционалној култури, коју желе да обезвреде и негирају. Друго, однос према Русоу је често пута и свестан или не-свестан однос према француској револуцији, посебно њеним радикалним идејама. Не једном је истицано да су Русоови списи најбољи манифест грађанске егалитарне демократије⁽⁶⁾.

По нашем мишљењу, нема сумње, да изузетном интересовању за мисао Ж. Ж. Русоа доприноси и њена објективна везаност за одређена револуционарна кретања и догађаје. Тиме се, међутим, не даје потпун одговор на питање о значају и актуелности Русоове социјалне филозофије. Тај одговор се мора, бар једним својим делом, тражити и у квалитету његових дела, квалитету питања која поставља и генијалношћу одговора које предлаже. Тако посматрано, целокупно Русоово дело се јавља не само као манифест борбе за слободу и једнакост у оквирима грађанског друштва већ и као значајан покушај решења есенцијалних антиномија људског и друштвеног бића. Својим пројектом будућег друштва Русо жели да антиномију човек—друштво реши тако да човеку осигура и обезбеди истовремено његову индивидуалност и друштвеност, решавајући на тај начин и антиномију природа-човек и природа-друштво.

Када се говори о Русоовом делу, мисли се, пре свега, на његову социјалну филозофију. Док је у теоријској филозофији ишао углавном утабаним стазама, не направивши при том по општој оцени ниједан значајнији теоретски продор, у политичкој теорији је био оригиналан и дубоко мисаон. Због тога не треба да чуди што је управо овај део његовог опуса најчешће анализиран и оцењиван. Овај део Русоовог дела би се могао условно подвести под данашњи научни појам „општедржавне науке“ (Allgemeine Statslehre) или под француски појам „опште др-

⁽⁴⁾ А. Конт је тако, нпр., изјављивао да је било времена када је „Друштвени уговор“ потпаљивао више ентузијазма и вере од Библије и Корана (A. Comte: *Système de la politique positive*, III, Paris, 1853, 596.) Насупрот томе Диги на једном месту каже да Русо „само изражава лепим језиком, понекад декламаторским, идеје које су се формулисале кроз векове. (Duguit: *Traité de droit constitutionnel*, 2 éd., tome premier, 430.) Овакви примери би се могло дати безброј.

⁽⁵⁾ Del Vecchio: *Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau*, Paris 1914, 4.

⁽⁶⁾ И. Крбек на једном месту каже да „кад бисмо тражили неки политички спис сличан „Друштвеном уговору“, нашли бисмо га најбоље у Маркс-Енгелсовом „Манифесту комунистичке партије“, објављеном осамдесетак година касније. Последњи је за нора социјалистички покрет значно оно што „Друштвени уговор“ за грађански егалитаризам демократију“. И. Крбек: „О двестогодишњици Друштвеног уговора Jean-Jacques Rousseau“, Загреб, 1962, 9.

жавно право" (*droit public général*)⁽⁷⁾, али се при том мора имати на уму да оригиналност Русоове социјалне филозофије онемогућава сврставање у познате дисциплине без остатка.

Русоова политичко-правна схватања су досад посматрана са разних аспеката, али је природноправна компонента углавном остајала изван анализа. Штавише, спорно је да ли се Русо уопште може сматрати присталицом природноправног схватања. Прегледом природноправних учења уопште, а посебно оних која су непосредно претходила Русоовој теорији, може се закључити да су природна права извођена из два основа: 1) или из неких виших вредности које постоје објективно ван човека и представљају закон виши од сваког позитивног закона 2) или из природе самог човека. Присталице првог схватања су неупоредиво бројније. Почев од грчких софиста па надаље, овој групи припадају сва она схватања која сматрају да природни закони (или закони природе), односно божански закони имају објективну егзистенцију. Нема сумње да се Русо не може сматрати присталицом овог схватања. Да ли се, међутим, може сматрати присталицом природноправне концепције у другом назначеном смислу? У одговору на ово питање нема сагласности међу писцима који су се Русоовим делом досад бавили⁽⁸⁾. Постојање дијаметрално супротних закључака о карактеру Русоовог схватања не треба много да чуди, јер је оно у доброј мери различито од свега другог што се у политичко-правној области до тада јављало, па се сигурно не може једино тамо уврстити у класичне типове политичких и правних доктрина. Поред тога у литератури о Русоу је не једном указивано да до различитих схватања његових основних идеја и различитих оцена њихових вредности не долази само због недовољног разумевања Русоових идеја већ у великој мери због некохерентности па и противуречности у његовом делу. Један део тешкоћа за правилно разумевање његових идеја произилази и отуда што је његов начин излагања био далеко од научног. Русо није марио за научну методологију које су се држали други писци тог времена. По карактеру и темпераменту више уметник него научник, Русо је писао у надахнућу, емоционално мотивисан. Претерано осетљив, падао је из крајности у крајност, знајући да се без мере одушеви за нешто што је касније безпошtedно нападао. При томе је био спреман да пренебрегне сваку чињеницу која је говорила против његове замисли. Све оне тешкоће које стоје на путу доброг разумевања Русоове теорије у целини евидентне су и при утврђивању постојања

(7) Види: Крбек, нав. дело, 6.

(8) Макферсон тако тврди да Русо, као ни Маркс, није био заступник теорије природног права нити је конструисао на природним правима индивидуе (С. В. Macpherson, нав. дело, 198.). Овакво схватање заступају и неки други енглески аутори — нпр. Cobbau, A.: *Rousseau and the modern state*, London, 1934, 115, 147, 149; Gough, J. W., *The social contract*, Oxford 1936, 156; Vaughan C. E.: *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge 1915, II, 137. Други опет, убрајају Русоа у плејаду мислилаца природноправне оријентације, нпр.: Bloch, E.: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1961, 76 и даље; Derathé R.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, P.U.F. 1950, 166, n 187; Vincent, A.: *La notion moderne de droit naturel et volontarisme*, Archives de philosophie du droit, 1963, 251, и даље. А у нас нпр.: И Метелко: Еволуција природноправне идеје и неки њени савремени аспекти, Зборник Правног факултета у Загребу, 1968/1, 52 и 53; Јб. Тадић: Традиција и револуција, Београд, 1972, 196; Колаковић, Ј.: Хисторија политичких теорија, Сисак 1969, I, 85., Лукић, Р.: Теорија државе и права, Београд 1958, I 306; Перић, Б.: Структура права, Загреб 1972, 202; Пулић, Б.: Увод у право, Сента 1976, 242.

природноправних идеја у тој теорији. Разумљиво је што слојевито и умногом противуречно Русоово дело пружа могућност за више интерпретације, како у овом тако и у низу других питања. Поготову ако је једно његово дело противстав другом, ако је једна појединачна мисао конфронтира другима. Да би се ове тешкоће разумевања ублажиле, често се у литератури проучавању и излагању Русоове теорије прилазило сегментарно, по делима или појединачним идејама, које би се онда провлачиле кроз сва дела и сл. Ипак, без обзира на тешкоће, изгледа нам најплоднији онај пут који настоји да Русоову мисао захвати и разуме у целисти, да без обзира на разне појединачне супротности и колебања утврди оно што је трајно и основно у њој. На основу оваквог методолошког приступа ми бисмо покушали да покажемо да је природноправна компонента Русоовог схватања човека и друштва не само евидентна већ и да представља један од њених основа.

II

Основ за одговор на питање о концепцији природних права у Русоа мора се тражити у оквирима оних вредности које му служе као критеријум критике позитивне државе и позитивног права. Он је незадовољан целокупним постојећим стањем цивилизације, па је критички расположен према свим њеним деловима. Култура је по њему неприродна и изопачена, наука бескорисна, а црквена религија штетна. Ипак, Русо је у основи најнезадовољнији организацијом савременог друштва, у којем су држава и право отуђени од човека, а човек од својих основних људских вредности и неповратно поцепан на приватну и јавну (грађанску сферу). Он је незадовољан не само стањем државе и права у целини већ и правима које појединац у грађанском друштву ужива. Због тога можемо рећи да је његова теорија настала као резултат критике постојећих друштвених односа и положаја човека у њима. Пошто је иначе склон филозофској идеји револуционарног развоја, он сматра да, ако постојеће стање не задовољава, ако је најгоре од свих могућих, тада треба тежити нечем што представља његову радикалну негацију. Како је за сваку критику, за сваку негацију постојећег потребно имати критеријум критике, вредносну основу оцене постојећег, и уједно пројект за грађење будућег, то се и Русо нашао пред тим основним проблемом. Иако по природи импулсиван, фантаста, он ипак за вредносни критеријум не узима неку чисто субјективну конструкцију будућег већ га налази у нечем објективном. Како својом теоријом ставља у питање целокупан развој и све вредности друштва, није чудо што је за критеријум узео нешто што је објективно, а налази се ван друштва. То је природа посматрана као вредност за себе, односно оно у друштву и човеку што је с њом у складу. Ред ствари у природи је вредност за себе, произвољна и објективно постојећа. Из тога Русо извлачи закључак да, ако желимо да изменимо постојеће друштво тако да најбоље одговара човеку, треба најпре утврдити шта је природно у човеку, односно шта чини његову природу.

Пошто о природи човековој не жели да суди на основу човека грађанског друштва, за Русоа се као први задатак јавља упознавање природног човека, јер се на тај начин може не само обезвредити постојећи човек грађанског друштва већ утврдити идеал човека и друштва за будућност. Тек ће тип природног човека показати шта је човек у суштини, па, дакле, и који је то прави закон који је њему примерен? „Све док не будемо упознали природног човека, узалудно је да се трудимо да упознамо закон коме се он покорава“ (9).

Тако се по Русоу, природна права човека нераскидно везују за његову природу. И не само то већ су и израз те природе. Русо тако каже: „Управо непознавање човекове природе уноси неизвесност и таму у тачан појам природних права“ (10). Потребно је због тога одредити суштину природног човека да би се утврдила природна права која јој одговарају с циљем да она буду поштована при пројекцији будућег друштва, друштва у којем ће живети природни људи, тј. људи са природним својствима.

Како се идеал природног човека јавља за Русоа као основа за утврђивање природних права и уједно као основни критеријум за оцену савременог, грађанског човека, као и основна вредност коју треба да омогући будуће хумано и природно друштво, то се као претходан проблем јавља питање како се може у савременом друштву утврдити суштина природног човека. Он је и сам овај проблем добро одредио у предговору свог списка „О пореклу и основама неједнакости међу људима“ (11). Тако истиче да је овај проблем без сумње један од најинтересантнијих које филозофија може себи поставити. Није лако упознати човека онаког каквог га је природа створила, поред свих промена које су време и околина произвели у њему, дознати шта је од његових данашњих својстава истовремено и његова природа, његова суштинска одређеност, а шта, опет, кондензован и окоштао израз измењених и ново-произведених особина током његовог пост-природног развоја (12).

Решавању овог проблема Русо прилази на себи својствен методолошки начин. Сматрајући да увећањем знања о човеку током укупног развоја људске врсте не само да се не приближавамо сазнању суштине човека већ се, напротив, од тога удаљавамо (јер су та знања свест човека „неприродног“, грађанског стања, — дакле, човека отуђеног од сопствене природе, па на тај начин и све даље од могућности њеног сазнавања). Русо одбацује сваку могућност да се у утврђивању карактеристика природног човека користимо научним резултатима. Дижући руке од научних књига, „које нам једино дају могућност да људе упознамо онакве какви су постали“ (13), Русо свој напор сазнавања усмерава на „размишљање о једноставним и непосредним душевним радња-

(9) Ж.-Ж. Русо: Предговор „О пореклу и основама неједнакости међу људима“, Београд 1949, 113.

(10) Нав. дело, 112.

(11) Нав. дело, 111—115.

(12) „Можда ће неком другом бити лакше но мени да приђе циљу, али не мислим да би га ико могао достићи, јер је тешко разазнати шта је основно а шта примеса у природи данашњег човека“ (нав. дело, 112).

(13) Нав. дело, 113.

ма" (14). Утврђивању природе човека (односно утврђивању својства природног човека (јер су човекова суштина и својства природног човека за њега једно те исто), он даље приступа на изразито филозофски начин. Намерним пренебрегавањем свих чињеница и научних сазнања, настојањем да до сазнања дође у непосредном контакту свог духа са суштином појава, он афирмише интуитивно-иррационалан гносеолошки приступ и у том смислу се може сматрати једним од претеча савремених ирационалистичких праваца у филозофији.

Да би сазнања о природном човеку била адекватна, неопходно је, по мишљењу Русоа, не посматрати природног човека чисто апстрактно већ га треба лоцирати у појмовни оквир стања у којем је такав човек могао живети. Такав животни оквир природног човека, без којег није могуће разумети његову суштину, јест оквир природног стања човека. Због тога Русо највећи део своје расправе о пореклу и основама неједнакости међу људима управо посвећује испитивању природног стања и особинама човека који у њему живи.

Из оваквог методолошког приступа се, по нашем мишљењу мора извући закључак да се при испитивању обима, карактера и постојања идеје природног права у социјалној филозофији Русоа може пратити континуитет његове мисли. Пошто је природни човек природног стања вредносни критеријум за оцену садашњег човека грађанског стања и уједно основ пројекције за природно стање будућег природног и истински хуманог људског друштва, то је природно право неопходно одредити управо у оквиру Русоовог појма природног стања.

III

1. Природно стање има према Русоу два ступња. Први карактерише анимална индивидуалност човека, неповезаног ни у какве друштвене заједнице. Појединац је сам себи довољан, са јединком супротног пола контактира само да задовољи своје природне нагоне и продужи врсту. Контакти такве врсте, као и сви други сусрети људи су мање — више случајни и не резултирају никакву заједницу живота, никаквим облицима друштвеног удруживања. Појединац наставља и даље да живи сам до следећег сусрета са другим људима, руководио у својим акцијама само сопственим нагонима. Нагони као једина мера потреба (15) одредили су му начин живота. Будући да живи у природи, човек природног стања све своје потребе задовољава сопственом снагом, јер је по физичким карактеристикама биће здраво и у целини узев релативно најповољније опремљено за безбедан опстанак у природи. Пошто све своје снаге користи за задовољење само сопствених потреба и пошто му то природни услови живота омогућују, човек је у првом ступњу природног стања довољан сам себи, па тако и живи. Непостојање заједнице живљења је разлог што се на том ступњу не јавља чак ни артикулисан

(14) Ibidem.

(15) Ж.-Ж. Русо: „О пореклу и основама неједнакости међу људима“, Београд 1949, 131. Види о томе и код Mornet, D.: Rousseau, l'homme et l'oeuvre, Paris 1950, 34.

људски говор, јер нема потребе коју би он требало да задовољи. Из истог разлога нема апстрактног мишљења, процес мишљења природних људи је конкретан, јавља се као непосредна реакција на унутрашње нагоне и спољашње подражаје. С обзиром да се човек таквог стања не везује ни за једну појединачну ствар већ за природу као целину, узимајући из ње само оно што ће у свом репродуктивном процесу непосредно потрошити и ништа више, нема у овом стању приватне својине, а још мање свести о њој. Исто тако непостојање заједничког друштвеног живота онемогућава постојање било каквих норми међу људима, изузев њихових природних нагона и инстинката. Људи природног стања, закључује Русо, нису ни праведни ни неправедни, ни добри ни рђави, ни морални ни неморални⁽¹⁶⁾. Једноставно, налазе се с оне стране моралног и неморалног, јер су сви ови критеријуми само мера људских поступака према другим људима у оквиру друштва.

Све у свему, природно стање на свом првом, елементарном ступњу, према Русоовој замисли, не би ни по чему било Хобсово стање „рата свију против свих“, али ни идилично безконфликтно природно стање, како га је, нпр. замишљао Лок. Човеком природног стања управљају његови инстинкти, он потребе осећа као нагонске потребе. Због тога у природном стању не влада свеопште спокојство и бесконфликтност, јер је иста ствар погодна да задовољи истоврсне нагонске потребе више људи. Сукоби су према томе могући, јер међу људима не постоји никаква норма која би каналисала или сузбила задовољавање нагона. Из овога, међутим, никако не би требало извући закључак какв је о природном стању извео Хобс. Русо најпре оспорава Хобсову тврдњу да је човек по природи неустрашив и ратоборан. Из елементарне тежње сваког појединца за самоодржањем може се, према Русоу, извући само позитиван закључак за природно стање, а, наиме, да је оно најпогодније за мир и најпогодније за човечанство⁽¹⁷⁾. Хобс је, каже Русо, погрешио кад је самоодржање схватио не као стање задовољавања елементарних животних нагона већ као задовољавање многих потреба које су резултат страсти и према томе дело су каснијег развоја друштва⁽¹⁸⁾. Русоова јетка примедба да присталице природног права обично „говоре о дивљаку, а описују образованог човека“⁽¹⁹⁾ односи се очигледно и на Хобса.

Може се, међутим, поставити питање шта, по Русоу, онемогућује стање „рата свију против свих“. Да ли се он задовољава раније поменутом тврдњом да човек није по природи неустрашив и ратоборан? У противставу према Хобсовом појму природног стања, Русо на ова питања изричито одговара у својој расправи „О пореклу и основама неједнакости међу људима“. Он тако истиче да до рата, до истребљења врсте у природном стању не може доћи и због урођеног милосрђа или саучешћа (*la pitié*), једине природне врлине човекове. Овде је он очигледно пао у контрадикцију са ставовима које је на другим местима

⁽¹⁶⁾ Ibidem.

⁽¹⁷⁾ Нав. дело, 132.

⁽¹⁸⁾ Ibidem.

⁽¹⁹⁾ Нав. дело, 118.

истицао⁽²⁰⁾, а према којима је питање моралности и врлина, филозофским језиком речено, с оне стране бића природног стања, па се и милосрђе у концептуалном оквиру Русоовог система може посматрати само као уробена особина, морално неутрална, али не као врлина. Милосрђе је, према Русоу, толико јако природно осећање да „у појединцу ублажава љубав према самом себи и тиме доприноси општој безбедности целе врсте“ и тиме „у природи замењује закон, обичаје и врлине, са тим преимућством што нико не покушава да не послуша његов благи глас“⁽²¹⁾. На тај начин милосрђе према другим људима, које се састоји у осећању бола због патњи које доживљава друго биће, јавља се као значајан коректив безусловног природног нагона самоодржања. Ипак, најзначајнији разлог који Русо истиче против стања „рата свију против свих“ јест што оквир свих понашања природног човека представљају његови нагони. Са задовољењем нагона престаје и потреба и могућност сукоба, који се тако јављају као спорадични, а не као стални и уништавајући. Људе природног стања „не спречавају да чине зло ни развијен ум ни стег закон већ умирене страсти и непознавање порока“⁽²²⁾. Тиме би биле дате и основне контуре првог ступња природног стања^(23, 24).

2. Други ступањ природног стања настао је као резултат дугог и изузетно спорог историјског развоја. За овај ступањ се може рећи да у основи садржи карактеристике првог ступња у погледу општег положаја човека у свету, али се разликује у погледу његовог односа према другим људима.

До овога је, претпоставља Русо, морало доћи због отежавања услова човековог живота. Због елементарних непогода, суша, неплодних година и других недаћа, као и због пораста броја становништва на одређеним територијама, све чешће се дешавало да нагонима одребене потребе људи остану незадовољене. Људски род је на измењене услове живота реаговао двоструко: с једне стране, долази до убрзаног интелектуалног развоја појединаца, а с друге стране, до почетних облика међусобног удруживања. Развој људског духа је, по Русоу, био могућан захваљујући човековој уробеној способности усавршавања⁽²⁵⁾.

⁽²⁰⁾ Види горе напомену 16.

⁽²¹⁾ Нав. дело, 134.

⁽²²⁾ Нав. дело, 133.

⁽²³⁾ За Русоово схватање првог ступња природног стања посебно су карактеристичне његове следеће речи: „Љутајући шумама, не познавајући ни вештине ни говор, без крова над главом, не знајући за рат ни односе, без потребе за ближњим и прохтевом да му нашкоди, па чак не познајући можда никога појединачно, дивљак је, мало узнемиран страстима и довољан самом себи, знао само за осећања и мисли одговарајуће његовом стању. Осећао је само истинске потребе... а разум му се није развијао, као ни таштина.“ Нав. дело, 137. Види: Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 157.

⁽²⁴⁾ О овом стању Русо врло илустровано и снажно пише: „Кад би случајно што открио (мисли се начеовеку првом ступњу природног стања — Г. В.), није могао другом да саопшти, пошто није препознавао ни своју децу. Није било васпитања ни напретка. Покољења су се узалуд смењивала. Свако је полазио увек са истог места, а векови су протичали у својој грубости пранскона. Врста је већ остарела, а човек није изашао из детињства.“ (Нав. дело, 137).

⁽²⁵⁾ Од какве важности је за Русоа способност усавршавања човека види се између осталог и по томе што сматра да се човек из природне средине првобитног стања издава, пре свега, тиме што је слободно биће и биће које је способно да се усавршава (нав. дело, 124; види: L. Millet: *La pensée de Rousseau*, Paris 1966, 96.

Нове околности су довеле до стварања додатних нових потреба, које нису постојале на првом ступњу природног стања, а адекватно њима људи су се и духовно мењали у оној мери и у оном правцу који су били оптимални за задовољавање нових потреба.

Задовољавању потреба су почели да служе и првобитни облици удруживања људи. Ти почетни облици удруживања били су сасвим необавезне асоцијације повезане неким тренутним заједничким интересима, а трајале су колико је трајао и процес задовољења потребе. Временом су се додири устаљивали и људи чешће заједнички остваривали своје потребе образујући уже и шире скупине. То је доба у коме су засноване и породице, а на основу фактичке употребе стално истих ствари (колибе и др.) почеле су се јављати и прве разлике у положају људи. Русо, међутим, подвлачи да ово још увек не чини да постоји права свест о својини ни оног који одређену ствар користи ни других људи који га окружују⁽²⁶⁾. Породицу Русо сматра основном ћелијом друштвеног организовања на другом ступњу природног стања, повезану утолико тешње „што је једина спона била узајамна наклоност и слобода“⁽²⁷⁾. За породицу везује се и настанак говора⁽²⁸⁾. Породице су почеле да се скупљају, да живе на једном месту ради сарадње и одбране и тако долази до ширих друштвених група, пре свега племена, па затим и народа. Положај човека је такође постао нов. Стални међусобни односи су довели до постојања одређених норми, којима су се они регулисали. Но, како није било власти која би обезбеђивала поштовање тих норми, свако је лично кажњавао за неиспуњавање дужности према себи⁽²⁹⁾. Људски поступци су почели да добијају моралну оцену, а од људи је друштво захтевало другачије особине од оних које су им прирођене. Русо сматра да је други ступањ природног стања оно доба „које је обележено тиме што се налази на средини између равнодушности и првобитног стања и велике живости нашег самољубља“ и да је због тога „морало бити најсрећније и најтрајније“⁽³⁰⁾. Овакво стање је „најбоље одговарало човеку“, па чињеница да скоро све примитивне народе затичемо управо на том степену развика показује да је „људски род био створен да увек тако живи, да је то права младост света“⁽³¹⁾.

IV

1. Из оваквог схватања „природног стања“ очигледно је већ на први поглед да је човек у њему дат на један интегралан начин. Та интегралност се огледа у томе што човек природног стања живи пуним животом или, како каже Русо, „увек носи своју особу са собом“⁽³²⁾. Нема подељених личности на интелектуалну и физичку страну, јер нема ни праве поделе рада, а нема ни супротности између личности која живи

⁽²⁶⁾ Нав. дело, 142.

⁽²⁷⁾ Ibidem.

⁽²⁸⁾ Нав. дело, 143.

⁽²⁹⁾ Нав. дело, 144.

⁽³⁰⁾ Ibidem.

⁽³¹⁾ Ibidem.

⁽³²⁾ Нав. дело, 120.

за себе ни њеног изгледа за друге, јер нема поделе личности на јавну и друштвену сферу. Не постоји потреба ни жеља за искоришћавањем других људи, јер нико не жели ништа друго осим оног што му је потребно, а своје природне потребе сви задовољавају спонтано и без икакве спољне принуде. На тај начин постоји апсолутна равнотежа између потреба и жеља. Човек природног стања се јавља тако као целовит, интегралан и живи срећно и спокојно. Своју друштвеност изражава и остварује у породици.

Да ли човек природног стања има и нека природна права и да ли се она могу утврдити у оквиру природног стања човека? Одговор на ово питање Русо не даје експлицитно, па су мишљења у литератури подељена⁽³⁾. По нашем мишљењу, с обзиром на специфичност и оригиналност Русоовог учења, треба при одговору на постављено питање поћи најпре од следећег претходног проблема: да ли у Русоовом природном стању постоје неке сталне вредности које су израз природе човекове, њоме одређене и њој примерене, које се не могу уништити, а да се не повреди сама природа човекова? На основу пажљиве анализе природе човекове изведене из природног стања, као и на основу целокупне Русоове социјалне филозофије, мислимо да се на ово питање мора дати само позитиван одговор. Те основне вредности природног стања, које чине саставни део човекове природе, јесу *слобода* и *једнакост*. Откуда човеку право на слободу и једнакост? Да ли та права извиру из неког божанског права или неког објективно постојећег трансцендентног система права? По Русоу, природна права на слободу и једнакост се никако не могу извући из неког имагинарног трансцендентног система објективно постојећих норми већ само из природе човекове. Човек има природно право на све оно што је иманентно његовој природи, без чега би ова била нарушена. Слобода и једнакост су управо таква својства која су иманентна човековој природи и од ње неотуђива. Стога човек и има природна права на та своја природна својства. Човек се, каже Русо, рађа да би живео у врлини, а то је могуће само слободном човеку, једнаком другим људима. Због тога се од човека не може одвојити ниједно од ових права а да се при томе не дирне у природу човекову, у његову суштину. Да је то тако, показује и цео развитак човека у грађанском стању. Човек грађанског стања је отуђен од своје суштине и неприродан, јер је отуђен од својих основних људских права, од слободе и једнакости, уједно основних вредности природног стања. Због тога свако постприродно друштво носи у себи иманентну поделу на позитивно и природно право, јер право друштва грађанског стања, по дефиницији, искључује право на слободу и једнакост. На овај начин и Русо имплицитно стиже до двојства природног и позитивног права, али то двојство није онакво као у другим природноправним системима. Природно право није изван и изнад човека, не реализује се неком објективном

(3) Види горе напомену 8. Поред тога, ипр.: J. L. Lecercle: „Jean-Jacques Rousseau, modernité d'un clasique, Paris 1973, 95. сматра да у природном стању не постоје природна права: „Људи су вођени само милосрђем и самољубљем”. Супротно схватање заступа, ипр., Claire Salomon-Bayet: Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1968, 101. 1 102.

неумитношћу, већ су то нормe природе човекове, то су закони који најбоље одговарају човековој суштини, и остварују се само људским сазнавањем и људском акцијом. Тек будуће природно друштво, које треба да настане свесним преуређењем постојећег грађанског друштва на бази начела које пружа пројект Русоовог друштвеног уговора, укинуће ово двојство права, јер ће својим позитивним нормама у потпуности остварити права човека и афирмисаће његове основне људске вредности из природног стања.

2. Из целог концепта природног стања очигледно је да слободу сматра Русо као једно од битних својстава човекове природе. За разлику од других живих бића, чији је живот одређен неумитним природним законитостима, човек у свему што га окружује „учествује као слободан чинилац“ (34). У друштвеним законитостима нема по Русоу оног аутоматизма као у природним. Човек може да чини не само оно што је у складу са природним законитостима и својом сопственом природом већ и оно што је томе директно супротно, макар то ишло на његову штету. Тако човек може да својевољно сам себе уништи и на тај начин потпуно негира своје природно биће. „Човек се“, каже Русо, „међу животињама не истиче толико тиме што може да мисли колико тиме што је слободан да чини што хоће“ (35). За разлику од других бића, која живе само онако како им природне законитости налажу, човек те законитости осећа, али је истовремено свестан да може да их прихвати или да им се одупре и „управо се у тој свести о слободи огледа духовност његове душе“ (36). Слободу Русо тако схвата у основи волунтаристичко-индетерминистички, јер не уочава нужности (пре свега друштвене) којима је одређена и сама „свест о слободи“, као и могућност воље и хтења.

Сваки човек је, сматра Русо, у природном стању слободан, јер не постоје могућности стављања људи у зависан положај. Да би то било могуће, потребно је да људи буду везани узајамним потребама, при чему је могуће човека потчинити само ако он може бити трајно употребљаван од стране другог човека. А такву могућност пружа само грађанско стање, али не и природно стање човека, у којем је свако себи довољан, где нема поделе рада и вишка производа и где човек живи сам, целом својом личношћу на један интегралан начин. Према томе, може се закључити да је стање неслободе човека противприродно стање. У природном стању нико не спутава мисао и вољу људи, чак и у породици природног стања владају само они односи који су афирмација слободе, а не њена негација.

За Русоово схватање слободе карактеристично је да упркос основној индетерминистичкој оријентацији, он разликује две врсте зависности. У „Емилу“ изричито говори о зависности од ствари и зависности од људи. Прво је производ природе, а друго друштва (37). Зависност од

(34) Нав. дело, 124.

(35) Ibidem.

(36) Ibidem.

(37) Ж. Ж. Емил, Београд 1950, 79; види о томе Burgelin, P.: La philosophie de l'existence, P. U. F. 1952, 229.

природе је, међутим, за Русоа вредносно ирелевантна. Она не одузима човеку слободу; шта више, будући да је реч о делимичној зависности, она изједначава људе пред собом и тиме у ствари доприноси афирмацији људске слободе. Неслободан се може бити само у друштву, у односу са другим људима. Та друга врста зависности је по Русоу неморална и она потпуно деградира људску слободу, а јавља се у грађанском стању друштва.

Слобода је за Русоа суштина човекове природе, па тако при постојању зависности и потчињавања у друштву људи постају нешто друго него што у својој суштини јесу. Није при томе значајно да ли је појединац у повлашћеном или подјармљеном положају. И један и други су постали жртве друштва, јер обојица губе своју слободу и тиме негирају своју праву природу. По овим ставовима може се Русо упоредити са Марксом, који је такође сматрао да су људи подједнако отуђени од своје суштине без обзира да ли се у друштвеним производним односима јављају као експлоататори или експлоатисани.

3. Из општег положаја човека у природном стању јасно је да је он једнак другим људима по својим битним својствима или, тачније, налази се у једнаком природном положају. Као и кад говори о слободи и при разматрању једнакости Русо прави разлику између природне и друштвене неједнакости. Природне разлике у снази, здрављу, старости и сл. додуше, постоје, али оне нису битне, јер не вређају људску суштину, која се састоји у слободи. Права неједнакост је само она која негира слободу као суштину човека, а то је неједнакост која постоји у друштву (друштвена неједнакост или, како је Русо назива, „политичка“ или „морална“ неједнакост). Друштвена неједнакост вишеструко умножава природне неједнакости даље их увећавајући. У складу са својим општим схватањем о основи на којој се друштво образује, Русо сматра да друштвена неједнакост зависи од извесног споразума, а људи су пристали на њу или су је бар одабрали⁽³⁸⁾. Према томе, права неједнакост је само друштвена неједнакост и њеном превазилажењу Русо посвећује целу концепцију свог „Друштвеног уговора“.

Русо сматра да је при образовању грађанског друштва до друштвених неједнакости дошло зато што су поједини злоупотребом својих природних предности и снаге преварили остале људе и присвојили одређена природна добра. На својини као основи свих неједнакости у друштву настале су све остале неједнакости.

Русо разликује три ступња друштвене неједнакости. Прву карактеришу доношење закона и право својине, другу стварање управне власти а трећу замена законите власти произвољном, деспотском. Последњи ступањ неједнакости је уједно и потпуна неједнакост, апсолутна негација природног стања човека, али се тиме круг затвара, јер изнова су сви појединци међу собом једнаки, јер више ништа не представљају⁽³⁹⁾. Тако Русо на дијалектичан начин прати развој друштвених неједнакости

(38) Нав. дело, 117.

(39) Нав. дело, 159.

и применом принципа негације обезвређује грађанско стање неједнакости ради једног новог природног стања једнакости на вишем, друштвеном нивоу.

Из свега се може закључити да се слобода и једнакост у природном стању човека и друштва не јављају као природна права човека у ужем смислу речи, већ као атрибути његовог природног стања, његове људске природе. Правима ће она постати тек са настанком грађанског друштва, када позитивним правним нормама људи буду изгубили нека својства, неотуђива од њихове људске природе. Прецизније речено, природна права на слободу и једнакост постоје у природном стању само као могућност⁽⁴⁰⁾ (јер нема субјеката према коме би се истицала нити стања које би требала да мењају), а актуализују се тек у грађанском стању човека и друштва. Због тога се њихов основ и мора тражити у природном стању, на извору Русоове критике грађанског стања. Може се рећи да су идеје слободе и једнакости назначене само у елементарним цртама а да се оне обогаћују својом реализацијом у будућем друштву, које Русо конструише друштвеним уговором. Заштити и унапређењу слободе и једнакости служе сви институти створени друштвеним уговором, од народне суверености и односа човека појединца према њој до конструкције закона као опште воље која не може решавати појединачне ствари⁽⁴¹⁾.

4. Може се поставити питање да ли постоје још неке вредности природног стања на које према Русоу човек има природно право. То питање се, пре свега, може поставити за живот човека, за самоодржање. За разлику од других присталица идеје природног права, пре свега, за разлику од Хобса и Лока, који право на самоодржање (живот) сматрају првим природним правима човека, Русо самоодржање посматра као начин живљења природног човека и стога као претпоставку његових појединачних природних права. Он, додуше, у предговору списка „О пореклу и основама неједнакости међу људима“ говори о два извора или начела из којих се изводе природна права човека⁽⁴²⁾. Једно од тих начела је самоодржање⁽⁴³⁾, а друго је самилост (милосрђе). Но, будући да самилост схвата као гнушање, згражавање над невољом другог бића, другог човека, јасно је да и самилост представља једну манифестацију принципа самоодржавања. То јест у ствари урођено поштовање самоодржавања. То је у ствари урођено поштовање самоодржања другог бића и може се подвести под општи принцип самоодржања човека⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴⁰⁾ Тако Блох у познатом делу „*Naturrecht menschliche Würde*“, истиче у вези слободе „*der Freient, die hier, als eine univeräuberliche, das naturrecht durchdringt*“ E. Bloch, : Нав. дело, 76.

⁽⁴¹⁾ Види о томе И. Крбек, Нав. дело, 36.

⁽⁴²⁾ Предговор за нав. дело, 113, и 114.

⁽⁴³⁾ Русо овоме додаје благостање, али је из контекста, као и из других Русоових ставова очигледно да тежњу човека за благостањем треба схватити само као манифестацију његовог нагона за самоодржавањем.

⁽⁴⁴⁾ „Од два начела“ каже Русо, мислећи на самоодржање и самилост, „и њиховог здруживања (подвукла В. Г.), које наш дух може да изведе не узимајући у помоћ начела дружености, изгледа ми да потичу са правила природног права“ (подвукла В. Г.). (Предговор за нав. дело, 111, и 114.) Из овог цитата се јасно види и став Русоа према природним правима. Очигледно је да он сматра да природна права постоје, као и да их човек може својим духом сазнати.

Може се на крају још поставити питање где је место разума у Рүсоовом схватању природних права. Иако се по својој општој оријентацији никако не би могао означити као рационалист, по чему, уосталом, умногоме одудара од француског просветитељског крута, Рүсо је ипак у својој природноправној концепцији дао разуму значајно место. Он не мисли да природна права делују независно од човекове воље, неком објективном нужношћу. По њему, да би природни закон (или закон природе) деловао, он мора најпре бити сазнат. „Једно је”, каже он, „јасно: да би то био закон, потребно је да се воља оног који му се покорава повинује са пуним разумевањем, а да би био природан, потребно је да проговори језиком природе”⁽⁴⁵⁾. А дух, опет, може да помогне само ако допринесе сазнавању природе човекове, јер „управо непознавање човекове природе уноси неизвесност и таму у тачан појам природних права”.

На тај начин Рүсо одговара и на спорно питање, познато иначе у тадашњим дискусијама, а наиме да ли се природни закон односи само на човека или и на друга жива бића. Друга бића нису разумна нити су слободна, па им је стога немогуће и да закон природе сазнају, а поготову да му се покоравају.

V

1. У резултату овог истраживања можемо закључити да је и идеја природног права не само саставни део Рүсоовог дела већ чини једно од његових основних обележја. Без ње се не може разумети природни човек ни природно стање, без ње се, дакле, губи критеријум Рүсоове критике постојећег друштва, као што се губе и контуре пројекције његове визије будућег друштва. Овакав приступ Рүсоу не представља, наравно, никакву посебну методолошку новину. Одавно је уочено да су уговорне теорије (не само Рүсоа већ и Лока, Хобса, Пүфендорфа, Бурламанкија и других) нераскидиво везане са појмом природног стања. И не само то. Целокупно решење противречности друштвеног живота људи, устројство политичког тела, као и све друге карактеристике друштвеног уговора само су одсјај замишљеног природног стања. Тоталитаристички левијатан Хобса могао је бити прихватљив само наспрам бедних услова анархичног природног стања у коме бесни „рат свију против свих”. На Локовом идиличном појму природног стања могло је опет израсти само такво грађанско друштво у којем појединац задржава основна природна права за себе никад их не преносећи на суверена. На сличан начин, можда још израженије, Рүсоово схватање државе и друштва, његова визија могуће слободе и једнакости међу људима, није разумљива ни објашњива без његовог појма природног стања. Отуда потреба да се узроци и зачеци свих Рүсоових идеја потраже и претходно утврде у природном стању. Од каквог значаја је овакав методолошки поступак за разумевање Рүсоовог дела илуструје и чињеница да је прва верзија „Друштвеног уговора” садржавала дуг одељак о природ

⁽⁴⁵⁾ Предговор за нав. дело, 113.

ном стању и у том смислу је занимљивија од дефинитивне редакције. Нису познати мотиви одстранивања овог одељка из „друштвеног уговора“, али се може претпоставити да је Русо спис „О Пореклу и основама неједнакости међу људима“ сматрао довољним уводом и основом „Друштвеног уговора“. Није стога претерано рећи да прва књига „Друштвеног уговора“ остаје неразумљива сваком ко није схватио дух првог дела „Расправе о неједнакости“⁽⁴⁶⁾.

Природно стање човека, како је показано, пружа довољно основа за одређивање природних права. Концепција природних права у Русоа, међутим, у многоме је специфична у односу на опште познату природно-правну традицију. Природно право није за њега неко објективно, људском постојању трансцендентно право, које се остварује у позитивном праву свеопштом неумитношћу. Природна права су за њега изведена из природе човекове, штавише чине њене битне елементе. Да су слобода и једнакост ти битни елементи човекове природе види се не само из појма природног стања већ и из целокупне Русоове социјалне теорије. Ако се слободе и једнакост униште, онда се са уништењем природног стања нарушава природа „природног човека“, па се може даље говорити само о човеку грађанског стања. Због тога је цела Русоова теорија уперена ка остваривању једног циља — ка стварању услова који омогућавају живот човека у складу са његовом природом. Према томе цео „Друштвени уговор“ се може схватити као манифест права на живот човека у складу са његовом природом. А живети у складу са својом природом значи за њега пре свега живети као слободан и једнак другима. Из неотуђивог права да живи у складу са својом природом произилазе и човекова неотуђива права на слободу и једнакост.

2. Русоово обухватање природног стања, као, уосталом, и целокупна његова теорија друштва, било је мета многих критика. Почев од Волтеровог непринципијелног метода па све до данашњих дана те критике су у великој мери контраверзне. По једнима Русо је непомирљив малограђански индивидуалист, по другима „апостол тоталитаризма“. Једном му се пребацује метафизичност његовог „природног човека“, други пут му се опет замера претерана и исфорсирана историчност. Остављајући по страни скоро непрегледне странице критике Русоове теорије, покушали бисмо да овом приликом истакнемо само неколико критичких запажања, и то, пре свега, оних која су на неки начин везана за природно стање човека.

Нема сумње да Русоова теорија, посматрана у својој укупности, пружа доста елемената не само за спољну критику, критику са становишта другачије теоријске позиције, већ и за занимљиву иманентну критику. Може се наћи у Русоа доста противуречних места, мада је не мање и оних која су противуречна само привидно. Не ретко иза таквих привидних противуречности открива се дубоки ток дијалектичке мисли. Но, ми се на овим питањима нећемо задржавати, већ ћемо само указати на једну, по нама, истинску противуречност. Проблем се у облику питања

(46) Види R. Derathé; нав. дело, 131.

може поставити на следећи начин: да ли Русо усваја идеју историјског саморазвоја човека или не?

Став Русоа према реалној егзистенцији природног стања, упркос многобројним покушајима разјашњавања, остаје у суштини противуречан. При конструкцији природног стања он се служи историјско-генетичким методом. Исти метод примењује и при изучавању прелазног и настанку грађанског стања. Очигледно је да друштвени живот човека сматра историјском нужношћу, као што таквом нужношћу сматра и развој привредног живота и поделе рада. Наступање неједнакости и губљење слободе у грађанском друштву је само логичан наставак тих нужности историјског развоја човека и друштва. Ове две чињенице говоре у прилог квалификовању Русоовог схватања човека као изразито историјског.

Насупрот овоме може се истаћи низ места на којима Русо негира историјску стварност природног стању. Отуда његово одбацавање целокупне науке, која би могла помоћи при испитивању правих токова минулих историјских кретања друштва, и предавање непосредном, интуитивном методу у сазнавању. Но, ако појам природног стања има само конструктивно-хипотетички, а не и историјски карактер, онда се не види на основу чега се могу утврдити његова својства. Сврха утврђивања карактера природног стања јесте да се помоћу њега одреде атрибути природног човека, одн. човекове природе. Ако се природно стање не поставља као историјска негација, већ се извођење његових карактеристика врши на основу интуитивно схваћене природе човекове, тада је целокупан напор конструисања природног стања илузоран. Преко природног стања се не може повратно долазити до природе човекове, јер оно тако пројектовано може повратно давати само резултате који се унапред природом човека претпостављају.

На тај начин остају отворене две могућности за тумачење Русоове теорије. Према једној могућности цела досадашња историја се за Русоа јавља као развојни хорсокак. Она према томе није била нужна већ само једна од могућности које су пред људским друштвом стајале. Треба, према томе, изабрати други почетак⁽⁴⁷⁾. Према другој могућности тумачења цела досадашња историја је нужна, према томе треба је наставити, с тим да се друштво организује тако да остварује основне вредности „природног стања” и тиме омогући човеку да живи у складу са својом природом. Из ове методолошко-теоријске антиномије Русо није успео да изађе.

Русоовом схватању природног стања и природних права могу се упутити и друге значајне критике. То су, најпре, све оне примедбе које се са становишта марксизма могу упутити теорији природних права уопште. Но, овом приликом ћемо се ограничити само на нека критичка запажања, везана за специфичности Русоове концепције. Најважнија од њих односе се на његово схватање човекове природе. Како смо видели,

(47) По томе је ова могућност блиска неким савременим метафизичким системима.

Русо изводи природна права из свог схватања природе човекове. Та природа је, међутим, дата у основи неисторијски: човекова природа је природа природног човека. А природан човек је према свим битним карактеристикама које му је Русо дао у ствари човек будућег, друштва. Тако је природа буржуја постала општа човекова природа и тиме универзални критеријум оцене прошлог, садашњег и будућег друштва. Тиме он дели просветитељске илузије о природи човека, при чему се, како каже Маркс, „одређени, повјесно-ограничени (отуђени) тип човјека новог вијека јавља као човјек уопће, док је он заправо могућ само као апстрактан појединац, као Робинзон“⁽⁴⁸⁾. Поред неприхватљивог одбацивања науке и свог досадашњег знања људи ради непосредног интуитивног сазнања („метод срца“) и разних противуречности у систему, треба нагласити и чињеницу да до природног човека Русо жели да дође просветитељским васпитањем, а не револуционарним мењањем друштва. И у томе треба видети ограниченост просветитељског видокруга. Коначно, Русоовом схватању слободе се може приговорити да је у основи идеалистичко-волунтаристичко, јер не уочава њену дијалектичку међузависност са нужношћу.

3. Поред значајних недостатака Русоове теорије, посебно његово природноправно схватање, има и низ позитивних страна. Побројаћемо само неке од њих:

а) Одређену, позитивну критику Русоове теорије дала је већ историјска пракса. Да ван свог изузетног дејства на револуционарне токове припреме за француску буржоаску револуцију нема у себи никакве друге вредности, већ би и то за једну теорију било довољно;

б) Идеја слободе као суштине човека (или део те суштине) упркос многим ограничењима, несумњиво је плодносна;

в) Интегралност људског бића је за Русоа посебна вредност. Једном поцепана људска личност постаје неповратно алијенирана. Отуђеност, слично Марксу, Русо схвата као општу појаву. Отуђени су не само потлачени него и владајући;

г) Концепт природног стања и на њему изграђен пројект будућег друштва несумњиво представља значајан покушај да се све институције и читава друштвена организација поставе као средства реализације човекове природе (а то значи слободе и једнакости) ради поновне интеграције природног и друштвеног у човековој личности и ради разрешења антиномије појединац—друштво;

д) За друштвена збивања Русо налази друштвене узроке. Друштвену неједнакост схвата као нужну, али пролазну појаву, чији је корен у имовинској неједнакости;

ђ) Русоов хуманизам — без обзира на своје неисторијске и идеалистичке примесе — има значајну вредност. Њему је подређена пројекција будућег друштва као друштва афирмације основних људских вредности;

⁽⁴⁸⁾ Пејовић Д.: Филозофска хрестоматија, свеска VI, Загреб, 1957, 55.

е) Коначно, с методолошке стране, мисао Русоа је добрим делом дијалектичка. Појам природног стања му је служио само да би негирањем његове негације (означене у грађанском стању човека и друштва) конструисао појам будућег друштва. Енгелс је овако вођену мисао оценио као пример употребе дијалектичког принципа негације негације. Упркос свим слабостима може се оценити да Русоова теорија заслужује значајно место у историји социјалне мисли. Ако покушамо ценити Русоа „не критикујући клицу што није зрео плод“⁽⁴⁹⁾, општа оцена његове теорије може бити само позитивна и то не само за „своје“ време.

мр Гордана Вукадиновић

⁽⁴⁹⁾ Р. Лукић: Монтескјеова политичка теорија, Архив за правне и друштвене науке 1955/1-2, 134.