

Војислав Становчић*

О ОСНОВАМА И КАРАКТЕРУ ПОЛИТИЧКЕ ОБЛИГАЦИЈЕ ГРАЂАНА**

Анализира се карактер политичке облигације грађана како је разматран у политичкој и правној филозофији. Који су основи, разлози, доктринарна образложења, односно оправдања зашто се људи морају (или не морају) покоравати власт уопште, па и конкретним властодржицама. Указује се колико је проблем политичке облигације грађана повезан са њиховим легишимношћу властима имајући у виду њене циљеве, идеале, вредности, моралне норме, начине и процедуре како се власт врши и какве њој последице производи; колико је важно, а ипак, оправдати очигледне неједнакости у расподели друштвене моћи како би се власт као таква учинила легишимном, и како би се теоријски утемељила политичка облигација грађана. Разматра се положеј појединца који је објект или субјект властима, и обавезе које према дајој властима има; изражи се одговор на питање чиме се, осим силамом, принудом и корумпиранијем, појединац приволева да своје обавезе извршава; из чега обавезе произлазе, осим из жеље и воље властима да јој се исказује послушност; где су правне и фактичке границе властима и које услове она мора испуњавати да би преузимање и извршавање обавеза од стране грађана могло да се оправда општим интересом; под којим условима се може оправдати грађанска непослушност, а под којим се она може очекивати и као друштвена, морална, политичка и правна обавеза. Разматра се како се међуправни извори и разлози за кријичку права изражавају у неким правним теоријама, али континенталноевропски позитивни правни системи не остављају онима који су дужни да право спроводе простор за непримењивање права на основу међуправних категорија (правде и других категорија) или разлога савести. Наведени су и неки примери који показују како и колико превлађујућа политичка култура и традиција, односно укорениени односи између властима и народа учествују на схватање карактера њихових зајамних односа, па и на то да ли ће човек заиста бити грађанин или њуки поданик.

Кључне речи: *Политичка облигација. – Легишимност. – Грађанин. – Поданик. – Зајамност обавеза. – Условна послушност. – Quid pro quo политичке послушности. – Двосмислени однос обавеза. – Грађанска непослушност.*

* Др Војислав Становчић, редовни професор Факултета политичких наука у Београду, члан САНУ.

** Одломци из веће студије о проблемима легитимности власти и политичке облигације грађана.

1. У ЧЕМУ ЈЕ ПРОБЛЕМ ПОЛИТИЧКЕ ОБАВЕЗЕ, ПОКОРНОСТИ И ГРАЂАНСКЕ (НЕ)ПОСЛУШНОСТИ

Проблем политичке облигације грађана у политичкој и правној филозофији тиче се основа, разлога, доктринарних образложења зашто се људи морају (или не морају) покоравати власти уопште, а онда, у практичној примени, и појединим конкретним властима, односно властодршцима. Проблем политичке облигације грађана тесно је везан са тзв. легитимношћу власти и често се каже да су то две стране истог проблема.¹ С једне стране се посматра првенствено карактер власти чија се легитимност испитује, и то нарочито имајући у виду њене циљеве, идеале, вредности, моралне норме, начине и процедуре како се власт врши и какве то последице производи. А са друге стране, тј. са становишта политичке облигације грађана, разматра се положај појединца који је објект или субјект власти и обавезе које он према датој власти има; тражи се одговор на питање чиме се, осим страхом, принудом или корумпирањем, појединац приволева да своје обавезе извршава, па је овде и психолошки моменат врло важан; из чега обавезе произлазе, осим из жеље и воље власти да јој се исказује послушност; где су правне и фактичке границе власти и које услове она мора испунити да би преузимање и извршавање обавеза од стране грађана могло да се оправда општим интересом; те на крају, под којим условима

1 Вилхелм Хенис примећује да се у Немачкој пре 1933. није никада појавило масовно напуштање земље из политичких разлога, као што је то био случај са Енгеском и Француском (ми бисмо додали, и Русијом и Југославијом) после револуција које су се у њима догађале, да пред Немцима није било дилема као код других у погледу лојалности и политичке обавезе. У Енглеској се током и након грађанског рата поставило ово питање. Но, из тих конфликта у тој земљи је израсла модерна уставна држава, а обавеза послушности се поставила на новим морално неутралним рационалним темељима природног права. Одатле, по Хенису, у Француској и англосаксонским земљама ређе се користила концепција легитимитета, а више и чешће је разматран проблем „Political Obligation“ или „obedience“ (послушност), при чему се под појмом политичке обавезе на послушност сматрало да је она морално оправдана само ако природа владе то дозвољава, тј. ако је влада у моралном смислу достојна признања (в. Wilhelm Hennis, „Легитимитет: Прилог једној категорији грађанског друштва“, *Гледушица*, 7–10, 1984, међу више прилога посвећених проблемима и кризи легитимитета објављених у бројевима 5–6 и 7–10 овог часописа. Хенис је написао обиман рад на ову тему: Wilhelm Hennis, „Legitimität: Zu einer Kategorie der bürgerliche Gesellschaft“, објављен у: Peter Graf Kielmansegg (hrsg.), *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Duisburg, Herbst, 1975. Он додаје да и у току Вијетнамског рата у САД никада није разматрано питање легитимности система, него проблем да ли постоји политичка обавеза покорности, или пак право и можда обавеза грађанске непослушности. Из тога се ипак може закључити да је англосаксонско поимање политичке обавезе подразумевало владу која има, употребљавајући немачки израз, легитимитет. Но, ако је литература на енглеском језику била више оријентисана на проблем политичке облигације, данас већ постоји огромна литература која се бави многобројним аспектима легитимности власти. Додуше, томе су допринели и немачки писци који су испред нацизма избегли у Енглеску или САД.

се може оправдати грађанска непослушност, а под каквим се она може очекивати и као друштвена, морална, политичка и правна обавеза.²

Ова питања су под различитим називима привлачила пажњу од давнина. Она су врло сложена и контроверзна. Многи теорију политичке облигације сматрају за кључну категорију политичке теорије од XVII века до данас, а неки и у целокупној политичкој мисли.³ И млађи аутори, као Карол Пејтман,⁴ сматрају категорију политичке облигације као једну од кључних у политичкој теорији.

Чињеница је да свугде и вероватно у сваком друштву постоји подела, коју је најтеже оправдати, подела на управљаче и на потчињене. У вези са овом поделом посебно је сложено питање основа и карактера обавезе оних који су подређени онима који су надређени – овим проблемом су се у XX веку бавили многи, од Џемса Брајса (Bryce) и Гаетана Моске (Mosca) до оних који су проучавали савремене ауторитарне и тоталитарне режиме, бирократије, олигархије.⁵ Зато су ове проблеме разматрали правни и политички мислиоци, теолози, етичари, социолози, антрополози и други. Изложена су многа схватања о природи, основама, карактеру и функцијама друштвене моћи и политичке власти, која су

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

3 Мајкл Оукшот сматра да је категорија политичке облигације од кључног значаја за анализу целокупне политичке теорије (в. Michael Oakeshot, *Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975).

4 Видети Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation*, New York, Wiley, 1979.

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

садржавала елементе етичког, социолошког и природно-филозофског тумачења карактера државе и права, тичала се теоријског и идеолошког оправдавања, апологије и рационализације система владавине.

Колико је важно, а тешко, оправдати очигледне неједнакости у расподели друштвене моћи како би се власт као таква учинила легитимном, и теоријски утемељила политичка облигација грађана, истакао је и италијански писац Гуљелмо Фереро, који је, избегаваши испред Мусолинијева режима, у Америци објавио студију *Принципи моћи*.⁶ „Од свих облика неједнакости, ниједан није толико значајан с обзиром на последице, нити има већу логичку потребу за оправдањем колико онај који се успоставља на основу моћи. Осим за извесне ретке појединце, сваки човек је добар колико и неки други. Због чега онда неки људи имају право да заповедају, а други дужност да се покорављају? Одговор на ово лежи у принципу легитимности.“⁷ Фереро је био међу онима који сматрају да је легитимност кључна за сваку политичку власт и разрадио је своје идеје о облицима легитимности и о основама на којима се може оправдати супериорност једних и потчињеност других. Његова схватања су у великом раскораку са демократском теоријом и праксом. Његов доживљај фашизма у Италији сигурно је утицао на његово поимање улоге масе, а учење Гаетана Моске – на схватање улоге елите.

Неједнака расподела друштвене моћи захтева објашњење основа и разлога за покорност. То, осим пуке силе и страха, претпоставља неке услове које власт мора испунити да би за узврат очекивала послушност и испуњавање тзв. грађанских дужности. То је у ствари питање на које су на различите начине покушали да одговоре утемељивачи великих светских религија, учени теолози и анонимни аутори народних пословица, најумније главе политичке и правне филозофије, дворски апологети и организатори народних устанака и револуција. Питање подразумева постојање неког *quid pro quo* у односу права и послушности, тј. да се дужности прихватају зато што су везане за извесна права, да послушност прихватамо као цену за опште добро у којем ћемо и сами уживати, да однос власт–народ никада није једностран и да свака страна носи свој део терета, да то није однос у којем једни раде да би други уживали или у којем сила која произлази из удружених напора чланова друштва легитимише онога коме је поверена или ко њоме располаже, да је по својој вољи употребљава. Подразумева се да свака мањина која се организује тако да друштвену моћ користи за неке партикуларне интересе, привилегије или циљеве, ставља себе у

6 Guglielmo Ferrero, *The Principles of Power*, New York, Putnam's, 1942.

7 *Ibid.*, pp. 20 ff.

положај завереника у односу на друштво. Стога се поново враћамо на почетно питање: Чему се покоравати таквој сили? Чему такво покораване сматрати моралном дужношћу?

То се питање у делима политичких и правних мислилаца, верских реформатора и теолошких доктринара, политичких идеолога и утописта, било да су га објашњавали или постулирали, бранили или критиковали, постављало у три варијанте.

Прво, као питање основа човекове политичке обавезе (тзв. политичке облигације), тј. као питање на којој основи и из којих разлога се у човеку јавља осећај дужности да треба да испуни оно што власт од њега очекује и захтева. Ова варијанта чини нам се и најстарија, јер су древни морални и правни кодекси понашања имплицирали одговор на то питање. Било је нужно понудити неки прихватљив одговор или бар постулирати ову обавезу као верску дужност. Током времена је одговор на то питање доживљавао еволуцију.⁸

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

8 Упоредити Frederick C. Turner, „Basic Values: Religion, Patriotism, and Equality“ у: Mattei Dogan (ed.), *Comparing Pluralist Democracies: Strains on Legitimacy*, Boulder and London, Westview Press, 1988, pp. 181–200. У наведеном зборнику *Political and Legal Obligation* анализирани су четири групе проблема: 1) проблеми везани за различите врсте обавеза (правне, моралне, политичке) као што су морални основи и карактер политичке обавезе, разлика између обавезе и послушности, природа самих обавеза, аргументи у корист и одбрану обавезе, обавезе које се оправдавају или намећу у име идеала, али и способности – у већем броју прилога нагласак је на моралним основама политичке облигације; 2) обавезе и услови послушности: обавезе које произлазе из устава (ако се ови прихватају као легитимни), улога психичког осећања обавезе да се поштује оно што устав налаже, узроци и последице усаглашавања понашања са уставом, успон и опадање вере и слугеранства у Риму (као узрок или израз општег успона и пада), повезаност политичке облигације са заједничким добром; 3) случајеви и границе грађанске непослушности, неке истине и неистине о овој појави, политичко отуђење и служење војске (Мајкл Волцер); 4) процене о могућностима друштвених промена у СССР-у и Источној Европи посредством грађанске непослушности и Гандијеве синтезе хиндуистичке духовности и западњачке политике.

њања и кретања има само релативан карактер и никако није безусловна.

Трећа варијанта је везана за питање легитимности, тј. теоријских („умних“), аксиолошких, моралних, правних и других основа у име којих се сматра да једна власт има „законито“, тачније, легитимно право да захтева послушност и на којој такав захтев налази подршку или пристанак.

Питања основе политичке обавезе, најбољег државног уређења и легитимности политичке власти само су, дакле, варијанте тражења одговора на исту дилему која већ миленијумима не престаје интересовати оне који посматрају и настоје протумачити и рационализовати феномен политичке власти.

Грађанин, ако хоће да то буде или остане, у размишљањима о политичким обавезама суочава се са низом питања. Уколико је власт репресивнија, утолико се чешће и у оштријем виду питање намеће, мада човек не мора увек одавати утисак или се изјашњавати да га та питања муче. Као што је на једном месту рекао Едмунд Берк (Burke): „Доста се властима толерише и пропушта без постављања питања тамо где је много тога препуштено слободи мишљења. Све постаје спорно тамо где је све наметнуто.“ Под овим последњим околностима могу политичке обавезе да расту, а да увереност оних који треба да их испуне опада, па они све мање сматрају да те обавезе треба и да испуне. Кад то постане раширена појава, испољава се криза легитимности, о чијим ћемо облицима и последицама говорити касније. Она је током историје била готово хронична. Те кризе, као и потребе и могућих начина њеног превађавања, постало је свесно тек модерно друштво, јер је тек за његов опстанак и развој потребно више од пуке пасивне послушности, потребан је пристанак и стваралачко учешће у друштвеном животу. Развијањем критичке свести о природи политичких обавеза и основама легитимности власти померена је граница између „права“ моћника и дужности поданика. То померање збивало се упоредо са развијањем модерне демократије као идеје, покрета и система одговорне представничке владе. Та граница је, нажалост, и у савременом свету лако померљива у корист оних на чијој је страни сила или оних који су се организовали тако да се међусобно штите и узајамно гарантују привилегован положај.

Кант је писао: „За свемоћност природе или, још пре, њеног нама недоступног највишег узрока, човек представља само ситницу. Али да га и владари који припадају његовој врсти тако схватају и да с њим, као са таквим, поступају – час оптерећујући га као животињу, да би био пуко оруђе њихових намера, час опет супротстављајући људе једне другима у својим сукобима, да би били

побијени – то није ситница, већ извртање крајње сврхе и самога света.⁹

Неки старији теоретичари су државу оправдавали третирајући њено постојање као неку природну појаву, неминовност, али је већи број оних који су у функцијама и улози које држава има у заштити људи и остваривању других друштвених потреба и циљева налазили разлоге њеног постојања, оправдавали њен ауторитет, па и њена разна права и овлашћења која су подразумевала послушност, односно покорност поданика и у одређеним случајевима примену силе.¹⁰

Рећи ћемо одмах на почетку да најутицајнији велики мислиоци никада нису доводили у питање потребу ауторитета и правила у сваком организованом друштву, већ су се бавили њиховим карактером, који би се са неког теоријског или умног (рационалног) становишта могао прихватити и оправдати. Плејада значајних филозофа и теолога указивала је на значај поретка и на човекове потребе за „номичношћу“, тј. за живљењем у уређеном свету у којем се последице сопствених радњи могу предвиђати на основу датих правила живота, и на којима се у исто време може успоставити нека извесност и сигурност која је међу најважнијим човековим потребама. Било је доста аргумената у прилог ставу да је и тврд закон или престрог закон бољи него никакав закон, тј. безвлашће. Додуше, анархистичка струја мисли, чији зачетак налазимо још у старој Грчкој (код Антистена, Диогена из Синопе, Зенона Стоика и других), ишла је најдаље у правцу да у име неограничене индивидуалне слободе и моралне аутономије пориче потребу и одриче послушност готово сваком ауторитету осим ономе (наравно анархистичком) који би се прихватио задатка да докрајчи сваку државу и сваку власт човека над човеком. Касније ћемо навести и основне представнике ове струје мисли и неке аргументе које они наводе у прилог својих концепција и њихових претпоставки.

У античкој политичкој филозофији, па донекле и у пракси, инсистирало се на јединству морала и политике. Платон, а и други мислиоци излагали су своја учења о карактеру државе на основу њених претпостављених моралних функција. То је била и компо-

9 Видети: Кант, „Спор међу факултетима“, *Ум и слобода*, Списи из филозофије историје, права и државе (приредио, превео и предговором читаоцима приближио Данило Баста), Београд, „Идеје“, 1974, стр. 188.

10 У вези са овим проблемима један наш правни теоретичар дао је запажени докторски рад после Првог светског рата, а у скраћеном облику је објављен у Београду 1920 – реч је наравно о раду Ђорђа Тасића, *Проблем оправдања државе*. Осим тога рада, у нас је врло мало радова посвећено изучавању и објашњавању карактера политичких облигација грађана (тако је било раније и са радовима о легитимности власти, а за потоње три деценије написано је више радова на ту тему).

нента проблема и учења о „најбољем“ политичком уређењу, која је утицала и на одговор „ко треба да влада“. Могло би се поједностављено рећи да је у античкој Грчкој, па и у Риму, власт легитимисана, а обавезе наметане и прихватане не само на основу закона него и у име врлина (морал, храброст, понекад и мудрост).

Платон је настојао да заснује идеалну заједницу на принципу владавине мудрости као највише врлине, односно заступао је владавину филозофа-управљача, сматрајући да је тако истовремено могуће измирити етику и политику. То је садржина његове *Републике*.¹¹ У име моралних функција државе, њеног задатка да људе из животињског или варварског доведе до цивилизованог и моралног живота. У име оваквог задатка држава има право тоталне контроле свих облика друштвеног живота од образовања до увођења цензуре и одређивања ко ће с ким да склапа брак. Опште добро заједнице и моралне врлине као врховни циљеви и критеријуми, по једном парадоксалном али готово неизбежном следу консеквенци, завршавају у тоталитаризму (слично и код великог кинеског филозофа Лао Цеа, који почиње са либералним начелима а завршава у систему свеопштег страха и контроле).

Код Платона се радило о једној заједници добара, жена и деце за припаднике виших класа, тоталитарно уређеној, због које је Карл Попер (и не само он) сврстао Платона у непријатеље отвореног друштва.¹² Платон је и у *Државнику* такав систем сматрао идеалним, уколико би се успело у проналажењу мудрог државника. Таквога не би требало ограничавати никаквим законима, јер они увек значе просек, а натпросечне људе не би требало спутавати осредњошћу.¹³ Али, пошто је закључио да су ретки мудри и способни управљачи, које не би требало ограничавати никаквим правилима, и да би можда и такви подлегли страстима, Платон је у *Државнику* изложио друго по реду најбоље уређење, у којем би и обични људи могли добро управљати. Чинили би то на тај начин што би у правила (законе) унели оно што раде мудри државници у другим земљама. Стичући искуство, Платон је све више морао да напушта своје идеале. Преокрет до којег је дошло у његовим *Законима* један писац је назвао „животном драмом Платоновом“ (Вл. С. Соловјов).

Платоново разочарење уврстило је овог великог мислиоца међу филозофске родоначелнике једне велике идеје, идеје о владавини закона.¹⁴ У свом недовршеном делу *Закони* изложио је

11 Платон, *Држава*, Београд, „Култура“, 1957.

12 Упоредити: Карл Попер, *Ошворено друштво и његови непријатељи*, т. 1–2, Београд, БИГЗ, 1993.

13 Видети: Платон, *Државник и Седмо писмо*, Загреб, „Либер“, 1977.

14 Видети: опширније у нашем раду „Претеће идеје о влавини права: Платон – Аристотел – Цицерон“, *Архив за правне и друштвене науке*, 1986, 3–4.

Платон идеју владавине закона: „Оне који се обично називају управљачима, назвао сам сада слугама закона, не из жеље да градим нове називе него зато што сам увјерен да од тога више него од ичега другог зависи и одржање и пропаст државе.“¹⁵ Платон у законима није гледао само израз политичке воље мудрих властодржаца, него инструмент који има велики општи значај за очовечење и опстанак човека: „Нужно је да људи имају законе и да према њима живе, или да се нимало не разликују од дивљих животиња. Узрок је томе што се ниједан човјек не рађа с природеном способношћу да спозна што је људима у државном животу корисно, нити, уколико спозна што је за њих најбоље, да буде кадар и вољан увијек то извршавати.“¹⁶

Човекова смртна природа наводи све који постигну неограничену власт да ту власт користе пристрасно и не полагајући никоме рачуна за свој рад, па постају лакомислени и одају се стицању личних користи стално тежећи за насладом. „Стварајући у себи таму, она ће напослетку испунити свим опачинама себе саму и читаву државу.“ Зато „државе којима влада неки смртник не могу избјећи невоље, али се доста може постићи ако се покоравимо бесмртној природи називајући законом оно што нам је пружио разум“.¹⁷

О карактеру човекове грађанске политичке обавезе да поштује пре свега закон, али и одлуке које власт доноси у његовом спровођењу, Платон се најјасније изразио у *Криџону*¹⁸ где казује о разлозима који Сократа спречавају да прихвати организовано бекство које му Критон нуди. Ту су наведени бројни разлози, какве је и Ксенофонт написао у *Усјоменама о Сократију*,¹⁹ а они се свODE на човекову обавезу послушности према законима који му обезбеђују уређени друштвени живот и услове под којима се родио, отхранио, васпитао, под којима су се његови родитељи венчали, према којима се зато и јесте на неки начин обавезао на послушност, с њима је у некој врсти погодбе. Ово се узима и као основ категорије друштеног уговора, којом ће се у новом веку више од триста година тумачити политичке облигације грађана, а у тим концепцијама своје зачетке имају и многа данашња поимања и тумачења карактера ове обавезе. Као што знамо, и у неким другим Плато-

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

16 Платон, *Закони*, IX, 13.

17 *Ibid.*, IV, 6.

18 Платон, *Криџон*, у: Платон, *Дијалози*, Београд, „Култура“, 1970, у преводу Милоша Ђурића и Албина Вилхара и са предговором Милоша Ђурића.

19 Ксенофонт, *Усјомене о Сократију*, Београд, БИГЗ, 1980.

новим радовима говори се о друштвеном уговору као начину успостављања државе. Тако у Платоновој *Држави* Глаукон излаже једну типичну теорију друштвеног уговора, а и у радовима неких софиста пре Платона, налазе се почеци теорија о друштвеном уговору.

Заправо, још старије зачетке теорије уговора, погодбе, свечаног обећања (ковенанта), налазимо у Мојсијевом *Пейокњижју*, где се описује како је Јехова Мојсију саопштио законе, а овај издејствовао пристанак народа на те закона и тиме обавезу свих припадника народа (не само ондашњих него и будућих), а за узврат да добијају божју наклоност и заштиту. Мојсије је, као искусан администратор у фараонском Египту и вешт политички вођа, схватио шта је народу неопходно за дугорочни опстанак. По његовом схватању, то су биле две ствари и он их је народу понудио – религија и правила друштвеног живота. Знао је и како, комбинацијом свога ауторитета, силе и манипулисања народом, може народ убедити да их својим пристанком прихвати.

Ми смо на другом месту писали како бисмо Сократов случај могли посматрати у светлу теорија о праву и обавези отпора неправедним законима и политикама, и у светлу нових теорија о релативности, односно условности политичке обавезе, које би Сократа ослободиле обзира какве је имао. Но, наравно, овај можда најпознатији случај саможртвовања да би се испољила послушност према законима, чак и онда када они неправедно кажњавају или их људи пристрасно примењују (јер Сократов тужилац делује прилично пристрасно), остаће као предмет контроверзних разматрања будућим генерацијама.²⁰ Да бисмо допунили своја размишљања и закључке о овом случају, можда ће нам помоћи и извесне идеје које заступа Густав Радбрух (Radbruch), а које ћемо изнети мало касније.

Аристотел се у *Полијици* без двоумљења определио за владавину закона из истих разлога из којих је то и Платон под старе дане прихватио као најбољи облик уређења за смртне људе са њима својственим манама. Аристотел је сматрао да „није добро да врховна власт уопште припада човеку, а не закону, зато што је човекова душа подложна страстима“.²¹ Он увиђа и да се ставом о владавини закона ништа не решава ако су закони рђави. Ипак је његов закључак да „врховна власт треба да припада мудро састављеним законима, а носиоци власти, било да их има један или више, треба да располажу том влашћу само утолико уколико закони нису прецизни, јер није лако општим одредбама обухватити све поједи-

²⁰ Видети: Војислав Становчић *Проблеми легитимности политичке власти*, Београд, САНУ, 1992. (Глас CCCLXVI, стр. 43–117).

²¹ Аристотел, *Политика* (Београд, „Култура“, 1960), III, iii, 3, одн. 1281a.

начне случајеве. Али још увек не знамо какви треба да буду мудро састављени закони и тај стари проблем и даље остаје проблем.²²

Старији хришћански мислиоци подржавали су послушност, засновану пре свега на новозаветном приказивању учења Исуса Христа: да је свака власт од Бога и да је човекова обавеза да даје „Богу божје, а цару царско“.²³ Кад црква касније постане политички и морално јака, испољиће своју тежњу ка аутономији. Тада се јавља тзв. гелацијанска „теорија о два мача“, која наглашава двоструку обавезу – према држави и према цркви. Аутор ове идеје, Гелације I, верској обавези даје првенство, а ње нису ослобођени ни владари. То рађа и двоврсно право – световно и црквено (канонско). Кад је касније црква постала још моћнија те је могла да тражи покоравање државе, она је инспирисала десетине теоретичара да то и оправдавају. Али чинила је то у име извесних принципа који су ишли за тим да превазиђу приватизацију и злоупотребу државне власти. Основно надахнуће били су *Нови* или *Свјари завети*, зависно од тога да ли се покорност према државној власти хтела подржати по сваку цену, или се, пак, хтело пружити доктринарно, тј. теолошко оправдање за отпор владарима, њихово свргавање, и за убиство „владара-тиранина“.²⁴

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

Главни представници класичних хришћанских схватања политичке обавезе грађана међу ученим теолозима били су Августин, Аквински, и шпански језуити Мариана, Белармин и Суарез, а тумачи тих теорија ради политичке користи били су Џемс I, Филмер и други. На библијским, тј. на верским основама било је релативно лако оправдати политичку обавезу поданика према власти. Али, поред исповедања и приповедања о новозаветној поруци тражило се и морално понашање властодржаца приликом вршења власти. Оправдавање, и наметање, обавезе у име божанских начела било је врло ефикасно све док онтолошке темеље самих теолошких учења нису поткопала бројна научна открића. Извесне цркве су компромитовале своју улогу раскошним и распусним животом својих великодостојника (Мартин Лутер је постао гневан према рим-

²² *Ibidem*, III, vi, 13. одн. 1282 б.

²³ *Јеванђеље по Матеју*, 22, 21. Слично и у *Посланици Римљанима* св. апостола Павла, 12, 21 и 13, 1–5 и 7; и у *Првој саборној посланици* св. Петра, 2, 13 и 18.

²⁴ О бројним аспектима, подударностима у мишљењима, контроверзама, сретима и размимолажењима верских реформатора и теолога са мислицима у области правне и политичке филозофије, в. Војислав Становчић, *Политичке идеје и религија*, т. 1–2, Београд, Југословенско удружење за политичке науке, 1999.

ској цркви којој је припадао кад је за време посете Риму видео како живе и како се понашају њени представници), као и постојањем појединих установа (као што је била инквизиција).

У функцији ове контроверзе о превласти цркве или државе зачела се и теорија тираницида (о праву на свргавање с власти и убиство владара тиранина) са Доном од Солзберија (John of Salisbury) у XII и Томом Аквинским (Aquinas) у XIII веку. Обојица сматрају да је власт јавна функција и захтевају да владари власт врше у интересу целе заједнице, а не у своме сопственом. То је и основ разликовања монархије од тираније. Аквински је отворио пут ка демократским идејама тврђом да је свака власт од Бога, али да је владар прима од народа (*omnis potestas a Deo per populum*). Јавиле су се и идеје световне инспирације да се превласт цркве пориче (Виљем Окам, Данте Алигијери, Марсилије Падовански и др.), које су такође наглашавале улогу народа и неку идеју светске државе (код Дантеа). Као што су први оправдавали отпор државној власти, тако су ови други изнели низ аргумената против апсолутизма црквене власти излажући и идеје које су касније подстакле теорију демократије (саборска власт, народни суверенитет).

У време крвавих унутрашњополитичких и међудржавних сукоба у периоду ренесансе, кад започиње процес стварања националних држава, разбијено је раније претпостављано и проповедано јединство морала и политике. Почело се говорити о „политичком моралу“, што је као синтагма обично имало пејоративну конотацију. Макијавели (Machiavelli) неоправдано бива узиман као „политички аморалиста“ због тога што је истинито описивао шта све политичари раде у борби за власт. Али, он јесте веома много допринео раздвајању политичке науке, тј. поимања и изучавања политичких појава независно од етичких и теолошких концепција. Исто тако је патриотске дужности према држави стављао испред верских дужности и сматрао је да грађанин мора испуњавати своје дужности у корист државе, па макар му због тога душа отишла и у пакао. Неког владоца, будућег ујединитеља Италије, која је била расцепкана, унапред је ослободио сваке одговорности за дела која би тај могао починити у мисији уједињења. Мисли се да је као могућег ујединитеља Италије можда имао у виду по злу чувеног Ђезара Борџију. Али у војсци тога истог Борџије шеф инжењерије био је Леонардо да Винчи.

Многи су у новијој историји, неким уверењима о великој мисији, такође себе покушали да ослободе одговорности за оно што су радили ради далеких „виших циљева“. Овим су се заклањали обично револуционари (од оних енглеских и француских до оних с краја XX века), али и они који су мислили да им је мисија ширење развијене или хришћанске цивилизације или само „исправне вере“

на тзв. варваре, па макар то било „огњем и мачем“, као и неки који су сматрали да их патриотске (или расистичке) побуде такође ослобађају одговорности (од карбонара у Италији, анархиста широм света, бољшевика, комуниста, фашиста, националсоцијалиста и других). После Првог светског рата, Макс Вебер је оваква схватања подвргао критици оспоравајући исправност етике тзв. крајњих циљева и пишући о етици одговорности. У низу драма Сартра (Sartre) и Камија (Camus) савремени револуционари се налазе пред дилемама да ли их идеали ослобађају злочина или им руке упркос мисији остају прљаве или кржаве. Неки писци су оваква резоновања и злодела чињена у име виших циљева називали макијавелистичком техником.

Макијавели је допринео увођењу два нова термина, од којих један представља и нови основ за тумачење политичке облигације. Први израз је *гржава* (*stato* изведено из латинског *status*), који је у овом модерном смислу и изразу у употреби тек од ренесансе, односно Макијавелија.²⁵ А други је концепција злогласног „државног разлога“ („*ragione di stato*“) који се такође приписује Макијавелију и везује за његово име, иако га је сковао један његов сународник.

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

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

²⁵ Словенска реч „држава“ је старијег и друкчијег порекла које показује патримонијални извор саме именице од глагола „држати“, тј. држати под својом влашћу. Руски термин „государство“ још више подсећа на овај патримонијални аспект, јер као да значи господарево имање. Каснија еволуција схватања у западноевропској теорији, па и теорији уопште, као и саме установе, мењала је њен карактер постулирајући идеале као уставна држава, либерална држава, демократска држава, док није крајем XX века дошло до „државе благостања“, „неутралне државе“, „минималне државе“, „правне и социјалне државе“ и других квалификација.

разлозима“. Као политичке реакције на поступке власти избило је тада и касније више побуна и неколико великих револуција. После теорије државног суверенитета Жана Бодена (Bodin), јавила се и теорија народног суверенитета (код Јохана Алтузија и шпанских језуита), којом је у спречи са теоријом уговора истицано право народа да успоставља власт и да влада.

У вези с тим догађајима настала су и систематска теоријска дела која су однос власт–грађанин поставила на сасвим друкчије основе. Зачеле су се теорије друштвеног уговора. Ове теорије, које су у прошлости подвргаване критици на основу историјских чињеница да до претпостављених уговора није долазило, утрле су значајне стазе у друкчијем третирању односа властодржаца и потчињених; утицај тих идеја веома је присутан у низу данас врло значајних теорија (примера ради, у *Теорији правде* Џона Ролса²⁶ и многих других) а оне су уграђене и у темеље савремених идеја о људским правима.

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

Тих деценија је у Француској било неколико убистава владара или престолонаследника и сва су оправдавана у понекој књизи. Али из ове уговорне теорије је за политичку облигацију грађана произлазило да је релативна, условна, двострана, да подразумева *quid pro quo* и, укратко, да владарово непоштовање правила уговора доводи до раскида обавеза.

Касније верзије тих теорија говориле су о човековим природним правима, о ограниченој и одговорној влади, уставној монархији и неопходним уставним основама сваке власти. Значајан је изузе-

26 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

так Хобсова концепција (в. даље), а донекле и Русоова (Rousseau) концепција „опште воље“ у погледу последица које повлачи. Превлађујући тренд тумачења карактера друштвеног уговора постепено је водио ка постулирању човекових права и слобода као граница које ниједна власт не сме арбитрерно кршити а да тиме не доведе у питање своју исправност и легитимност, те стави себе ван закона, и постане подложна тиранициду. Ове идеје, као и идеје владе по пристанку оних над којима се влада, о општем праву гласа које је јасно постављено као захтев још у XVII веку (радикалније струје међу Кромвеловим присталицама и у његовој војсци), те концепција права на побуну или револуцију против тиранске власти, веома важна и још од XIII века подржавана идеја о владавини права (мада и она има корене у *Сћароме завейџу*) и низ других идеја – постале су нове и у почетку врло контроверзне политикотеоријске категорије.²⁷ Готово је свака доносила и новине у погледу основа и карактера политичке облигације грађана и одговарајућих права и обавеза власти.

Џон Лок је представник поменутих идеја у прилог ограниченој власти и широким правима и слободама – чиме је инаугурисана идеологија либерализма и модерне демократије.²⁸ Но, нису сви теоретичари тог доста дугог периода само бранили нова права и слободе људи. Било је и до данас утицајних систематских анализа које су у прешироким правима а занемареним дужностима (и грађана и органа власти) видели узроке многих негативних појава које могу водити ка „крају смртнога бога – левијатана“, тј. смрти државе и анархији, могу довести до грађанског рата или природног стања чије су страхоте такве да оправдавају многа ограничавања права и слобода. Тако су то проценили неки врло значајни мислиоци.

Модерна теорија демократије добила је у Локу свога родоначелника, а теорија легитимације и политичке облигације још један основ, битно различит од претходних иако на већ раније формулисаним премисама. Лок је пошао од Аристотелових концепција о човеку као политичкој животињи која друштво ствара по налогу своје природе. Ради се о друштвеном, разумном и релативно доброћудном бићу за које је Лок сматрао да и у природном стању има извесна основна права. То су права за која људски разум

27 Крајем XVIII века, Едмунд Берк (Burke), по партијској политичкој припадности либерал, а по својим схватањима утемељивач идеологије конзервативизма, многе странице својих *Размишљања о револуцији у Француској* посветио је критици теорије о људским правима, и уговорним теоријама. В. Едмунд Берк, *Размишљања о револуцији у Француској*, Београд, „Филип Вишњић“, 2001, поговор В. Становчић, „Едмунд Берк и идеологија конзервативизма“ (стр. 307–393).

28 John Locke, *Две расправе о влади*, књиге I-II, Београд, „Младост“, 1978, којима у овом издању претходи *Patriarcha* Роберта Филмера, а следе Локова *Писма о шолеранији*. Ово издање је приредио и предговор написао Коста Чавошки.

(којем је посветио посебно филозофско дело) каже да их људи морају узајамно признавати и уважавати уколико хоће да живе једни поред других, односно једни с другима. У Локовој теорији природна права су: право на живот, право на тело, право на слободу и право на својину. Споразумом о томе људи чине друштво. Овде се идеја права и друштва јавља као идеја нечега што је примарније од владе (државе) и што јој претходи. Као чланови друштва људи улазе у још један друштвени уговор, којим стварају владу да би боље заштитили своја природна права. Тако је основна функција владе да штити права људи. Њена природа и њене функције у начелу су, дакле, ограничене. Темелј владе је пристанак оних којима влада. Влада је њима и одговорна.

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

Лок је један од познатих тзв. апостола слободе. Међутим, за њега нема слободе ако нема закона. Као и више других теоретичара и он заступа концепцију „слободе у оквирима закона“. Али, закони не могу бити закони само на основу силе која их подржава. То морају бити „умни закони“. Према Локу, умни закон „у свом истинском појму, није толико ограничавање колико *усмеравање слободног и интелективног извршиоца* према свом одговарајућем интересу, и не прописује ништа друго до оно што је за опште добро оних који су под законом... *циљ закона* није да укине или ограничи, већ да *очува и увећа слободу*... тамо где нема закона нема ни слободе. Јер слобода значи бити слободан од ограничења и насиља других, што није могуће тамо где нема закона.“²⁹ Према њему, позитивни закони морају испунити одређене услове да би се могли сматрати за законе у правом смислу. Лок набраја више услова: иако је законодавна власт највиша власт у свакој земљи, она ипак „није нити може да буде апсолутно арбитрерна над животима и имовином других људи“; она, даље, „не може за себе да присвоји власт управљања на основу импровизованих декрета, већ је *дужна да дели њравду* и да решава о правима поданика *на основу објављених важећих закона и преко њознајћих овлашћених судија*“; оваква

²⁹ *Истио*, Друга расправа, гл. VI, т. 57.

власт не може да пренесе власт̄ доношења закона у неке друге руке и ограничена је, јер су јој „овлаштења дали друштво и божји и природни закон... да влада на основу објављених ус̄тановљених закона, не да буду недоследни у појединачним случајевима, већ да имају једно правило за богатог и сиромашног, за миљеника на двору и сељака за плугом“; затим, „закони не треба да буду намењени ниједном другом циљу сем добру народа“; и „они не треба да ударају њорезе на својину народа без сагласности народа.“³⁰

Могло би се рећи да је Лок, који је своју *Прву рас̄праву о влади* посветио критици Филмера, заправо у *Дружој рас̄прави о влади* изложио концепцију дијаметрално различиту од Хобсове, која је била публикована у време кад је Лок почео своје студије. Лок није помињао Хобса, можда и због тога што је овај после рестаурације у Енглеској, 1660, био веома прогоњен, као и сам Лок нешто мало касније. Али, у нововековној правној и политичкој филозофији најконсистентнији заступник ауторитарног схватања у одбрани државе био је Томас Хобс (Hobbes). Политичку филозофију ове двојице, канадски професор Ц. Б. Мекферсон означио је и обрадио као политичку теорију посесивног индивидуализма.³¹ Неки писци су Хобса сврставали и међу претече либерализма, а повод им је пружало његово схватање о неограниченим слободама које човек има у тзв. природном, тј. претполитичком, преддржавном стању. Пол Ремон истиче како Хобс није по вољи заступницима политичког либерализма, зато што им је немогуће да измире његов индивидуалистички приступ човеку и ауторитарну природу његова учења.³²

Код Хобса је категорија политичке облигације кључна за читава његова политичка филозофија.³³ Своја схватања је изложио у неколико дела, али му је *Левијатан*³⁴ најважније. Хобс није

30 *Ис̄во*, гл. XI, т. 135–142.

31 Видети: С. В. Macpherson, *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Zagreb, Biblioteka „Pitanja“, 1981.

32 Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

33 Видети: Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, London, Oxford Univerresity Press, 1957.

34 Томас Хобс, *Левијатан или мајтерија, облик и власт̄ државе црквене и грађанске*, Београд, „Култура“, 1961, са „Предговором“ Михаила Бурића. Значајна дела су још и *Елементи права* (*Elements of Law*, манускрипт 1640, а објављен 1658), чији је први део: *De Homine* (тј. *О човеку*, односно о људској природи), а други *De Corpore Politico* (*О политичком телу*); *О грађанину* (*De Cive*, 1642); ово дело је после латинског издања изашло и на енглеском као *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (Филозофски основи владе и друштва). У овом делу је покушао дати своје гледиште на правни основ и природу власти и однос између цркве и државе – дакле, иста проблематика која је и предмет *Левијатана*. Његова историја пуританске револуције, *Behemoth*, објављена је тек 1680, дакле тек после Хобсове смрти, јер је раније рукопис забрањиван и спаљиван. Хобс је ради одбране од извесних оптужби које су изнете после рестаурације, а односиле су се на његово деловање и писање за време Кромвелове владавине, написао: „Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and religion of Thomas Hobbes of Malmesbury“ (1662).

бранио ни монархију ни неки други специфични облик власти, него је из човекове природе изводио закључке о неопходности јаке и апсолутне, иако не и самовољне власти. О природи Хобсовог *Левијатана* и његовој теорији ускраћивања људима не само политичке него и моралне аутономије и свих права, доста казује неколико основних ставова. У набрајању ствари које државу слабе и воде њеном распадању, Хобс на друго место ставља „приватно расуђивање о добру и злу“, тј., како каже, „отров бунтовних учења, од којих је једно да је сваки појединац позван да изриче свој суд о томе што су добре, а што рђаве радње“. Овај узрок слабљења и распадова државе ставља одмах после „недостатка апсолутне власти“ тј. евентуалне чињенице да онај ко има власт, ову користи мање него што је нужно. За Хобса је грађански закон мерило добрих и рђавих радњи, а судија у тој ствари може бити само представник државе.³⁵

Преузимајући идеју друштвеног уговора, Хобс јој је дао друкчије значење.³⁶ У ствари, разлози које он види да су довели до друштвеног уговора нису битно различити од неких које наводе грчки софисти у Платоновим дијалозима. По Хобсовом схватању, у природном, тј. преддржавном стању, сви људи су слободни и једнаки. Свако има природно право на све, као и животиње. Али, због егоистичне и грамзиве природе људи, они су један другоме вук, што води општем рату свију против свих (*belum omnia in omnes*). Пошто под таквим условима живот постаје бедан, прљав и кратак, људи су својим разумом и природном тежњом за сигурношћу и миром дошли до закључка да би им свима било боље ако би се одрекли свих својих природних права и пренели их на једнога суверена, који не би био страна уговора и уговор га не би на било шта обавезивао, а био би депозитар свих њихових права, и суверен над њима и њиховим правима и слободама. Тако суверен, једно лице или група лица, постаје апсолутан, а поданици обесправљени. Али, они уживају заштиту суверена. Штавише, своје право на

³⁵ Левијатан, књ. II, гл. XIX, нав. изд. стр. 284–286.

³⁶ Иако Хобсово тумачење и коришћење концепције друштвеног уговора третирамо као изузетак, то не значи да није било и других који су се позивали на друштвени уговор, али да би њиме оправдали краљев апсолутизам. Крајем XVI века, Ричард Хукер (Hooker) у *Законима хришћанске заједнице* (*Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594) покушао је да оправда апсолутизам династије Тјудора (којој су припали Хенри VIII и Елизабета I). И то је покушао помоћу теорија народног суверенитета и друштвеног уговора, које су обично коришћене против монархија, а нарочито против апсолутних и тиранских. Као што смо већ рекли, две поменуте теорије су обновљене баш у XVI веку са циљем да се помоћу њих образложи захтев за ограничавање краљевог апсолутизма. Хукерова теза је гласила да ако су људи једном пренели суверенитет на краља, они су му вечно обавезни на потпуну покорност. Хукер је бранио не само монархију него и англиканску цркву од католика и пуританаца. Од сличних хипотеза је полазио и Берк два века касније у вези с Француском револуцијом, мада је он наглашавао да су његови циљеви били стварање реалних услова за слободу и напредак.

самоодбрану нису ни пренели, јер је самоодбрана таквог карактера да човек некада не може спасити свој живот ако би и његову заштиту у потпуности пренео на суверена. Људи тиме нису покорени, него су својом вољом (а изражавање воље је део уговора, који представља сагласност воља, у овом случају људи који су дотада живели у природном стању) и пристанком постали поданици суверена. За њега ни они које је неко војнички покорио нису покорени, него су пристали на послушност, а за узврат им је поклоњен живот. Уговор, односно дато обећање обавезује поданике. Али, каже он, пошто уговор без мача није ништа до празна реч, то поданике везује и закон којим им суверен утврђује обавезе, и прети силом ако се не буду покоравали. Тако се политичка облигација успоставља пактом о покоравању (*pactum subjectionis*).

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

Његова гледишта су и у XX веку била веома утицајна, пре свега, али не искључиво у ауторитарним државама, а такође и у ситуацијама када у пракси имамо неку државу која не може грађанима да обезбеди ни онакву сигурност какву је Хобс постулирао као *raison d'être* државе и ради које су се поданици у потпуности одрекли свих својих права и пренели их на левијатана, тј. државу, односно суверена, којега он увек узима као „једно лице или група лица“. О њему је током XIX и XX века, нарочито тридесетих и четрдесетих година потоњег, неколико познатих немачких писаца написало студије. Неки су у његовим идејама нашли подршку за ауторитарни систем какав је у Немачкој тада уведен (К. Шмит), а неки су критиковали Хобса и тиме посредно и ауторитаризам (К. Фридрих, Лео Штраус).

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

Како природу грађанске облигације виде још три значајна мислиоца – Русо, Кант и Хегел – размотрићемо у наредном одељку у контексту питања шта човек сам може и мора радити да не би био поданик, већ да би достигао статус просвећеног, самосвесног грађанина.

2. ЧОВЕК: ПОДАНИК ИЛИ ГРАЂАНИН?

Да ли ће и колико ће човек у политичком друштву бити роб, меропах, себар, парија, поданик, пуко средство туђе јаче силе, каменчић који други узидијају у замак своје моћи, или човек-грађанин са правима која су сразмерна дужностима и заједно обезбеђују моралну и политичку аутономију и достојанство – то зависи од више чинилаца, али не зависи само од статуса који појединцу намењује власт и прописује правни систем. То зависи и од човековог личног односа према власти: од његове способности и храбрости да јој противстави морални интегритет заснован на интелектуалном тражењу одговора на питања која произлазе из животних чињеница и односа, и на моралној аутономији у просуђивању о томе шта је добро а шта рђаво, независно од тога какви ауторитети нуде стереотипе у оквиру којих би требало да се опредељујемо и свет објашњавамо, мењамо или стварамо.

Човеково постизање интелектуалне слободе и моралне аутономије по правилу претпоставља и да човек буде економски релативно независан од политичке власти, тј. његово стицање средстава за живот не би смело да зависи од арбитрарне туђе воље. Политичка власт која контролише изворе човекових средстава за живот лако успоставља и контролу над његовим духовним животом. То је један од услова и црта сваког тоталитаризма односно тоталне доминације. И ако власт не успе увек и свакоме да се наметне, често јој то пође за руком у веома великој мери. Што је политичка и морална самосвест развијенија, то ће и власт над људима бити ограниченија или ће бити све принуђенија да се ослања на голу силу. Овде се морамо присетити Русоових речи из *Друшћивеног уговора*³⁷ да ни „најјачи никада није толико јак да би заувек могао остати господар, не претвори ли своју моћ у право, а послушност у дужност“.

Власт може да контролише човеково понашање, које се састоји из одређених физичких, уочљивих радњи. Али, то није довољно ниједној власти, било да се ради о државној или црквеној, која хоће да буде апсолутна или тоталитарна, тј. која тежи да постане свемоћна. Да би то постала, она мора господарити главама својих поданика, мора контролисати садржину њихове свести. Колико год је власти то неопходно да би постала тоталитарна, толико кључ њеног коначног успеха или неуспеха није само у њеним рукама него зависи и од грађана. Самосвест грађана опасна је за тираниду. То је истицао још Аристотел, а многи грчки и азијски тирани постали су тога свесни вековима пре њега. Аристотел каже

³⁷ Упоредити: Жан-Жак Русо, *Друшћивени уговор* [1762], Београд, „Просвета“, 1949.

да је већину правила за традиционални начин очувања тираније поставио Перијандар из Коринта, а да се многа од тих правила могу наћи у персијском систему власти. Основно је правило да се уклањају истакнуте личности и људи чврста карактера, да се спречи све што може да улије самосвест и поверење. У том циљу тиранин све чини да људи што мање познају једни друге, јер међусобно познавање рађа узајамно поверење. Тирани, наставља Аристотел, морају грађане увек имати пред очима, знати шта ови говоре и мисле, треба да имају уходе, те да сеју раздор и клевете, подбадају пријатеља против пријатеља и да осиромашују своје поданике. Основна сврха многих великих подухвата, међу којима поред осталих Аристотел помиње и фараонске пирамиде, била је да запосле поданике и да их осиромаше.³⁸ Можда би се могло тврдити да је тоталитаризам XX века у лицу фашизма и стаљинизма оповргао ту тезу, претварајући човека у шрафић и спуштајући га на ниво испод поданичког. Али, зар су ти системи били ишта више до трагични покушаји? Зар поука коју из те историје можемо научити не говори против њих?

Ако је човек поданик, може се рећи да је у великој мери сам за то крив. У оном смислу у којем је Имануел Кант сматрао да је човек сам крив због своје непросвећености, односно незрелости, јер су његова лењост и кукавичлук препреке да се служи сопственим разумом и тако досегне стање просвећености. И лењост и страх спречавају човека да разум употребљава без туђег вођства, односно туторства. Корак ка зрелости, осим што је тежак, сматра се и веома опасним, па је тако из конформистичких побуда „веома удобно бити незрео“, односно „грађанин покорни“. Из тога је Кант могао закључити да незрелост постаје човекова друга природа и да „има мало оних којима је пошло за руком да се властитим неговањем свога духа избаве из стања незрелости“. Мислио је да народ може лако сам себе просветити, и да за то није потребно ништа више до да му се допусти слобода да то постиже. Ипак, Кант није био оптимиста да ће у том погледу револуције, које су имале почетак у америчкој борби за независност и чији је даљи наставак назирао, донети велике промене. Чинило му се да ће оне „можда донети пад личног деспотизма и грамзивог угњетавања које жуди за влашћу, али да се неће извршити истинска реформа начина

³⁸ Аристотел, *Политика*, књ. V. гл. IX, одн. 1313. „Тираниде неће пасти пре но што грађани стекну поверење једни у друге“ (исто, 1314а). У Његошевом опису ситуације у Млечима такође стоји: „Они страха другог немаху / до од жбирах и до од шпијунах; / од њих свако у Млетке дрхташе. / Кад два зборе штогод на улици, / трећи ухо обрне те слуша: / па онај час трчи судницама, / кажи оно што они збораху / и попридај штогод и поглади / ... Од тога ти бјеху погинули / међу собом вјеру изгубили. / Колике су с краја у крај Млетке / ту не бјеше ниједнога чојка / један другог који не држаше / за тајнога жбира и шпијуна /.“

мишљења, већ ће оне донети само нове предрасуде, које ће уместо оних старих постати нове узице којима се води велика, немисаона гомила“.

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

Налазимо код Канта један веома карактеристичан детаљ, нимало спојив са његовом строгошћу у етичким питањима (његов познати етички ригоризам налаже придржавање одређеног правила независно од околности и индивидуалне користи или штете, ризика итд.). Кант је, наиме, сматрао да је извесна двојност човека неизбежна и нормална: као свештеник, учитељ, официр, порезник, чиновник итд., он мора радити оно што се од њега у датој служби захтева. Он није слободан, јер у ствари извршава туђи налог, па у тим областима човеков ум мора бити пасиван да би га влада путем вештачке једнодушности управљала на јавне сврхе. Зато у тим областима не сме да се размишља, већ мора да се слуша. Такав је положај човека као грађанина. Али као научник, рецимо, човек мора да има пуну слободу и могућност да саопшти своје брижљиво испитане и добро промишљене мисли. Тако, на пример, свештеник као носилац црквеног занимања, следећи своју службу, прича и ради оно што од њега тај положај захтева, али у јавној употреби свога ума мора бити слободан, јер ће иначе доћи до општег заостајања.³⁹

Кант је сматрао противним природи да човек буде пуко оруђе ради туђих користи или ћефова. Његов категорички императив у једној формулацији и постулира да човек никада не може бити само средство, већ се увек мора узимати као циљ. Он је био свестан на колике тешкоће наилази публицитет, а камоли остваривање максима усмерених ка највећем добру читавог света. Може на први поглед изгледати наивно његово веровање да у народном прос-

³⁹ Видети: Имануел Кант, „Одговор на питање: шта је просвећеност?“ (1784), у *Ум и слобода*, стр. 43–44.

већивању, како га је он схватао, лежи кључ промене односа народа и владара. Али није био нимало кратковид да сагледа како су они који у име државе туторишу народ предузели напор да народ заглупе као домаћу стоку како се не би одважио ни на један корак из (идеолошког) дупка у који су га затворили. Ако два века после Канта идеолошки дубак и даље служи истој сврси, онда и његове мисли о просвећености откривају своју вредност свакој новој генерацији. Чини се да ни његове мисли о садржини политичког просвећивања не губе актуелност.

Легендарни антички баснописац Езоп, о чијем животу мало знамо, пореклом вероватно из Фригије или Тракије, био је роб на Самосу. Упркос положају који је налагао његов статус, у својим баснама није заговарао поданички менталитет. Своју мудрост, домишљатост и вештину једноставног казивања дубоке поруке искористио је да би хвалио и храбрио народни здрави разум, а власт и моћнике приказао у њиховој интелектуалној ограничености и моралној покварености, којима лисичја лукавост не помаже да победе логику и поштење. За њега бисмо могли рећи да је као мало који „роб“ развијао дух онога што се у новије време назива грађанска култура (*civic culture*).⁴⁰

Као што каже Бернард Босанкет: човек може далеко да одмакне од тога да буде роб а да му још остане дугачак пут да би постао грађанин.⁴¹ Послушност-непослушност поданика или грађанина у теоријским расправама ових проблема посматрана је с обзиром на то у име чега се намећу обавезе, какав може бити њихов карактер, где су им границе, да ли је овај однос власти и појединца једностран или двостран, да ли човек за своју послушност и „плаћање задужења многих“ има право да од јавне власти нешто очекује и шта, који је то тачно ауторитет у држави или неком другом ентитету (политичком, верском) којем се дугује послушност (*locus ауторитета*), шта се дешава у случајевима сукоба лојалности према држави, вери, нацији, партији, племену? Да ли ће човек бити поданик или грађанин, то у великој мери зависи не само од његовог друштвеног статуса, него и од психичког и политичког односа према датој власти. У овоме, наравно, традиција, страх и навика имају велику улогу, као и у другим областима човековог размишљања и деловања.

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

41 Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (1899), према издању Macmillan, London, 1958, стр. 127.

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

Човек се наравно рађа у ширем друштвеном окружењу, у породици где одмалена научи да је власт присутна ту негде (или свугде, као „Велики Брат“ Џорџа Орвела⁴² који свакога надзире) и да се према њој мора гајити страхопоштовање, поступати онако како она очекује или тражи, а да се за противљење може искусити казна, односно да она непокорноме може наметнути трпљење и патњу, те да је паметније своје понашање усагласити са њеним наредбама. Социјализацијом се, дакле, човек навикава да мисли о власти као да је нека природна појава, негде свеприсутна, иако негде мање видљива, али ће наступити чим се деси нешто што је против правила која она прописује и штити.

Социјализација, тј. интериоризација неких вредности, образаца понашања и пратећих образложења, некада се карактерисала врло ауторитарним цртама, каква је била и укупна политичка култура. Додуше, и ауторитарне апологије власти подразумевају да би она требало да се појави и онда кад појединцу неко угрози

⁴² Реч је о делу Џорџа Орвела, *1984* (Београд, Изд. завод Југославија, 1968), једној антиутопији која приказује технички веома развијено друштво у којем је кроз разуђен систем друштвене контроле, уз помоћ свих техничких изума, успостављено тоталитарно друштво и пуна контрола над појединцем, која обухвата и контролу мишљења и приватног живота. Многе хипертрофиране црте таквог облика живота у *1984*. ипак упућују на нешто што у времену развијене технике стоји на располагању свакој власти, и што представља велику потенцијалну опасност по човекове слободе у будућности. О слици у којој се човек налази у таквом замишљеном друштву које под извесним условима може постати стварност, говори и књига Олдоса Хакслија, *Врли нови свет*, као и романи Франца Кафке, *Процес* и *Замак* и многа друга дела. Уколико је човекова будућност потенцијално више угрожена свемоћним левијатаном, утолико је већа и потреба да се бавимо питањем карактера човекових обавеза према јавној власти и ње према грађанима.

живот, тело, породицу, имовину, част или неку другу „заштићену“ вредност или „право“. Овакво реаговање се претпостављало и кад се ради о најауторитарнијим, тиранским или деспотским режимима. Системи и режими се у квалитативном смислу највише разликују баш по томе како реагују кад је угрожено неко право појединца и која права и слободе и у коме обиму сама власт поштује и штити од напада других. Некада се, нарочито у хаотичним ситуацијама, за време масовних побуна, распадања царства, у грађанским ратовима или кад су велики простори били препуштени сами себи, власт бринула само да покупи порез, харач, данак. Тада се није могло од државе много очекивати у погледу заштите њених поданика, иако ту обавезу није порицала. Временом је у цивилизованим друштвима од власти све више захтевано у погледу обавеза према поданицима или грађанима, нарочито у погледу њихове заштите. Ови захтеви су постепено постајали део друкчије, либерално-демократске политичке културе.⁴³

Међутим, у западноевропској политичкој филозофији и после Хобса и Лока, после различитих и поучних искустава две енглеске револуције у XVII веку, још је преокупација органском заједницом и државом давала резултате по намерама добре али по

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

последицама врло противречно, и у пракси штетне, а некада и погубне. Имамо у виду пре свега два значајна мислиоца – Русоа и Хегела.

Постављањем низа проблема који се тичу грађанина и његове заједнице, Русо је веома много допринео разматрању и проблематике легитимизације система и влада, као и темеља политичке облигације грађана. То је и наговестио као основни циљ *Друшћивеног уговора*. Али, Русоова политичка филозофија је противречна, спорна, и крије извесне замке. Узнемиравала га је чињеница да се људи рађају слободни, а да свугде живе оковани у ланцима. Мислио је да може решити тај проблем. Желео је да допринесе успостављању услова који би човеку омогућили да буде слободан и једнак са осталим члановима заједнице. Зато он заступа једну радикалну теорију демократије. Цео народ, односно сви грађани учествовали би у вршењу власти. Само учешће народа у власти чини ову легитимном и омогућава да људи извршавају законе а да се не осећају поданицима, пошто извршавају законе у чијем су доношењу и сами учествовали. Они својим одлукама изражавају и испуњавају „општу вољу“⁴⁴, која није воља ниједнога појединца, већ је синтеза, апстракција, и као таква је непогрешива, увек у праву и обавезујућа. Спроведећи је, људи у ствари остварују своју појединачну вољу, која је инкорпорисана у „општу“. Зато, само непосредна демократија би могла легитимисати једну власт и обавезати грађанина. То даље значи да је Русоова концепција подобна само за мале заједнице, каква је била она у његовој родној Женевини, која је опредељивала многе његове ставове. Но, народни суверенитет, изражен у формули да власт произлази из народа и припада народу, концепиран је као апсолутан, недељив и неотуђив. Тако се задржавају својства боденовске концепције суверенитета, па и ауторитарне власти, само што је сада народ носилац те власти.

Није Русо схватао да апсолутност чини власт неограниченом и неодговорном без обзира на њеног носиоца, а да се иза „опште воље“ може скрити, и обично се скрива, врло партикуларна воља против какве је Русо изричито устајао. Вероватност оваквог исхода из Русоове концепције повећана је његовим противљењем да се политичко тело дели било каквом плурализацијом (организација,

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

интереса, идеја), затим подржавањем неопходности цензуре (писмо Дидроу) и замишљањем да оне који неће да учествују у политичком животу и тако допринесу својој слободи треба „натерати да буду слободни“. Све су то покушали јакобинци, чији је вођа, Робеспјер, истицао да су они ученици бесмртног Жан-Жака, а чији је експеримент са апсолутном и недељивом влашћу завршио диктатуром и терором, те је заправо на самом почетку компромитовао формулу која произлази из Русоове политичке филозофије. У француској монтањарској „Декларацији права“ из 1793, такође су присутне Русоове идеје из *Друштвеног уговора*, укључујући и оне да „насилје против друштвене заједнице постоји кад је макар само један од њених чланова потлачен“ (чл. 34, понавља речи из *Друштвеног уговора*) и „кад влада повреди права народа, устанак је за народ и за сваки део народа најсветије од свих права и најнеопходнија од свих дужности“ (чл. 35). Но, овај документ никада није успео да постане део устава који би функционисао, јер је између декларација и праксе постојао огроман раскорак.

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

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

Док је Русо политичке обавезе утврђивао имајући у виду општу вољу и опште интересе заједнице, Хегелова концепција ставља државу у центар пажње, а грађанске обавезе изводи из поимања карактера саме државе. Слично као Платон и многи други, Хегел државу схвата као остварење моралне и божанске идеје и намењује јој улогу да човека уздигне у друштвено и морално биће, а државу засновану на умном праву третира као оваплоћење апсолутног духа. На основу таквог карактера и улоге државе у односу на човека, ниче и политичка обавеза грађана да јој се покоравају. „Држава је стварност моралне идеје“ – каже Хе-

гел.⁴⁵ На другом месту, тој установи додаје и црту остваривања божанске идеје: „Држава је божанска идеја иако та идеја на Земљи опстоји.“⁴⁶ Хегел у *Филозофији њрава* јасно каже да је највиша дужност људи да буду чланови државе. Из те дужности (баш као што лутеранство и захтева) произлази обавеза покорности.

Хегел се фигуративно изражава и каже да је исток место где излази физичко сунце, које на западу залази, „али зато на западу излази унутрашње сунце самосвијести које распростире виши сјај“. За њега се историја човечанства не састоји у гомилању догађаја или рецимо изграђених објеката, него у ширењу свести и слободи. Ову мисао ће касније покушати да конкретни историјски прикаже и развије Бенедето Кроче (Сросе). „Свјетска је повијест“ – пише Хегел – „одгајање од необузданости природне воље до онога опћенитога и до субјективне слободе. Исток је знао и само зна да је један слободан, грчки и римски свијет да су неки слободни, германски свијет зна да су сви слободни.“⁴⁷

По својим импликацијама то је разликовање између супстанцијалне слободе коју прецизира као ум воље и за коју сматра да се развија у држави, и субјективне (индивидуалне) слободе која тек у индивидуи одређује саму себе, представљајући рефлектовање индивидуе у њеној савести. У каснијим извођењима, из ове премисе се долази до тога да човек није слободан кад може да ради и поступа према својим знањима, интересима, потребама и схватањима, већ кад поступа према ономе што би ти интереси, потребе и схватања требало да буду. То значи да неко други то може боље знати од конкретне индивидуе о којој је реч.⁴⁸ Ово је слично као са Русоовом „општом вољом“. Хегел је човека као самосвест видео на путу до субјективне слободе, али га је истовремено на томе путу заробио другим отеловљењима апсолутног духа и њиховом инструментализацијом, нарочито оном у виду државе. Слично се догодило и са Марковим еманципаторским идејама при покушају њихове операционализације.

Хегелова правна и политичка филозофија имала је велики утицај на Источну Европу и на Русију. И то много раније него што је дошло до три њене револуције почетком XX века. Велики је био и утицај Русоа, не само његових политичких идеја о слободи и једнакости него и педагошких и других просветитељских схватања.

45 G. W. F. Hegel, *Основне цртие филозофије њрава*, Сарајево, „Веселин Маслеша“, 1964, стр. 204 (пар. 257).

46 G. W. F. Hegel, *Филозофија њовијести*, Загреб, „Напријед“, 1966.

47 *Ibidem*, стр. 110.

48 О овој „тананој вештини“ идеалистичке филозофије да заобиђе праве проблеме односа и супротности између слободе и власти пише Харолд Ласки у раду *Слобода у модерној држави* („Радничка штампа“, Београд, 1985. стр. 181–182 и 189–191), имајући у виду нарочито Хегела и Русоа.

Од англосаксонских мислилаца велики утицај имао је Хобс, а Лок је потискиван и пре и после револуција, све до преокрета 1989.

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

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

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

„Од важности нам – нико није болов’о,
па ипак, срећни смо безумно,
Куће нам покрива плех и олово,
свак има башту и гувно.
Свак има капке, шарене ко јаја,
празницима – месо и квас.
Није узалуд некад писар-полицајац
волео да мало поседи у нас.
Плаћасмо уредно задужења многа,
ал позорник, надувана носа
узимао је и преко тога
по мерицу брашна и проса.

А да би избегли напаст: ту част
и вишак давасмо без срца ледна.
Јер, напослетку, власт је власт.
А ми смо само стока једна.⁴⁹

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

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

Судбина многих руских писаца пре и после 1917. године била је одређена, како спољним оквирима ауторитарног друштва и левијатански аквизитивне државе, тако и њиховим доживљавањем трагичности положаја тог друштва. Што се тиче прошлости, писац *Пушовања од Пејрограда до Москве*, Александар Радишчев, био је осуђен на смрт, па помилован, али је по повратку из прогонства извршио самоубиство, оставивши поруку „Остављам вас, звери!“ У Бујиновом роману *Село* један од јунака побраја: „Господе боже! Пушкина су убили. Љермонтова убили, Достојевског водили на губилиште, Чернишевског отерали на десетогодишњу робију; Ус-

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

пенски је за последње паре, уместо хлеба, купио нож да се убије... Има ли игде на свету такве земље, има ли игде таквог народа, проклет био по сто пута!⁵⁰ Што се тиче наставка, с Јесењином је започела нова етапа одлазака песника у принудну смрт.

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

Исак Бабел, аутор *Црвене коњице* (1926), која много казује о последицама вековних таложења ауторитарне политичке културе и назора, такође је завршио у концентрационом логору. Писац *Пораза*, Александар Фадејев, морао је *Млагу ǰаргу* преправљати неколико пута да би је прилагодио идеолошким захтевима, а самоубиство је починио, како се мисли, због тога што се после Хрушчовљевог реферата на XX конгресу КП СС показало да су били невини многи од писаца чијем је прогањању као функционер Савеза писаца и сам допринео. Колико је тек руских писаца морало проћи свој „ход по мукама“ емиграције – од Херцена и Горкога (чији су избор у Академију власти спречиле 1902) до Буњина, Мерешковског, Солжењицина, Војновича.

Човек може бити стављен и у статус нижи од поданичког и робовског, проглашен за „људски отпадак“, а понеки сведок таквих животних ситуација и понижења, чак и кад је силом прилика стављен у ситуацију да заједно с другима „живи у складу са психологијом мрцине“, може од таквог искуства направити оружје против тираније. *Приче са Колиме*⁵¹ показују да и кад је понижен и сведен на мање од ма каквог предмета у систему тоталног господарења политичке самовоље, и кад пише као да је већ мртав, ипак у човеку нешто истрајава и остаје – зато и пише. Шаламов није

50 Миодраг Сибиновић, „Зелени огањ Сергеја Јесењина“, предговор књизи: Сергеј Јесењин, *Песме*, „Рад“, Београд, 1981.

51 Варлам Шаламов, *Приче са Колиме*, БИГЗ, Београд, 1985.

написао само приручник о отпорности материјала који се зове човек, него је и шиљио колац против вампира који би као услов сопственог политичког опстанка да продуже тај данце мацабре. Песнички се привиђало Ј. Јевтушенку да за време сахране генералисимус устаје из ковчега, диже обрве и уздрмава свет. Био је страх и трепет, а опет, ко зна колико је њих – од оних који су том приликом погажени – гајило наду да би могао и васкрснути, јер нису били сигурни да ли ће без њега свет преживети.

Све то две и по хиљаде година после Езопа. Већина великих прогоњених песника и мислилаца морала је чекати да их рехабилитује нека следећа генерација. Аристотел је морао бежати из демократске Атине, да се ова не би и по други пут огрешила о филозофију. Под вођством светога Ђирила из Александрије, поцетком V века – како пише Берtrand Расел (Russell) позивајући се на Гибона – неку несрећну жену, Хипатију, која се бавила неоплатоничарском филозофијом и математиком, фанатизована маса је скинула с кола, свукла је голу, одвукла према једној цркви и искасапила је. Затим су шкољкама остругали са ње месо, а кости спалили. После тога, каже Расел са својственим му сарказмом, филозофи су престали да узмениравају тај град. Поступак над онима који су починили тај линч био је обустављен јер су поклонима умилостивили судије.⁵²

Неки писци су осуђивани да поједу оно што су написали, многи су спаљени, а списи им стављени на индекс. Ауторитарни режими не уважавају ни песничку реч оних које касније чита читав свет. Шта ли тек остаје некоме чија је мисаона и практична делатност ближа ономе што се зове „политика“, коју је један руски песник упоредио са прљавом маркизовом (Де Сад) баром?⁵³ Али, неки писци су својима делима узбуркали јавно мњење, тамо где га има, и успели да дају макар и мали допринос да се нешто у свету промени. Роман Харијете Бичер-Стоу (Harriet Beecher-Stowe) *Чича Томина колиба* (1851–52) постао је средином XIX века светски бестселер и више него било која теоријска расправа или политичка пропаганда допринео је покрету за укидање ропства, како је то тада признао и сам амерички председник Линколн. На континенталном конгресу у Филадельфији лако је било делегатима с југа да избаце неколико одредаба које је о ослобађању од ропства био скицирао Томас Џеферсон (Jefferson), али утицај књиге која је за неколико месеци у САД продата у шестсто хиљада примерака, створио је масовно расположење за ослобађање, а против ропства. Можда треба подсетити да је та књига била преведена на готово

52 Б. Расел, *Историја западне филозофије*, „Космос“, Београд, 1962. стр. 362.

53 Александар Блок, „Белешка о дванаесторици“ (1920), где осуђује политику и пориче ма какав политички претекст његове познате поеме.

све европске језике и да је утицала на ослобађање кметова у Русији 1861. године и на сличну реформу у Тајланду (Сијам).

Упркос притиску на појединца и на све сегменте друштва у правцу послушности према власти, ипак се велики број људи у неком тренутку свога живота запита да ли нека дата власт под којом живи поступа исправно и зашто је обавезан да се њеним заповестима покорава чак и онда када сматра да оне нису праведне, да нису мудре или рационалне, да нису не само у складу са његовим схватањима и интересима, него да нису ни у интересу државе или заједнице којој припада.⁵⁴ Постављањем оваквих, имплицитно критичких питања о карактеру, структури, начину рада, циљевима, резултатима које једна власт постиже или, пак, о промашајима дате власти, развијана је грађанска свест и самосвест. Ако неки појединац у своје развитку до таквих питања никада не стигне, може се озбиљно сумњати не само у његову грађанску свест, него малтене и у његову политичку зрелост. Из таквих размишљања се, некада свесно а некада рутински или по инерцији, традицији, а некада готово подсвесно или угледањем на друге, човек опредељује у погледу степена подршке или отпора датој власти, послушности или непослушности према њеним правним или фактичким заповестима. Ако обични поданици о овим питањима и не размишљају довољно често, за политичке правне теоретичаре и мислиоце оваква питања се намећу као незаобилазна.

Али, утицаји патерналистичких теорија присутни су и у наше време и изражавају се и у популарном обраћању, чак и тепању владарима – *Landsvater* код Немаца, цар-баћушка код Руса, а Чеси су чак и председника републике пре Другог светског рата звали татичек,⁵⁵ али се и после Другог светског рата још брзоплетије измишљао и прихватао „култ личности“ и главари су се такмичили да буду што ближе „најмудријем вођи“.

Стварање поредака и режима под којима људи морају масовно да прибегавају методи кетмана, као што је већ примећено код анализа многобројних тиранија и деспотија, води срозавању моралних вредности и изобличавању људских карактера. То се негативно одражава по цело друштво. Не само морално опадање, него по правилу и стагнирање друштва, криза, заустављање напредовања или успоравање развитка, прате стања у којима људска мисао мора да се скрива и маскира. Чак и *restrictio mentalis*, односно *reservatio mentalis*, тј. придржај у мислима кад се истина нити непосредно

⁵⁴ Војислав Становчић: „Чему се покоравати државној власти? Увод у разматрање о условности и двостраности политичке обавезе грађана“, *Наше џеме*, 1986, бр. 9, стр. 1345–1368.

⁵⁵ Видети: Евгениј В. Спекторски, *Држава и њен живои*, Београд, СКЗ, 1933, стр. 68.

скрива нити отворено износи, односно кад се прећутно ставља ограда у погледу неког значења или се у мислима придаје друго значење, тј. прибегава се лукавству, што је широко практиковала и оправдавала црквена хијерархија – има негативне последице по моралну структуру личности. Таква пракса је згражала Волтера (Voltaire).

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

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

Свака власт своје наредбе (норме, прописе) иза којих стоји њена воља и принуда, настоји да представи као „право“. У правно-позитивистичком смислу право се обично тако и дефинише. Међутим, са правно-филозофског становишта, не може се прихватити да је право сваки скуп норми иза којег стоји монопол државне принуде, па ни онда кад се то ради по неком уобичајеном поступку. Са становишта правне филозофије, мора се заузети критичка дистанца према садржини позитивног права. Током XIX и с почетка XX века јачала је идеја правног позитивизма; не само у Немачкој

и Француској, него је и у Енглеској било њених ватрених и доктринарних заступника као што су Бентам (Bentham) и Остин (Austin). Иако право не може да се разведе од идеје правде а да тиме не изневери свој дубљи смисао и улогу у људским цивилизацијама, позитивизам се и у теорији и у пракси оглушује о морално-филозофске категорије, па и о захтеве правде. Тежило се да се избегну морални и идеолошки, уопште вредносни судови и елементи у дефинисању и у животу права.

Ханс Келзен је по политичкој оријентацији следио либерализам, био је и познати представник једног релативно либералног конституционализма и тзв. чисте правне теорије која се своди на правни позитивизам. Као што је познато, он није волео да у своју чисту правну теорију увлачи идеје природног права и, како је Данило Баста констатовао, Келзен је у своме покушају да одговори *Шта је правда?* ову кључну категорију правне филозофије у ствари разорио.⁵⁶ Келзен чак жали што се и у модерним правним конструкцијама, иза промењене терминологије поткраде нека заблуда природног права. Пошто констатује да се у општој правној науци највише расправља о разлозима, тј. о основама важења позитивног права и разлозима обавезне снаге правног поретка, он каже да се у то неће упуштати и да је то можда област која више припада етици. Каже да ће покушати одговорити зашто треба да се следе правне норме, а не због чега се оне фактички поштују, а разлог зашто треба да се поштују спада у категорију „требања“, а не у категорију онога што јесте.⁵⁷

Навешћемо овде једно значајно мишљење Густава Радбруха, који каже да су идеје природног права можда биле заблуда, али најплоднија заблуда која се могла замислити.⁵⁸ Схватајући да за правника у пракси доиста нема другог права осим „прописаног“ позитивног права, он је такође тежио да државу обавезе „натпозитивним, природним правом, истим природноправним начелом на којем се једино може заснивати важење самог позитивног права“.⁵⁹ У својој *Филозофији права*, нарочито у додатку после Другог светског рата, он је критичар пуког правног позитивизма; у своје правне афоризме је записао: „Својим уверењем да 'закон је закон', позитивизам је разоружао немачки правнички сталез против закона са самовољом и злочиначком садржином. При том позитивизам уопште није у стању да властитом снагом образложи важење закона“ (1946). Према Радбруху, као и другим заступницима концепција које уважавају метаправне критеријуме за процењивање

56 Ханс Келзен, *Шта је правда*, Београд, „Филип Вишњић“, 1998, са поговором Данила Басте „Келзеново разарање правде“.

57 Видети: Ханс Келзен, *О границама...* стр. 16–17.

58 Gustav Radbruch, *Aphorismen zur Rechtsweisheit*, 1929.

59 *Ibidem*, 1932.

права, владавина права обавезује и законодавца, тј. и сам законодавац је везан правом. И то је идеја чије корене можемо наћи још код Аристотела.

Радбрух је припадао кругу правног позитивизма, али се држао и природно правног схватања да је „право стварност чији је смисао да служи правди“. После искуства са нацизмом, код њега је превладао природно-правни приступ. Тачније речено, он је постао критичан према правном позитивизму и потражио је метаправне темеље за процену правних и политичких режима. „Праведно“ је за њега апсолутна вредност која се не може извести из неке друге вредности. Да ли је нека норма правна или није, за Радбруха није критеријум то да ли је обезбеђена државном принудом, већ сврха коју испуњава. За њега је право „скуп налога за заједнички живот људи“.⁶⁰ С обзиром на правну стварност, пишући о неисправном праву, створио је појмове „законског неправна“ и „надзаконског права“. Право, по Радбруху, може позитивно важити, али да упркос томе буде неисправно. „За важење неисправног права не да се замислити никакво оправдање“, пише Радбрух 1914, а слично пише и 1932: „Не може се замислити никакво образложење за то да прописано право које је без сумње спознато као неправедно, сачува своје важење.“⁶¹

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

Знамо да смо у последња два-три века, са успонима и падовима, имали кретање у правцу ширења демократије и културе људских права, али ипак је нови век у европској историји донео бројне диктатуре и тираније, а све њих бацили су у заснак тоталитаризми XX века и два светска рата која су се одиграла за живота свега једне генерације. Онај правац ка либералнијим и демократскијим системима водио је преко успона конституционализма,

60 Густав Радбрух, *Филозофија њрава* (1932), Београд, Нолит, 1980, са предговором Стевана Врачара „Радбрухово филозофскоправно становиште“ (за нав. место, в. параграфе 4 и 7).

61 Gustav Radbruch, *Aphorismen zur Rechtsweisheit*, Göttingen, 1963. (са годином кад је неки афоризам записан). Видети „Правни афоризми“ Г. Радбруха у избору и преводу Данила Басте, *Архив за њравне и друштвене науке*, 1978, 3.

идеје ограничене владе, владе по пристанку оних којима се влада. Посредством демократске теорије и покрета добиле су своје место и идеје и установе које омогућавају учешће грађана у конституисању власти, што чини један од битних елемената политичких система цивилизованих држава. И на крају, иако је то и прво и најважније, концепције људских права, које су се јавиле са теоријама друштвеног уговора, одиграле су велику улогу у преокрету који се тиче основа и карактера политичке облигације грађана и улоге њихових права.

Пошто се у позитивном праву не може наћи правило које би ослобађало послушности према законима које доноси власт једне државе, па била она и нелегитимна или деспотска, то човеков индивидуални отпор заповестима које су супротне његовој савести, закључује Франц Нојман,⁶² мора да се заснива на „унутрашњем гласу“, како је то сматрао и Хегел. Овим долазимо до новог крупног проблема. Поставља се као друштвени проблем слобода интелектуалног трагања и моралне аутономије личности. Без слободе стваралачког истраживања, која подразумева и перманентно тражење друштвених решења, нема ни индивидуалног ни друштвеног напретка. Проблем моралне аутономије води нас питању о основама и обавезама грађанске непослушности, која је током последњег столећа имала доста великих апостола – Х. Д. Тороа, Лава Н. Толстоја, М. Гандија и друге.⁶³ То нас даље води и праву и дужности отпора тиранији.

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

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

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

је Нојман закључио да „позитивно-правно фиксирање права на отпор не помаже увек чак ни у практичне сврхе“.⁶⁴ Овај писац је покушао да формулише минимум начела, која изводи из става о човеку као разумном бићу, а на којима би сваки човек морао инсистирати и пружити индивидуални и колективни отпор у случају да се неко од тих начела крши. Неки други писци су покушали да разраде идеју о минималним стандардима које би једно право морало садржати да би се могло прихватити као легитимно.⁶⁵

64 Franz Neumann, *op. cit.*, стр. 174–175.

65 О различитим видовима разматрања и решавања проблема ове врсте пишу: Н. Л. А. Hart, *The Concept of Law*, London, Oxford University Press, 1961 (сада: *Појам њрава*, Подгорица – Цетиње, ЦИД, 1994, са предговором Косте Чавошког, „Хартова мисао системског квалитета права“); Lon Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964. О проблему политичке обавезе с моралног гледишта пише А. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press, 1972. Преглед теорија и основа политичке обавезе, а то другим речима значи и основа на којима се владе легитимишу (иако је то дато само делимично) пружа Richard E. Flathman, *Political Obligation*, London, Croom Helm, 1973. Класично дело о принципима политичке обавезе, које смо већ наводили и у којем бављење овом проблематиком постаје једно од централних питања новије политичке филозофије, дао је Томас Грин (*Lectures on the Principles of Political Obligation*), настојећи да Хегелову филозофију државе пренесе у англосаксонски свет, и дајући истовремено либералнију интерпретацију неким Хегеловим идејама. За Грина је воља основа државе. Њега су следили Bernard Bosanquet са *The Philosophical Theory of the State*, New York – London, и Macmillan, 1899, а оба писца је са неолибералних становишта критиковао Леонард Хобхаус (Leonard Hobhouse, *The Methaphysical Theory of the State: A Criticism*, London, Allen and Unwin, 1918). Анализи ових питања са модернијих и ригорознијих методолошких становишта пришао је Џон (Јован) Пламенац (John Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, 1938, новије издање: London, Oxford University Press, 1968). Проблемима легитимитета и индикаторима степена легитимности/илегитимности, ради утврђивања степена стабилности политичких система и других творевина, бавили су се у својим истраживањима: David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York, John Wiley and Sons, 1965, поглавља 18. и 19, pp. 278–310; и Сејмор М. Липсет, *Политички човек*, Београд, „Рад“, 1969, део где се легитимност разматра у контексту друштвених сукоба и демократије. Липсет и Истон следе Хегела у схватању да је легитимност пре свега ствар уверења оних над којима једна власт влада. О различитим концептима легитимности датим укратко видети Peter G. Stillman, „The Concepts of Legitimacy“, у *Polity*, vol. VII, No1, Fall 1974. Једна од тема многих значајних краћих радова јесте однос легалитета и легитимитета.

Vojislav Stanovčić*

ON BASES AND NATURE OF THE POLITICAL OBLIGATION OF CITIZENS

Summary

The nature of the political obligations of citizens is analyzed in the light of the philosophy of politics and law: what are the bases, reasons, doctrinal justifications, or excuses, why people must (or may not) be obedient to authorities in general, and even to those specific figures in power. It is pointed out how the problem of political obligations of citizens is linked with the so called legitimacy of government, taking into consideration its goals, ideals, values, moral standards, ways and procedures of exercising power, and the effects produced; how important, but difficult it is to justify the evident inequalities in the distribution of social powers so as to make the government as such legitimate, and in order to theoretically underpin the obligation of citizens. The position of an individual, as an object or subject of the power, is considered, as well as the obligations he has towards the given authorities; it is analyzed in what way, except by fear, coercion or corruption, an individual is forced to meet his obligations; what do the obligations come from, apart from the wish and will of the authorities to have obedient subjects; where are the legal and factual limits of the power and what requirements does it have to meet so that the undertaking and fulfillment of the obligations by citizens could be justified by a common interest; what are the circumstances which can justify civil disobedience, and when it is to be expected as a social, moral, political and legal obligation. It is also discussed how metalegal sources and reasons for the criticism of law are treated in certain legal theories, but the European continental positive legal systems do not leave to those whose duty is to enforce law any room for not applying it on the basis of metalegal concepts (justice and other categories), or the reasons of conscience.

Some examples are given to indicate in what way and how much the prevailing political culture and tradition, or the rooted patterns of relationships between the government and the people, influence the perception of the nature of their mutual relations, and even the fact whether an individual will really be a citizen or merely a subject.

Key words: *Political obligation – Legitimacy – Citizen – Subject – Mutual obligations – Quid pro quo of political obedience – Civil disobedience*

* Vojislav Stanovčić, Ph.D., member of the Serbian Academy of Arts and Sciences.

Vojislav Stanovčić*

SUR LES FONDEMENTS ET LE CARACTERE DE L'OBLIGATION POLITIQUE DES CITOYENS

Résumé

L'auteur analyse le caractère de l'obligation politique des citoyens tel qu'il est examiné dans le domaine de la philosophie politique et juridique: quels sont ses fondements, ses raisons, son argumentation doctrinaire, à savoir comment est justifiée l'obligation faite aux citoyens de devoir (ou ne pas devoir) se soumettre à l'autorité en général et, de fait, aux détenteurs concrets du pouvoir. Il démontre à quel point le problème de l'obligation politique des citoyens est lié à ce qu'on appelle la légitimité du pouvoir compte tenu de ses objectifs, de ses idéaux, de ses valeurs, de ses normes morales, de la façon et des procédures selon lesquelles s'exerce le pouvoir et des conséquences qui en résultent; à quel point il est important, et difficile, de justifier les inégalités évidentes dans la répartition du pouvoir social afin de rendre légitime le pouvoir en tant que tel, et de fonder théoriquement l'obligation politique des citoyens.

L'auteur examine la position de l'individu en tant qu'objet ou sujet du pouvoir, et ses obligations envers un pouvoir donné; il cherche à répondre à la question de savoir par quel moyen, hormis la peur, la contrainte ou la corruption, on peut amener un individu à accomplir ses obligations; d'où découlent les obligations du citoyen hormis le désir et la volonté de la part du pouvoir de se voir témoigner obéissance; quelles sont les limites juridiques et réelles du pouvoir et quelles conditions ce dernier doit-il remplir pour pouvoir justifier par l'intérêt général l'acceptation et l'accomplissement d'obligations par les citoyens; sous quelles condition la désobéissance civile peut être justifiée, et sous quelles conditions cette dernière peut être attendue également en tant qu'obligation sociale, morale, politique et juridique. Il examine la façon dont sont traitées dans certaines théories juridiques les sources méta-juridiques et les raisons autorisant la critique du droit, tout en constatant que les systèmes juridiques continentaux européens positifs ne laissent pas à ceux qui sont censés appliquer le droit une marge de manoeuvre suffisamment large pour l'application du droit sur la base des conceptions méta-juridiques (justice et autres catégories) ou de raisons de conscience. L'auteur donne quelques exemples montrant de quelle façon et dans quelle mesure la culture et tradition politique dominante, c'est-à-dire les formes habituelles de rapports entre le pouvoir et le peuple, influent sur l'acceptation

* Dr Vojislav Stanovčić, membre correspondant de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts.

du caractère de leurs rapports mutuels et y compris sur le fait de savoir si l'individu sera réellement un citoyen ou un simple sujet.

Mots-clés: *Obligation politique. – Légitimité. – Citoyen. – Sujet. – Réciprocité des obligations. – Quid pro quo d'obéissance politique. – Désobéissance civile.*

Vojislav Stanovčić*

GRUNDLAGEN UND CHARAKTER DER POLITISCHEN OBLIGATION DER BÜRGER

Zusammenfassung

Hier werden die Eigenschaften der politischen Obligation der Bürger analysiert, so wie sie in der politischen und Rechtsphilosophie aufgefasst wird; was sind die Grundlagen, Ursachen, doktrinaire Begründungen, bzw. Rechtfertigungsgründe, warum müssen sich (oder müssen sich nicht) die Menschen der Staatsgewalt im allgemeinen und den konkreten Machthabern im einzelnen unterwerfen. Es wird darauf hingewiesen, inwieweit das Problem der politischen Obligation der Bürger mit der Legitimität der Staatsgewalt verbunden ist, und zwar angesichts ihrer Ziele, Ideale, Werte, ethischen Normen, Wege und Verfahrensweisen, wie die Staatsgewalt ausgeübt wird und welche Folgen daraus entstehen; wie wichtig, aber auch schwierig es ist, offensichtliche Ungleichheiten in Verteilung der gesellschaftlichen Macht zu rechtfertigen, damit die Staatsgewalt als solche Legitimität erlangen könnte und damit die politische Obligation der Bürger theoretisch begründet würde. Es wird die Lage des Einzelnen erörtert, welcher entweder Objekt oder Subjekt der Gewaltausübung ist, sowie die Verpflichtungen, die er der Staatsgewalt gegenüber hat; es wird die Antwort auf die Frage erforscht, womit, außer mit Angst, Zwang oder Korruption, der Einzelne dazu gezwungen wird, seinen Verpflichtungen nachzukommen; woraus diese Verpflichtungen hervorgehen, außer aus dem Wille der Staatsgewalt, dass ihr gegenüber Gehorsamkeit ausgedrückt wird; wo juristische und faktische Einschränkungen der Staatsgewalt sind und welche Voraussetzungen sie zu erfüllen hat, damit die Übernahme und Erfüllung von Verpflichtungen seitens der Bürger durch allgemeines Interesse gerechtfertigt werden können; unter welchen Voraussetzungen die bürgerliche Ungehorsamkeit zu rechtfertigen ist, und unter welchen Voraussetzungen sie als gesellschaftliche, moralische, politische und rechtliche Pflicht zu erwarten ist. Es wird darüber hinaus dargelegt, wie metarechtliche Quellen und Grundlagen der Kritik in einzelnen

* Dr. Vojislav Stanovčić, korrespondierendes Mitglied der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künsten.

Rechtstheorien behandelt werden. Trotzdem räumen die kontinentaleuropäischen positivrechtlichen Systeme den zur Rechtsanwendung verpflichteten Einzelnen keinen Raum zur Nichtanwendung des Rechts aufgrund der metarechtlichen Konzepte (Gerechtigkeit und sonstige Kategorien) oder Gewissensgründe ein. Es werden auch andere Beispiele angegeben, die uns zeigen, wie und inwieweit die dominierende politische Kultur und Tradition, bzw. die eingewurzelten Modelle des Verhältnisses zwischen Staat und Volk die Auffassung des Charakters ihrer gegenseitigen Beziehungen beeinflussen, sowie inwieweit sie bestimmen, ob der Mensch auch Bürger oder bloßer Untertan sein wird.

Hauptwörter: *Die politische Obligation. – Die Legitimität. – Der Bürger. – Der Untertan. – Die Gegenseitigkeit der Verpflichtungen. – Quid pro quo der politischen Gehorsamkeit. – Die bürgerliche Ungehorsamkeit.*