

Institut za filozofiju i
društvenu teoriju

M 115

АЛЕКСАНДАР
НИКИТОВИЋ

ФИЛОСОФИЈА
НАСЛЕЂА

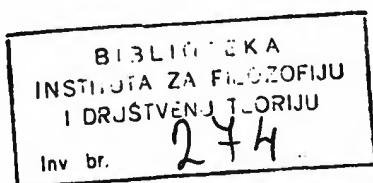
ФОНД СЛОБОДАН ЈОВАНОВИЋ
СРПСКО ФИЛОЗОФСКО ДРУШТВО

Institut za filozofiju i
društvenu teoriju

M 115

АЛЕКСАНДАР НИКИТОВИЋ

ФИЛОСОФИЈА НАСЛЕЂА



ФОНД СЛОБОДАН ЈОВАНОВИЋ
СРПСКО ФИЛОЗОФСКО ДРУШТВО
Београд, 2014.

**Александар Никитовић
ФИЛОСОФИЈА НАСЛЕДЈА**

**Издавачи
Фонд Слободан Јовановић
Српско филозофско друштво**

**За издаваче
Борис Милосављевић
Слободан Кањевац**

Врлина истински светли,

Милосаву М. Никитовићу 1904. †1944.
и
Владимиру Н. Пульхритудову 1906. †1944.

УВОД

За ваљано разумевање прелаза из европског традиционалног света у модерно доба, неопходно је тематизовати начело субјективности. Наме, философско начело модерне субјективности на суштински начин је обележило дух времена у коме су постављени темељи изградње модерног света. Већ тиме што се разумева као опште начело тако комплексног појма као што је модерни свет, јасно је да начело субјективности у себи садржи више димензија и слојева, који се неретко појављују и као међусобно супротстављене стране.

Настојећи да превазиђе оквире традиционалног хришћанског наслеђа, философија се пре настанка модерног света посредством ренесансне вратила античкој мисли. Међутим, повратак антици је представљао само међукорак, заobilazno усмеравање мишљења на проблем субјективности. Јер, показаће се да у односу на класично античко разумевање субјективности, као саприпадања мишљења и бића, модерна прави одлучно померање кајакој дефиницији субјективности. Можда се разлика између античког и модерног мишљења субјективности најбоље може илустровати уколико упоредимо два општа места код Платона и Декарта (R. Descartes), изразитих представника две епохе. Платон каже: „Бог нам је, дакле, највиша мера свих ствари, и то знатно више него било који човек, како се сада говори“.¹ С друге стране, Декарт изриче чувени став „Мислим, дакле јесам“².

Већ на први поглед могу се јасно уочити основне линије раздвајања између ова два приступа начелу субјективности. Класично античко мишљење подразумева онтолошко утемељење мишљења, имајући дакле увек у виду да изнад мишљења постоји биће као темељ целокупне стварности. У том смислу оправдано је говорити да је овде постојала условљеност мишљења бићем. За разлику од оваквог приступа, руковођена радикалним захтевом да се ослободи свих наслеђених стега, модерна фи-

¹ Платон, *Лег. 716c.*

² Р. Декарт, *Расправа о методу*, Београд – Ваљево, 1989, 28.

лософија прави снажан заокрет према субјекту, темељно мењајући однос и улогу мишљења и бића. Из Декартовог става јасно се може видети да мишљење постаје први и последњи основ истине, чиме се биће доводи у зависност од мишљења. Самосвест постојања представља упоришну и несумњиву тачку из које се развија сазнање истине.

Нема сумње да померање тежишта са бића на мишљење представља прави почетак модерног разумевања суштине мишљења и на тај начин утемељења модерног начела субјективности. Поред свих дијалектичких самоодношења различитих аспеката које садржи модерно начело субјективности, као основна и доминантна интенција, која вероватно најуверљивије одражава општи дух модерног доба, остаће тенденција све већег ослобођања мишљења од бића. Пошто је мишљење својствено човеку, а биће је као онтолошко начело у староевропској традицији разумевано као хришћански Бог, свако померање и упућивање на превласт мишљења у односу на биће представља заправо успостављање човека као новог првог начела уместо хришћанског Бога. Ово усмерење је посебно уочљиво и значајно у философији просветитељства³ и оно се првенствено огледа у радикалном преутемељењу првог начела. Узимајући у обзир постојање важних методолошких и теоријских разлика које су постојале унутар просветитељства, као њихова основна заједничка идеја може се издвојити радикална критика традиционалне слике света, која је заснована на хришћанском учењу о Богу као првом начелу. Сада се човек путем властитог сазнања самоутемељује као прво начело и просветитељство отвара пут да човек, ослобођен предрасуда и учења хришћанске Цркве, изгради науку на основу које ће бити изграђени нови праведни друштвени односи, па самим тим и нови слободан човек.

³ Просветитељство, тј. век осветљених (*Siècle De Lumières*). За историју појма у теологији у *Новом завјеђу* (светлост свијету) или *Старом завјећу*, антитези светлост – незнање, као и посебно значење у француском језику у једнини и множини вид. студију J. Roger, „La lumière et les lumières“, *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 20, 1968, 167–177. Почетком осамнаестог века светлост није имала посебно значење изван свакодневног и библијског значења. Скоро сви француски „философи светлости“ имали су системско верско образовање, које су најчешће стекли у језуитским или другим верским училиштима или школама под црквеном управом, због чега су били прецизно упознати са теолошким и библијским значењима појмова „светлост“ и „тама“ и њиховим позитивним и негативним теолошким значењима. Вид. изводе из Дидроових списка сабране у Д. Дидро, *O религији*, Сарајево, 1958; као и П. Холбах, *Разоштепено хришћанство*, Београд, 1963.

Просветитељство је себе саморазумевало као ону нову снагу која има историјски задатак да испочетка и на потпуну нови начин из човека као првог начела обликује свеукупан друштвени живот.

Просветитељска философија би свакако и сама по себи, због значаја идеје коју је заступала, заузела своје место у историји философије. Али поред чисто теоријског значаја који има просветитељство, њему припада посебна важност и тежина јер је оно, за разлику од бројних значајних философија, имало утицај и на тако велики светско-историјски догађај као што је Француска револуција. Као што се не може разумети Француска револуција без разумевања просветитељства, ни просветитељске идеје са свим својим последицама не могу се разумети без сагледавања Француске револуције. И Беркова (E. Burke) критика просветитељске философије уследила је тек кроз његову критику Француске револуције.

Светско-историјски значај Француске револуције огледа се првенствено у одлучујућем продору фундаменталних вредности модерне, као што су слобода, једнакост, демократија, република, права човека, уставност, из теоријске сфере у непосредне друштвено-политичке токове. Француска револуција је имала пресудан утицај у рушењу старог европског традиционалног морала и укупног политичког и државног уређења. Реч је о историјској прекретници између старог и модерног света, чиме је Француска револуција постала најопштији симбол разарања традиционалне слике света и рађања модерне Европе.

Идејне основе револуције у Француској имају дубоке корене. Сасвим извесно, ови извори могу се пратити још од периода препорода природних наука и рађања бројних нових теорија које су, свака на свој начин, оспоравале ауторитет традиционалног учења хришћанске Цркве. Насупрот богатој и разуђеној философској традицији на коју се ослања просветитељство, владајући традиционализам није препознавао и прихватао философију као релевантну форму за утемељење и друштвено образложење властите позиције, осим у форми философије као „слушкиње теологије“. Напросто, он се задовољавао чињеницом да је владајући и да се свеукупна пракса обликује на основу традиционалистичких начела. Све до избијања Француске револуције, услед неприхватања философије као важне и друштвено релевантне форме, традиционализам на теоријском плану није на прави и адекватан начин одговорио настанку и развијању новог начела модерне субјективности, као основе преутемељења морала, политике, државе и стварања нових свеукупних друштвених односа.

Први прави, теоријски уређен одговор на модерни рационализам, који истовремено философски легитимише сопствену позицију, представља Берков конзервативизам, учење које се појавило пошто се револуција у Француској већ збила. Политичка философија Едмунда Берка је свој најпотпунији теоријски израз задобила у критичком преиспитивању Француске револуције. Наиме, теоријске основе Берковог конзервативизма развиле су се у разматрању философских поставки Револуције. Значај, утицај и животност философије, заступници традиционализма почели су да прихватају тек када је крај њихове слике света постајао све очигледнији. Ма колика била Беркова интелектуална способност да теоретизује традиционалистичка политичка начела, јасно је да се она по свом утицају и конкретним последицама не може равноправно супротставити философији модерне субјективности, која се у континуитету развијала и допуњавала и која обухвата бројне философе.

За расветљавање домета конзервативне критике Француске револуције и просветитељства, њен наведени недостатак има велики и далеко сежан значај. Између осталог, он пресудно утиче на савремену рецепцију историје идеја. Добрим делом као што је некада традиционална слика света представљала саморазумљиву предрасуду, данас независно од теоријске оправданости или неоправданости постоји саморазумљива предрасуда о неупитној исправности Француске револуције и моралној неприхватљивости староевропског традиционалног поретка. Ово запажање нас уводи у разматрање природе општих друштвених предрасуда, које се огледају и у томе да свака владајућа слика света, самим тим што је владајућа, задобија форму предрасуде, без обзира на то што је у свом изворном облику представљала рационално и критички преиспитано мишљење. Пошто се са сигурношћу може рећи да староевропска традиционална слика света, коју је срушила Француска револуција, данас свакако не само да није владајућа, већ више потпада под један негативан стереотип, онда у разматрању спора традиционализма и модернизма већа критичка настројеност може да се испољи према владајућој идеји која је самим тим, добрим делом, и владајућа предрасуда. Тиме се можда постиже боља равнотежа у сагледавању овог спора и показује права добра воља да се што дубље и боље проникне у историјску слику света која је постојала пре Француске револуције и победе начела модерне субјективности над традиционалним начелом. Овакав приступ омогућава и већи степен ауторског разматрања и преиспитивања философије субјективности и просветитељства наспрам традиционализма, који не следи утврђене и познате интерпретације.

Осим тога, методолошки гледано, јасно је да није могуће на прави начин разматрати прелаз између назначених епоха, а да се не проблематизује сучељавање теоретизоване традиционалне слике света и модерног рационализма. То значи да просветитељски рационализам не може да се посматра сам за себе, независно од контекста у коме је настао и у коме његово појављивање једино има смисла. С обзиром на то колико философско-историјски контекст одређује просветитељство, неопходно је да свакој иманентној критици просветитељства претходи проблематизација извornog спора између конзервативизма и просветитељства. Овакав приступ расветљава фундаменталну раван настанка како просветитељства тако и теоретизованог традиционализма.

Већ је речено да је традиционалистичка страна, на теоријском плану, дочекала одсудне политичке догађаје потпуно неспремна и да се, услед непостојања адекватне теоретизоване слике традиционалне Европе, нашла у ненадокнадивом заостатку у односу на теоријски поступно утемељено начело модерне субјективности. Берково политичко учење и његова критика просветитељског рационализма, као идејног ослонца револуције, нису могли у потпуности да надокнаде постојећи празан простор, али свакако представљају веома драгоцену сведочење како је на теоријском пољу изгледала извorna борба традиционализма и просветитељства.

Философско разумевање овог спора неопходно је из више разлога. Не ради се само о интересу за историју философије, односно, за проучавања аутентичних представника веома дуго владајућег, традиционалног начела укупног друштвеног и политичког уређења. Савремени и животни аспект поновног разматрања ове проблематике може се посматрати у широком контексту кризе модерне. Наиме, кризе кроз које је до сада пролазила модерна критички су осветљаване из различитих углова. Овај распон се протеже од бројних иманентних критика, од којих је можда најубедљивија критика која указује да су све вредности просветитељства запале у негативну дијалектику, изокрећући се у своју супротност, па све до данас утицајне и актуелне постмодернистичке критике.⁴

Међутим, за употребљено и заокружено критичко преиспитивање просветитељских темеља модерне, неопходан је још један аспект крити-

⁴ Међу значајним критичарима овде издвајамо: М. Хоркјемер, Т. Адорно, *Дијалектика просветишиљств*, Сарајево, 1989; Ж. Дерида, *О граматологији*, Сарајево, 1976; М. Фуко, „Шта је просветитељство“, Трећи програм Радио Београда, 102/1995; Ј. Хабермас, *Филозофски дискурс модерне*, Загреб, 1988.

ке. Потребно је вратити се корак назад на изврно сучељавање староевропског традиционализма и просветитељског рационализма, и на ову конкретну историјско-духовну ситуацију непристрасно применити херменеутичко критичко преиспитивање. Овакав приступ доприноси да се јасније осветли дух времена на прелазу у модерно доба, у коме је дошло до радикалног преокрета у свим сферама живота. Из ове перспективе могу се поново актуелизовати и промишљати дometи и импликације фундаменталних идеја модерне.

У контексту теоријског сучељавања староевропског традиционализма и модерног рационализма, Берк отвара и проблематизује бројна суштински важна питања, као што су: слобода, једнакост, неједнакост, природа устројства државе, улога религије, традиција, обичајност, права човека, моралне норме, јавно мињење, добро, зло, насиље, природа економских односа итд. Универзални карактер ових проблема у Берковим разматрањима поприма и јасно препознатљиву нијансу духа времена у којем су они на непоновљив начин били актуелни. Међутим, како се ради о времену постављања темеља архитектоници модерног друштва, импликације ових истраживања у одређеној мери могу и данас бити драгоцене. Оштар и бескомпромисан сукоб традиционалног староевропског и модерног погледа на свет обухватао је готово сва важна питања која се односе на човека и његову заједницу. Ова борба старог и новог човека можда се на најопштији начин преламала око питања: да ли је могуће успоставити нови морал? Без новог морала нема нових друштвених односа, нове државе и новог човека, што је био проглашавани идеал просветитељства. С друге стране, Беркова философија наслеђа управо почива на идеји да су нам морална начела једном заувек дата. Начин решавања овог суштинског питања опредељује епilog великог спора традиционализма и модерне субјективности, и нема сумње да ће у извесном облику ово питање бити увек актуелно.

Овај проблем представља основну линију разграничења између традиционалног и модерног погледа на свет. То је, dakле, средишна тачка из које се, на једној страни, развија просветитељска критика традиционализма, а на другој Берков конзервативизам и критика теоријских основа и политичке праксе револуције у Француској. Како је питање морала неодвојиво од праксе, за Берка је управо пракса Француске револуције била предмет критике која се односила на философске основе ове револуције.

Дух времена на размеђи епоха

Начело субјективности – сумњам, мислим, јесам

Нововековни дух времена имао је своју философију и важна је позната Хегелова оцена да је Француска револуција произашла из философије. Саму природу нововековне философије Хегел види у томе да је она световна мудрост (*Weltweisheit*). Тринаест година након избијања Француске револуције Хегел је у свом спису *Вера и знање*¹ дао одређење нововековног духа времена. Наводећи из Лутерове (M. Luther) песме став „Бог је мртав“, Хегел упућује шта је био преовлађујући дух новог доба.²

Борба новог и старог је она суштинска и вечна супротстављеност која ствара историју. Она се најпре одвија у сferи духа и представља борбу идеја, која се конкретизује политичким и економским средствима и циљевима. Нововековна философија се самоизграђивала на супрот већ вековима постојећег хришћанског наслеђа. Теологија и философија су најпре почеле да живе једна поред друге, а када је нововековна философија осетила самопоуздање, све више се осећало да философија себе види као једино свеобухватно, слободно и легитимно мишљење.

Несумњиво је да посебно место у успостављању модерне философије субјективности припада Декарту. Постоје бројни и оправдани разлози и тумачења зашто је то тако, али за нас је посебно важно назначено Хегелово тумачење настанка модерне философије и природе духа ове философије. Зато истичемо Хегелово разумевање у чему је кључни значај Декартовог учења: „Декарт је такав један херој који је још једанпут

¹ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantisches, Jacobisches und Fichtesche Philosophie*, Werke, Bd. 2, E. Moldenhauer, K. Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979.

² Хегел једном у тексту *Вера и знање* (Glauben und Wissen, 1802) и два пута у *Феноменологији духа* у поглављу „Објављена религија“ (1807) користи овај цитат из Лутерове песме. Она се понавља код Ничеа. Вид. E. Von Der Luft, „Sources of Nietzsche's 'God is Dead!' and its Meaning for Heidegger“, *Journal of the History of Ideas*, 45, 2, 1984, 263–276. Вид. M. Heidegger, „Nietzsches Wort 'Got ist Tot'", *Holzwege*, Frankfurt 1950, 193–94.

отпочео ствар сасвим испочетка, и први је сасвим изнова конституисао оно тло философије на које се она тек сада вратила након што је протекло хиљаду година”.³ Ако обратимо пажњу да за саму Декартову философију Хегел изриче суд да се „у целини узев, о његовој филозофији мало шта има рећи”,⁴ онда сам разлог за наглашавање значаја Декартовог доприноса мора бити посебне природе. И Хегел даје појашњење да је Декартова заслуга у томе што је он после хиљаду година, дакле мисли се од одлуке цара Јустинијана да 529. године затвори новоплатоновску Академију у Атини, поново, испочетка, удахну живот философији. Између новоплатоновске Академије и Декарта је хиљадугодишњи период хришћанске философије и за Хегела је Декарт у односу на хришћанску философију поставио нови почетак.

Нови почетак, како му и само име каже, мора кренути од празног и чистог листа хартије. Да би то било могуће, Декарт дефинише своје правило да се мора поћи од сумње и да се у све мора сумњати.⁵ Остављајући сва мишљења, сва дотадашња учења и претпоставке по страни, Хегел с правом наглашава да Декарт заиста стиже до апсолутног почетка када каже: „Ако замислим да у својој егзистенцији не потичемо од Бога већ од нечега другог, од нас самих: онда је утолико вероватније да смо тако несавршени да се морамо варати”.⁶

Из несавршености природе човека изводи се методска сумња као нови почетак философије. Ако је нови почетак философије у сумњи, онда по природи ствари сумња мора пасти на претходну хришћанску философску традицију. Сумња припада новом почетку философије, а ауторитет припада црквеној философији. Шта је заједничко сумњи и ауторитету? Сумња сама по себи не трпи ауторитет. Зато Декарт јавно изражава сумњу и саопштава: „Пошто ми тако одбацијемо или оглашавамо за лажно све оно у шта ма на који начин сумњамо: то је за нас лако да претпоставимо да не постоји никакав Бог, нити неко небо, нити какво тело, али због тога не можемо претпоставити да не постојимо ми који то замишљамо. Јер противно је човеку мислити да оно што мисли не егзистира. Отуда ово сазнање: Ја мислим, дакле ја постојим, постоји пре

³ Хегел, *Историја филозофије* 3, Београд, 1983, 256.

⁴ Ул. С. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford, 1995, 3.

⁵ Декарт, *Расправа о методу*, 28.

⁶ R. Descartes, *Principles of philosophy*, trans. V. R. Miller and R. P. Miller, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, 4.

свих и јесте најизвесније, које се као такво показује свакоме ко филозофира како ваља“?

Оног тренутка када је сумња довела у питање постојање Бога, то је отворило пут да се дође до начела које је извесније од извесности постојања Бога. И долазимо до човека као новог начела нововековне философије. Извесност човековог самопостојања претходи свакој другој извесности, па и извесности постојања Бога. То је прави револуционарни преврат у мишљењу. Хиљаду година Европа почива на вери и мишљењу да је хришћански Бог први у свему што је истина, правда и добро. А свему је темељ вера да је управо извесност постојања Бога оно најнепобитније. Ако није најизвесније постојање Бога, како је онда после тога уопште могуће веровати у хришћанско учење и Бога као сведржитеља свега постојећег?

Пре Декарта се у традиционалном предању из човековог веровања у праизвесност постојања Бога градило целокупно хришћанско учење, што је представљало и темељ државе и легитимитета власти. Са Декартом успоставља се праизвесност постојања човека, а из ове првобитне праизвесности изводи се извесност постојања свега другог.⁸ И ово заиста представља апсолутни почетак који човек заснива у самом себи. Тако је Бог код Декарта дошао на друго место, док је сада човек, који је заузео место првог начела, меродаван да у свом мишљењу размотри да ли постоји довољно доказа да се може рећи и философски закључити да Бог постоји. Када ствари сагледавамо у оваквом контексту, онда у други план падају сами аргументи које је Декарт користио у доказима за постојање Бога, а који свој изврт вуку из схоластике. Овде је од кључног значаја преокрет који је Декарт направио када је уместо од Бога кренуо од човека и утврдио праизвесност постојања човека.

Зато је онтолошки доказ о постојању Бога, који Декарт изводи уз помоћ аналогије да савршеном бићу припада егзистенција као што појму троугла припада да његова три угла морају бити једнака збиру два права угла,⁹ сада више доказ да је човек постао прво и меродавно начело, него

⁷ Descartes, *Principles of philosophy*, 5.

⁸ Вид. Х. Кинг [H. Küng], *Посијој ли Бол?*, Загреб, 1987, 24.

⁹ „Увиђао сам да кад претпоставим један троугао, његова три угла морају бити једнака збиру два права, али нисам видео ништа што би ми гарантовало да на свету постоји икакав троугао; међутим, враћајући се поново испитивању идеје коју сам имао о савршеном бићу, нашао сам да се у њој постојање подразумева на исти начин на који се у идеји троугла подразумева да су три угла једнака збиру два права, или у идеји лоп-

што је реч о доказивању постојања Бога у смислу који је постојао у традиционалној слици света. Због тога се и само по себи поставља питање: какав је то философски Бог којег утемељује човек после свог апсолутног самоутемељења? Какав је, наиме, то Бог и који је његов значај за човека ако постоји зато што човек у себи налази идеју савршеног бића, а идеји савршеног бића нужно припада и егзистенција?

Овај Декартов онтологијски доказ за постојање Бога може да послужи и као показатељ да овде није реч о успостављању атеизма и да сам Декарт није био атеиста. Али право питање гласи: каква је сила и моћ Бога који постоји аналогно закључку о нужности да појам троугла садржи да су његова три угла једнака са два права угла? Да ли више може да се верује у таквог Бога и да ли држава и легитимитет власти могу и даље да се темеље на таквом „геометријском“ савршеном бићу?

Декартов метафизички Бог је савршено биће чију извесност постојања философски утврђује човек. У појму овог савршеног бића не мора бити садржано и то да из његове савршености произлази да оно утемељује државу и краљеву власт. Напротив, на метафизичког Бога као савршеног бића могу се, а то су и радили, позвати противници старог европског поретка. Зато, може се рећи, с правом Холбах (P. d'Holbach)¹⁰ у свом *Сисијему љиророде* из 1774. наглашава да је Декарт оправдано оптужен за атеизам, јер је „веома енергично уништио слабе доказе Божијег постојања које је претходно сам дао“.¹¹ Док Даламбер (J. d'Alembert) 1778. иде још даље и види Декарта као револуционара, „вођу завереника који је имао храбrosti да се први подигне против деспотске и самовољне

тине површине да су сви њени делови једнако удаљени од њеног центра, па чак се то подразумева и очигледније него у овим геометријским примерима; и да је, према томе, бар толико извесно да Бог, који је то савршено биће, јесте или постоји, колико извесним може бити неки, ма који геометријски доказ“, Декарт, *Расправа о мешоди*, 30.

¹⁰ Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach (Paul Heinrich Dietrich von Holbach, 1723-1789). У Холбаховом салону редовни гости били су Дидро (Diderot), Кондорсе (Condorcet), Даламбер (D'Alembert), Тирго (Turgot), Хелвetiјус (Helvétius), Морели (Morellet) и једно време Русо (Rousseau). Холбахов парискис салон посечивали су и Британци са „париским везама“, као што су били Адам Смит (Smith), Хјум (Hume), Хорејш Валпол, син пре-мијера Валпола (Walpole), који је учествовао у јавним шалама са Русоом и посредно утицао да Русо напусти Енглеску. О познанству са Холбахом вид. Ж. Русо, „Исповести“, *Ауштобиографски сјиси*, С. Карловци – Нови Сад, 2000, 324-325.

¹¹ На ово посебно указује Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, 3.

силе и који је, припремајући једну славну револуцију, поставио основе једне праведније и срећније владавине“.¹²

Са увођењем идеје о метафизичком Богу који у Декартовом учењу заправо детронизује хришћанског Бога, у самој основи се подрива традиционална слика света. Поданици у старим монархијама су се повиновали монарховој власти јер том повиновању претходи њихово хришћанско веровање у Бога који је владар њиховог владара. Сада краљеви поданици постају субјекти који у свом мишљењу проналазе праизвесност свога постајања. Поданик који полази од сумње у све, па и у постојање Бога који је краљу дао власт, открива у свом мишљењу темељ свог постојања. На који начин овај самосвесни субјект, који из праизвесности сопственог постојања извлачи извесност постојања савршеног бића, разуме краља и његову власт која потиче од хришћанског Бога? Декартово начело модерне субјективности није обећавало послушне и појалне поданике, а метафизички Бог, чија је извесност утврђена аналогно закључцима односа између правих углова у појму троугла, подједнако је са новооткривеним начелом модерне субјективности разорно деловао на вековну хришћанску традицију.

Декартова сумња је рушила све пред собом док није дошла до оне потпуно извесне архимедовске тачке, до човека који зна да јесте.¹³ У сумњу је доведено да је Бог створио човека и дошло се до закључка да заправо човек ствара бога. Колико ће бог којега је створио човек моћи да издржи нову велику и револуционарну сумњу показаће време које следи.

На почетку 17. века тешко да је уопште било могуће замислити револуционарнији став у односу на хришћанство од става „Мислим, dakle jесам“.¹⁴ Заправо, још изоштреније значење овог става добијамо када га упоредимо са библијским навођењем имена Божијег: „Ја сам онај који јесте“.¹⁵ Ако Декарт није имао на уму ово поређење када је дошао до свога славног начела, нама у сваком случају оно помаже да разумемо размере раскола нововековне философије и хришћанства.

Нема сумње да у Декартовом ставу и оно „мислим“ и оно „јесам“ у себи неразлучиво садрже и оно „ја“ које мисли и „ја“ које тиме јесте. Дакле,

¹² Даламбер, *Уводна расправа у Енциклопеђију*, Београд 1955, 47–48.

¹³ Вид. B. Williams, *Descartes: The Project of pure Enquiry*, Routledge, London 2005, 72–75, 87–92.

¹⁴ Декарт, *Расправа о методи*, 28.

¹⁵ 2. Moj. 3. 14.

Декартов став у екстензивном изразу гласи: Ја мислим, дакле ја јесам. То значи да ја самоутврђујем да ја јесам. А у Библији Бог за себе каже „Ја сам онај који јесте“, што значи да овде Бог самоутврђује своје постојање.

Код Декарта у његовом самоутемељућем начелу, за разлику од *Библије*, постоји и начин на који се самоутемељује начело самоутврђује, а то је мишљење. Док Бог само каже да је он онај који јесте, Декартово начело је богатије за откривање мишљења као начина на који се нововековни човек самоутемељује. Хришћанство је познавало и веровало у Бога чије је име „Ја сам онај који јесте“ и ова библијска истина добила је своје суштинско преиначење у философском начелу „Ја мислим, дакле, ја јесам“. Библијско „Ја“ као самоутемељујуће начело живота је Бог, а у нововековној философији „ја“ као модерна субјективност постаје оно прво, извесно и основно начело.

У првом реду видимо да се главна битка води око основног и првобитног начела. Питање свих питања јесте: да ли се полази од Бога или од човека? Пошто у историјском следу веровање у Бога претходи устанољењу новог начела које уздиже човека, ова револуција суштински има за циљ да се сам човек прогласи да је слободан од Бога. Када је човек слободан од Бога, онда следи ослобађање од свих ауторитета, сваке послушности, свих обичаја, предања и наравно, од старог државног поретка.

Старо и ново начело: Бог или човек

Иако термини „ауторитет“ и „потчињеност“ скоро да не постоје у самоинтерпретацији старог хришћанства и старог поретка, данас је готово саморазумљиво да су управо њихови заступници а не њихови критичари и носиоци револуције наметнули ова одређења. Тако је створена уобичајена представа да је стари поредак за ауторитет и потчињеност, а да је револуција, било она у Цркви, философији или држави, за слободу.¹⁶

Стари поредак се у основи заснивао на хришћанској вери у Бога. Реч је о вери у Бога који је створио човека и свет. Бог је творац, а човек

¹⁶ Појам „Стари режим“ постао је саморазумљив као супротност појму Револуције, вид. Ф. Фире, „Стари режим“, у: Ф. Фире, М. Озуф, *Кријички речник Француске револуције*, С. Карловци – Н. Сад, 1996, 912–923: „Појам ‘Старог режима’ је тесно повезан с Револуцијом. Он изражава њену супротност, рјаву страну, негацију: не само оно што је Револуцији претходило већ и оно што је она сматрала да одбације, с чиме је мислила да раскида и наместо чега је држала да ступа на власт“.

је творевина, и Бог својом вољом управља целокупном творевином. Отуда је истина у Богу, док човек верујући учествује у откривоној Божијој истини.¹⁷ Гледано споља, за човека који верује у Бога, Бог представља ауторитет и човек је потчињен овом ауторитету. Али ако Бог стварно постоји и ако је баш на начин на који је то хришћанско учење објавило Бог створио човека, онда одређења као ауторитет и потчињеност мало шта значе и представљају сасвим спољашње одређење.

Дакле, прво питање је питање истинитости начела на којима почива хришћанство и начела на којима почива Нови век. Бог или човек, које прво начело од кога се полази? Од полазишта зависи целокупни смисао. Духу Декартовог времена било је страно и превише да се поставља питање постојања или непостојања Бога. Право и најважније питање које је даље све усмеравало јесте утврђивање извесности од које се полази. А ако се тражи извесност било у вери, било у философији, тешко је замислiti да се извесност може пронаћи у начелу које је изван човека, које је онострano и нама недокучиво у свом својем бићу. Извесност се могла открити само у самом човеку, јер је реч о критеријуму који је иманентан човеку.¹⁸ Извесност и вера имају нешто међусобно искључујуће, а то посебно важи за сумњу и веру.

Међутим, када је реч о првом питању, односно о питању почетка, онда нам ни извесност нити било која друга научна, философска или теолошка метода не могу бити од одлучујуће помоћи. Да ли ћemo поћи од Бога или од човека решава се на дубљој основи од критеријума извесности или било које друге методе. Овај избор је примарни и фундаментални избор веровања да је Бог или да је човек начело од кога се креће. Тек од утврђивања овог фундаменталног веровања и избора долазе аргументи којима себе и друге уверавамо у исправност нашег става или учења којем претходи избор фундаменталног веровања. Наравно, постоји и трећа могућност – да се има амбивалентан или индиферентан однос према самом питању почетка, што омогућава нејасан став и мешицање првих начела.

Декартова сумња и учење о *cogito* представљају философску теоретизацију његовог унутрашњег осећаја и веровања да човек заузима посебно и почетно место. Чињеница да је Декарт као припадник језуитског

¹⁷ За преглед најзначајнијих представника хришћанске философије вид. Е. Жилсон, *Филозофија у средњем веку*, С. Карловци – Н. Сад, 1997.

¹⁸ Упор. H. Scholz, „Über das Cogito, ergo sum“, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel-Stuttgart 1969, 75-90.



института формално био католик, указује да је веома добро познавао хришћанско учење, у коме веровање у Бога представља почетак почетка.¹⁹ Декартова философија је показала да њему, ако је претходно и веровао у Бога, то веровање и све што произлази из њега у најмању руку више није било довољно. У ноћи 10. новембра 1619. године, Декарт је узнесен пророчким сновима и духовним просветљењем открио нови пут, пут преокрета, пут нове науке која се заснива на извесности математичке методе.²⁰ За овај нови пут потребно је фундаментално другачије веровање од хришћанског веровања и подразумева се веровање у човека који ствара нову науку.

Несумњиво је Декарт био значајан по томе што је философски об разложио ново веровање.²¹ Његово само философско образложение, као и свако философско учење, може бити више или мање конзистентно, може имати више или мање уверљиве аргументе, али сасвим сигурно не може имати снагу такве извесности истине која би нужно била универзално прихваћена. Декартова философија је снажан аргумент и потпора за оне чије је фундаментално веровање окренуто према човеку. То не значи да ће се милиони људи препознати као његови ученици, већ само да деле почетно фундаментално веровање у човека.

С друге стране, веома је тешко очекивати да ће хришћани који верују у Бога и црквено предање променити своје веровање, све и да у потпуности разумеју Декартове аргументе, и више од тога – да сматрају како то философско учење има своју пуну унутрашњу логику и конзистентност. Они који су чврсто веровали пре него што су прочитали Декарта, скоро по правилу, извесно су наставили да верују. Они који нису чврсто или уопште нису веровали, код Декарта су нашли нови или још један важан аргумент за своје фундаментално веровање да се мора поћи од човека.

¹⁹ D. Clemenson, *Seventeenth – century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*, Cambridge, Massachusetts, 1991, 6–7.

²⁰ Упор. Џ. Котингем, „Декарт: Метафизика и филозофија духа“, Раутлеџ, Београд, 2008, 238.

²¹ Е. Касирер, *Филозофија јросветаштво*, Београд, 2003, 109, указује на то да је „утицај картезијанизма толико снажан и толико постојан да му се не могу одупрести чак ни они мислиоци који су му по својим суштинским циљевима супротни“. Међутим, тај утицај је био потпун у Француској, док је дуго у Немачкој мишљење усмеравало Лайбницаово учење, а у Енглеској, са једне стране емпиристичка критика картезијанизма и урођених идеја, и са друге стране кембрички платонисти. Вид. исто, 109 и даље.

То што је нововековна философија отворила прво питање и питање почетка, не значи да је ово питање било ново, већ да су га они учинили релевантним питањем епохе. Јер само питање почетка старо је колико и философија и религија. И у античкој философији оно се преламало на свој начин и преко два начела која су изнели Протагора, да је човек мера свих ствари, и Платон – да је Бог мера свих ствари. И заиста, реторици као софистичкој мудрости природно припада максима да је човек мера свих ствари. Подједнако је природно да се Платон, који своју философију види као теологију, супротставља софистима начелом да је Бог мера ствари. Али, ако је софистика у нововековној философији имала својеврсне доследне настављаче, сасвим извесно староевропска традиција није имала свог Платона, који би бранио начело да је Бог мера свих ствари. Тако је стари поредак, уместо да пронађе свог нововековног Платона, прибегавао мерама репресије, као што је стављање Декартовог учења 1663. године на *Индекс забрањених књига*.²²

Као у античкој философији, и на самом почетку хришћанства у свој оштрини водила се борба око питања почетка. Код апостола Павла налазимо следеће речи: „Браћо! чувајте се да вас ко не зароби философијом и празном пријеваром, по казивању човјечијему, по науци свијета, а не по Христу“.²³ Ове речи апостола Павла у потпуности саме себе објашњавају и не траже никакво додатно појашњење. Јасно су разграничена два пута и два начела. Оно што је овде посебно важно јесте што је на почетку хришћанства, за разлику од прелаза од средњег на нови век, постојала велика борба и одбрана хришћанског учења. То не само да се види из посланица апостола Павла, већ је изузетно важно сведочење о његовом боравку у Атини, где је расправљао са епикурејцима и стојицима и на њихово тражење појавио се на Ареопагу, како би изнео и бранио ново хришћанско учење.²⁴

Дотле ништа слично није постојало на прелазу епоха, и не само што није било хришћанског Платона, већ се и уместо снажних наследника Апостола унутар Цркве појавила лутеранска револуција.

²² Луј XIV је 1685. године обновио забрану. Постојао је снажан отпор картезијанству на француским универзитетима током целог осамнаестог века, и Декартови следбеници нису могли да постану чланови Академије наука. Ипак 1667. дозвољен је пренос његовог тела у Француску. Просветитељски философи су у Декарту видели свог хероја. Вид. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, 3.

²³ Кол. 2. 8.

²⁴ Ђел. 17. 15–34.

Револуција пре револуције

Може се закључити да краљ Луј XIII²⁵ није показао заинтересованост да се упозна са Декартовом философијом, али додуше није показао ни посебну заинтересованост да се философски оповргне нова философија.²⁶ По свему судећи, краљ Француске није видео посебну опасност у философији која сумња у начела постојећег поретка, али се не може рећи да није видео опасност у једној другој револуцији која је већ захватила Европу. Реч је о револуцији унутар Цркве, која је заправо била револуције пре револуције.

Непосредно пре Декартове философске сумње у начела старог хришћанског погледа на свет, унутар саме Цркве јавно је посумњао Лутер. За Лутера је кључни проблем настао када је препознао да Црква проповеда веру коју човек прихвата без властитог сазнања. Постоји, дакле, вера у Бога с једне стране, и недостатак властитог сазнања, с друге стране. Нагласак се ставља на оно *ja*, на властито сазнање. Револуционарност Лутера огледа се у томе што у Цркви никада нико пре њега није инсистирао на властитости сазнања, јер је властито само по себи оно што је по човеку. Наше веровање нужно подразумева свест о оном у шта се верује. Ако се верује у хришћанског Бога, онда се верује у откровење, што значи да ни они који проповедају веру ни они који примају веру не придодају своје властито сазнање, јер је сва истина већ откривена. Пошто је, по хришћанству, истину сам Бог открио, ништа није остављено да човек сам по себи и својим сазнањем открије. Наравно, ако човек треба да буде прво начело и на свом властитом сазнању да гради, онда је реч о другом фундаменталном веровању у односу на хришћанско.

Историјско искуство потврђује да човечанство никада није универзално прихватило било једно било друго начело почетка. И сам Апостол Павле саопштава да вера није вера свих.²⁷ А разлог зашто човек верује у Бога превазилази свако објашњење и остаје тајна за сваку научну или

²⁵ Louis XIII (1601–1643), краљ Француске од 1610. до 1643. године, први монарх који се сматра апсолутним владаром. Први министар Луја XIII, премијер, био је кардинал и војвода Ришельје (Armand Jean du Plessis de Richelieu, Cardinal-Duc de Richelieu) (1585–1642). Луј XIII је основао Француску академију наука и учествовао у верском тридесетогодишњем рату (1618–1648).

²⁶ О ширењу Декартовог учења вид. G. Lanson, „L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française“, *Etudes d'histoire littérature*, Paris 1929.

²⁷ 2 Сол. 3. 2.

философску методу. Радикална формулатија да је религија опијум за народ готово нам више ништа не објашњава, и она би заправо данас више била примерена за објашњење декадентних и разорних последица начела субјективности.²⁸

После различитих историјских искустава, данас хришћанска вера остаје тајна, неухватљива за свако разумско објашњење. Зашто у једном народу, у једној социјалној групи, у једној породици, један човек верује у Бога, а други не верује, не може се утврдити знањем. Исто тако, властитим знањем не можемо утврдити истинитост хришћанског учења, нити властитим сазнањем можемо утврдити неистинитост овог учења. Уместо властитог знања, једни просто верују, а други не верују у истинитост хришћанског учења.

Но, Лутер је тражио извесност.²⁹ Извесности нема ако нема властитог сазнања. Једно је неразлучиво од другог. Ту врсту извесности, дакле, имали су апостоли у свом непосредном односу са Христом у кога су веровали. Захтев да човек поврати ову извесност и да у свом срцу успостави непосредан апостолски однос са својим Богом, очигледно је био примамљив и постао је лутерански захтев епохе. Сада сам човек хоће извесност истине и она припада њему, човеку. Човек, и то не само малобројни апостоли као у Библији, већ по новом учењу човек као човек после 15 векова поново успоставља апостолску извесност вере и знања у Бога. Тиме је Лутер човека високо уздигао, изнад Цркве, изнад вековног предања, изнад петнаестовековног заједничког искуства, и устольчио самог човека да може као апостоли да има непосредан однос са Богом. Истина, разлика у положају између апостола и лутеранаца није мала и беззначајна, имајући у виду да су апостоли имали искуство и извесност вере која је утврђена у личном односу заједничког живота са Христом.

Рађала се револуционарна и по својим последицама велика идеја да човек само треба да се ослободи наслеђа и стега Цркве и тиме ће у фи-

²⁸ Могло би се рећи да управо савремена медијска пропаганда наметања идеологије људских права, сагласно интересима светских политичких центара моћи, по својим методима намерне и свесне манипулатије не оставља мањи учинак од правог опијума.

²⁹ Кинг, 70, исправно примећује да је трагање за извесношћу она важна заједничка идеја која повезује Лутера и Декарта. Он истиче да је Лутер „новим промишљањем“, које је било усмерено против „свих црквених ауторитета и традиције“, утврдио „извесност веровања“, док је Декарт, такође, на основу „нових промишљања људског ума – против свих ауторитета и традиција уопште“ утврдио „извесност знања“.

лософији открити и утемељити неупитну извесност човека. У религији ће човек од Савла постати Павле, а у држави ће човек бити слободан и сагласно свом уму утемељити моралне умне законе. Лутер за човека тражи ништа мање од извесности вере, а пошто је свака извесност заправо властито знање, ту врсту извесности није ни могао пронаћи никде другде осим у самом човеку, у његовом срцу.

Декартов човек сам успоставља извесност властитог постојања. Лутеров човек сам успоставља извесност своје вере и знања. Тиме је у философији и религији утемељена слобода човека, јер он сам проналази извесност свог духовног самоутемељења. И философија и реформација су припремале терен да човек успостави и извесност своје политичке слободе у држави.³⁰

Одговарајући 1520. године на објављивање папине буле *Exsurge Domine*,³¹ којом се Лутеру прети искључивањем из Цркве, Лутер је папи послao свој спис *О слободи хришћанина* (*De Liberte Christiana, Von der Freiheit eines Christentmenschen*). Већ сам наслов је више него важан и симболичан и исказује основну Лутерову мисао да је слобода хришћанина ослобођење од саме Цркве. За Лутера, Црква је потпуно изгубила „чигтаво схватање хришћанске милости, слободе, вере и свега што од Христа имамо. Те, изгубљен је управо сам Христос. Уместо тога добили смо пуно људских закона и дела [...] те смо у потпуности постали слуге најгорих људи на земљи“.³²

Да би човек престао да буде роб и постао слободан, Лутер полази од унутрашњег човека и открива слободу у њему. А слободу унутрашњи човек открива у томе да је „ослобођен од свих заповести и закона“.³³ Лутер, dakле, човека ослобађа од Божијих заповести и библијских закона, а кад их је од њих ослободио онда то још више мора важити за црквене заповести и црквено учење. Лутерова мисао је да када се човек ослободи Цркве, тек онда заиста постаје слободан. Хришћанска слобода садржана је у индивидуалној вери.

³⁰ Упор. Касирер, *Филозофија просветитељства*, 17.

³¹ Була папе Лава X издата је 15. јуна 1520. године.

³² M. Luther, „The Freedom of a Christian“ [1520], *Three Treatises*, Fortress Press, 1970, 292. Лутер је спис написао на латинском и на немачком језику, вид. M. Luther, „The Freedom of a Christian“, *Luther's spirituality*, ed. and transl. Philip D. W. Krey and Peter D. S. Krey, Paulist Press, Mahwah, New Jersey 2007, 69. Ул. М. Лутер, *О слободи хришћанина*, Нови Сад, 1982, 17.

³³ Luther, „The Freedom of a Christian“, 75.

Суштина је да је на овај начин Лутер установио слободу хришћанина од хришћанске Цркве. Такав нови и слободан човек има личну веру и непосредан однос са Богом. У том односу нема места за другог човека, нема заједнице верних, нема заједничког искуства, нема прихватања искуства и знања искуснијих или светијих у вери, које је кроз предање Црква вековима сабирала. Уместо свега тога полази се од унутрашњег човека, његове слободе, његове личне вере и његове савести. Лутеров нови слободни човек је сам себи судија, сам је себи сведок извесности личне вере и властитог сазнања, и сам је пред собом тужилац ако сумња да нешто криво ради.

Када је Лутеров човек већ све сам себи, слободан од других људи, изван Цркве и изван целокупног хришћанског искуства и знања, онда је он само на један корак да и сам установи своје учење потпуно независно и од Бога. Лутер је заправо отишао и даље од тога. Јер шта је Лутеров човек? Самопотврђујући се у слободи од хришћанске Цркве, и утврђујући извесност властите вере, Лутер „изводи програм противбожанског самообоговорења“.³⁴

Пошто је Лутерово учење о слободи хришћанина, уз подршку и заштиту немачких кнезова, ухватило маху у народу, неминовно се наметало ново и шире питање о значењу слободе. Оног тренутка када је човек постао слободан од свих црквених заповести и закона, усталасао се и узнемиро народ. Јер ако је постао слободан од духовне и црквене власти, која је била власт изнад световне власти, како је онда могуће да човек своју слободу сада не установи и према световној власти?

Лутерово учење да се буде слободан од Цркве, а беспоговорно по коран свакој власти,³⁵ у народу је морало одјекивати као нешто неразумљиво и збуњујуће. Метеж, хаос, немири, побуне и велика револуционарна опасност постали су стварност. После великих сељачких буна, које су уз хришћанску слободу захтевале и ослобађање од феудалних намета, Лутер је било на основу својих уверења или под притиском немачких кнезова који су га заштитили, пружио најватренiju подршку кнезовима да брутално угуше побуне. За Лутера је једино била легитимна револуција за успостављање слободе против Цркве. А своје заштитнике Лутер ће бранити у спису „Против разбојничких и убилачких чета

³⁴ Х. Блуменберг, *Легитимност новог века*, С. Карловци – Н. Сад, 2004, 145.

³⁵ О контрадикторној Лутеровој подршци неприкосновености световне власти вид. J. N. Figgs, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge 1931, 50–60.

сељака“ (Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern).³⁶ Ту Лутер свакога ко се побуни против власти назива бесним псом кога треба одмах убити.³⁷

После Лутерове црквене револуције и Декартове философске револуције природно се иде према питању друштвене револуције. У основи, и нововековне философске револуције, и револуције унутар Цркве, и политичке револуције налази се новоткривени субјект, човек. Лутеранску личну веру Хегел философски препознаје као „субјективну извесност онога вечног“, а срце као осећајна духовност човека „јесте оно што може и шта треба да се домогне истине, а тај субјективитет јест субјективитет свих људи“.³⁸ Са Лутером у философији повести по Хегелу наступа субјективни принцип умности и протестантизам је поставио „могућност развоја и увођења ума и слободе“.³⁹

Да ли субјективитет који је успоставио слободу према Цркви, и по Хегелу представља принцип умности и слободе, може остати у себи подељен и покоран према световној власти, која свој ауторитет не заснива на принципима слободе и умности? Односно, зашто се управо у протестантским земљама које су лутеранском револуцијом оствариле Хегелов принцип умности, није додогодила и друштвена револуција, већ је католичка Француска била поприште нове револуције?

У начелу модерне субјективности Хегел види онај унутрашњи основ на који се после остварене духовне слободе сада све у друштву мора свести. Али да би се духовна слобода проширила на световну, мора наступити и слободна воља да би се слобода испољила и остварила. Садим тим што је слободна, воља не може имати за свој предмет ништа што је изван ње, већ само саму себе. Воља која себе препознаје као слободну за Хегела постаје апсолутна тиме што хоће да буде слободна. Слободна воља остварује слободу човека, јер воља која саму себе хоће постаје основ најпре сваког права и обавезе, из чега произлази и да је основа правних закона и обавеза у друштву. Будући да је на овај начин слободу саме воље успоставио као принцип и основу права, Хегел долази до свог

³⁶ M. Luther, „Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants (May 1525)“, E. G. Rupp and Benjamin Drewery, *Martin Luther, Documents of Modern History*, E. Arnold, London 1970, 121–6.

³⁷ Luther, „Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants“, 121.

³⁸ Хегел, *Филозофија љовијесћи*, Загреб, 1966, 430–431.

³⁹ Исто, 437.

далекосежног закључка: „Слободна је воља оно по чему човек постаје човек, дакле, основни принцип духа“.⁴⁰

Ово је заправо прелажење још оног последњег корака од слободе хришћанина, од хришћанства, коју је проглашавао Лутер, до слободе која самоутемељује човека као прво начело. Тиме је прекинута и она последња нит која је још постојала са хришћанским учењем о Богу као творцу и човеку као његовој творевини, на кому је постојала хиљадугодишња традиција хришћанских држава. Сада потврђивање слободне људске воље делује даље тако, да протестантску револуцију из сфере духовне слободе шири и на друштвену револуцију,⁴¹ при кому се утврђивање државних закона темељи на умним принципима слободе.

Поново се враћамо питању зашто ова слободна воља није деловала у немачким протестантским земљама, где је и философски била потпуно постављена у Кантовом учењу и лутеранском револуцијом припремљена као освојена духовна слобода, већ се појавила у Француској. Суштину одговора на ово питање Хегел проналази у томе што је просветитељство у Немачкој било на страни теологије, док је у Француској од почетка било оштро супротстављено Цркви. Хегел тумачи да је протестантска револуција укинула кључну неправду да Црква успоставља посвећени легитимитет краља и да време само по себи ради на даљем развијању права и слободе.

Дакле, после протестантске револуције следи еволуција права и слободе човека. С друге стране, пошто легитимитет краља Француске почива на Цркви, а Црква је у Француској дефинитивно надвладала протестантску револуцију, онда једини закључак који произлази јесте да је друштвеном револуцијом најпре требало укинути неправду да краљ заснива свој легитимитет на хришћанству и потом даље увести општу слободу.

⁴⁰ Исто, 455.

⁴¹ Избијање Француске револуције здушно су у Немачкој подржали Кант, Јакоби, Фихте, Хердер, Шилер, Хелдерлин, Шелинг, Хегел. Са успостављањем револуционарног терора долази до значајног отрежњења и осуђивања јакобинског терора. Тако је и код Хегела револуционарни терор пољујао првобитно одушевљење према револуцији. Међутим, упркос терору за Хегела је Француска револуција имала светско-повесни значај, јер је успоставила идеју „да је слобода право за све људе“. Вид. Ј. Риттер [J. Ritter], *Хегел и Француска револуција*, Сарајево, 1989, 53. О одушевљењу идеалима Француске револуције у либералном европском мињењу вид. А. Форест, „Револуција и Европа“, *Критички речник*, 133-141.

Француска револуција

Пошто је Берково уобличавање философије конзервативизма⁴² настало на непосредној критици Француске револуције, а сама ова револуција својим светско-историјским значајем и многоструким обиљем свог садржаја методолошки несместива у једноставне и једнообразне оквире разматрања, онда је за почетак као помоћно средство потребно издвојити једно, можда и сасвим симболично питање, које ће нас увести у суштину спора старог традиционалног и новог наступајућег модерног света. Такво испитивање, које би имало и своју изоштрену провокативну форму, као и општу симболичку раван, али и релевантну историјску тежину за разумевање Француске револуције, могло би да буде удубљивање у питање да ли је краљ Француске Луј XVI убијен невин 21. јануара 1793. године, или је био крив. Неоспорно је да је краљ Француске оличавао стари традиционални поредак и утолико је његова судбина нераскидиво повезана са исходом борбе новог и старог начела. У прилог философске заинтересованости за отварање ове дилеме може да послужи и аргумент да француски монарх није изведен пред суд, већ му је суђено у Конвенту,⁴³ и пресуда о којој расправљамо није правне природе него је произашла из беседа које су имале философски и политички карактер.

Философско-теолошка оптужница против поретка старе монархије у основи се заснивала на новоуспостављеном начелу које полази од човека и његове слободе која утемељује и његова права. То значи и да није краљ као краљ крив, односно да није сваки краљ крив, већ само онај чија се власт заснива и легитимише преко старог начела хришћанске Цркве.

Шта је био одговор монархије на философско-теолошку оптужницу која је писана близу два века? Велика грађевина нововековне философије субјективности попримала је импресивне обрисе. Лутерова револуција утврдила је своје територијалне резултате Вестфалским миром. На све то, одговор традиционалне монархије суштински се свео на саморазумевајућу свест да је потпуно природно да краљ управља старим

⁴² О Берку као утемељитељу философије конзервативизма вид. R. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, Regnery Publishing, Washington 2001, 6.

⁴³ О суђењу Лују XVI види A. Patrick, *The Men of the First French Republic. Political Alignments in the National Convention of 1792*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972; D. Jordan, *The King's Trial: Louis XVI vs. the French Revolution*, University of California Press 1981.

поретком, као што је потпуно природно и саморазумљиво да народ ве-
рује у хришћанског Бога и Цркву.

И француски монарх и његови поданици тешко да су уопште раз-
мишљали или да су нешто поближе знали о теоријском утемељењу ле-
гитимитета краљеве власти. Ова потпуна урођеност свести у самора-
зумљивост да је краљ једноставно краљ, произлази из хиљадугодишњег
искуства и реалности хришћанске Европе. Али оног тренутка када је ово
јединство напукло и када су и из философије и из религије почеле да се
јављају дубоке сумње у саморазумљивост истине европског хришћанског
поретка, онда је свако истрајавање на пукотинама саморазумљивости значило
препуштање судбини и унапред изгубљен рат.

То што се заступници староевропског традиционалног поретка нису
упустили у философску борбу и покушали да оповргну нарастајуће ново-
вековно начело субјективности, супротстављајући му философски теоре-
тизовано и изнова образложено старо начело, значило је да је стара мо-
нархија остављена да се узда да ће саморазумљивост победити пробуђену
сумњу. А пошто већ није било теоријског одговора на философско и тео-
лошко радикално преутемељење основног начела на коме почива и држа-
ва, једино што је преостало било је утешно резоновање да „настојање да
се краљева власт оправда изгледа да значи у њу посумњати“.⁴⁴

Ово резоновање превиђа да је сумња не само рођена, него да се шири
и да револуција већ куца на врата. Она се више не може игнорисати, нити
тако нарасла сумња може сама од себе нестати. Уместо овог окретања
главе од проблема и реалности, које је и определило судбину традицио-
налног европског поретка, много више изгледа на успех могао је да има
приступ по коме би настојање да се стара монархија теоријски оправда,
значило борити се за њу. Борба је изостала и стигла је револуција.

Прва права философска одбрана начела на којима почива основа
власти традиционалне монархије стигла је прекасно да би могла да утиче
на њену судбину. У новембру 1790, негде на средини између почетка ре-
волуције и погубљења француског краља, Едмунд Берк је објавио *Раз-
мишљања о револуцији у Француској* [*Reflections on the Revolution in France*].⁴⁵

⁴⁴ Ж. Ревел, „Апсолутна монархија“, *Критички речник*, 674.

⁴⁵ Берк је *Размишљања о револуцији у Француској* (*Reflections on the Revolution in France*, *And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*, J. Dodsley, London 1790), написао у форми писма Парижанину Шарл-Жан-Франсоа Депону (Charles-Jean-Francois Depont), који је 1785. године боравио у Енглеској и дружио се са Берковом породицом. Депон,

Можда и зато што је ово био први философски осмишљен глас против револуције, која је према Хегелу произашла из нововековне философије, несумњиво је да су Беркова размишљања изазвала велику пажњу.⁴⁶

пун добре воље према Француској револуцији, пита Берка у писму од 4. новембра 1789. за његово виђење револуције, уверен да ће Берк потврдити да су Французи „достојни да буду слободни“. У одговору Депону се отварају теме којима се Берк касније детаљно бави у *Размишљањима*. Берк је у писму препоручио Депону да „млад човек не би ништа боље могао да учини него да се за извесно време посвети студијама... и сачека“⁴⁷. Други одговор Депону су сама *Размишљања*. Иако су на Депона била адресирана *Размишљања*, прави подстрек за брз Берков одговор представљало је оснивање и рад Револуционарног друштва у Лондону, чији покретачи су као повод узели прославу стогодишњице енглеске Славне револуције из 1688. године. Око друштва су били окупљени политички ради-кали, а Беркову пажњу посебно је привукло предавање проповедника Ричарда Прајса, одржано 4. новембра 1789. у Лондонској таверни. Први део *Размишљања* је критика Прајсове интерпретације Славне револуције. *Размишљања* су објављена у Лондону 1. новембра 1790. и постигла су велики успех. До септембра 1791. било је објављено већ једанаест издања *Размишљања*. Тринаест хиљада примерака првог издања продато је за првих пет недеља, а укупно деветнаест хиљада до краја маја 1791. године. Вид. L. G. Mitchell, „Introduciton“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The French Revolution, 1790–1794*, Oxford University Press 1999, 5–6, 15. Више о Депону и његовој породици вид. R. Forster, *Merchants, Landlords, Magistrates. The Depont Family in Eighteenth Century France*, Baltimore, Md., 1980. Није само Депон био изненађен Берковом критиком револуције. И Пејн је извештавао Берка о догађајима у Паризу, где је тада боравио, не сумњајући да ће Берк као познати виговац бити поборник револуције. Депон је последње писмо Берку објавио као памфлет под називом *Answer to the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, by M. De Pont, with the Original Notes*, Debrett, Piccadilly, London 1791. Други познаник породице Берк, Дипон (P. G. Dupont), већник париског парламента, почeo је да преводи на француски рукопис *Размишљања* последње недеље октобра 1790, пре него што је из штампе изашло прво издање на енглеском језику. У своје издање је унео и Беркове исправке и додатке из трећег енглеског издања (16. новембар 1790) да би париски издавач Лоран (Laurent) објавио *Размишљања* 29. новембра 1790. године. За само два дана продато је у Паризу око две и по хиљаде примерака. Било је и покушаја незаконитог прештампавања књиге, па је градоначелник Париза ставио превод Беркове књиге под заштиту, што није спречило неовлашћено прештампавање изван Париза. Већ у децембру је изашло друго француско издање. Дипонов први превод није био добар и касније је више пута исправљан. Међутим, јула 1791. књижкар који је штампао пето издање Беркових *Размишљања* морао је да побегне из Париза, јер је маса опколила његову кућу: „три посланика су као фурије ушла у његову радњу и машући му прстом пред носем рекли да ће за 15 дана направити гrimasу (*ferait sa grimace*). То значи да ће бити обешен“ (7. јул 1791, Corr. Vi, 284–285). Овај догађај сведочи да Беркова књига није била само анализа догађаја у Француској, већ и њихов судеоник. Вид. Берк, *Размишљања*, 299–301.

⁴⁶ Иако Хегел не спомиње експлицитно Беркове списе, веома је вероватно да их је познавао. Прво издање превода Беркових *Размишљања о револуцији у Француској*

Самим тим што је реч о реаговању на револуцију и што се појавило усред револуције, Беркова размишљања нису могла да представљају изграђено, систематично и непристрасно философско учење. Моћно и чврсто здање нововековне философије субјективности, које је представљало темељ револуције, грађено је поступно и у његовој изградњи учествовали су бројни велики философи. Када је реч о философији, апсолутна премоћ била је на страни револуције и заслуга Берка је што постаје први који се упушиша у философску борбу и брани традиционално начело.

Философска одбрана монархије, дакле, не стиже из Француске, која је већ у дубоком револуционарном заносу, већ из једне сасвим другачије и политичке и философске традиције. Британија, која је у односу на континенталну Европу имала свој засебан пут, своју засебну протестантску револуцију и своје засебне политичке револуције и еволуције, имала је и свој специфичан развој философије. Са те политичке, религијске и философске обале Берк размишља о монархији, револуцији и начелима која их утемељују. Постојаћи у Француској, када је монархија у питању, више нису нимало добро стајале, треба узети у обзир да су Беркова размишљања била и правовремена одбрана политичког система у Британији против опасности од ширења револуције.⁴⁷

Али сва ограничења на која би могло да се укаже када је Беркова критика Француске револуције у питању, у основи су небитна пред чињеницом да осим Берковог, једноставно није било другог утицајног учења које се пре, или за време револуције супротставило начелима револуције и бранило начело традиционалног погледа на свет.

објављено је на немачком језику у Бечу 1791, а друго 1793. године. У Берлину је објављен превод 1793, а друго издање 1794. године. Вид. Берк, *Размишљања*, 301–303; J. F. Suter, „Burke, Hegel, and the French Revolution“, *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, 1971, 52, фн. 1. За издања Беркових дела вид. W. B. Todd, *A Bibliography of Edmund Burke*, Hart-Davis, London 1964; L. W. Cowie, *Edmund Burke, 1729–1797: a bibliography*, Greenwood Press, Westport, Conn. 1994. За радове о Берку до 1983. вид. C. I. Gandy, *Edmund Burke, a bibliography of secondary studies to 1982*, Garland Pub, New York, 1983.

⁴⁷ За Беркову биографију вид. R. Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, ISI Books, 1997; Слободан Јовановић, „Берк“, *Сабрана гена* 9, Београд, 1990, 151–212; C. B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, Oxford 1982; G. Fasel, *Edmund Burke*, Twayne Publ, Boston, 1983; В. Становчић, „Берков живот и дела“, „Едмунд Берк и идеологија конзервативизма“, у: Е. Берк, *Размишљања о револуцији у Француској*, Београд, 2001, 314–326; J. Morley, *Burke*, Harper and Brothers Publ, New York, 1879, студија различита од књиге *Edmund Burke* из 1867. од истог аутора.

Осим тога, са чисто философске тачке постоји у одређеном и минималном смислу равноправност супротстављених страна, јер су пре избијања револуције Берк и Русо (J-J. Rousseau) у својим учењима на међусобно супротстављен начин разматрали суштинска питања. Најважнији философски појмови који су утицали на револуцију, а то су свакако разум, знање, врлина, слобода, једнакост и неједнакост, били су у средишту пажње и Берка и Руса.⁴⁸

Почетак, знање и врлина

Велика философска тема односа знања и врлине, која је снажно и опредељујуће утицала на развој античке философије, управо је била предмет суштинског теоријског сучељавања Берка и Руса. Чувена расправа Платона и Протагора о природи односа знања и врлине одвијала се у контексту борбе начела старохеленске етике и начела модерне софистичке рационалности.⁴⁹ Тешките овог старог спора морало се наравно померити у нововековном духу времена. Док су Платон и Протагора ломили копља око питања да ли се врлина може научити или се она наслеђује, Берк и Русо су водили битку око питања да ли је врлина повезана са знањем или са незнанијем.⁵⁰

Да је питање односа знања и врлине дубље и сложеније него што може да се учини на први поглед, на сличан начин уверили су се учесници и античког и нововековног философског дуела. Платон је, бранећи идеју старохеленске етике у расправи са Протагором, почетно заступао тезу да се врлина не може научити, а Протагора – сагласно софистици и рационализму – идеју да се врлина може научити. Након размене тешких аргумента и залажења у највеће философске дубине, Платон стиже до става који га уводи у раван да се решење ипак мора тражити у оквиру јединства врлине и знања. С друге стране, Протагора долази до става да се врлина не може научити, што потпуно противречи његовом основном циљу да докаже да су софисти учитељи врлине.⁵¹

⁴⁸ И. Херис, „Русо и Берк“, у: *Британска филозофија у доба йросвејиштељства, Историја филозофије*, 5, Раутлиј, Београд, 2008, 370.

⁴⁹ Вид. А. Никитовић, „Да ли се врлина може научити?“, *Филозофија и друштво* 3, Београд, 2009, 159–183.

⁵⁰ Херис, „Русо и Берк“, 370.

⁵¹ У истоименом Платоновом дијалогу Протагора заступа становиште да се врлина може научити и да он може да подучава свим врстама врлине, од оних у породици до

Код Русоа треба разликовати две врсте незнაња. О једној врсти незнанја је реч када Русо говори о потпуном незнанју дивљака, који је по свом незнанју готово сличан животињи. Сасвим је другу врсту незнанја Русо разматрао у *Расправи о наукама и уметностима* (*Discours sur les sciences et les arts*).⁵² Самим тим што ову другу врсту незнанја поистовећује са Сократовим незнанјем, Русо јасно упућује да се не ради о пуком и правом незнанју, него о незнанју као вишем степену знања. Русо се пита: „Имамо ли разлога да верујемо да би наши научници и уметници, када би (Сократ) ваксрао међу нама, успели да га наведу да промени мишљење?“⁵³ Очекивани негативни одговор који Русо даје на ово реторичко које се односе на државу (*Prot.* 318e). О другој важној и далекосежној идеји софистике, релативизму и његовом утицају на каснија релативистичка гледишта вид. R. Bartlett, „Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato's *Protagoras*“, *American Journal of Political Science* 47 (4), 612–624.

⁵² Русова *Расправа о наукама и уметностима* је награђени есеј, написан као одговор на тему коју је задала Академија у Дижону (*Académie de Dijon*): „Да ли је обнова наука и уметности допринала поправљању морала?“. Академија у Дижону објавила је 1749. конкурс у часопису *Француски Меркур* (*Mercure de France*), који је Русо приметио док је у лето 1749. ишао у посету Дијону, који му је пружио подршку, а могуће и сутересирао у ком правцу да напише расправу. Русо описује своје узбуђење и занос када је одлучио да напише расправу: „Сав остатак мога живота и мојих несрећа носе неизбежни печат овог тренутка блудње“. Вид. Русо, „Исповести“, 306–308.

Русоа, који је до тада био познат као композитор и драматург, освајање прве награде јула 1750. прославило је као филозофа. Касније је о самој овој расправи Русо изнео лоше мишљење: „овом делу, пуном жара и снаге, уопште недостају логика и ред; од свих која су изашла испод мога пера ово је најслабије у погледу склада између умовања и закључака, и најсиромашније у погледу броја и хармоније“. Вид. Русо, „Исповести“, 308.

Русова награђена *Расправа о наукама и уметностима* је објављена у Женеви као посебна књига почетком 1751, под насловом: *Расправа која је добила прву награду Академије у Дижону 1750. године на штапање које је йоставила иста Академија*: „Да ли је обнова наука и уметности допринала поправљању морала?“, од једног праћанина Женеве, Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis [Овде сам ја варварин, јер ме не разумеју] (Ovid, *Trist.*, V. *Eleg.*, X, 37), Barillot & fils, Geneve 1751. Русов рад побудио је велику пажњу. Он је морао да одговора на више критика, које су му упутили, између осталих, анонимно и пољски краљ Станислав, владар Државне Заједнице Пољске Круне и Велике Кнежевине Литве у свом есеју објављеном септембра 1751. у истом *Француском Меркур* под насловом „Одговор на расправу која је добила прву награду Академије у Дижону“ (*Réponse au discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon, 1751*) и опат Рајнал (Guillaume Thomas Raynal) и др. Вид. Русо, „Исповести“, 320, 349. Одговори на критике послужили су Русоу као припрема за нови текст који је такође био у конкуренцији за награду Академије у Дижону, *Расправа о пореклу неједнакости*.

⁵³ Ж. Русо, „Расправа о наукама и уметностима“, у: Ж. Русо, *Друштвени уговор*, 194.

ричко питање само потврђује да је овде реч о незнању као посебној и истинитој форми знања. Да је то тако, и да ипак постоји право знање, Русо потврђује када наводи да су „Веруламски, Декарт и Њутн наставници људског рода“.⁵⁴ Дакле, Русоово разматрање, које је имало за циљ да истакне да је пораст знања погубно деловао на морал, и које уздиже незнање изнад науке, открива да се под овом врстом незнања подразумева право знање. Русо и завршава *Расправу о наукама и уметностима* позивом да се повежу „врлина, наука и моћ“,⁵⁵ јер само удрживањем снага праве науке и мудре власти може доћи до остваривања истинске среће народа.

Иако се у *Расправи о наукама и уметностима* под незнањем углавном разумева сократовско право знање, овде Русо ипак наговештава да није случајно узео незнање као врлину у односу на знање, и да није без разлога знање повезао са урушавањем морала. Русо на два места у *Расправи о наукама и уметностима* назначава да њега заокупља идеја почетка и оног прастања у коме човек живи у пуном незнању, срећи, слободи и врлини.⁵⁶ Развијену слику овог природног човека Русо ће дати у спису *О пореклу и основима неједнакости међу људима* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).⁵⁷

⁵⁴ Исто, 204.

⁵⁵ Исто, 205.

⁵⁶ Према Русоу, Расправа, 200, „о моралу не можемо размишљати а да са задовољством не призовемо слику једноставности првих раздобља. Ка тој лепој обали, украшеној једино рукама природе, непрестано окрећемо очи... Док су безазлени и врли људи волели да богови буду сведоци њивских дела, са њима су заједно живели у истим колибама“. Вид. и Русо, Расправа, 196, где такође наговештава своје учење о природном стању срећног човека: „Ето како су луксуз, распуттеност и ропство у свим временима били казна за охоле напоре које смо чинили да бисмо изашли из срећног незнања у којем нас је оставила вечна мудрост“.

⁵⁷ Русоова расправа „О пореклу и основима неједнакости међу људима“ (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) је као и претходна „Расправа о наукама и уметностима“ одговор на тему коју је задала Академија у Дижону четири године касније, 1753. године: „Које је порекло неједнакости између људи и да ли је ауторизовано у природном закону?“ (*Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?*). За другу расправу Русо није био награђен. Вид. J. Miller, „Introduction“, J.-J. Rousseau, *Discourse on the origin of inequality*, transl. D. A. Cress, Hackett Publ. Comp. Indianapolis, Indiana, 1992, 8. Русо, који је у Француској, као и Холбах, био странац, расправу је посветио својој домовини, Републици Женеви. Вид. Русо, „Исповести“, 343–344. Волтер је био посебно критичан према Русоју новом делу. У писму Русоју од 30. августа 1755. истиче да је примио „његову нову књигу упе-

Берк који – као и Платон – брани традиционално начело, у потпуно другачијим историјским околностима полази од става да из знања настаје врлина. И поред извесне подударности између Руса и Протагоре, у смислу супротстављања начелу традиционализма, Русо за разлику од Протагоре установљује идеју да знање рађа порок и да је врлина сагласна незнању. Полазећи од објављене хришћанске истине, Берк је потпуно природно повезао истину, знање и врлину.⁵⁸ Сасвим супротно, за Руса нема удаљење помисли од идеје да би могао поћи од објављене теологије. Не би Русо имао такав углед и престиж у револуцији да у његовом учењу објављена истина није била јасан предмет непријатељства. Русо није могао више бити оригиналан тиме што ће одбацивати објављену теологију, јер је то много пре њега у философији већ постала уобичајена пракса. Али је зато Русо привукао пажњу повезивањем врлине са незнањем, и то са најрадикалнијом врстом незнања првобитног човека, који не зна уопште да говори, нити има било каквог сазнања о другом човеку или познавању односа између људи.⁵⁹

У основи постоји изразита методолошка сличност Руса са Декартом и Лутером, као носиоцима нововековног духа. У оспоравању вековног поретка који почива на хришћанству тражи се нека чврста тачка прапочетка, на основу које се зида потпуно нови свет. Све што је настало и постоји на старим темељима хришћанства руши се, а нови поредак се гради на човеку као новом начелу и новом почетку. Декарт је метод-

рену против људског рода^a. Између објављивања две расправе Русо се прославио и као композитор својом опером „Сеоска гатара“, тј. „Сеоски врач“ (*Le devin du village*). Вид. C. Kiernan, „Rousseau and Music in the French Enlightenment“, *French Studies Journal* 26 (1972), 156–165; J. T. Scott, „The Harmony Between Rousseau's Musical Theory and his Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, 59 (Apr. 1998), 287–308.

Русо је био уверен да је слава коју је постигао овим комадом била узрок његовог сукоба са већином дотадашњих пријатеља из холбаховског круга: „ови моји вајни пријатељи опростили би ми да сам написао књиге, па чак и изврсне књиге, јер су и сами осетили ту славу; но, не могадоше ми опростити што сам компоновао оперу, ни блештави успех који доживе ово дело“. Може се рећи да су ови сукоби и свађе утицале и на садржај Русоове „Расправе о неједнакости“, коју је под утиском да му смутње и велеградски живот угрожавају нарушено здравље, а одбацијући лекарску помоћ и предајући се природи, осмислио у дубокој шуми код Сен-Жермена, у којој је „налазио слику прадобра“. Вид. исто, 340–341.

⁵⁸ E. Burke, „Extempore Commonplace on the Sermon of Our Saviour on the Mount“, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press, 2003, 1–3.

⁵⁹ Русо, „О пореклу“, 158.

ском сумњом све довео у питање и стигао до *cogito*, Лутер је сво учење, предање и искуство Цркве избрисао, и коначно, Русо је стигао до разматрања друштва и друштвених институција и закључио да оне нарушавају људску природу, кваре људска морална осећања и производе свеопшту беду. Русо открива природно стање човека као ону тачку прапочетка, која нам служи као полазиште на основу кога треба разумети праве темеље за успостављање новог друштва. Истичући захтев да треба да упознамо човека „онаквог каквог га је природа створила“,⁶⁰ Русо управо у овом сазнању види могућност откривања како треба уредити ново друштво. Јер, како каже Русо: „непознавање човекове природе уноси неизвесност и таму у тачан појам природних права, јер се по Бурмалакију појам права, а поготову природних, заснива на природи човека“.⁶¹

Суштинска и непремостила разлика између Руса и Берка је што Берк полази од Бога као почетка и творца човека,⁶² а Русо од природног човека, који је на почетку животиња која живи међу другим животињама. Русов човек-дивљак, као животиња посматра друге животиње и „подржава њихове вештине издижући се до животињског нагона“.⁶³ Сам Русо изричito свог дивљака и првобитно стање разликује од хришћанског учења, и исправно увиђа да се „из светих књига јасно види да ни први човек није био у таквом положају (дивљака), пошто је непосредно од творца примио закон и светлост разума“.⁶⁴ Питање почетка суштински зависи од избора фундаменталног веровања Руса и Берка, да је Бог или човек прво начело, и оно се не може подвргнути јасним принципима сазнања, нити се може утемељити као поуздано људско знање.⁶⁵ Може се у извесном смислу рећи и да је Берк у предности, јер одређена

⁶⁰ Исто, 131.

⁶¹ Исто, 132–133.

⁶² Вид. Е. Burke, „Extempore“, 1–3; „A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful“, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press, 2003, 58–63; „Religion“, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press, 2003, 78–81. Берк заговара откривену религију, критикује деизам сматрајући „Даблинске десте“ штетним противницима морала.

⁶³ Русо, „О пореклу“, 140

⁶⁴ Исто, 138.

⁶⁵ Према Русу, „О пореклу“, 138, „вера од нас тражи да верујемо да су људи постали неједнаки по Божијој вољи... Ипак нам не забрањује да, на основу човекове природе и бића која га окружују, замишљамо шта би било са људским родом када би био препуштен сам себи“.

врста теолошког знања о прапочетку и Божијем стварању света дата је у Библији. Дотле, не постоји никакав траг нити било каква врста историјског памћења или индиректног предања о прапочетку, односно природном стању човека у коме је он био животиња. Ова оригинална концепција је у потпуности плод Русовог разума, у коју он и ми можемо само да верујемо или не верујемо.

Берк не само да није веровао у Русово учење, него је сматрао да ни сам Рус због своје учености није могао да верује у сопствено учење, већ да је овде реч о „философији таштине“.⁶⁶ Да ли је Рус дословно веровао у своју теорију о природном стању човека, или му је она ипак више служила као илустрација друге стране људске природе у односу на ону коју је друштво искварило, није од пресудне важности. Оно што је важније јесте да је Русово учење имало огроман друштвени утицај, у првом реду због привлачности и оригиналности идеје, а ствар је философског испитивања колико је ово учење имало своју унутрашњу конзистентност. Може се поставити и теза да је Русово природно стање философски мит, који је баш зато што је мит и имао толики друштвени утицај.

Философски мит о природном стању

Размишљајући о друштву у коме је живео, Рус је видео да оно свакако није идеално, односно у њему је пре видео стање зла неголи добра. А, ако би требало издвојити једно суштинско одређење друштва које га чини таквим, онда је то свакако неједнакост. И заиста, неједнакост јесте суштина друштва. До сада су сва позната друштва која познаје историја укључивала одређену меру неједнакости. Друштво као заједница нужно подразумева више од једног човека. Само стање у коме постоји један човек подразумева једност која не познаје разлику и искључује неједнакост. Више људи који творе заједницу по природи успостављају разлику и тиме неку врсту неједнакости.

Зато је Рус био потпуно у праву када је једнакост људи пронашао изван друштва у природном првобитном стању. Он заправо потврђује стару Аристотелову истину да је човек као друштвено биће припадник

⁶⁶ О „филозофском инструктору етике таштине“ вид. Е. Burke, „Letter to a Member of the National Assembly“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The French Revolution, 1790–1794*, Oxford University Press, 1999, 313–314.

полиса, а да су изван полиса Бог и звер.⁶⁷ Изван друштва Русоов човек у природном стању исто тако може бити или Бог или животиња. Русо се определио за ово друго и самим тим у природном стању човек је лишен и говора као свог специфичног одређења.⁶⁸

Једнакост у природном стању јесте једнакост постојања сваког човека који постоји само за себе. Сваки човек је једнак по свом засебном постојању на основу природних инстинката. За такво постојање потпуно му је непотребан говор или било која врста знања у смислу само-рефлексије или рефлексије другог. Реч је о једнакости у незнанују субјективне самосвести и свести о припадности својој врсти. Но, поред тога, постоји такође једнакост природног стања у односу на човека у друштвеном стању. Сви људи у првобитном стању су једнаки попут засебне врсте када се мере са друштвеним човеком. Не може се избећи питање да ли су по својим најважнијим одређењима природни и друштвени човек две а не једна врста. Ово питање се још више изоштрава када видимо да ништа слично породици коју ми познајемо из друштвеног стања, и коју сачињавају отац, мајка и деца, не постоји у првобитном стању. Уместо породице, Русо разазнаје да су се „мужјаци и женке задржавали случајно када би се срели, према прилици и жељи, а реч им није била неопходни посредник за оно што су једно другом имали да кажу“.⁶⁹

Мит о првобитној једнакости људи темељи се на идеји пуног и непомућеног људског незнануја, које је срећно незнанује – *l'heureuse ignorance*.⁷⁰ Истина је да човек може бити једнак у незнанују, али сасвим сигурно не постоје два човека која су потпуно једнака у знању. Сваки човек се разликује по знању које има. Једноставно, није могуће пронаћи два човека која ће на бројна иста питања дати једнаке одговоре. Поред једнаког незнануја, првобитни људи су имали и једнаку врлину и стање природне среће. Незнанује, врлина и срећа красе сваког природног човека у његовом самосталном постојању и по томе је сваки човек једнак другом човеку.

Ако је већим делом разумљиво како су људи једнаки у свом незнанују, много је теже схватити како су они који су једнаки у свом незнанују истовремено једнаки у врлинини. То је могуће само ако се природном човеку припише врлина као природно својство и осећање, које ни на који начин

⁶⁷ Аристотел, *Pol.* 1253a 29.

⁶⁸ Русо, „О пореклу“, 148.

⁶⁹ Исто, 148.

⁷⁰ Ж. Русо, „Расправа“, 196.

није условљено његовим разумом и знањем. Прибегавајући овом једином могућем решењу за првобитно стање дивљака, Русо врлину открива у милосрђу. Он каже; „То је милосрђе... врлина утолико општија и кориснија за човека што претходи размишљању ма какве врсте и толико природна да понекад и код животиња може да се осети њено присуство“.⁷¹

Пошто је исткуствено непорецива неједнакост друштвених људи у знању, Русо исправно утврђује да се једнакост може успоставити у неизнању првобитних природних људи. Ми наравно о овом незнању природног стања не можемо ништа знати. Све што човек зна, он зна или од Бога или од властитог сазнања, али по дефиницији знања човек не може знати ништа о свом стању незнања, нити ми можемо знати како је дошло до тог квалитативног скока из природног незнања до човековог поседовања знања.

Тешко је замислiti да би Берку могла бити даља нека идеја од ове о готово бесловесном а срећном дивљаку. Он се пита: „Ко је тако безочан да тврди како знање производи порок?“⁷² Пре свега мит о дивљаку, који према Русоу представља опис правог природног стања, у потпуној је или у највећој могућој супротности са објављеном хришћанској истином. Наиме, Русо формулише да је на почетку човек био у једном сасвим специфичном смислу бесловесан: „лутајући по шумама, не познавајући ни вештине ни говор, без крова над главом, не знајући за рат ни односе, без потребе за ближњим и прохтева да му нашкоди, па чак не познавајући можда никога појединачно, дивљак је, мало узнемиран страсним и довољан сам себи, знао само за осећања и мисли одговарајуће његовом стању. Осећао је само истинске потребе, гледао је само оно што му је корисно да види, а разум му се није развијао као ни таштина. Кад би случајно што открио, није могао то другом да саопшти, пошто није препознавао ни своју децу. Вештина је изумирала заједно са проналазачем“.⁷³

Овде показано незнање, које је услов једнакости природног човека, не може се довести у било коју врсту везе са врлином, јер врлина онаква

⁷¹ Исто, 154.

⁷² E. Burke, „The Reformer, Thursday the 28th of January, 1747–8“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The Early Writings*, 1, gen. ed. P. Langford, ed. T. O. McLoughlin, T. Boulton, Oxford University Press, 1997, 68. О Берку као уреднику недељника *Реформатор* вид. T. O. McLoughlin, „The Context of Edmund Burke's 'The Reformer'“, *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr*, 2, 1987, 37–55.

⁷³ Русо, „О пореклу“, 158.

каква је позната човеку увек подразумева знање у смислу наше свести да је реч о врлинини. Берк се оштро супротставио самој идеји једнакости и у њој иманентно садржаном незнању које би могло да подразумева врлину.⁷⁴

На неки начин могли бисмо да замислимо да новорођена деца подсећају на природно стање човека. Када се задовољи њихов природни инстинкт, ми препознајемо да испољавају осећај среће и задовољства. Ако занемаримо да друштвени човек омогућава задовољење природних инстинката сасвим мале деце, оно што највише говори о њима јесте управо њихова једнакост у безазлености незнања. Сасвим је непојмљиво да се у моралним категоријама добра и зла, врлине и порока, тумачи било која врста понашања новорођене деце. То је потпуно незамисливо. На сличан начин отвара се и питање како Русоовог првобитног човека, који живи у једнакости незнања, уопште можемо посматрати кроз моралне категорије познате друштвеном човеку.

Русо полази од природног човека који у свом незнању делује као биће које поседује врлину, јер је његов живот сагласан природним инстинктима и осећањима, а све што делује сагласно природи само по себи је истинито и добро. На први поглед у овој конструкцији која повезује незнање, врлину, природу и истину може деловати логично да је оно што је природно у исти мах и истинито. За Руса „природа говори само истину, све што од ње потиче истинито је“.⁷⁵ Ако је логично да оно што је природно јесте и истинито, у следећем кораку се на оно што је природно и истинито надовезује и врлина. И ово повезивање врлине са истинитим и природним делује логично, јер се подразумева повезаност истине и врлине. То значи да смо у достизању жељене конструкције дошли до тачке да се претпоставља да дивљак, самим тим што делује по својој природи, делује и истинито и добро. А шта друго може значити када се каже да се делује истинито, него да је то деловање сагласно врлини? Једино што нам још недостаје да заокружимо претпостављену конструкцију јесте како уклопити и незнање првобитног човека са природом, истином и врлином. Али пошто код Руса човек на основу same своје природе делује сагласно истини и врлини, онда такво деловање не захтева самосвест и знање дивљака да је његово деловање у складу са врлином и истином, што омогућава да се до краја доведе философска кон-

⁷⁴ Херис, „Русо и Берк“, 372.

⁷⁵ Русо, „О пореклу“, 139.

струкција која у један логички след ставља природу, истину, врлину и незнање.

Природни човек, природа, истина, врлина и незнање јесу појмови из којих Русо изводи своје најважније закључке. Међутим, ова конструкција је могућа само ако се наведени појмови користе кроз неприметно мешање њиховог значења, које они имају у два сасвим различита стања, као што су друштвено и првобитно. Ако се искључи значење ових појмова који они имају у друштвеном стању, може се сасвим оправдано рећи да дивљак делује сагласно својој природи и својим инстинктима, и да је по овом природном деловању у незнању дивљак једнак другом дивљаку. Јер, Русо каже да се „неједнакост једва испољава у природном стању и готово није ни од каквог уплива“.⁷⁶ То је закључак из наведених појмова када се они користе за првобитног човека.

Шта је у томе истина, а шта врлина? У неком најапстрактнијем смислу може се рећи да је свако деловање неке животиње које је сагласно њеној природи самим тим и истинито. Такво биће које делује сагласно својој природи и не може другачије деловати. Природне инстинкте Русоовог првог човека можемо тумачити и као природне законе под које човек као биолошко биће потпада. Тело човека свакако потпада под природне законе. Али ми препознајемо да је наш дух макар и само једним делом слободан од тих закона. Зато се намеће питање: на који начин тако апстрактну констатацију о деловању природног бића сагласно његовој природи можемо повезати са врлином? Истина која је повезана са врлином позната је само друштвеном човеку и она се не може мешати са природним стањем дивљака. Слободна воља и знање, свест о тој слободи, коју познаје само друштвени човек, нужне су претпоставке сваког говора о врлини и истини. Вероватно је због тога Русо врлину природног човека посматрао као такву врсту врлине која је заједничка човеку и животињи. За ону врсту врлине коју има само човек и коју нема животиња, неопходни су знање и самосвест о слободној вољи, што су специфична одређења човека као друштвеног бића.

Русо је с правом из природног деловања првобитног човека могао да извуче закључак о једнакости у незнању, али је на то без оправдања и механички придошао појмове који носе вредносне судове као што су истина, врлина и слобода. Зашто је Русо уопште било потребно да се природно деловање дивљака означи као добро, истинито и слободно?

⁷⁶ Исто, 160.

Једним делом разлог лежи у томе што утемељење сваког почетка може изгледати боље засновано навођењем аргумената да је почетак скопчан са истином, врлином и слободом. Затим, Руко је преко мита о првобитном стању установио да је природа суштински појам и зато је требало одмах природи доделити оне кључне атрибуте као што су истина, врлина и слобода, на које је до тада право полагало хришћанско учење. И наравно, Руко је знао да је друштвена снага појмова истине, врлине и слободе готово неизрецива, и да је свако учење онолико друштвено успешно, колико уверљиво тумачи управо ове појмове.

Једна је раван питање унутрашње логичке конзистентности учења о природном стању и навођење критике одређених проблематичних места. Међутим, постоји и веома важан друштвени циљ да се једна велика и далекосежна идеја објави у форми прихватљивој и примамљивој за друштвену јавност. Без обзира на већу или мању унутрашњу конзистентност учења о дивљаку,⁷⁷ Рукоје пошло за руком да учини и философски и друштвено релевантном тему о једнакости човека и његовој срећи, врлини и слободи у тој једнакости. Руко тврди да је човек некад био једнак, слободан, срећан и добар. Друштвена снага и практичне последице ове тврдње су далеко веће и важније од питања и теоријског цепидлачења око свих детаља овог највећег могућег открића.⁷⁸ Јер ако је човек некада био слободан и једнак, рађа се нада да то може бити поново.

Несрећа првобитног човека и пад из слободе, једнакости и врлине у неслободу, неједнакост и порок, започиње његовим изласком из усамљеништва и упознавањем другог човека. Друштво које један човек прави другом узрокује појављивање мишљења о разлици која постоји између њих.⁷⁹ Уз мишљење које је уочавало међусобне разлике, наступиле су и тешкоће и такмичење у задовољавању егзистенцијалних потреба. А долази и до најдалекосежнијег открића да један човек може користити другог човека за своје потребе. За Рукоа „у природном стању неједнакост

⁷⁷ О настанку и великој популарности мита о племенитом дивљаку вид. Т. Џ. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, 2001; S. Cro, *The noble savage: allegory of freedom*, W. Laurier University, Ontario, 1990, где се овај мит разматра од првих идеја које се могу наћи у дневницима Кристофера Колумба; Н. Н. Fairchild, *The Noble Savage: a Study in Romantic Naturalism*, Russell & Russell, 1961; G. Symcox, *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. E. Dudley, M. E. Novak, University of Pittsburgh Press, 1972.

⁷⁸ Упор. С. Јовановић, „О друштвеном уговору“, 174.

⁷⁹ Руко, „О пореклу“, 162, 165.

готово да није ни постојала, а узима маха ... и добија сталан и законит вид са завођењем својине и доношењем закона“.⁸⁰ Овде се, по Русу, руши основно начело човека – слобода и једнакост, и започиње друштвени период међувисности и неједнакости.⁸¹

Једнакост или неједнакост

Русо је оштро одбацио могућност да би међувисност првобитних људи и помагање једних другима у задовољењу њихових егзистенцијалних потреба, могли да буду подведени под општекорисну идеју поделе рада. Првобитна подела рада није ништа друго до судбинско рушење једнакости: „Али чим је човеку постала потребна помоћ неког другог, чим је један увидео да је корисно да има намирница за двојицу, једнакост ишчезе, својина би уведена, рад поста неопходан, а простране шуме се претворише у насмејана поља која је требало наталати људским знојем и где ускоро никоше ропство и беда, растући упоредо са усевом“.⁸² Довде је Русова идеја о природном стању човека била специфична и самосвојна. Већ питање првобитне поделе рада веома је старо и заузима незабилазно место у историји философије. Бавећи се истим проблемом настанка поделе рада у првој људској заједници, Платон и Русо су заступали супротна гледишта и самим тим другачије гледали на суштинско питање једнакости и неједнакости човека у друштву.

С обзиром на то да је Платон своје учење о значају поделе рада извео у *Држави*, сасвим је разумљиво да је оно морало бити добро познато и Русу.⁸³ И Русо долази до исте тачке као и Платон када његов првобитни човек, изашавши из усамљености, почиње да се пореди са другим човеком. Упоређивање успоставља разлику и укида једнакост која је постојала у незнанију изолованог човека. У искуству, разлике се увек испољавају као разлике датих способности, природних талената и могућности људи. Када стигнемо до тачке да можемо констатовати постојање разлика које су саме по себи врста неједнакости, налазимо се већ пред избором како да тумачимо ово сазнање. Платон је изabraо један пут, а Русо други.

⁸⁰ Исто, 183.

⁸¹ Вид. Ш. Волин, *Политика и визија*, Београд, 2007, 419–423.

⁸² Русо, „О пореклу“, 166.

⁸³ Вид. Русо, „Друштвени уговор“, 81.

Ствар је најначелније природе. Платон је из сазнања неједнакости видео могућност успостављања правичне државе. Постављајући питање основног разлога настанка државе, Платон даје следећи одговор: „Мислим да држава настаје зато што свако од нас није сам себи довољан него тражи још много шта“.⁸⁴ Сасвим супротно од Руса, код Платона налазимо да је недовољност првог човека његово суштинско одређење. Да би се отклонио тај недостатак настаје држава, која би требало да омогућава да сваки човек надокнади своју природну недовршеност. Држава је, dakле, као опште добро истовремено нужан услов да човек пре-вазиђе своју појединачну ограниченошт.⁸⁵

С друге стране, Русо је у првобитном незнанију видео једнакост, а кроз излазак из усамљености човек сазнаје за постојање разлике и успоставља се друштво утемељено на неједнакости. Генезу настанка друштвене неједнакости Русо појашњава на следећи начин: „Све док су радили оно што сваки појединачник може сам да постигне, и док су обављали вештине за које нису биле потребне многе руке – живели су слободно, здраво, срећно и били су добри... Али чим је човеку постала потребна помоћ неког другог... једнакост ишчезе, својина би уведена, рад поста неопходан... и ускоро никоше ропство и беда“.⁸⁶

Берк, који је био детаљно упознат са Русовим делима,⁸⁷ пошао је Платоновим путем. Његов посебан интерес је био да покаже како сама

⁸⁴ Pol. 369 b

⁸⁵ Платон је теоријски утемељио идеју о правичности друштвених односа, која се успоставља кроз поделу рада која је сагласна мери неједнакости људске природе. Правичност лежи у самом основном разлогу настанка државе. Појединачник није сам себи довољан за остваривање нужних потреба, а један од основних узрока ове недовољности је тај што се људи разликују по својим природама и способностима. Ове различите способности и природе треба довести у хармонију, а то је могуће постигти једино у држави. Сврха успостављања државе је да надомести недовољност која је иманентна сваком појединцу, али не било како, већ у складу са правичношћу. А правичност је присутна само уколико су хармонично повезане све различите и појединачне способности у целину полиса.

⁸⁶ Русо, „О пореклу“, 166.

⁸⁷ Први Русов текст који је преведен на енглески језик, само шест месеци након објављивања у Француској, 1751. била је *Racisrava o наукама и уметностима*, за коју је Русо добио награду Академије у Дижону. Вид. E. Duffy, *Rousseau in England: the context for Shelley's critique of the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1979, 9. У одговору на писмо пријатеља Дипона (M. Dupont), на самом почетку Француске револуције Берк наглашава да је читao Русов *Друштвени уговор*, али да није оставио посебан утисак на њега, тј. да је књига има мали или никакав значај и

људска природа доводи до неједнакости. Односно, како се сагласно трима врстама људских страсти, које су потпуно природне, развија друштвени поредак.⁸⁸ Расправа о људској природи постала је незаобилазна за заузимање става о толико важним друштвеним питањима као што су

да није могао да замисли да би таква књига могла да подстиче револуције или да буде нацијама основа за законе: „Али тако јесте...“ Вид. J. Prior, *Memoir of the life and character of the Right Hon. Edmund Burke: with specimens of his poetry and letters, and an estimate of his genius and talents, compared with those of his great contemporaries*, 2, Baldwin, Cradock, and Joy, London, 1826, 50. Рукојеве књиге су дочекиване средином осамнаестог века са посебном пажњом, што је био случај и са преводом на енглески *Расправе о Јореклу и основама неједнакости међу људима* (1755) и *Друштвеној уговори* (1762). Берку је још тада била потпуно стран у осамнаестом веку хваљен једноставни живот природног човека, као и замиса „племенитог дивљака“, по којој је Руко био познат. Берк је Рукоја називао „insane Socrates“. Вид. Burke, *Letter to a Member of the National Assembly*, Works, vol. 6, 33. Та Беркова синтагма била је општепозната, вид. *The Gentleman's magazine*, 67, 2 (1797), 707. Берково крајње негативно мишљење о Рукојевом духовном здрављу и психичкој стабилности потврдио је тадашњи Берков пријатељ Дејвид Хјум, који је организовао смештај Рукоју који је као избеглица боравио у Енглеској. Вид. L. Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, New York, Houghton Mifflin, 2005, 432; Руко, „Исповести“, 554. У то време Рукојеви познати психички проблеми све су се више испољавали. Он је био уверен да су се против њега заверили Хјум, Даламбер и Валпол 1766. године, односно да су се његови енглески пријатељи повезали са његовим непријатељима међу Енциклопедистима, због чега је напустио Енглеску и вратио се у Француску. У ствари, повод је било једно лажно писмо које је Валпол, син некадашњег премијера Валпала, близак париским салонима, написао као да је писмо Фридриха Великог Рукоју. Вид. P. Stanlis, *Edmund Burke, The Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick–New Jersey, 1993, 175. О Берковој упознатости са Рукојевим радовима вид. R. Sewall, „Rousseau's Second Discourse in England from 1755 to 1762“, *Philological Quarterly* 17, 2 (1938), 97–112.

⁸⁸ E. Burke, „A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful [1757]“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The Early Writings*, 1, gen. ed. P. Langford, ed. T. O. McLoughlin, T. Boulton, Oxford University Press, 1997, 185–320, посебно поглавље 1. 12 („Sympathy, Imitation and Ambition“), 220 и даље. Берково Филозофско истраживање имало је значајан утицај у Немачкој и Француској. Дидро се ослења на његове увиде, Лесинг почиње да преводи Берков рад на њемачки језик 1758. и највероватније идуће године пише свој осврт о Берку. Вид. G. Lessing, „Bemerkungen über Burke's philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen“, *Werke 8, Theologiekritische Schriften 3, Philosophische Schriften*, C. Hanser Vrlg, München, 1979, 511–517. Кант, *Критика чистог ума*, сматра да су Беркова истраживања добар почетак за даља истраживања. О утицају Берковог Филозофској истраживању вид. исто, 186–188; T. Hlobil, „The Reception of Burke's Enquiry in the German-language Area in the Second Half of the Eighteenth Century (A Regional Aspect)“, *Estetika*, 44, 1–4 (2007), 125–150.

једнакост и неједнакост. Берков циљ је да покаже да друштво може да створи истинску природну аристократију и да такво стање неједнакости јесте природно стање.⁸⁹

Истинску природну аристократију Берк је покушавао да заснује на разумевању људске природе. Сагласно духу свог времена, он није могао више тако отворено као Платон да се позове на троделну поделу људске природе из које произлази истинска аристократија. Додуше, и он полази од троделне поделе, али овде је ипак реч о више апстрактној подели три врсте страсти. Уместо Платонове златне, сребрне и бронзане природе, Берк преко три врсте страсти – симпатије, подржавања и амбиције – гради везе између људи у друштву, успостављајући природну неједнакост.⁹⁰

Ако би се строго, на исти начин као и када је било речи о Русоовој поставци о природном стању, испитивала оправданост и унутрашња конзистентност Берковог разматрања о односима три врсте страсти, многа питања би с правом била постављена – од избора основних страсти до њиховог међусобног односа. Али оно што је овде од већег значаја јесте философско образложење саме идеје друштва неједнакости, и то не само као природног већ и напредног друштва. Неједнакост, побољшање и слобода су три стуба Беркове истинске природне аристократије, а такво друштво онда у себи садржи и праведност.⁹¹

Русова слобода једнакости природног стања и Беркова слобода неједнакости аристократског друштва два су супротстављена света. Притом, Русова идеја је утопијска и подлеже само теоријској критици,⁹²

⁸⁹ О вишезначности, променљивости и слојевитости појма „аристократија“ вид. Д. Бин, „Аристократија“, *Криптички речник*, 686–699, који наглашава да је значење овог појма у току револуције постало још неодређеније.

⁹⁰ Burke, „A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful [1757]“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The Early Writings*, 1, gen. ed. P. Langford, ed. T. O. McLoughlin, T. Boulton, Oxford University Press, 1997, 220–227.

⁹¹ E. Burke, „An Appeal from the New to the Old Whigs“, *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. D. B. Ritchie, Liberty Fund, Inc, Indianapolis 1992, 168–169; *An Appeal from the New to the Old Whigs in consequence of some late discussions in the Parliament, relative to Reflections on the French Revolution*, J. Dodsley, London, 1791, 107, 190.

⁹² Сам Русо своју методу описује овако: „Признајем да су се догађаји које желим да опишиjem могли догодити на разне начине и да се на избор опредељујем на основу претпоставки; али сем тога што ове постају први разлог кад су највероватније с обзиром на природу ствари и једино средство које можемо имати при истраживању истине, закључуци које ћу извести на основу својих замисли неће бити само вероватни, пошто се,

а Беркова идеја је историјски проверљива и ствар је друштвене реалности. Тиме се Берк налази у неупоредиво тежој позицији, јер мора да брани правичност и слободу реалног друштвеног живота и доказује напредни карактер истинствено проверљивог аристократског друштва. Дотле теоријска критика заснованости откривеног првобитног срећног и слободног живота може онима који не уживају све благодети Берковог аристократског друштва деловати као цинично укидање и самог права макар на утопијску срећу и велике идеале.

Мало је вероватно да су француски револуционари бринули и уопште се занимали за све нијансе и теоријске проблеме философске утемељености Русоовог природног стања. Њих је носила идеја да су људи једном били једнаки, слободни и срећни и Русо је у њима пробудио веру и наду да је и такво друштво могуће.⁹³ С друге стране, свако философско оправдање реалног друштва као самог циља, изазива много више предострожности и критике, посебно ако је та реалност тегобна за значајан део становништва. Постојање велике друштвене беде било је велики аргумент у рукама Руса и велики Берков проблем.

И сам Берк је био свестан овог проблема. Поред тога што је морални живот разумевао кроз хришћанско учење, што би морало да у значајној мери подразумева саосећајност и бригу богатих према сиромашним, Берк је посебно истицаша значај својине. Неједнак распоређена својина има за свој циљ побољшавање јавног добра, па тиме и није реч само о својини богатих људи.⁹⁴ Међутим, Берк се суочавао са истинством друштвене реалности која је непосредно оповргавала његово уверење да

на основу начела која сам управо установио, не би могао замислити никој други систем који не би довео до истог резултата, и одакле не бих могао да изведем исте закључке⁹⁵. Вид. Русо, „О пореклу“, 160. Из описа методе две ствари су јасне: да је изложена метода *circulus vitiosus*, као и да Русо није баш ни много стало да то оповргава, нити да да темељије основ свом учењу.

⁹³ Берк истиче да верује да би и Русо када би био жив и имао један од својих луцидних интервала, био и сам изненађен мањинотошћу својих научних следбеника. Берк је написао своја *Писма члану Народне склопштине* 1790, пошто је француска Народна Скупштина јавно повезала Руса са својим циљевима и политиком, након чега је подигнут и споменик Русу. Вид. Burke, „Letter to a Member of the National Assembly“, 294–295. E. Duffy, *Rousseau in England: the context for Shelley's critique of the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1979, 37–38.

⁹⁴ E. Burke, „E. Burke to John Bourke“, Nov. 1777, *The Correspondence of Edmund Burke*, 3, Cambridge Univ. Press, 402–404, „наглашава да је историјски условљена неједнакост далеко ближа правој унутрашњој једнакости“.

богати треба да раде у корист општег напретка друштва. Колико је Берк, с једне стране, можда веровао у остварљивост идеала да ће богати показати хришћанску саосећајност према сиромашнима и да ће њихова својина бити основа општег напретка свих, толико је он, с друге стране, у реалности друштвене беде видeo неоствареност или неостварљивост ових идеала.

Берк је dakле бранио реалан историјски поредак, у коме је и против његове воље свакако било више него очигледне друштвене несреће, а Русо је бранио изворну и будућу идеалност, са свим њеним савршенствима. То су два различита приступа и два различита погледа на свет. Притом, и Беркова идеја истинске аристократије има свој идеalan циљ,⁹⁵ док Русова изворна и будућа идеалност има сасвим реалан друштвени циљ. Подразумева се да је Берку било неупоредиво теже бранити идеални циљ реалног друштвеног поретка, него Русу доказивати реални друштвени циљ препостављене првобитне и будуће идеалности.

Са Француском револуцијом историјско клатно се померило и револуционари су започели да остварују велику Русоову идеју о једнакости и слободи. Сада је Русово учење дошло у претходни Берков положај – да се огледа у реалном друштвеном животу. Ова обрнута перспектива дала је повод за Беркову критику револуције у Француској, која је срушила стари поредак неједнакости и започела да гради друштво једнакости. Реалност је поред идеалних циљева сада постала и мера критике за оба учења.⁹⁶

⁹⁵ I. Harris, „Introduction”, Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press ,2003, 22.

⁹⁶ У овом контексту је важно Фиреово скретање пажње на постојање „противречности између револуционарног мита и револуционарних или постреволуционарних друштава“. Вид. Ф. Фире, *О француској револуцији*, С. Карловци, 1990, 21.

Просветитељство као идејна основа Француске револуције

Историјски контекст настанка и развоја просветитељства

У 18. веку није било могуће да сам трећи сталеж припреми и организује свеобухватну друштвену револуцију као што је то била Француска револуција. Он није био политички организован, нити је реално да би у таквим историјским околностима трећи сталеж могао да има самосвест и идејну разраду своје револуционарне улоге.

Политичке идеје из којих је у сплету историјског тренутка настала револуција, најпре су се појавиле и потпуно загосподариле париском интелектуалном елитом. Пре него што је револуција започела у трећем сталежу, она је већ била завршена убедљивим тријумфом у париским интелектуалним салонима старих племићких породица. Тако је важан животни импулс у припреми револуције дало само племство. У Паризу се развио посебан феномен аристократске публике, која је живо пратила интелектуалну моду, а у њеној презасићености посебан критеријум био је да се избегне досада, претерана озбиљност и залажење у детаље.¹ Таква публика све више је властиту традицију разумевала као најгору врсту предрасуде, подржавала је и подстицала модерну идеју и помодну интелектуалну климу да се све оштрије напада властити сталеж. Ово предреволуционарно стање духа које је захватило племство дефинисао је више него прецизно Ф. Фире, када је описао положај племства у јесен 1788. године. „Племство је симбол неједнакости и, као тело, противречно принципима. То значи да ће поједини племићи моћи да буду револуционарни, али да ће племство у целини бити по дефиницији супротност револуције“.²

¹ Упор. С. Јовановић, „Кандид или оиштимизам, роман од Волтера“, Сабрана дела 12, Београд, 1991, 481.

² Фире, О француској револуцији, 196.

Тријумфални повратак Волтера (F.-M. Voltaire) у Париз и част која му је указана 30. марта 1778, овенчавањем његове бисте ловоровим венцем на извођењу драме *Ирена*,³ био је велики и важан симбол преношења круне са старе монархије на нову философију. Овај догађај је изражавао расположење да је философија просвећености испунила свој задатак и да је на свом пољу, у области духа, победила дух старог поретка и тиме од њега преузела круну. Довршетак и победа просветитељске идеје у духовном и интелектуалном животу, десетак година пре него што се и назирала права револуција у Француској, није значила и да су просветитељи имали јасан план, практичну разраду и утврђену идеологију револуције и новог револуционарног друштва. Њихови текстови показују и да је многима од њих била блиска идеја просвећене и уставне монархије. Накнадним импресивним државним церемонијама преношења посмртних остатаака у Пантеон, најпре Волтера а потом и Русоа, револуционари су желели да покажу да је нова реалност настала непосредно из учења великих философа.

Да ли су се најважнији просветитељи лично залагали за избијање револуције, и да ли су своја учења видели као припрему и остваривање својих идеја, могли бисмо поуздано да знамо само да су и доживели успех револуције. Ипак, то је за философију мање важно питање од разматрања објективних веза које су постојале између просветитељства и револуције. Када се Робеспјер (M. de Robespierre) позива на Русоа као свог учитеља,⁴ то нас упућује на незаobilазну везу између вође револуције и философа на чије се учење позива. Наравно, учитељи, посебно

³ Вид. М. Озуф, „Волтер“, *Критички речник*, 722.

⁴ Постоји низ нагађања о сусрету Русоа и Робеспјера, које су некритички преносили и француски историчари као што је Матиез (Albert Mathiez), а за које се испоставило да немају историјско покриће. Жерар Валтер (Gérard Walter) у својој биографији Робеспјера је утврдио да је изгледа Робеспјер само једном видео Русоа, али је питање да ли су разговарали. Слично је и са причом о сусрету Робеспјера, док је био државни штитомац у колеџу, са краљем Лујем XVI, и да је том приликом Робеспјер као један од најбољих ћака држао поздравни говор и да је млади студент реторике уз похвале дао и неке савете краљу, који га је пажљиво саслушао и изразио своје задовољство. Међутим, „краљ није ни посетио колеџ, него је само застао са колима испред зграде колеџа. Робеспјер, гологлав и на коленима, држао је говор који су његови професори прегледали и одобрили, и у коме се већ стога нису могли давати краљу савети. Краљ није одговорио ниједном речи, него је младића поздравника само милостиво погледао“. Вид. С. Јовановић, „Приче о историјским личностима“, Сабрана дела 12, Београд, 1991, 347–357.

теоријски учитељи, увек задржавају право да кажу да су њихови ученици у пракси револуције, која је по правилу превише крвава, погрешно спровели идеју.

Једно крајње луцидно запажање Слободана Јовановића о Волтеровом познатом делу *Кандиг* из 1759. године, указује на важну или можда пресудну страну улоге коју је просветитељство одиграло у припреми револуције. Наиме, Јовановић о *Кандигу* излаже следећи утисак: „На свакој трећој страни је један човек убијен, или бар једна жена силована – у цеој светској књижевности ја не знам романа у коме би било више силовања. Откуда онда долази, да се, читајући *Кандига*, забављамо једнако, а местимице чак и смејемо, и то од срца? ... Уосталом, све те страшне ствари које се у *Кандигу* налазе, сва та убиства, силовања, батинања, вешања, парања, ушкопљивања, боловања, Волтер, истина, казује, али не описује“.⁵

То је Волтерова слика живота старог режима.⁶ У тој слици доминира и све надмашује људска несрећа у њеним најсувротим облицима, као што су „убиства, силовања, батинања, вешања, парања, ушкопљивања“. Шта може више да делегитимише једну идеју и друштвени поредак који је заснован на њој, од откривања истине да је страшна људска беда и несрећа резултат тог поретка. Несумњиво је Волтер био „геније разарања“ и делегитимисања старог поретка и његовог вековног духовног начела. Критика старог друштвеног поретка и његово поистовећивање са несрћом и бедом људи јесте онај први и најважнији корак просветитељске философије.⁷

⁵ С. Јовановић, „*Кандиг или ойтимизам*“, 480.

⁶ Само у неколико реченица у *Кандигу* могу се заједно наћи силовање, распорени трбух, убиство оца и мајке и поврх тога убиство брата: „Ви сте живи! Налазим вас у Португалији! Нису вас, дакле, силовали? Нису вам распорили трбух, како ме је уверавао философ Панглос?“ – „О, јесу“, одговори лепа Кунигунда, „али се од та два незгодна случаја не умире увек.“ – „А јесу ли вам отац и мајка убијени?“ – „Сасвим тако, најаклост“.... „А ваш брат?“ – „И мој брат је убијен.“ Вид. Волтер, *Кандиг*, Београд, 2010, 35.

⁷ Уместо литерарних ликова Волтер је у *Кандигу* као најбољи пример моралних изопачења старог поретка могао узети реалан лик и биографију грофа Миррабоа до тренутка његовог појављивања као вође револуције. Оноре Габријел Рикети, гроф од Миррабоа (Honoré Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau) 1749–1791), потомак угледне племићке лозе, до 1789, када почиње његов други живот, био је у три затвора, био је осуђivan на смрт, имао значајну репутацију развратног начина вођења живота, живео у прогнанству и потом тешко обольевао у тамницама. Додуше, гроф Миррабо у својој несрећи није видео доказ да је то најбољи од свих могућих светова. Његова судбина и судбина његове породице – прогонио га је и затварао

Волтер је згодан повод за *Кандига* пронашао у Лайбницовим (G. W. Leibniz) метафизичким размишљањима о теодицеји. Мање је важно то што Волтер и Лайбницац расправљају на два сасвим различита нивоа и што се Волтерови аргументи фактички и не додирују са Лайбницовом метафизичком поставком.⁸ Али Волтер веома добро погађа психолошку страну проблема. Речи да је Бог направио најбољи од свих могућих светова за Волтера представља изванредну прилику. Подразумева се да је тај Бог хришћански Бог, и подразумева се да је тај најбољи од свих светова управо стари поредак.⁹

Претпоставимо за тренутак да се стари поредак пре писања *Кандига* преобразио сагласно Волтеровим идејама. Да ли би се у том случају Волтер уопште бавио питањем теодицеје? Вероватно се не би освртао на Лайбницову теодицеју, или би у супротном случају писао трактат у којем би образлагао да је то најбољи од свих могућих светова који је највише биће створило. Зато је Лайбницова метафизика била само добар повод да се стари поредак као најбољи од свих могућих светова хришћанског Бога прикаже као свет опште несреће и беде. С обзиром на повод расправе; тј. питање да ли је ово најбољи од могућих светова,¹⁰ Волтеров цинизам и сарказам морали су доћи да највише израза.

његов, отац чувени физиократ и економиста маркиз од Мирабоа (Victor Riquetti, marquis de Mirabeau 1715–1789), а жена грофа Мирабоа захтевала је да га по сваку цену одвоје од ње – наговештавала судбину старог поретка чији је ослонац требало да буде и племићка лоза Мирабо. Тако би замишљена биографска улога грофа Мирабоа у *Кандигу* могла да представља ону прву критичку улогу просветитељства, која се отгледа у одбацању традиционалног ауторитета и Цркве као његовог упоришта. Од 1789. гроф Мирабо започиње нову улогу вође револуције и стварања новог и бољег друштва. Симболично, то би могло да представља ону позитивну страну просветитељства и њихових идеја како уредити ново друштво.

⁸ Заслужна за ширење Лайбницове мисли у Француској била је маркиза од Шатлеа (Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du Châtelet, 1706–1749), физичар и математичар, за коју се може рећи да се неправедно памти само као Волтерова љубавница. Њен син војвода од Шатлеа је погубљен на гильотини у револуцији 1793. Вид. Џимак, „Француско просветитељство 1: наука, материјализам и детерминизам“, Раутлијц, Београд, 2008, 286. Касирер, *Филозофија јросветиштевства*, 55–57, наглашава да је Волтер у книзи *Век Луја XIV* (1751) „отворено признао универзалан значај целокупног његовог [Лайбницовог] учинка“.

⁹ „Бог, кажу нам ови учењаци, није творац зла, он га једино допушта. Међутим, зар допуштати зло није исто што ичинити зло, кад је у питању свемоћна сила која га може спречити?“. Вид. П. Холбах, *Разољићено хришћанство*, 35.

¹⁰ Волтер, *Кандиг*, 26.

Несрећа, посебно несрећа деце, била је чест мотив у литератури и незаобилазно питање тадашњег духа времена. Како је могуће да аристократија, која по својој дефиницији упућује на врлину и оне који би требало да буду најбољи, показује у свом материјалном изобиљу равнодушност и према очигледној несрећи деце. И Берку који осећа снагу коју ова врста несреће оставља на људе, а посебно равнодушност аристократије на такве несреће, страни су у овој ствари и цинизам и сарказам. Ако се полази од људске несреће, нема горег и безобзирнијег начина да се она протумачи од позивања на теодицеју. Утешити некога кога је задесила велика несрећа речима да је ово најбољи од свих могућих светова које је Бог створио, готово да представља цинизам који позива на атеизам.

Као што је Волтер био свестан неминовности да питање несреће деце у контексту теодицеје задобије овакав правац, тако је и Берк морао тражити одговор који не би био пуко контрирање и заговарање теодицеје. Наравно, Берков проблем је био што ниједан теоријски одговор неће променити праксу и укинути несрећу и равнодушност аристократије према њој, а самим тим свако објашњење само погоршава ствар. Зато Берк, уместо оправдања, сам критикује аристократију: „Зар за човека, коме добро иде у животу и који лежи на свом сомотском каучу, заштићен од свих временских неприлика, није природно да са сажаљењем мисли на оне чије су невоље једнаке његовим уживањима“.¹¹

Беркова критика је лишена сваког цинизма и сарказма, који би упућивали на неповратну моралну изопаченост којој нема повратка. Уместо тога, она у својој оштрини ипак апелује на савест оних чији је вишак сразмеран немаштини бедних. То говори да Берк у побољшавању старог поретка неједнакости види решење, док Волтер више нема милости у разарању и потпуном моралном делегитимисању старог поретка.

Значај *Енциклопедије*

Волтерова и Русова дела су имала свако за себе посебан и огроман утицај у Француској. Али за појаву просветитељства у његовом правом и пуном смислу исказивања и критичке и позитивне стране, пресудно место заузима израда великог пројекта *Енциклопедије*, или образложеног

¹¹ E. Burke, „The Reformer [1748]“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The Early Writings*, 1. gen. ed. P. Langford, ed. T. O. McLoughlin, T. Boulton, Oxford University Press, 1997, 98.

речника наука, умешности и занати (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*).¹² Почетно начело Енциклопедије на коме се све заснива јесте човек. Из овог начела пре свега се критикују хришћанство и Црква – као традиција која се супротставља човеку и његовом напретку. Са разградњом ове традиције отварају се врата да човек полазећи од себе као начела обликује живот, уреди друштво сагласно законима разума, уместо дотадашњег света утемељеног на предрасудама које намеће ауторитет Цркве.¹³ Иако су у својој епистемологији кренули од емпириског начела да ништа није у разуму што претходно није било у чулима, просветитељски дух је заправо био пројект снажном вером да је људски ум она непроменљива и чврста тачка која је заједничка сваком човеку као мислећем субјекту. Човек захваљујући овом властитом и најснажнијем упоришту надилази све мене религијских учења, моралних начела и теоријских мишљења. Ум је стајна човекова тачка.¹⁴

У многохваљеној „Уводној расправи“ за Енциклопедију, Даламбер у декартовском духу најпре утврђује самопостојање као основно начело у

¹² Пун наслов је: *Енциклопедије, или образложеној речнику наука, умешности и занати*, од једног друштва књижевника, уредио и објавио г. Дидро, члан Краљевске академије наука књижевности Пруске, а што се тиче њеног математичког дела г. Даламбер, члан париске и пруске Краљевске академије наука и Краљевског научног друштва у Лондону, Париз 1751 с дозволом и привилегијом добијеном од краља. Енциклопедија је објављена од 1751. до 1772. године у 35. томова. Идеја Енциклопедије се појавила поводом превођења на француски Чејмберсовог (*Ephraim Chambers*) двотомног Универзалног речника умешности и наука (*Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*) из 1728. године. Дидро је био ангажован на пројекту превођења: „Дидро је био доминирајући партнёр и покретачка сила целог пројекта. Његова визија и ентузијазам трансформисали су пројекат од пуког превода до умногоме амбициознијег подухвата, чији су циљеви изложени у његовом властитом чланку за Енциклопедију [...] желели су да учине нашироко познатим велике кораке који су недавно начињени у људском сазнању сваке замисливе врсте“. Вид. Џимак, „Француско просветитељство“, 280, 282. Ул. Руко, *Исповести*, 304.

¹³ „Неизбежно, у својој усрдсређености на човека, својој вери у разум и довођењу у питање ауторитета, Енциклопедија (*Encyclopédie*) се поставила као инхерентно противстављена хришћанству, које су многи философи (*philosophes*) видели као архиенпријатеља човечанства и у чланцима Енциклопедије (као и у многим другим радовима тог периода) оно је често представљано не само као препрека у напретку, већ и као једна моћна сила репресије и ограничавања, инструмент снага мрака које је вековима тежио да утуши снаге светlosti“. Вид. Џимак, 283.

¹⁴ Касирер, *Филозофија просветитељства*, 20-21.

процесу сазнања.¹⁵ Сматрајући да човек у свом сазнању мора поћи од осете, Даламбер преко осета утврђује извесност самопостојања: „Прва ствар којој нас наши осети уче и која се од њих чак и не разликује, јесте наше постојање. Одатле произлази да наше прве рефлексивне идеје треба да се односе на нас саме, то јест на онај мисаони принцип који чини нашу природу и који се нимало не разликују од нас самих“.¹⁶ Из овог теоријско-сазнајног полазишта Даламбер одређује два основна циља *Енциклопедије*. Оба се искључиво односе на човека и људско сазнање, тако да први циљ треба „да изложи редослед и повезаност људских знања“, док други треба да садржи „опште принципе на којима почива свака наука“.¹⁷

С друге стране, наспрот општим принципима на којима почива наука, Даламбер види ауторитарни дух Цркве који је вековима тиранисао и потчињавао философију „јарму схоластике ... јарму предрасуда и варварства“.¹⁸ У овој подели између просветитељства које заступа науку и Цркве која је заговорник догме, Даламбер снажно подстиче стварање стереотипне слике у којој просветитељство представља светло знања, док период доминације Цркве није ништа друго до „најмрклија ноћ“¹⁹ и „најцрња духовна тата“.²⁰

У *Енциклопедији* посебан печат у остваривању циља да се докажу и расветле предрасуде хришћанског учења давала су природњачка изучавања и стварање просветитељске природнонаучне слике света. Главни доказ био је у показивању да ова учења функционишу на секуларним принципима који искључују Библију. Разматрања из области геологије о старости земље или о променљивој или непроменљивој форми бильног и животињског света, по академику грофу Бифону (G-L. de Buffon), доказивала су да је природа а не Бог сила која уређује ствари.²¹ Велики

¹⁵ Даламбер, *Увод*, 5. Уп. J. d' Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Introduit et annoté par Michel Malherbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, 84–85, 128. Упор. Чимак, 284–285.

¹⁶ Даламбер, *Увод*, 5. Уп. d' Alembert, *Discours préliminaire*, 85.

¹⁷ Исто. Уп. d' Alembert, *Discours préliminaire*, 84.

¹⁸ Даламбер, *Увод*, 47. Уп. d' Alembert, *Discours*, 129.

¹⁹ Исто, 135.

²⁰ „Тата (l'obscurité) ће се завршити са једним новим веком светлости (nouveau siècle de lumière)“. Исто, 142. Вид. и 197.

²¹ Капитално дело француског академика Бифона (1707–1788), *Историја природе, о њојшта и посебна (Histoire naturelle, générale et particulière)* у 36 томова објављивано је од 1749. до 1788, да би још један додатни том био постхумно објављен на основу њего-

напор био је уложен у изучавање низа теорија у биологији, која је свака за себе заправо упућивала, ако није и доказивала, да није Бог прави или једини творац.²² Оно што је било најзначајније у Бифоновим теоријама, много значајније од свих појединачних детаља које је у својим теоријама разрађивао, јесте његово испољено самопоуздање и смелост да своје истраживање заснива независно од хришћанског учења. То самопоуздање и смелост против ауторитета Цркве биле су главне одлике и мерило духа времена у коме се спремала револуција.²³

Већ успостављена начелна супротстављеност почетних начела Бога и човека задобијала је у просветитељству све ширу садржинску поткрепљеност. Насупрот општој идеји хришћанства, унутар просветитељства настаје учење о материјализму. Сама критика Цркве као извора зла није више била довољна.²⁴ Требало је сада истаћи и позитивну страну и нову идеју, која ће успешно заменити дотадашњу хришћанску традицију.

Оно што је свакако било заједничко у више него замашном раду енциклопедиста, јесте њихов јасно одређени негативан однос према

вих бележака у самој години Француске револуције, 1789. години. За време револуције 1793. погубљен је његов син, генерал Бифон. О Бифоновом игнорисању *Библије* вид. П. Џимак, „Француско просветитељство I: наука, материјализам и детерминизам“, у *РауШлицу*, 287. Када су се појавиле прве реакције на његово дело, Бифон је прихватио одлуке Сорбоне (под Сорбоном се подразумевао Теолошки факултет). Вид. Касисер, *Филозофија проресвейштељства*, 71.

²² Да је Бифон антиципирао Ламарка и Дарвина, као и поређење са Дидроовом сличном теоријом, и дарвинизму још ближком теоријом Монпертуја вид. Џимак, 288.

²³ Токвил је уверљиво указао да је просветитељска философија била не само један од главних узрока револуције, већ и да је определила снажан и острашћен однос револуције према Цркви: „Једна од првих мера француске револуције била је да се устреми на Цркву, а међу страстима које су из те револуције биле рођене прва се разбуктала а последња згасла безбожничка страст... све до нашег доба виђали смо људе који су мисили да ће свој слугански однос према чак и најнижим службеницима политичке власти искupити држкошћу према Богу... Филозофија 18. века с правом се сматра једним од главних узрока револуције, а доиста је тачно да је та филозофија дубоко безверничка“. А. Токвил, *Стари режим и револуција*, С. Карловци – Нови Сад, 1994, 37.

²⁴ Инсистирање да се на сваки начин буде против Цркве налази се на сваком кораку у просветитељским текстовима. Дидро свој познати спис *Рамоов синовац* започиње стилом који просто пркоси хришћанском учењу: „Дајем маха свом духу да се потпuno разузда; пуштам га да пође за првом паметном или лудом идејом која се појави, онако како то обично чине, у алеји Вере, наши млади раскалашници кад прате неку куртизану... остављајући је ради неке друге; они насрђу на сваку а не остају ни са једном. Моје мисли су моје куртизане“ Д. Дидро, *Рамоов синовац*, Београд 1985, 17.

Цркви. Може се рећи да је сваки од сто тридесет аутора, који је био значајно име у својој научној области, имао неподељен критички став према Цркви. Тај негативан однос креће се од Даламберовог скептицизма и деизма који је делио са Волтером и Русоом, преко Дидроовог (D. Diderot) суда да се људски род и у религијским институцијама столећима подвргавао „јарму неколико ниткова“, до Холбаховог атеизма и радикалног одбацивања сваке теологије.²⁵ Холбах се није двоумио у својим оценама хришћанства: „изгледа да је свуде религија измишљена само да би владарима уштедела бригу да буду правични, да стварају добре законе, да добро управљају. Религија је вештина опијања људи занесеношћу да би их спречила у борби против зала којима их владари оптерећују на земљи. Уз помоћ невидљивих сила којима прете људима, присилавају их да ћутећи подносе несрће којима их оптерећују видљиве сile, и варажу их надама да ће, ако пристану да буду несрћни на овоме свету, бити срећнији на другоме“.²⁶ Он такође сматра да је у интересу владара да ослободи своје грађане сјеверја: „Стога нека се владари не боје ако њихови поданици буду избављени од сјеверја које и њих саме заробљава и које се, после толико векова, супротставља срећи њихове државе [...] нека прогнају у Азију религију рођену маштом ватреног оријенталца; нека наша Европа буде разумна, срећна и слободна, нека се види да у њој владају морал, делатност, величина душе, радиност, друштвеност, спојкојство.“²⁷

Јединство у критици Цркве и хришћанства које су остварили просветитељи није било могуће постићи и у формулисању учења које ће заменити хришћанство. Постојале су многе и суштинске разлике међу енциклопедистима, а по свом радикализму посебно место заузима материјализам као научно утемељење настанка и развоја света. Међутим,

²⁵ Може се рећи да је Берков конзервативни аргумент био одговор на три различите школе мишљења: рационализам француских филозофа, романтичарски сентиментализам Руса и његових ученика и Бентамов утилитаризам: „Тешко се могу побројати бесконачни пројекти и теорије Волтера, Холбаха, Хелвацијуса, Дидроа, Тиргоа, Кондорсеа, Сјејеса, Руса, Морелија, Маблија, Пејна, Годвина, Прајса, Пристлија и свих осталих елоквентних иноватора из века разума [...] Берк је био свестан непријатељства које је постојало између рационализма Волтерових сарадника и романтичарског идеализма Русових заступника; нападао је оба кампа“. Вид. R. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, 26–27.

²⁶ Холбах, *Разоштићено хришћанство*, 130.

²⁷ Исто, 135.

највећи међу просветитељима, Волтер и Русо, нису своје виђење света подвели под материјализам, већ су као своје супротстављање Цркви задржали сваки на свој начин одређену врсту философског деизма.²⁸

Просветитељски материјализам

Просветитељски материјализам сасвим природно произлази и следи дух оштре и непомирљиве критике Цркве. То је био доследан став који се истиче у пуној супротности наспрам хришћанског поимања света. Ако се хришћанство и деизам суштински разликују, то још није радикалан разлаз од сваке идеје да постоји Бог. Пуна и чиста супротстављеност хришћанству захтева утемељење материјализма као најдоследнијег и непомућеног одговора црквеном учењу. Руковођен материјалистичким радикализмом, Холбах не прихвата чак ни изговоре својих савременика – атеиста, да се мора у некој мери изаћи у сусрет постојању хришћанства: „Многи појединци, честити и уверени колико зла хришћанство чини људима, сматрају да је оно нужно зло и да се без опасности не би могло искоренити. Човек је, кажу нам они, сујеверан; потребне су му обмане, и он се љути кад хоће да му их одузму. Али, одговарам, човек је сујеверан само зато што од његова детињства све доприноси да постане таквим; он очекује своју срећу од својих обмана зато што му његова држава веома често ускраћује стварну срећу; он се никада неће раздражити против својих владара ако му они чине добро; ови ће тада бити јачи и од свештеника и од њиховог Бога“.²⁹

Међутим, већ сама чињеница да се најважнији просветитељи, Волтер и Русо, не могу свести на поједностављени материјализам и атеизам говори да се не може поистоветити и ставити знак једнакости између

²⁸ Да је брига за моралност од почетка била главна одлика Волтеровог деизма указује Цимак, 308, 309. Од истог аутора вид. P. Jimack, „Rousseau et 'la beauté de l'Évangile'“, *French Studies*, 19, 1 (1965), 16–28. Вид. и V. Gourevitch, „The religious thought“, P. Riley (ed), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge Univ. Press, 2001, 193–246; C. Critchley, „The Catechism of the Citizen: Politics, Law and Religion In, After, With and Against Rousseau“, *Law and Humanities*, 1/1 (2007), 79–109; R. Howells, „Rousseau and Voltaire: A Literary Comparison of Two 'Professions de foi'“, *French Studies*, 49, 4 (oct. 1995), 397–409; C. Brooke, „Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins“, Patrick Riley, ed., *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, 94–123.

²⁹ Холбах, *Разјољено хришћанство*, 134.

енциклопедиста и материјализма. Али, не може се ни потпуно пренебречити теза да материјализам, као најрадикалнији израз просветитељства, најбоље изражава методски приступ и дух енциклопедиста. Поред свих очигледних разлика које су постојале унутар просветитељства, оно што им је свакако било заједничко јесте философски приступ који се огледао у јасном методском начелу. Овај заједнички приступ, који просветитељство раздава и супротставља хришћанском традиционализму, понајбоље је објаснио Волтер. Следећи Њутнову (I. Newton) методску парадигму, која је занована на анализи као примерној методској форми изучавања физике,³⁰ Волтер успоставља анализу као меродавну методу којом човек може научно утврдити след и поредак појава које опажа.³¹ Наука, сматра Волтер, почива и започиње методском анализом. Он због тога и истиче: „Никада не смо започети тиме што ћемо открити некакве принципе с којима ћемо затим кренути да све објаснимо. Напротив, оно чиме треба да почнемо јесте егзактно рашчињавање нама познатих феномена“.³²

Циљ оваквог приступа науци је по Волтеру јасан, и он се не односи на откривање тајне суштине материје, већ је једини и прави циљ да се открије законитост поретка емпиријског света. Да се открије законитост и општи поредак материјалног света. Уместо што човек тежи да изађе из овог емпиријског поретка у покушају да разуме трансцендентни свет идеја, што је карактеристика традиционалног погледа на свет, сада је прави циљ науке да се човек усмери и као свој прави свет прихвати материјални свет и његов поредак.

Овај нови начин мишљења који су успостављали енциклопедисти имао је, по Дидроовим речима, за циљ да се „промени општеприхваћени начин мишљења (*changer la façon commune de penser*)“.³³ Потпuna усредређеност на појавни свет и откривање његове законитости, природно је мишљење све више усмеравало на материјализам. Изван законитости материјалног света није остајао само хришћански духовни свет, већ је у истој мери и по истом методском правцу и Волтеров деизам

³⁰ О Њутновом утицају вид. Касирер, *Филозофија јросвешићељства*, 28, 65, 75, 76.

³¹ Волтер је једно време био под потпуним утицајем Њутна. Вид. J. Epstein, „Voltaire's Myth of Newton“, *Pacific Coast Philology*, 14 (Oct. 1979), 27–33.

³² Voltaire, *Traité de Métaphysique*, [1734], ed. H. Temple Patterson, Manchester University Press, 1937, 5 поглавље.

³³ Diderot, „Encyclopédie“, *Encyclopédie*, 5, 1755.

постајао ствар личног и произвољног утиска. У неку руку деизам је остварио само ствар доброг укуса, јер није ни доприносио ни ометао развој науке о емпиријском свету.

Енциклопедисти су развијали разне и бројне претпоставке о првобитној материји, из које на различите начине настају свет и живот. За просветитељске материјалисте главни проблем и суштинска загонетка коју је требало да реше јесте како из материје развити постанак људске свести. Међу различитим приступима и мишљењима са становишта материјализма, најконзистентнији је чисти материјализам, који је из саме материје објашњавао настанак свести. Једно од класичних места у оваквом разумевању настанка свести из материје припада Холбаху. Он је, гледано из угла материјализма, сасвим принципијелно из вечној кретања материја развио и свет и свест.³⁴

Холбах је био уверен да једини и прави разлог зашто човек још раније није у потпуности овладао природом лежи у његовој заблуди да начела природе тражи изван саме природе. Пошто је човек дело природе и у потпуности потпада под њене законе, човек ће разумети и себе и законе природе када се потпуно и искључиво усредсреди на сазнање чулних чињеница. Холбах открива да постоји само једна законитост, а то је законитост материје и њеног кретања.³⁵ Овој законитости подједнако подлежу и природни процеси и духовна збивања, као и целокупни материјални и морални свет. Основна метафизичка претпоставка од које полази Холбах јесте вечна материја, која се налази у вечном и нужном кретању, које уређују непроменљиви закони узрочно-последичног ланца нужности. Све што јесте, јесте по Холбаху зато што произлази из овог узрочно-последичног следа нужности, и ако се нама чини да се нешто збива случајно, то само значи да нисмо открили све законе и разумели узрочну нит која ту случајност смешта у нужност природних процеса.

И човек, пошто је као и сва остала жива бића сачињен од материје, нужно следи физичке законе који управљају универзумом. Због тога Холбах сматра да човеково постојање, све његове радње и његова хтења, представљају нужну последицу природних процеса који детерминишу човекову природу. Да бисмо разумели шта је човек и како настају њего-

³⁴ Касирер наглашава да се „Холбахово учење појављује као систем најопштијег и најдоследнијег детерминизма“. Вид. Касирер, *Филозофија Јироцвейштјерса*, 95.

³⁵ Holbach, *The System of Nature or Laws of the Moral and Physical World, With Notes by Diderot*, 1–2, transl. H. D. Robinson [1868] Batoche Books, Kitchener, 2001, 15.

ви поступци и његова дела, мора се открити физиологија човека, која га у потпуности одређује. За Холбаха, човекова душа је физичке природе, па самим тим мишљење као и хтење нису ништа друго него форме осећаја који подлежу и могу се разумети отварањем физиолошких процеса. Појашњавајући како је човекова воља заправо друго име за узрочни ланац физиологије, Холбах утврђује: „Поглед на воћку на дрвету модификује мој мозак на такав начин да он узрокује да се моја рука покрене и да је убере“.³⁶

Човека Холбах види као уређени систем атома, тако да кретање атома усмерава човеково деловање и постојање. Пошто је човек устројство атома који се крећу по нужним законима физиологије, отуда је по Холбаху заблуда и самообмана када човек сматра да је слободан и да његова воља није условљена строгим каузалитетом физичких закона. Зарађ отварања система природе, Холбах императивно тражи да се одбаце три најопасније и кључне идеје, а то су идеје Бога, слободе и бесмртности. Јер, тврди Холбах: „Као рођени непријатељ искуства, теологија, наука о натприродном, јесте несавладива препрека за напредак природних наука“.³⁷

Свако раздавање физичких од духовних појава за материјалисте означава ненаучну предрасуду коју искуство демантује. Научно искуство не познаје ништа такво као што је душа, и не постоји препрека да се материји поред протежности и кретања припадају и осећање, мишљење и воља. Јер, уверен је Ламетри (*J. de La Mettrie*),³⁸ потребно је само открити да материји припада кретање и из кретања материје све ће бити изведен. Ламетри открива: „Када се постави и најмањи принцип кретања, жива тела имаће све што им је потребно да се крећу, осећају, мисле, кају се и понашају, једном речју, у телу и у духу који од њега зависи“.³⁹

У природно-научној слици посебно важно место заузимало је Декартово учење о механичкој философији природе и Њутново о универзалним математичким принципима. Ламетријева физиологија настала

³⁶ Holbach, 1, 60.

³⁷ Исто, 2, 108.

³⁸ Julien Jean Offray de La Mettrie (1709–1751), лекар, филозоф, академик Берлинске академије наука.

³⁹ J. J. Offray de La Mettrie, *Man a machine; and, Man a plant*, transl. R. Watson and M. Rybalka, intr. J. Leiber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994, 59.

је тако што је декартовску физику применио на человека,⁴⁰ а Њутнове универзалне математичке принципе на психологију.⁴¹ Резултат оваквог приступа требао је да буде извлачење поузданих доказа да је човекова духовност производ физиологије и да самим тим никаква духовност душе не постоји. Ламетријев циљ био је да обори доказе о постојању душе и да изнесе необориве аргументе да постоји само материја као једина супстанција. Мишљење, сећање и хтење су наставак материјалног тела и наше искуство и самопосматрање показују да је душа материјалне природе.

Ламетри је лествицу са кретања материје као почетка подигао на првобитни идентитет целокупне органске и неорганске материје. Човек, животиња и биљка су, утврђује Ламетри, по свом органском животу идентични.⁴² Разлике које се испољавају између човека и осталих животиња чисто су физиолошког карактера. Зато је он био уверен да само зато што мајмуни имају нефункционални говорни орган, они не могу да науче да говоре: „бићете убеђени да су имбецил или будала животиње у људској форми, као што је један мајмун пун интелигенције само мали човек у другачијој форми“.⁴³

Физиологија и природни закони не могу произвести нити се у њима могу препознати појмови као што су добро, зло, праведно, неправедно, врлина, порок, крвица, слобода или неслобода. У физиологији нема вредносних одређења, већ постоји само нужност догађања. У односу на хришћанско учење, које је вековима било у основи морала, обичаја, породице, културе, друштва и државе, ново материјалистичко учење пред-

⁴⁰ La Mettrie, *Man a machine*, 70, указује на Декартове физиолошки и експериментални приступ у *Стирасцима душе*. Позната прича о Декартовој машини у лицу жене, од које се није одвајао, датира тек из осамнаестог века, и то вероватно у контексту борбе између Ламетријевог материјализма и њему супротних теорија. Вид. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, 1.

⁴¹ Ламетри, бивши јансениста, анонимно је објавио своје дело *Човек машина* 1748. у Лайдену. Овде Ламетри тврди да он изводи закључке из Декартових теза и критикује другачије тумачење Декарта, које развија Шарп (Charp), аутор *Природне историје душе* (*Histoire naturelle de l'âme*). Шарп исмејава филозофе који сматрају да су животиње машине. При томе, Шарп је сам Ламетри, тј. његов псевдоним. J. Leiber, „Introduction“, у: La Mettrie, *Man a machine*, 1, 4.

⁴² La Mettrie, *Man a machine*, 90.

⁴³ La Mettrie, *Man a machine*, 36, 37, 38, 39, 41, 90 говори о мајмунима, слоновима, мачкама, псима, папагајима и дабровима, и њиховој посебној сличности са човеком.

стављало је најрадикалнији могући обрт. Тада обрт је могућ у теоријском мишљењу, али није могуће замислити да се исти толики заокрет направи у сфери друштвене праксе, који би водио потпуној промени основних претпоставки морала, обичаја и породице.

Другим речима, из Ламетријеве идентичности органског живота човека и биљке не треба извлачiti никакав закључак који би у сferи морала нарушавао светост и неприкосновеност људског живота. Све и да је Ламетри непоколебљиво веровао у првобитни идентитет органске и неорганске материје, односно заједнички корен живота човека и постојања траве, није се могла укинути вредносна разлика која живот човека уздиже високо изнад свега другог што постоји у природи. Поред тога што се живот човека издваја у односу на свако друго органско или неорганско постојање, само за човека важе моралне вредности. Тако су и ова најрадикалнија теоријска преутемељења првог начела морала некако пронађи пут и доћи до сагласности са праизворним моралним принципима као што су „не убиј“ и „не укради“, садржаним у познатим Божијим заповестима. То значи да је тиме отворен проблем односа материјализма и морала, који је неодвојив од претпоставке о постојању слободне воље, што опет противречи материјалистичком детерминизму.

Материјализам и слободна воља

Најупечатљије материјалистично објашњење човека дао је опат Кондијак (É. de Condillac)⁴⁴ у свом познатом опремању кипа са пет простих чула, како би демонстрирао процес стварања људске свести.⁴⁵ Његов

⁴⁴ Ава (abbé), тј. опат опатије посвећене Богородици у Мироу (abbaye Notre-Dame de Mireau) Кондијак (Étienne Bonnot de Condillac, abbé de Mireau) (1715–1780), академик, филозоф и економиста, брат опата Габријела Бона (Gabriel Bonnot de Mably, l'abbé Mably) филозофа и писца, критичара монархије. У Француској монархији осамнаестог века систем именовања опата је био специфичан. Краљ је именовао опате који су примали плате, тј. добијали приходе за своје звање, а неки од њих никада нису ни боравили у својим манастирима, док други некада нису морали ни да буду монаси. Многи од њих су били истакнути критичари црквеног учења и монархије (Кондијак и његов брат опат Мабле, опат Сјејес и др.).

⁴⁵ É. de Condillac, *Traité des sensations*, 1, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754 de notes historiques et explicatives, d'une introduction et d'éclaircissements par F. Picavet, Delagrave, Paris, 1885, 186 и даље. Статуа опремљена чулима није била нова идеја. Бифон говори о статуji у својој *Природној историји*, 3. Вид. Џимак, 291.

циљ је био, за разлику од Локовог (J. Locke) учења, које подразумева јасну разлику између чулности и активне улоге духа као урођене моћи рефлексије, да докаже како се човеков дух своди на производ сензације.⁴⁶ Све што се дешава у човековом духу настаје као физиолошки одређени процеси које производе наша чула подстакнута из искуства.

Није до краја јасно која је права улога кипа у Кондијаковом материјалистичком објашњењу човека и извођењу процеса који иде од простих осета до памћења, размишљања и расуђивања.⁴⁷ Прва алузија на идеју кипа, преко кога се показује буђење и настанак рефлексије као производ сензације, упућује нас да видимо шта ће се на крају процеса са кипом десити. Кип симболично може да упућује на материјализам и да приказује материјалистичко рађање живота и човековог духа, наспрот идеалистичкој тајни хришћанског стварања света. На примеру кипа све је видљиво, нема никакве тајне, нема идеализма, процес логички тече од простих чула до сложеног просуђивања.⁴⁸ Кондијаков материјализам доводи до далекосежног закључка да тиме што целокупни људски дух настаје као резултат чулне сензације, он тако представља само наставак материје, односно тела. Једини је још проблем остао то што је увођењем кипа у материјалистичко објашњење човека пробуђена илузија да бисмо и стварно могли да видимо како се из саме материје и Кондијаковог кипа буди и настаје људски дух.

Може се приговорити да кип није имао слободну вољу која би га покренула. Али у доследно спроведеном материјализму успостављена је нужност природног узрочно-последичног ланца у коме нема места за слободну вољу. Ово је свакако суштински проблем чистог и атеистичког материјализма и детерминизма. Кључна тачка атеистичког материјализма достигнута је Кондијаковим дефинисањем да је духовна делатност човека аутоматски производ реаговања на чулне сензације, које ми препознајемо као задовољство или као бол, чиме је из човековог бића потпу-

⁴⁶ Вид. Касирер, *Филозофија просвейшиљсаша*, 44.

⁴⁷ Можда би се могло рећи да је смишао Кондијакове статуе била аналогија према којој ментални живот може да буде непосредно изведен из чулног искуства. Ако би статуе биле обдарене само са једним једним чулом, могао би да се развије целокупни ментални процес који имају људи. Вид. Jon E. Roecklein, *Dictionary of theories, laws, and concepts in psychology*, Greenwood Press, Westport, 1998, 144.

⁴⁸ При томе, Цимак, 292, указује на то да је Кондијак „следио Берклија, који је одбацио Декартово објашњење наше перцепције протежности као једне врсте интуитивног прорачуна и демонстрирао да она може произаћи само из кретања“.

но нестала слободна воља. Због свог доследног спровођења основних поставки, за Кондијака се може рећи и да је можда најсистематичнији просветитељски философ.⁴⁹

Овај закључак природно је водио до даљих и бројних разрада, које су свој најрадикалнији облик задобили у Хелвацијевом (C.-A. Schweitzer – Helvétius)⁵⁰ извођењу крајњих консенквенција овог мишљења. Материјализам је утврдио да су сви духовни процеси човека аутоматски производ чулних утисака, што значи и да је расуђивање само форма осета. Хелвације ову тврђњу поткрепљује следећим доказом: „Просуђујем или осећам да од две ствари, једна коју зовем хватом, оставља на мене другачији утисак од оне коју зовем стопом; да боја коју зовем црвеном делује на моје очи различито од оне коју зовем жутом; отуда закључујем да се у таквом случају просуђивати своди на осећати“.⁵¹ Руковођени оваквим поједностављеним приступом, материјалисти су извели крајњи закључак да је и слобода човека само чиста илузија. Просветитељство које је стигло до овог закључка, који за морал човека има највеће могуће последице, морало је и само да застане и да преиспитује радикални материјализам.

Ако не постоји човекова слободна воља, онда не постоји ни одговорност за његово деловање, јер је све ствар нужног природног процеса. Како је уопште могуће и на којим принципима се може успоставити морал без слободне воље и одговорности човека? Да ли нови морални закони који се заснивају на материјалистичком уверењу да човек нема слободну вољу, граде неки нови поредак који би наспрот хришћанству истицао укидање брака, породичне љубави и уместо осуде подстицао убиства, преваре, крађе и лажна сведочења? Пошто су у непријатељству према Цркви дошли до става да човек нема слободну вољу, просветитељи су се суочили са великим питањима: како и какав морал треба успоставити сагласно новој материјалистичкој науци?

⁴⁹ Џимак, 286, прави разлику између философа и *philosophe* – кад хоће да нагласи специфичност просветитељског философа, као салонског мислиоца, мудраца, мудријаша или сл. За Кондијака управо каже да је можда најважнији филозоф – као разлигит од једног *philosophe* француског просветитељства. Слично Њутну и Даламберу, Кондијак сматра да је људском духу недоступна коначна стварност ствари, иако верује да наше опажање на неки начин кореспондира с том крајњом стварношћу, те да је реч о уређеном универзуму. Вид. исто.

⁵⁰ Клод-Адријан Швајцер (Claude-Adrien Schweitzer), латинизовано Хелвацијус (Helvétius) тј. Швајцара (1715–1771).

⁵¹ Helvétius, *De l'esprit*, Durand, Avec approbation et privilege du Roi, Paris, 1758, 9.

Одмах је, само по себи, било јасно да нови материјалистички морал, и поред свег свог радикалног непријатељства према Цркви, неће ни моћи ни смети да руши основне хришћанске заповести, као што су *не убиј, не кради, не чини прелубу, йошијуј љородицу*, на којима су утемељени обичајност и морал. Исто тако, одмах је било очигледно да нови материјалистички морал не може ни рушити ни измислити неке нове врлине које нису биле садржане у хришћанском учењу. Оно што је ново јесте питање: Како човек који нема слободну вољу може остварити те врлине и бити моралан? И оно што је ново јесте питање: Како човек без Бога, без слободне воље и као биће које је настало кретањем материје може бити морално биће и биће врлине?

Просветитељство је конституисање новог морала у односу на стари хришћански морал заправо видело у још јачем истицању и научном заснивању стarih најопштијих моралних закона.⁵² Ове моралне норме нису могле бити замењене, већ је наглашен захтев за њиховим испуњењем. Али поред тога што су у основи остали стари морални закони, проблем слободне воље озбиљно је пољујао јединство просветитељства и поново кроз деизам вратио учење о постојању Бога. Тако је за најосновније моралне законе постојало, с једне стране, старо хришћанско утемељење, а с друге, радикално материјалистичко преутемељење и умерење деистичко заснивање.⁵³

Заправо, у предреволуционарној Француској интелектуална борба водила се само измеђа два крила просветитеља, материјалиста и деиста. Традиционалисти нису учествовали као страна у овом великом философском спору, јер традиционализам као актуелно уобличено философско мишљење није ни изашао на поприште овог историјског сукоба. Уместо философског одговора, владајући традиционализам је на најгори могући начин покушао да заштити своје интересе и супротстави се изазовима модерног рационализма. Одговор је био забрана Енциклопедије и затварање Дидроа. Тиме је традиционализам био унапред поражен,

⁵² Хегел је, говорећи о Хелвацијевом разматрању утемељења морала, истакао постојање суштинске нити која се провлачи од Лутера до просветитељских материјалиста. Тако Хегел поглавље о Хелвацију завршава следећом важном оценом: „У другом облику они су довршили Лутерову реформацију... Апсолутни је то нагон да човек нађе у себи неки поуздан компас, т.ј. у људском духу, иманентан. За људски је дух неодложно да поседује такву поуздану тачку. Ако треба да постоји у самом себи, ако он бар у свом свету треба да буде слободан“ Г.В.Ф. Хегел, *Историја филозофије*, Београд, 1983, 408.

⁵³ Касирер, *Филозофија просветитељства*, 46, 97–101.

а једина битка вођена је за превласт материјалиста и деиста у просветитељству.

Гледано из идејног угла наступајуће револуције, победу су однели деисти, у лицу два своја велика философа, Волтера и Руса. Другачији утисак може се стечи ако ствари посматрамо из реалности рушилачког набоја и терора револуције. Ту се клатно помера на страну атеизма и материјализма. А општи ток револуције био је усмерен против хришћанства у истој мери као што су сваки на свој начин и деисти и материјалисти били против Цркве. Судбина револуције очитавала је судбину просветитељства. У први мањ, традиционализам се без отпора повукао, а онда је – као и код просветитељства – започела оштра међусобна унутрашња борба између самих револуционара.

Волтер и Рус су уочили опасност коју носи радикална теза да човек нема слободну вољу. Док су оспоравање слободне воље заступали екстремни теоретичари Ламетри, Хелвације и Холбах, ова струја још није имала пун философски легитимитет у просветитељству. Ствар добија на тежини када сам покретач *Енциклопедије* Дидро у све већој мери прихвата и формулише људску слободу као илузију. Дидро без сумње потпуно разуме суштинску последицу укидања слободне воље, а то је да „укупно нема слободе, нема радњи које заслужују хвалу и осуду. Такође, нема ни порока нити врлине,ничега што би заслуживало награду или казну“.⁵⁴

Питање је како онда, пошто нема слободе воље, преутемељити морал и врлину, како би се човеку омогућила слобода у друштву, што је основна просветитељска идеја. Наиме, човек који је остао без слободне воље и чије је укупно деловање у материјализму детерминисано као производ физиолошких функција, треба на основу новог морала да постане слободан човек у друштву. Овде долазимо до одређеног парадокса. У хришћанству је слобода воље суштинско одређење човека и ту му слободу не може одузети друштвени поредак који је заснован на неједнакости. С друге стране, у материјализму човек нема слободну вољу, већ му је деловање детерминисано, али зато то природно детерминисано биће треба да буде политички слободно. Како доћи до слободе без слободе?

⁵⁴ Diderot, „A Landois“ [29. 6. 1756], *Oeuvres complètes*, 19, revues par J. Assézat (et M. Tourneux), Paris, 1876, 436. Ово Дидроово писмо је написано поводом Волтерове песме о Лисабонском земљотресу. Вид. исто, фн. 1.

Како остварити слободу без слободне воље

Наравно, овај се проблем не може решити и не може се доћи до човека као слободног политичког бића ако се до краја остане при детерминизму и ставу да је свему узрок физиологија. Опет, ако све није физиологија, то значи да се уместо слободне воље мора пронаћи неки појам који у основи даје исти резултат као слободна воља. Заправо, зато што је слободна воља имала наглашено место у хришћанском поимању човека,⁵⁵ сада је било неопходно да се направе изванредне конструкције које би стигле до појмова који врше функцију слободне воље као нужног услова морала. Међутим, што се више напредовало у овом објашњењу у бројним просветитељским списима, посебно код Дидроа, било је јасније да је слободна воља незаменљиво одређење човекове природе и да нема ни слободног друштвеног човека ако човек по својој унутрашњој природи није слободан.

Са становишта теоријских конструкција, импресивна су трагања материјалиста за објашњењем морала и врлине без човекове слободе. Све ово је умногоме појачано и наглашено имајући у виду да је главни или основни циљ просветитељства био брига за моралност. Да ствар са човековим моралним деловањем ипак није само у физиологији, Дидро показује тиме што уводи друштвено окружење као нове узроке и услове који усмеравају и утичу на моралност човека.⁵⁶ Овим се проблем само усложњава, а не решава, пошто ни најмање није лако открити узрочно-последичну везу између примарног физиолошког процеса и утицаја окружења. Како окружење делује на физиолошки процес који у крајњој линији детерминише човекове одлуке и да ли добро окружење изазива физиолошки процес који нужно ствара добро деловање, а лоше окружење лоше, скоро је неразмрсиво питање.

Дубља заснованост захтевала је увођење метафизичких начела као што су Дидроови закони природе, природна моралност човека, лични интерес и срећа.⁵⁷ Ниједан од ова четири Дидроова појма није лако до-

⁵⁵ „Све ми је дозвољено, али све не користи, све ми је дозвољено, али не дам да ишта овлада мном“ 1. Кор. 6:12. „Све ми је слободно, али све не користи; све ми је слободно, али све не изграђује“ 1. Кор. 11:23.

⁵⁶ Дидро, *Рамоов синовац*, 90.

⁵⁷ Вид. природни закон у Diderot, „Entretien d'un père avec ses enfantes“, *Oeuvres complètes*, 5, revues par J. Assézat (et M. Tourneux), Paris, 1876, 297, „природа је створила

вести у узрочно-последичну везу са физиологијом. Они измичу материјалистичком детерминизму онако како и слободна воља измиче физиологији. Дидро уводи апсолутне моралне категорије, постојање апсолутне правде и неправде који су одређени законима природе.⁵⁸ Овде се Дидро опет приближава деистима. Поред нефизиолошких категорија, као што су правда и неправда, уводи се и лични интерес који – будући сагласан законима природе – усмерава људе да буду морални. А пошто код Дидра нema среће без врлине, онда је срећа у сагласности са природом, што је довело до закључка да постоје људи који су срећни по рођењу и они који су по рођењу несрећни.⁵⁹

Просветитељи који су истакли тако велики и јасан циљ да научним знањем расветле све тајне човека и природе, и сами су услед суочавања са бројним противречностима морали да прибегну нејасним метафизичким појмовима. Тако је позивање на закон природе за просветитеље представљало оно последње уточиште, када људском знању исклизава тло под ногама, у немогућности разума да открије и расветли феномене дешавања у природи и људском понашању. Није проблем у томе да се пронађе добра апстрактна дефиниција закона природе. Рецимо, Касирер тачно погађа просветитељски дух када каже да „тако суштој самозаконитости природе одговора аутономија разума“.⁶⁰ Међутим, остаје проблем што ова добро одређена формулатија није и довољно оперативна да у конкретним случајевима појасни и расветли шта је заправо закон природе.

Речено видимо и на примеру Дидроовог увођења наведених појмова и прављења теоријске конструкције која их повезује и даје објашњење морала и људског понашања. У основи, мало је шта заиста и расветљено ако остаје да важи строго материјалистички принцип. Недовољност овог објашњења даље је Дидра водила да размотри да ли је тајна човекове привржености врлини у поимању укуса.⁶¹ Здраворазумска представа

добре законе за целу вечност: то је једна законита сила [...] која може све против не-
ваљалих, а не може ништа против добрих људи. Ја сам тај човек добра (*homme de bien*).“

⁵⁸ Исто.

⁵⁹ Вид. Џимак, 312. У овом гледишту може се тражити утицај протестантског учења о предестинацији.

⁶⁰ Касирер, *Филозофија просветишељства*, 66.

⁶¹ „Како то да сте са толико утанчаним смислом и толиком осетљивошћу за лепоте музичке уметности, толико слепи према ономе што је лепо у моралу и неосетљиви према ономе што је привлачно у врлини?“ Вид. Дидро, *Рамоов синовац*, 90.

о укусу садржи и сензуални елемент и неку врлину која је најближа естетском осећају. Из осетљивости на лепоту у уметностима прави се аналозија са лепотом која постоји у моралности, што значи да такав човек не може бити неосетљив на врлину. Другим речима, они који чине лоше радње лишени су естетског осећаја. Да би се потврдио дух материјализма, овај закључак о повезаности укуса и врлине Дидро види као атеистичку истину.⁶²

Пошто је укус ствар појединачног човека, још се не види на који начин врлина постоји у друштву и у односима између људи. Опет је потребно претпоставити неку нову појаву, која није у непосредној вези са материјализмом и физиологијом. Реч је о увођењу презира околине према човеку који нема добар укус и због тога чини лоше ствари. И они у околини који су и сами лоши, сматра Дидро, презиру човека који чини лоше ствари.⁶³

Ако презир околине може по Дидроу да учини да човек не почини неко дело на које је у материјалистичком узрочном ланцу детерминисано упућен, онда то говори да човек неком својом одлуком и радњом прекида нужни ток ствари. Али, када су дошли до ове тачке истраживања, материјалисти нису желели да овај прекид природног каузалитета назову појмом човекове слободне воље.

Међутим, овде је најважније питање шта да се ради са људима, а њихов број је значајан, који се не понашају сагласно свим претпоставкама и елементима материјалистичке конструкције. Дакле, шта радити са људима који немају добар укус, који не реагују на презир околине, који не следе свој лични интерес и срећу у врлини која је сагласна законима природе, а који су на необјашњив начин утемељили опште моралне законе, и који су несрећни по рођењу. Шта радити са човеком који се не уклапа у ову Дидроову теоријску конструкцију?

Општи просветитељски одговор је двострук, али у сваком случају захтева да се такав човек промени. Један начин подразумева репресију, а други образовање. Али тек је неразрешиво питање како казна и образовање могу надоместити недостатак слободне воље у скоку који се мора направити да би се прекинуо детерминизам који условљава људско

⁶² A. Strugnell, *Diderot's politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought After the Encyclopédie*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, 186.

⁶³ Diderot, „A Landois“, 435.

деловање. Одговор да се решење види у успостављању добрe навике⁶⁴ не обећава дугорочно ништа друго осим голе репресије. Јер, ако се детерминизам лошег поступања може исправити било казном било образовањем, који треба да успостављају навику доброг понашања, а не слободном вољом која омогућава слободни избор, онда се људском друштву, у коме доминира репресија, пише лоша судбина.

Просветитељски материјалисти су излаз из детерминизма видели у великом захтеву за променом друштва које ће онда променити људску природу. Пошто су утврдили да је људска делатност производ физичке условљености и условљености окружења, то је подразумевало да ће се људска природа променити променом оног што је условљава. Промена човека захтева промену узрока који детермиши јасну последицу. Ове промене у својој основи су повезане са суштинским политичким променама старог поретка. Неопходно је, како каже Дидро, створити друштво у коме је: „лично добро тако уско повезано са општим добром, да грађанин готово не може шкодити друштву а да не шкоди самоме себи“⁶⁵.

Ово место је изванредан пример завођивости просветитељске реторике, која улива снагу и веру у ново и боље друштво. Готово да би било извесно да ће се такво друштво сигурно и направити када би сви знали за ову максиму. Оно упућује на то да је старо друштво тако уређено да се њему може нанети зло, а да то није истовремено и наношење зла себи. У новом друштву то неће бити могуће. Међутим, право питање је колико је ова реторичка завођивост оправдана и колико чврсто стоји на тлу историјских чињеница? Свако историјско друштво које је постојало пре просветитеља било је засновано на начелу општег добра, јер је почивало на писаним или неписаним законима у којима заједница препознаје опште моралне законе. У том смислу, свако наношење зла заједници је и суштинско наношење зла себи. Јер, пошто сваки човек који живи у друштву у већој или мањој мери зависи од друштва, он са-
мим тим зависи и од општег добра које се остварује у том друштву.

Оно што може бити предмет расправе јесте питање: да ли се у сваком друштву у истој мери испољава и општа и појединачна штета када се

⁶⁴ Цимак, 314.

⁶⁵ Д. Дидро, „Разговор филозофа са женом маршала де...“, у: Д. Дидро, *O Републици, Сарајево, 1958, 72–73.* Ул. Diderot, „Entretien d'un philosophe avec la maréchale de...“, *Œuvres complètes*, 2, revues par J. Assézat (et M. Tourneux), Paris, 1876, 517.

наноси зло заједници, које је и истовремено и наношење зла оном који тиме штете општем добру? У различитим друштвима ово питање односа штете и зла које трпи заједница и оног који чини зло заједници, измиче било каквој једноставној и заводљивој максими, попут наведене Дидроове поставке. Рецимо, може се разматрати теза да се Дидроова максима понажише односи на апсолутног монарха, а у знатној мањој мери на демократско уређење. Јер, може се следити претпоставка да управо апсолутни монарх, када наноси зло друштву, самим тим природно себи чини зло, због карактера апсолутне власти. Дотле, у смењивим демократским властима могу се правити, управо због несталности и смењивости власти, бројне политичке калкулације, које могу укључивати свесно наношење штете заједници зарад опстанка на власти.

Значај просветитељства свакако не можемо тражити у неком доследном и конзистентном извођењу идеја заокружених у системско мишљење. Напротив, просветитељство је било ближе једном непрестаном врењу и мени најразличитијих идеја и конструкција, у чијем је центру увек био човек који мора да се ослободи пре свега ауторитета црквеног учења. У том врењу Дидро је непрестано мењао своје теоријско становиште, што је било у складу са његовим најдубљим уверењем да се у природи све мења и да све пролази. Уз све мене у Дидроовом мишљењу, он се свакако трајно и непоколебљиво држао става: „*Rerum novis nascitur ordo* (Настаје нови поредак ствари) – то је вечна девиза света“.⁶⁶ За Дидра ова „вечна девиза света“ представљала је потпуну отвореност за ново и сталне промене, као и недвосмислен позив на рушење старог света. У традиционалном свету, на тајни и светости Цркве почивао је и ауторитет, али сада, услед просветитељске светлости знања која продире у првобитне материјалне почетке света, живота и људског деловања, падају заједно тајне, светост и ауторитет Цркве. Просветитељско знање је темељ образовања које има за циљ да промени људску природу и створи ново друштво.

Изузетно је важно питање зашто је просветитељство дошло у сукоб са тако темељеном идејом као што је слободна воља. Човек се суочава са постојањем своје слободне воље почев од најтравијалнијих свакодневних дилема које настају са јутарњим буђењем, до најкрупнијих моралних

⁶⁶ R. Goulbourne, „Diderot and the ancients“, J. Fowler (ed), *New Essays on Diderot*, 20, указује на то да Дидро (нетачно) парофразира Вергилија, у чијим стиховима одвајају мисли Тита Лукреција Кара.

одлука које човек доноси током живота. Сваки физиолошки детерминизам и навику приликом рецимо јутарњег бријања човек својом слободном вољом може да промени једноставним одустајањем од бријања. Неотклоњиво је увек присутна слобода избора да се нешто уради или не уради. А када је реч о доношењу далекосежних одлука, и поред тога што најчешће постоји снажан притисак да се због будућих последица прибегне опортуном решењу, увек је могуће слободном вољом изабрати тежи пут, који је сагласан врлинини и опире се чисто утилitarној калкулацији. На kraју крајева, ни навика, ни окружење, ни физиологија не могу нам дати одговор зашто је Дидроов фундаментални избор био атеистички материјализам, а Берков фундаментални избор хришћанство и традиционализам.

Овај фундаментални избор је можда још дубљи и од саме слободне воље. Слободна воља стоји у основи овог избора, и није немогуће замислити и да су ствари стајале сасвим обрнуто. Рецимо, да је Дидро у Француској, у којој је владајући поредак био изричito традиционалистички, заступао хришћанске идеје, а да је Берк у неупоредиво либералнијој Енглеској био на становишту просветитељства. И као што је слободна воља неухватљива и теоријски незамењива и несводива на било шта друго, јер представља изворни принцип, још је неухватљивији њен избор који се огледа у фундаменталном веровању да је Бог или човек првобитно начело.

Хришћанско поимање слободе

За разлику од материјалистичког детерминизма просветитеља, у заједничком хришћанској учењу, које је и претходило и надживело велики раскол из 1054. године, човек по својој природи има слободну вољу као своје суштинско одређење. Овакво разумевање човека је несумњиво у целом хришћанству, и ово темељно хришћанско уверење у потпуности је делио и Берк. Реч је о начелном ставу, и било да се ради о друштвеном поретку у коме су хришћани прогањани или о поретку који се заснива на хришћанским начелима, човек као човек у себи носи слободну вољу. Може се узети да се чак у друштвеном поретку који је непријатељски настројен према хришћанству још изразитије, на примеру судбине самих хришћана, манифестије њихово учење да је слободна воља нераздвојива од човекове природе.

У једничкој хришћанској традицији постоји начелно разумевање слободе сваког човека, независно од тога што се сваки човек од другог човека разликује бројним индивидуалним специфичностима. И поред свих разлика, сваки човек поседује слободну вољу „као што су за свакога без разлике – светлост, сунце, ваздух“.⁶⁷ Ниједна човекова особина, или стање које не укида присуство свести, не може укинути слободну вољу. Човек у свом непосредном унутрашњем искуству сагледава да је његова слободна воља нераскидиво повезана са њим и његовом природом.

У човеку, по самој људској природи, постоји воља као сила, коју карактерише жеља да се одржи све оно што суштински припада човековој природи. То, пре свега, значи да човек својом вољом жели да одржи своје постојање и потом даље да се креће у смислу развијања могућности своје природе, како би на тај начин дошло до остваривања његовог властитог бића. А да би се развила човекова природа и остварило његово биће, то нужно претпоставља да воља мора бити животна и разумна, као и да може „зависити само од оног што припада нашој природи“.⁶⁸ Јер, уколико воља не би била разумна, онда се не види како би она као сила хтења могла да покрене развијање разумног дела човекове природе. Такође, воља мора бити животна, самим тим што представља силу која нешто жели да постигне. Да воља као животна и разумна жеља зависи у потпуности од људске природе, следи из претходног става да је воља настојање да се развије властита природа. Пошто је воља одређена разумношћу, онда се може рећи да је слободна воља специфично људско одређење, јер се она не односи на животиње, с обзиром на то да нису разумна бића.⁶⁹

Воља у хришћанској традицији има сврховит карактер, односно, она се увек „тиче циља“.⁷⁰ Предмет коме воља тежи представља циљ воље. На пример, циљ воље је да будемо здрави. Након утврђивања циља воље,

⁶⁷ Ј. Лествичник, *Лествица*, Migne, PG 88, 635 A. Вид. и Рим. 2, 11, уп. Еф. 6, 9.

⁶⁸ Исто.

⁶⁹ Прегледно одређење људске воље даје Св. Јован Дамаскин: „Према томе, воља је сама природна, животна и словесна жеља свих оних елемената који сачињавају природу човека, односно, она је проста сила; јер жеља бесловесних бића, будући да није словесна, не може се назвати вољом. Воља је, опет, некакво природно хтење, односно, природна и словесна жеља за некаквом ствари. Постоји, дакле, унутар човекове душе сила словесне жеље. Када се, наиме, та словесна жеља природно покрене ка некој ствари, назива се вољом: јер воља је словесна жеља и тежња ка некој ствари“. Вид. Ј. Дамаскин, *Тачно изложење ђравославне вјере*, Никшић, 1995, 89.

⁷⁰ Исто.

ствар се даље развија на следећи начин: „после воље долази испитивање и разматрање. А после тога, ако зависи од оног што нас тиче, настаје савет... да ли је потребно приступити неком делу или не. Затим, он расуђује о оном што је боље... узима у залог и љуби и прихвата оно што је по свом савету расуђивањем одабрао... после прихватања настаје произвољење, односно избор: произвољење је, наиме, склоност ка једној од две ствари пред нама и њезин избор у односу на ону другу“.⁷¹

За разлику од материјалистичког детерминизма, на овом месту без сумње налазимо пуну саморефлексију постојања човекове слободне воље, односно генезу развоја испољавања воље као слободне воље. Кренуло се од воље као просте силе, која зависи од човекове природе и најпре тежи да сачува постојање човека, и да то постојање задобије облик развијене људске природе.⁷² Да би се остварила ова примарна жеља, човек у својој егзистенцији тежи да постигне одређене ствари. И та жеља је посредована разумношћу, по чему се, између остalog, човек суштински разликује од животиње. Код Ламетрија смо видели потпуно супротно гледиште, које полази од првобитног идентитета целокупне органске и неорганске материје, при чему се човек од животиње разликује само бољом и функционалнијом физиологијом. Овде треба напоменути да Берк не само што је био изричит противник сваке врсте атеизма и материјалистичког детерминизма, већ је био и оштар критичар и деизма и деистичког детерминизма, видевши у оба детерминизма атеизам. Наиме, од својих најранијих радова Берк је критиковао деистичко гледиште, према коме је Бог само творац света, наглашавајући надмоћ откривене вере.⁷³

У хришћанству, самим тим што је воља разумна, циљеви воље постaju предмет преиспитивања, што представља кључни моменат у исказивању воље као слободне, јер се ово преиспитивање увек дешава у контексту бирања више могућности, и управо разумност настоји да изабере ону најбољу. Ова чињеница да се човек нужно увек налази у не-престаном избору, говори да ова нужност да се стално бира заправо представља слободу воље човека. Одређујући вољу као слободну, даље

⁷¹ Исто, 89–90.

⁷² Вид. Н. Јоанидис, *Бог, човек, спасење*, Никшић, 1997, 277–281.

⁷³ За Берка је неприхватљив деистички детерминизам Даблинских деиста, који је по њему у суштини истоветан атеизму, јер прихватајући моралност противи се откри-веној религији, „док их у пракси изједначава јер нијеподаштава обое“. Burke, „Extempore Commonplace on the Sermon of Our Saviour on the Mount“, 2.

се каже: „Он (човек), дакле, слободно хоће, и слободно жели, и слободно захтева и испитује, и слободно размишља саветујући се сам са собом, и слободно расуђује, и слободно се ставља на страну једне ствари, и слободно изабира, и слободно стреми ка испуњењу и слободно делује у оном што је подобно његовој природи“.⁷⁴

Деловање које произлази из слободне воље, за своју последицу има дело које заслужује „похвалу или прекор“, што упућује на сферу етичког вредновања. Поставља се питање да ли се учињено дело, које је последица слободног избора, може посматрати одвојено од слободне воље и слободе уопште. Важно је испитати да ли дело које произлази из слободе избора на одређен начин учествује у одређењу саме слободе човека. Односно, да ли се човекова слобода исцрпљује у чину слободе избора, или поред избора, у зависности од тога шта је изабрано, слобода задобија додатно и шире значење него што је то само избор. Назначен проблем нас уводи у разматрање односа који постоји између слободе избора и слободе у хришћанском учењу.

Дакле, овде се отвара питање: да ли сама извесност постојања слободе избора представља слободу? Искуство показује да се често дешава да и човек који има свест о општим моралним нормама и уважава их као властите, слободним избором чини нешто што је очигледно неморално. Да ли се онда може узети да и тај чин, који је произашао из слободног избора, представља испољавање слободе тог човека. То јест, прецизније речено, да ли се сама слобода избора, ма шта да је изабрано, може сматрати слободом, а онај који врши избор слободним човеком?

Слобода избора је несумњиво специфична људска особина, али сама слобода избора не представља у хришћанству поистовећивање са слободом. Из слободе избора као претпоставке и нужног услова слободе, бирајући, долази се или до слободе, или до самовоље као одрицања слободе. Јер се само преко слободног избора који је руковођен умним разлогом може остваривати слобода. Истовремено, то значи да избор који противречи људској природи и моралним законима, без обзира на то што се ради о слободи избора, уместо слободе доводи до самовоље и произвољности. Може се уочити да се овде појављује један међусобно условљавајући однос између слободе избора, човекове разумне природе и слободе. У хришћанском предању се узимало да је човекова умна природа неопходан услов слободног избора и остваривања слободе, као што

⁷⁴ Дамаскин, 90.

је – с друге стране – слобода нужан услов за постојање разумности: „Логичка и умна природа ако изгуби слободу, изгубила је самим тим благо-дат умности“.⁷⁵

За разлику од просветитељских материјалиста, нема сумње да се у хришћанству слобода човека разумевала као његово најсуштинскије својство, као неопходан услов да човек развије своју праву природу.⁷⁶ Слобода је сазната као предуслов испољавања врлине, јер врлина не постоји уколико се дела из принуде и недобровољно.⁷⁷ Уколико би се тражила највреднија одлика која начелно омогућава да човек кроз постојање испољи своју вредност као посебно биће, онда се у хришћанској мисли она проналази у томе „што је човек слободан од нужности и што није под влашћу природе, већ се може слободно определити према расуђивању“.⁷⁸

Међутим, као што је речено, из слободе избора настају дела која заслужују „похвалу или прекор“. Као што смо видели, просветитељи су уочили да материјалистички детерминизам укида и похвалу и прекор. Када се изабере нешто што је евидентно противно општеприхваћеним моралним нормама, тада се може јасно уочити да је слобода избора не-посредно повезана са одговорношћу човека. Истовремено, кроз слободу избора човек стиче могућност да искаже своју вредност, али и сам чин избора човека обавезује да је одговорно биће, што значи да он у зависности од оног што је изабрао може губити своју вредност. Сада је уочљиво да се једино у равнотежи између слободе избора и одговорности може одредити слобода човека. У том смислу је тешко рећи да се човек, без обзира на то што слободно бира, показује као слободно биће онда када наступот својој разумној природи која му умним разлозима предочава да треба да чини добро, дела противно свим моралним законима и бира неко зло. Разлика која се правила између природне воље и слободе избора,⁷⁹ уноси више светла у сагледавање слободе човека у хришћанству, и помаже да се јасније одреде спојеви у разумевању слободе.

Када постоји слобода избора, она се показује као ничим ограничена могућност да се бира, да се слободно изабере оно што је у складу са

⁷⁵ S. Greg. Nyss, *Oratio catechetica*, 30–31 PG 45.

⁷⁶ В. Лоски, *Мистична теологија Источне Цркве*, Вршац, 1995, 82.

⁷⁷ Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, Врњачка Бања, 1997, 246.

⁷⁸ S. Greg. Nyss., *De hominis opificio*, PG. 44, 1770 D–180 A.

⁷⁹ S. Maximus, *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum*, PG 48 A – 94, 192 BC.

људском природом, али и оно што заправо противречи и негира човекову природу. Човек може слободно доћи до одређеног степена своје самонегације, али с друге стране, кроз последице овог деловања, човек не може да остварује слободу сагласно својој природи, јер се путем негирања човекове природе негира и његова слобода. За разлику од слободе избора, природна воља као „основно својство духовног бића“⁸⁰ представља стремљење саобразно принципима разумне природе. Човек истинску слободу задобија само ако његова воља представља тежњу за добним, ако дела у складу са умним разлозима његове природе, то јест када се кроз деловање испољава врлина.

Хришћанско учење о постојању слободне људске природе без обзира на облик друштвеног поретка представљало је велики изазов и проблем за просветитеље. Посебно је за просветитеље морао бити важан и заправо најзначајнији проблем постојање слободне људске природе у неслободном друштвеном поретку. Јер, то на неки начин говори да човек као слободно биће својом вољом прихватио тај избор да живи у старом хришћанском поретку, заснованом на наједнакости. За њихово учење и њихово првобитно опште и доминантно непријатељство према Цркви, било би неупоредиво боље да се утврди да у таквом поретку човек по својој природи није слободан, већ да ће тек у слободном друштву и људска природа бити слободна. У друштву неједнакости, за просветитеље, човекова природа је детерминисана, а не слободна. Циљ је учинити човека срећним и разрушити ланац природног детерминизма тако што ће ново друштво променити природу човека и учинити га слободним.

Ако је нека природна сила устројена кроз детерминизам држала човекову природу у стању неслободе и немања свести о својој слободној вољи, онда би и нека нова сила требало да то стање неслободе у детерминизму преокрене у стање човекове слободе. Та просветитељска сила требало је да уклони Цркву, која је својим учењем држала човека у стању неслободе, и да преутемељи стари друштвени поредак који је почивао на хришћанским начелима. Просветитељи су били уверени да друштвена неједнакост одређује да је човек по својој природи неслободан, док друштвена једнакост успоставља слободну природу човека. Преовладавање оваквог мишљења значило је да револуција може да почне.

⁸⁰ Г. Флоровски, „Пр. Максим Исповједник“, Београд, 1–2, 1992.

Неограничена власт монархије и владавина закона

Боденово одређење апсолутне монархије

Данас је саморазумљиво, односно влада општа предрасуда да је владавина ограничена законима неупоредиво боља од неограничене владавине апсолутне монархије.¹ Основно обележје просветитељске критике неограничене владавине није било да се она разуме, него да се сруши и одбаци. Због тога се из ове критике апсолутне монархије не може на прави начин разумети њена природа. Данас, када влада већ укорењена снажна предрасуда да је једино исправна владавина она која је ограничена и заснована на законима, још теже је разумети и проникнути у добре разлоге неограничене монархије, која је дуго владала староевропским поретком. Подједнака заслуга што су се замрзла и потпуно ишчезла из теоријског видокруга начела неограничене владавине у духу традиционалне слике света, припада критичарима старог начела као и савним заступницима овог начела који су, међутим, пасивно, готово немо били ствару апсолутну монархију. Из перспективе победе новог начела и новог поретка који је настао са Француском револуцијом, апсолутна монархија је постала синоним за систем привилегија, самовоље, опште неморалности, злоупotreба и непрестаних неправди. А владавина ограничена законима јесте друго име за добру и уређену владавину.

Међу теоријским разматрањима основа старе монархије, једно од најпознатијих припада Бодену (J. Bodin).² Сам Боден је подједнако познат по томе што се његово мишљење нападало зато што није било довољно

¹ За развој појма „монархија“ вид. радове из зборника *Monarchisms in the Age of Enlightenment: liberty, patriotism, and the Common Good*, ed. J. C. Lauersen, L. Simonutti, H. W. Blom, University of Californica, 2007.

² О предисторији појма суверена, тј. величанства вид. Ј. Тома, „Институција величанства“, у: *Суверен и сувереност, Између дојма, фикције и политичке емоције*, Београд, 2008, 28–74.

монархистичко, као и зато што је било једно од најбољих одбрана традиционалне монархије. Ова амбивалентност Боденовог учења сама по себи доста говори о проблему заступања и одбране идеје старе монархије на теоријском плану.

Питање апсолутне монархије Боден разматра у контексту одређивања суверености као важнијег и општијег проблема. Бодену припада заслуга што је први одредио појам суверености као легално неограничене власти да се доносе закони.³ Поред одређених разлика, иста је логика Боденовог и Хобсовог (T. Hobbes) мишљења, које се налази у основи модерне државе, која је према Хобсу „смртни бог“; коме дугујемо, под бесмртним Богом, свој мир и своју одбрану⁴. Хобс каже да закон везује све осим законодавца који може да га мења, без обзира на то да ли је реч о власти једног човека, као у монархији, или групе људи, као у демократији или аристократији.⁵ За Бодена, суверена власт је суверена по томе што је апсолутна, стална, неотуђива и недељива: „Обележја суверености су недељива“.⁶ У зависности од тога ко је носилац суверености, Боден разликује три врсте владавине: монархију, аристократију и демократију.⁷ Сувереност, дакле, припада или једној личности, или мањем броју људи или већини. Саму државу Боден одређује преко појма суверености, наводећи да је „држава праведно управљање над неколико породица и над оним што им је заједничко, и то сувереном влашћу“.⁸

Не одбацујући добре стране демократије и аристократије, које су подобни облици суверене власти за одређене народе, Боден је сматрао да је монархија, а ту је пре свега мислио на француску монархију, најбољи могући облик владавине. Он је био за „краљевску монархију“, наводећи у прилог томе различите врсте аргументата: „Није добро да више њих заповеда; нека један једини буде краљ [...] Власт над кућама или градо-

³ J. Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, Abridged and transl. by M. J. Tooley, Basil Blackwell Oxford, 1955, 43.

⁴ Т. Хобс, *Левијатан или мајерија, облик и власник државе црквене и трајанске*, Ниш, 1991, 180.

⁵ Хобс, *Левијатан*, 211. За сличности и разлике између Боденовог и Хобсовог учења вид. С. Гојар-Фабр, „Појам суверености од Бодена до Хобса“, у: *Суверен и сувреност, Између појма, фикције и йолијитичке емоције*, Београд, 2008, 101–120.

⁶ Bodin, *Six Books*, 130.

⁷ Анализа у другој књизи, Bodin, исто, 91–115.

⁸ Исто, 43.

вима мора бити код једног човека“.⁹ Апсолутна, стална, неотуђива и недељива сувереност монарха омогућава боље него други облици владавине да се људима у држави обезбеди сигурност, што је њихова основна потреба. Сувереност демократије је нестабилан принцип за управљање државом, јер – по Боденовом разумевању – народ није најбољи судија. Слабост аристократије се огледа понајвише у томе што може да подели земљу и народ услед племићких сукоба интереса.

Држава је легитимна ако се суверена власт користи за одржавање поретка и на добробит поданика. У том смислу, Боден разликује легитимну монархију од племићке и тиранске монархије. У легитимној монархији, за разлику од остала два облика монархије, суверен користи своју апсолутну, недељиву, сталну и неотуђиву власт, у складу са божанским и природним законима, као и у складу са законом о наслеђивању, и што је посебно важно – уз поштовање неприкосновености приватне својине поданика државе. Према Бодену, неограниченост власти значи да суверен „не признаје ништа веће од њега осим Бога“.¹⁰ Традиционалним језиком речено, монарх је „слика Бога“¹¹ и одговоран је само Богу.

Добре стране апсолутне и легитимне монархије Боден је видео у трајности власти, која тиме што се користи за опште добро поданика јесте легитимна. Монархова власт може бити делоторна и трајна само ако се користи на начин који је прихватљив за народ, дакле за опште добро. Трајност власти тиме представља и доказ да се она врши зарад општег добра поданика. Боден сматра да трајност подразумева да се власт користи саобразно традиционалним начелима и традиционалном начину живота који изображава одређену мудрост, што упућује да је трајна монархистичка власт повезана са мудрошћу. У наследној монархији монарх трајну власт стиче а да је не тражи, што омогућава да краљ власт разумева као средство рада у интересу општег добра, а не као циљ сам по себи. Краљ као апсолутни суверен и трајна власт представља јединство земље, свих сталежа и укупно народа, што му налаже да води рачуна о свима. А то значи и да његову апсолутну власт не може нарушавати једна група, тако што руши природне интересе друге групе. Због своје трајне и суверене власти краљ може имати снаге да се супротстави

⁹ Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 414. Уп. Bodin, *Six Books*, 230–240.

¹⁰ Исто, 80.

¹¹ Исто, 81.

опортунизму већине и заштити исправност мишљења мањине, које је у правом интересу општег добра државе.

Боден је уверавао да ове добре стране апсолутне и легитимне монархије умногоме надвладавају лоше стране које прате апсолутну и беспоговорну власт, која је због своје неограничености подложна квартују, злоупотребама и корупцији.

Важније од Боденовог описа добрих страна апсолутне монархије јесте да се обрати пажња на присутну ограниченост неограничене власти апсолутне и легитимне монархије. Наиме, видели смо да неограничену и суверену власт монарха ограничавају природни и божански закони.¹² Ови закони умногоме, ако не и у потпуности, ипак ограничавају краљеву вољу на начин да она буде у складу са опште прихватљивим моралним законима. Друга врста закона која ограничава монархову власт каже да он не може мењати правило на основу кога је конституисано његово право да влада. Ови закони се, дакле, односе на законе наслеђивања престола.¹³ Трећа врста закона која ограничавају краљеву власт у апсолутној монархији односи се на неповредивост својине поданика. То је значило пре свега да монарх не може без сагласности народа да уведе нове порезе. Све ово говори да је неограничена власт у апсолутној монархији била суштински ограничена основним моралним, конститутивним и економским законима.

Свој допринос разматрању ограничења неограничене власти апсолутне монархије Боден је дао и навођењем оних ограничења француске монархије која нису имала чисто законски и формални карактер. Реч је о утицају традиционалних форми ограничења монархове власти, која се огледају у усмеравању и правовременом претресању ваљаности одлука које краљ треба да донесе у општем интересу. Боден истиче неопходност да сваки закон који краљ треба да донесе најпре буде подробно испитан и да се пре доношења монарху укажу сви његови недостаци. Право да подвргава критичком испитивању ваљаност закона које краљ треба да донесе по традиционалном утврђеном поретку, припадало је краљевим саветима.¹⁴ Достицање општег добра у апсолутној монархији подразумевало је синтезу суверене и неупитне воље монарха и способ-

¹² Исто, 205.

¹³ Исто, 151, 154, 240. Пето поглавље посвећено је Боденовом гледишту да краљевска монархијска сукцесија престола не треба да буде изборна, нити по женској линији, већ наследна сукцесија у мушкијој линији. Вид. исто, 240–243.

¹⁴ Исто, 117, 118.

ности оних који по традицији имају право да саветују краља да на најбољи и најодговорнији начин промисле и испитају оправданост закона које ће краљ донети. Боден је француску монархију разумевао као најбоље могуће уређење управо зато што је сматрао да она задовољава и начело потпуно суверене власти, што је неопходно за делотворно функционисање државе, као и ваљано ограничавање неограничене власти преко бројних традиционалних институција и савета који усмеравају и припремају ваљане законе које ће краљ усвојити.

У Боденовој теоријској разради апсолутне монархије налази се одређен формални принцип, на основу којег се успостављају држава и ова врста владавине. Дакле, тај формални принцип је сувереност власти. Апсолутна монархија се успоставља преко суверене власти монарха.¹⁵ Међутим, овај чисто формални принцип је недовољан да се оправда и разуме апсолутна власт. Он не излази из свог формализма и не досеже до дубљег садржинског питања утемељености власти. Ако се ствар сведе само на формални принцип суверености власти монарха, може се претпоставити да би на основу овог принципа монарх могао доносити углавном само погрешне одлуке. Да би неограничена власт била и садржински, а не само формално утемељена, мора се осим суверености образложити шта даје право једном човеку на неограничену власт. Посебно ако се узме у обзир да је владавина закона конкуренција неограниченој власти, онда се сам по себи намеће захтев да се додатно образложи примат апсолутне монархије над владавином закона.

Државничко умеће или закони

Шта је то што на теоријском плану може дати ваљани разлог за образложење предности неограничене владавине у односу на владавину закона? Код Бодена не налазимо ову врсту расправе, јер је он ствар решио

¹⁵ „Ипак, нема никакве сумње да Боден, који никада није скривао своју уплатеност у клан ‘политичара’, намерава да ојрта теоријски модел којим би се француски краљ морао надахњивати да би обновио своје краљевство“. Бодени теоретичари апсолутне монархије крајем шеснаестог и током седамнаестог века у Француској били су Ги Кокиј (Guy Coquille), Андре Лоазел (A. Loisel) или Жером Бињон (Jérôme Bignon), а које ће даље следити први министар Француске Ришельје (Armand Jean du Plessis de Richelieu, Cardinal-Duc de Richelieu) и Карден Ле Бре (Cardin Le Bret). Вид. Гојар-Фабр „Појам суверености“, 113, фн. 77.

заснивањем чисто формалног принципа који се односи на питање носиоца суверенитета власти. Да би ствари померили према тачки у којој се заиста супротстављају неограничена власт и владавина закона, потребно је да у расправу уведемо и државничко знање. Апсолутна владавина и владарево знање су нераскидиво повезани, и овај суштински однос је потпуно покрiven снажним предрасудама. Нама је данас неупитно и природно да власт буде ограничена законима и свака неограничена власт се априори сматра деспотском. Ни француски краљ уочи револуције није имао одговор на ово доминирајуће мишљење, нити су традиционалисти имали нововековног Платона¹⁶ да философски преутемељи старо начело и оснажи разумевање односа између неограничене власти и државничког знања, као јединог могућег ваљаног основа за неограничену владавину.

Француски краљ се сучио са снажним захтевом да своју неограничену власт замени уставном монархијом. Краљ је своје право да неограничено влада донекле бранио самом својом влашћу, али ниједном речју се ово право није образлагало државничким знањем, које оправдава неограничену краљеву власт. Теоријски утемељен одговор зашто је боље неограничено владати државничким умећем него на основу закона, изостао је у 18. веку. Али, он није непознат историји философије и може се пронаћи у Платоновом учењу, које се подробно бави односом неогра-

¹⁶ Више је него карактеристично и има готово универзално значење, које је подједнако актуелно данас, као и за време Француске револуције и антике, Платоново обrazloženje зашто долази до напуштања неограничене власти утемељене на државничком умећу и успостављања власти засноване на законима. Разлог лежи у нараслом мнењу да од таквог начина управљања грађани могу трпети велике штете (*Polit.* 298a). Пошто су начела државничког умећа недовољно разумљива највећем броју грађана, они почињу да страхују од неограничене власти владара: „Кога наиме од нас ... желе одржавати у животу, оног одржавају, а кога желе уништавати, уништавају“ (*Polit.* 298a). За Платона се умеће државника заснива на правом знању и врлини, и зато такво управљање треба да буде неограничено, односно ослобођено свих законских ограничења: „док је год чувај помоћу знања и правичности и по својим силама од пошије чине бољом, тако дуго и по том мерилу можемо казати да је то за нас једино ваљано уређење“ (*Polit.* 293d-e). Дакле, архетипски разлог који покреће рушење за Платона једино ваљане владавине, јесте стварање општег мнења да од таквих владара могу сви да „најстрашије трпе“ и да се не сме допустити да се на основу умећа влада „као неограничен господар“. Наступа политичка свест која захтева да се начела умећа управљања, која су у њиховој теоријској равни остала несазнатљива за већину грађана, преточе у законе који ограничавају владара.

ничене и законом ограничene владавине. За дубље разумевање овог сложеног односа може нам послужити Платоново важно запажање: „Зато што закон никада неће моћи у један мах обухватити оно што је најбоље и најправичније за све, па онда наређивати оно што је најприкладније. Неједнакост наиме међу људима као и међу њиховим делима, јесте чињеница да никада ни једна, да тако кажем, ствар не мирује, не допуштају да било које умеће у било чему пружа неко једноставно правило које би вредело за све случајеве и за свако време“.¹⁷

Закон је у својој апстрактности и иманентно коначној форми увек неко једноставно правило, које ненадокнадиво заостаје за богатим садржајем безбројних конкретних ситуација на које треба да се односи. Сваки појединачни предмет, од мноштва случајева који потпадају под неки закон, носи своју специфичност која нестаје у апстрактности закона. Државничко умеће управљања показује се код Платона као боља основа од закона, јер ово умеће има за свој циљ да у свакој засебној прилици препозна праву меру и праву природу сваке ствари. Закон је апстрактан, и он због тога све ситуације које су по некој основи сличне, подводи под исти критеријум. Циљ постављања апстрактне и опште форме закона јесте да се постигне универзалност важења закона, али се управо због немогућности да апстрактна форма на адекватан начин покрије многозначност разнородних појединачних примера, не постиже циљ због кога је она уведена. Потошто закон може да послужи као основ правичног деловања у многим, али не и у свим случајевима, то значи да је закон недовољан. У духу платоновског учења,¹⁸ могло би се рећи да упоришна тачка за државничко деловање које би могло да се испољи као правичност у свим приликама, може бити једино врлина, и то у првом реду врлина правичности. Врлина је несводива на закон, јер, између остalog, увек остаје разлика између врлине чија је суштинска одлика да се у свим ситуацијама испољава као врлина, и закона који може покривати само многе случајеве.

Дакле, због апстрактности закона настаје проблем са конкретношћу појединачних примера који измичу апстрактној форми закона. С друге стране, врлина сав садржај и разнородност ситуација на које наилази, преображава и уређује сагласно начелу које одређује врлину. Врлина,

¹⁷ *Polit.* 294b

¹⁸ О утицају Платоновог и Аристотеловог политичког учења на средњовековне политичке теорије вид. O. v. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge university press, 1900.

односно њено начело, јесте старија од сваког закона, и она има принципијелну могућност да у свакој ситуацији буде сагласна са својим начелом. С обзиром на уочену разлику, и на унутрашња ограничења самог појма закона, следећи платоновску мисао, могло би се закључити да у идеално теоријском смислу државничко умеће управљања, засновано на врлинини, битно превазилази управљање које почива на закону.

Шта је основни проблем са оваквим платоновским разумевањем односа владара, државничког знања и закона? Када бисмо претпоставили да је француски краљ знао све о државничком знању које Платон подразумева за неограничено управљање земљом, и када бисмо претпоставили да је имао све врлине које такав владар треба да поседује, и у том случају би настао проблем који са собом доноси велика и сложена држава. Не само да би краљ морао на основу свог државничког знања доносити законе и прописе да би функционисала сложена држава, већ се отвара много дубљи проблем који се односи на само знање које, философски гледано, легитимише неограничену владавину.

То се најбоље може видети ако бисмо ову теоријску расправу применили на конкретну историјску ситуацију, када је Краљ Луј XVI донео одлуку да 1789. године сазове Сабор сталежа.¹⁹ Колико је ово била важна одлука, најбоље сведочи чињеница да је претходни сабор одржан 1614. године, а да наредног, после Француске револуције, више није било због укидања сталешког уређења. Одлуку да се сазове сабор донео је краљ на основу своје неограничене власти да управља државом. А пошто неограничена краљева власт садржински заправо може бити утемељена само његовим знањем да влада земљом, онда се у краљевом владаљачком знању једино могу налазити ваљани разлози за сазивање сабора. Исто тако, и у његовом државничком умећу једино могу бити садржани циљеви које одржавањем Сабора сталежа држава треба да постигне.

Дакле, полазећи од претпоставке да француски краљ поседује знање о начелима државничког умећа и да има све државничке врлине, он се и поред тога суочио са једним проблемом који измиче његовом знању. Реч је о познавању државних финансија, које постаје специфично и пре судно важно знање у тако сложеној и великој држави као што је Француска. Ако смо подразумевали да краљ има најначелније знање о државничком умећу управљања земљом, тешко је очекивати да поред тог знања краљ као краљ има знање и о финансијском систему државе.

¹⁹ Вид. Р. Алеви, „Сабор сталежа“, Криптички речник, 151.

Уколико краљ нема знање о овом суштински важном државном питању, а државничко знање је основ његовог неограниченог владања, онда фактички краљ дели управљање државом са оним који то знање има. Односно, краљ је ограничен знањем свог министра финансија.²⁰ Ствар је још дубља, јер краљ и даље има формално неограничену власт. Краљ има власт да одлучује о предлозима министра финансија и та власт произлази из његовог државничког знања, док о самим финансијама краљ, заправо, зна врло мало.

Управо су финансијски проблеми потресали Француску уочи револуције. Краљ је – сагласно својој неограниченој власти, а на основу државничког знања – сазвао Сабор сталежа. То би требало да значи да је краљ знао и зашто сазива сабор и како ће њиме руководити и које ће циљеве постићи. Показаће се, међутим, да он то није знао, што се непосредно морало одразити на његову неограничену власт.

Краљ је, с обзиром на то да није био упућен у специјализовано финансијско знање, могао само да верује или да не верује свом министру финансија Некеру (J. Necker) да је потребно сазвати Сабор сталежа за решавање финансијских проблема. То значи да се у овој важној и конкретној ствари неограничена власт краља није руководила знањем, него веровањем да министар финансија има право знање, које краљ нема. Ова суштинска подела власти, која је формално остала неподељена, представља Ахилову пету неограничене власти и само је питање историјских околности када ће стварна подела власти морати да се формализује.

Пошто је неограничена краљева власт ипак била ограничена знањем министра финансија, хипотетички бисмо овако могли да насликамо насталу ситуацију. Министар финансија, који има знање о финансијама али нема знање о државној политици, захтевом да се сазове Сабор сталежа, меша се у посао који не зна.²¹ Монарх, који има државничко знање, али

²⁰ Због овог сложеног односа краља и министра финансија морала је бити важна укупна улога Некера (Jacques Necker 1732–1804) и у предреволуционарним и револуционарним дешавањима. Вид. М. Гоше, „Некер“, *Кријитички речник*, 393–402.

²¹ Иако стручњак пре свега за финансије, Некер је имао кључну улогу у одређивању правила за изборе у Сабор сталежа. Фире, *О француској револуцији*, 191, разматра колико су ови избори представљали вишеслојно питање које у себи садржи и принципијелне дилеме; „Ти избори представљају увод у коме се не сучељавају два табора, већ два принципа: слобода на француски начин и слобода на енглески начин; традиционално консултовање „сталежа“ и демократско гласање бирача; тела старог режима и једна нова дисциплина... Некер се не опредељује јасно ни за један од та два принципа.

нема финансијско, допушта због тога министру да решава финансијски проблем као да има и државничко знање. Притом, пошто само краљ има власт, иако више није једини који има знање, он увек може да мења одлуке, или да одлуке министра финансија ставља у државни контекст онако како сам мисли да је најбоље.

То значи следеће: предреволуционарна Француска је имала објективан финансијски проблем, краља који има неограничену власт али не и знање како да реши овај проблем, и министра финансија који има знање о финансијама, и самим тим *de facto*, али не и формално, дели власт са сувереном. И, што је посебно важно, постојала је нераскидива веза у самом појму државне власти између управљања финансијама и укупног управљања државом. Другим речима, ако краљ на основу своје опште неограничене власти има право и обавезу да управља тако важним питањем као што су финансије, онда је свако преношење ове надлежности на другога, зато што краљ нема довољно знања о овом питању, морало не само *de facto* него и формално да буде уређено као подела власти. Најгоре решење за државу је да се неограничена власт привремено и *de facto* ограничава и да то ограничење не представља и формалну поделу власти, већ самовољно и делимично делегирање. У овој суштинској противречности неограничене монархије у предреволуционарној Француској, налази се узрок њене немогућности да превазиђе и изађе из оклопа државног система који све више губи битку са реалним изазовима живота.

Судбина француског министра финансија Некера сликовито говори како свако *de facto* ограничавање власти, које није формализовано и законском поделом власти, у тако великој и сложеној држави као што је Француска, ствара несигурност и нестабилност.²² Некер је, да би се решиле финансије земље, предложио сазивања Сабора сталежа, чиме је спојио финансијско питање са општим државничким управљањем земљом. Краљ, који није имао знања о финансијама, али је у сваком случају морao да има опште државничко знање, на основу којег се повлачи тако крупан потез као што је сазивање Сабора сталежа, прихватио је предлог министра финансија. Када су на Сабору сталежа ствари почеле

У кључном тексту од 24. јануара 1789. којим су утврђена правила избора и чији је дуковни творац а можда и писац, Некер преплиће та два принципа, не увиђајући да су логички противречни²³.

²² Гопе, „Некер“, 393–402.

да измичу краљевој контроли, он је отпустио министра финансија који је предложио сазивање сабора. Међутим, када су се проблеми још више продубили, краљ је под притиском вратио Некера на министарски положај.²³

Улога краља у избијању Револуције

Све ово нас доводи до питања улоге самог краља у избијању револуције. Пошто је Француска револуција као светско-историјски догађај додатно учинила важним сам теоријски спор између модерног и традиционалног, не може се заобићи улога коју је француски монарх као ненограничен владар имао у настанку револуције. Јер, ма како да су биле сложене прилике у земљи и ма колико фактички краљ делио власт са онима који су имали знање које је њему недостајало, он је у сваком тренутку имао потпуну легитимну неограничену власт.²⁴ На основу своје суверене власти, без обзира на то од кога је добио предлог, краљ је донео одлуку да се после скоро двеста година сазове Сабор сталежа. Најважније питање гласи: да ли је краљ имао план, идеју и државничке циљеве које треба остварити преко тако ретко сазиване и важне институције као што је Сабор сталежа? Ако је и природно да краљ не мора или не може бити и стручњак за државни budget, оно што ипак мора придолазити као неупитно његовој неограниченој власти, јесте државничко знање о општим циљевима земље. Шта је dakле краљ хтео када је сазвао Сабор сталежа?

Ако погледамо расплет догађаја који је завршен убиством краља, може се са сигурношћу тврдити да то није био план који је краљ имао када је сазвао сабор. Краљ је на основу своје власти и свог знања сазвао сабор, али след догађаја говори да он није руководио сабором. То руководење је могло рецимо да изостане, зато што су заговорници револуције имали унапред смишљен и остварљивији план. Или је изостало зато што краљ није имао никакав план. Или је изостало зато што ни краљ ни заговорници револуције нису имали никакве планове и идеје, и због тога

²³ Вид. Гоше, „Некер“, 394.

²⁴ Ако и није реч о апсолутној власти како је она приказана у критикама апсолутне власти, већ донекле ограниченој привилегијама локалне самоуправе (градским парламентима), свакако је краљ давао легитимитет целокупној власти у држави, што га чини апсолутно одговорним владарем.

су се ствари развијале саме по себи управо зато што и није било никаквог плана.

Већ саме припреме за одржавање Сабора сталежа и питање колико ће који сталеж имати заступника на сабору,²⁵ указивали су да је проблем са којим се Француска сушчава много дубљи и да није реч само о финансијским тешкоћама. Уколико краљ није сматрао да нововековне револуције у Цркви и философији и појава просветитељства представљају озбиљну претњу за традиционални поредак, или ако традиционализам није био способан да на ову претњу одговори својим теоријским противаргументима, остајала је прва и непосредна краљева одговорност да на основу неограничене власти управља и усмерава политичке процесе у земљи.

Дакле, ако је у краљевом разматрању свеукупних прилика у земљи и изостало уважавање утицаја и значаја који су имале друштвене и природне науке у заступању новог начела у критици хришћанства и старог начела, краљ је – да би руководио сабором – морао да разуме да је у самом унутрашњем поретку државе дошло до крупних померања. Као што је због сложеног питања вођења финансија дошло до суштинског померања у виду фактичког ограничавања краљеве власти, и у самом тросталешком традиционалном поретку дошло је до тако важних промена које су по природи ствари захтевале да буду формализоване. Све оно што је у самом друштвеном животу настајало као ново и успостављало се као разлика у односу на формално признато стање, избило је у први план и себе наметнуло као дневни ред на самом Сабору сталежа.

Пре сазивања сабора, укидање монархије и успостављање републике није била ни тема ни захтев који је имао потребан легитимитет да се о њему расправља. То је омогућавало краљу да има иницијативу и руководи формализовањем оних промена које су већ живе, или их је као неопходне наметао сам живот. Овде је можда најважније питање, од кога је зависила судбина монархије, да ли је краљ разумео да се највећа друштвена промена односила на улогу племства. Заправо, право стање ствари уочи револуције било је такво да племство више није испуњавало своју друштвену функцију, ни у политичком ни у економском смислу. По речима Токвила, у европском племству су ишчезле: „делотворност, чврстина, комунални патриотизам, мужевне и плодотворне врлине које

²⁵ Берк, *Размишљања*, 50–62, ово питање избора заступника посматра као суштинско питање и зато му посвећује посебну пажњу.

су их надахњивале. Те древне установе као да су се урушиле саме од себе... Све средњовековне власти које још одолевају захваћене су истом бољештином, све указује на исто слабљење и исту малаксалост".²⁶ А саму суштину сталешког уређења, због кога оно и постоји, представљао је племство.

Шта је разликовало друштвену функцију племства уочи револуције од периода када је племство у феудализму успоставило поредак повлашћеног сталежа:²⁷ Када су успостављана посебна права племства, она су пропорционално произлазила из њихових дужности. Племићка права су била заснована на њиховим дужностима, посебно у оним изузетним и најтежим обавезама, као што су вођење војске, судства и управљање политичким и економским јавним функцијама. Развојем апсолутне монархије у Француској, племство је све више остајало без оних изузетних дужности из којих је настајало њихово право, али су зато све стечене привилегије сачуване. Привилегије иза којих више није стајала никаква дужност и обавеза претварале су племство у сталеж без важне и корисне друштвено-функције, који се истиче само својим повластицима.

Значај улоге и смисла племићког сталежа, а самим тим и целокупног сталешког уређења, посебно је оспораван појавом нове и полетне снаге, коју је представљала буржоазија. Задовољен својим повластицима, племићки сталеж је одбијао да се бави економским пословима, препуштајући их буржоазији. Новостечена економска моћ буржоазије тражила је своја права и своје место у друштвеном поретку.²⁸ Све ове нове животне и друштвене околности имале су природну потребу да се озаконе и заузму своје право место. Зато се, по свему судећи, стварни дневни ред Сабора сталежа правио мимо увида и намера било краља, било којег од будућих актера револуције која ће стећи светско-историјски значај.

За успешно управљање Сабором сталежа било је неопходно и да монарх који је сазвао сабор има јасну идеју и јасан циљ да руководи променама и постојећи поредак прилагоди реалним новонасталим жи-

²⁶ Токвил, *Стари режим и револуција*, 47.

²⁷ Сам термин „феудализам“, позног порекла и првобитно позитивног значења ће: „у току Француске револуције постати један од најчешће коришћених, али и најнегативнијих израза у политичком речнику, будући да у себи сажима сва зла Старога режима. Година 1789. може се посматрати и као грандиозна сценска поставка те семантичке изведените“. Вид. Ф. Фире, „Феудалност“, Речник, 938.

²⁸ С. Јовановић, „Француска“, у: *Примери политичке социологије*, Енглеска, Француска, Немачка, Сабрана дела 10, Београд, 1990, 112.

вотним захтевима. Полазаћи од саме краљеве неограничене власти, то је подразумевало проналажење формуле да се фактичко ограничење краљеве власти формализује кроз поделу власти. Затим, да се успостави сразмера између права и дужности племства, што би много шире отворило врата за улогу буржоазије, чија су моћ и друштвена функција све више расле. И трећа, суштинска ствар, подразумевала је разматрање и увођење слободе грађана и слободе јавног говора.

Ниједна од ове три ствари није била иманентно супротна било самој идеји монархије било хришћанској Цркви.²⁹ Везивање Цркве и монархије је природно постојало у успостављеном поретку апсолутне монархије, оличено и препознатљиво у начелу да краљ влада по милости Божијој.³⁰ У просветитељској критици Цркве полази се од тога да је она носилац старог поретка и апсолутне монархије, јер је краљева власт оправдана и утемељена у милости Божијој. Као што се и у критици неограничене власти краља по истој основи нападала Црква. Наметнута је оштра опрека између владавина на основу закона и апсолутне владавине на основу Божије милости, а прихваташе ове оштре супротстављености није ишло у прилог краљу. Јер, теоријски гледано, одговор краља је могао да буде да он подједнако на основу Божије милости може или да влада неограничено или да озакони и подели управљање државом.

Прихваташе или неоспоравање искључивих крајности да власт основу своје легитимности има или у закону или у Божијој милости, замаглило је суштину проблема. А суштинско питања за краља као краља

²⁹ За правилно разумевање ставова Цркве у Француској уочи револуције од изузетног је значаја Токвилова анализа књиге жалби, коју је свештенички сталеж срочио за Сабор сталежа 1789. године: „Свештенство је попут трећег сталежа или племства подједнако непријатељски расположено према деспотизму, подједнако наклоњено грађанској слободи, те једнако заљубљено у политичку слободу... Оно захтева слободан приступ свих грађана свим службама, које морају да буду доступне једино по заслуги... Откупљивање властелинских права која су, вели се – будући произтекла из феудалног режима – опречна слободи... Не знам да ли – све у свему, те упркос очигледним манама неколицине својих чланова – беше у свету необичнијег свештенства неголи је било француско католичко свештенство у тренутку када га је револуција изненадила, свештенства просвећенијег, нацији приврженјег, мање окренутог једино својим приватним интересима, а задојенијег јавним врлинама те, у исти мах пројетијег вером: прогони којима је било изложено то јасно показују. Изучавање старог друштва започео сам пун предрасуда према томе свештенству, а завршио обузет поштовањем“. Вид. Токвил, *Слаби режим и револуција*, 125.

³⁰ Вид. Ж. Ревел, „Апсолутна монархија“, *Критички речник*, 672–685.

је увек изнова у реалним друштвеним условима проналажење праве мере јединства свих делова који сачињавају друштво и државу. Краљевска власт, управо зато што представља јединство различитих делова, у ствари различитих и међусобно сукобљених интереса, не може се поистоветити са било којим посебним делом и интересом.³¹ Успостављена мера јединства није и не може бити унапред и заувек задата, јер онда не би било никаквих историјских промена. Сам живот подразумева нове околности, које уносе различите промене и захтевају да краљевска власт пронађе нову меру јединства, сагласно животним процесима.

У борби супротстављених друштвених интереса, сваки од засебних делова има снажан порив да све друге делове подреди себи и апсолутизује свој значај, у потпуности остварујући свој интерес. Значај краљевске власти је у успостављању мере јединства и спречавању да искључиво или претежно само поједини делови остварују своје интересе. То би значило и да различити и супротстављени делови у основи препознају као правичну меру јединства коју успоставља монарх. У овој мери јединства испољава се сама идеја монархије и она је надређена конкретним облицима управљања, као што су апсолутна или уставна монархија. Заправо, и ови конкретни облици су форме историјског прилагођавања у проналажењима праве мере друштвеног, државног и националног јединства које краљевска власт успоставља у монархији. Јер, посматрано идеалистички на идеју монархије, и сам краљ би требало да учествује и подређује своју засебну улогу општој идеји и сврси монархије: да се преко краљевске власти успостави права мера јединства свих делова друштва и државе.³²

Подела рада, права и привилегије

Свака држава, од првобитне до савремене, од најједноставније до најсложеније и од најмање до највеће, заснована је на подели рада. Ма какве се утопијске замисли правила, ниједна држава, ако је држава, не

³¹ Јовановић, „Француска“, 111.

³² Тако је, према теорији уставне монархије, владар суверен у држави, али не над државом као целином чији је и он део као шеф извршне власти, али и конститутивни део законодавног тела. Вид. Хегел, *Основне цртке филозофије права*, Сарајево, 1989, 405–432; J. Bluntschli, *The Theory of the State*, trans. D. Richie, P. Matheson, R. Lodge, The Clarendon Press, Oxford, 1895, 397–430, 497–514.

може постојати без установљене поделе посла. А подела рада сама по себи испољава неједнакост. И подела посла и неједнакост, које су нужне конститутивне премисе државе, стоје у одређеној сразмери са различитим могућностима и стеченим знањима, која су код сваког појединачног човека непоновљиво дата.

Подела рада ствара истовремено права и дужности. Идеална неједнакост била би природно јединство које произлази из права и дужности и таква неједнакост сачињава праведност у плatonовском смислу. Примерена способност човека да обавља дати посао, признавање од стране заједнице јасних права која проистичу из тог рада и савесно извршавање дужности које су садржане у обављању повереног посла, претпоставке су успостављања најбоље мере неједнакости која представља плatonовску друштвену праведност.³³

Од тога како је у једној држави уређена подела посла, односно у каквом је односу ова подела са различитим људским способностима и у каквој су сразмери права и дужности које проистичу из обављања подељених послова, зависи да ли ће успостављена мера неједнакости бити прихваћена као правична или неправична. Државе које су успоставиле трајнију стабилност, у најмању руку имале су устаљену форму поделе рада. Али ни стабилност државе ни сталност облика поделе рада не морају још да значе да је установљена мера неједнакости правична, нити да је као таква прихваћена од свих делова друштва. А и ако је та мера неједнакости добра и правична у одређеном историјском времену, то опет не значи да је унапред дата као непромењива, јер је држава жива и тиме подлеже животу својственим променама.

Тачка у којој се неједнакост на најосетљивији начин прелама као друштвено правична или неправична, јесте сложен однос који се успоставља између права и дужности. Ово посебно важи за племство, које је у старом поретку било носилац идеје неједнакости.³⁴ У плatonовском смислу, права која су оправдавана друштвено корисним дужностима

³³ О историјском пореклу привилегија као надокнада, тј. плате за (владарску, свештеничку, војну) службу вид. H. Taine, „The origin of privileges“, *Ancient Regime, The Origins of Contemporary France*, transl. J. Durand, H. Holt and Co, New York, 1891, 1–12.

³⁴ Описујући проблем племства да пронађе своје место и улогу у француском друштву у 18. веку, Фире, *О француској револуцији*, 123, наглашава: „Откако се племство ослободило тираније која га је тлачила за време Луја XIV, никако не успева да среди своје односе са државом. Заједно са губитком традиционалне моћи, изгубило је и суштинске разлоге свога постојања и не успева да дефинише своју политичку улогу“.

сагласна су правичној неједнакости. Међутим, историја показује закономерну настројеност да се права која су произашла из испуњавања општескорисних дужности временом утврђују као стечена права. Стечно право постаје трајно право и самим тим нема више потребу да се увек изнова потврђује у испуњавању дужности.

Овде је кључно питање шта се дешава са стеченим правом које је у прошлости заслужено обављањем важних друштвено корисних функција, али које у садашњости више нема животну оправданост. А животна оправданост се састоји у томе што би човек који је опробан способан испуњавао своју дужност, обављајући на најбољи начин посао који је важан за заједницу. Такво право, које не прати више и дужност, постаје привилегија.³⁵ А када привилегија заузме место које је претходно припадало праву заснованом и оправданом дужностима, онда се то неминовно одражава на разумевање такве мере неједнакости као неправичне.

Процес претварања права у привилегије код француског племства био је дуг и започео је много пре револуције. Тај процес је истовремено и сразмерно значио и губљење стварне власти племства. Токвил, који је и сам припадао старој племићкој породици, проникао је у срж овог дугограјног процеса развлачићивања племства: „Често сам чуо да се вели: племство које је одавно престало да узима удела у владању државом, до краја је у својим рукама задржало управу на селу, а властелин је, кажу, владао над сељацима. Грозне ли заблуде. У XVIII столећу, све послове парохије водио је одређени број службеника који више нису били опуномоћеници властелинства нити их је властелин бирао. Једне је именовао интендант провинције, друге су бирали сељаци... Сви парохијски службеници били су под влашћу или надзором централне власти... Властелин више готово уопште не делује као краљев представник у парохији... Он више није задужен да у парохији примењује опште законе државе, да прикупља војску, убира порезе, објављује владареве заповести... Властелин је сада у ствари само становник кога имунитети и привилегије издвајају и изолују од свију осталих житеља... Ако напустите парохију и размотрите стање у кантону, видећете поново исти призор. Нигде племићи не управљају... Тако је било и са свим посебним правима племства. Она њихова политичка страна била је ишчезла, а преостао је – каткад чак и увећан – онај њихов новчани део“.³⁶

³⁵ Уп. Taine, *Ancient Regime*, 423 и даље.

³⁶ Токвил, *Стари режим и револуција*, 57.

Суштина је, дакле, да су укинута права племства на управљање, односно да је „ишчезла она њихова политичка страна“, како Токвил каже. Али, истовремено са „ишчезавањем политичке стране“ права на управљање, нису укинуте привилегије које су пратила та права, него су „каткад чак и увећане“. Ово претварање права у привилегије јесте у ствари својеврсно продавање власти за одржавање успостављених по-властица. Тиме је француско племство престало да буде аристократија, и уступањем својих управљачких права по цену да се задржи наплата која следије тим дужностима, они су престали да буду аристократија као управљање најбољих и постали у највећем делу само каста привилегованих.

Када је племство као средишњи и утемељивачки сталеж градило стари поредак, оно своју снагу није црпило из идеје да постане каста привилегованих, нити је то био циљ друштва које су стварали. Снага коју је племство удахњивало старом поретку била је њихова власт, испољена у најтежим и најодговорнијим дужностима које су обављали у рату, судству и прикупљању пореза. Временом, њихове идеје, снага, власт и дужности предате су и замењене за привилегије. А када су једном успостављене привилегије, онда је, природно, следећи једини прави циљ племства био како сачувати привилегије.

Привилегија је постала кључни циљ француског друштва. Сталешко уређење је имало свој смисао и разлог свог постојања управо у аристократији. Претварањем аристократије у искључиво привилеговано племство и права у привилегију, племство је одредило и наметнуло привилегију као општи циљ свих делова друштва. По угледу на племство, привилегија као циљ одмах је прихваћена и код новоустановљених буржуја, посебно када је реч о наплати, односно избегавању плаћања пореза.³⁷ Привилегија као реалност и привилегија као циљ све више су владајући облик неједнакости претварали у општевидљиву и целом друштву не-прихватљиву неправду. Јер друштво у коме је привилегија постала циљ продубљује претварање неједнакости у неправду. Сама природа привилегија је таква да и они који је имају постају незадовољни, пошто привилегија никада није довољно, нити су оне сасвим загарантоване. А подразумева се незадовољство буржуја који би тек да досегну праве и трајније привилегије и незадовољство, односно мржња народа који сам плаћа све привилегије.

³⁷ Исто, 107.

Француска аристократија је откупљивањем и претварањем својих права у привилегије доспела у своју супротност. Уместо да управља и тиме испуњава своју дужност и своју друштвену функцију, због које она и постоји у подели посла старог поретка, аристократија је привилегијама откупила своје право на управљање.³⁸ Узмимо да је аристократија заиста била скуп најбољих људи који су имали знања, искуства и способности да управљају државом. Ако они који на најбољи начин могу да обаве посао у интересу целине уступају зарад привилегија овај посао другима, који нису исто тако добри као најбољи, тиме аристократија начелно нарушава саму поделу посла и у самој основи подрива јединство државе.³⁹ У разматрању овог проблема продаје права на управљање, Токвил је навео приговор ранијих Сабора сталежа, и тај приговор као да изговара сам Платон. Наиме, Токвил цитира следеће речи сталежа: „Ко продаје службу, кажу они, распродaje правду, што је бесрамно“.⁴⁰ Нарушено је платоновско начело правде, које гласи да свако треба да ради свој посао.

Када они којима се признаје право да управљају зато што су најбољи уступе своја права, онда је прва последица да више не управљају најбољи. Поред тога што више не учествује у управљању, племство се претварањем права у привилегије издваја из поделе рада, и успоставља своју посебну врсту неједнакости у односу на неједнакост која настаје из поделе рада. Најбољи, који би тиме што су најбољи требало највише да доприносе напретку целине, који би требало да буду најупотребљивији, најкориснији и они који омогућавају издржавање најнеспособнијих, постају неупотребљиви, некорисни и издржавани део друштва.

Ако треба тражити оно најслабије место из којег је настало и ширило се подривање старог поретка, то је свакако било губљење друштвене функције аристократије и уместо тога успостављање система привилегија. Најбољи, односно они који су имали право да се сматрају и били друштвено признати да су најбољи, нису више обављали своју дужност и управљали, нису бранили и заступали правичност друштвеног порет-

³⁸ Taine, *Ancient Regime*, 40, 41 фн. 1, указује на податке према којима је у аристократији у Француској само двадесет посто припадало старом племству, односно било владарског или „nezapamћеног порекла“, односно стечено војном службом у рату, док су остали стекли тај ранг куповином имања или стицањем звања. Вид. и Д. Бин, „Аристократија“, 692 и даље.

³⁹ О феномену „одсутних господара“ вид. Taine, *Ancient Regime*, 40–60.

⁴⁰ Токвил, *Стари режим и револуција*, 117.

ка и поделе посла из којег су настајале њихове обавезе и из тих обавеза сразмерна права.⁴¹ Оспоравање правичности старог поретка започело је од племства, које више није било аристократија, јер је привилегијама откупило своје право на управљање. Племство је најпре престало да обавља своју улогу управљања најбољих, и тиме себе укинуло као класу најбољих управљача, а затим је, ни најмање се не одричући привилегија, слободоумнији део племства⁴² снажно подржавао да се укине неједнакост старог поретка и хришћанство на коме је овај поредак заснован.

Тако су они којима је друштво у древном поретку поделе посла признавало право да су најбољи управљачи, прво престали да буду најбољи управљачи и потом – прихватајући привилегије – започели да оспоравају правичност неједнакости старог поретка. То значи да су сами најбољи двоструко рушили идеју поретка који је заснован на сталешкој подели и најважнијој друштвеној функцији аристократије. У старој Француској најбољи су све мање били најбољи, а све више привилеговани у поретку којег је направила аристократија, а који је могао да постоји онолико дуго колико су најбољи обављали своју дужност – која је подразумевала управљање интересом целине. Судбина старог поретка нераскидиво је била повезана са местом и улогом племства у друштву. Аристократија је снагом испуњавања својих дужности створила и одржавала стари поредак, док је привилеговано племство, замењујући права за привилегије, своју друштвену снагу претворило у клицу самоуништења и аристократије и целокупног древног поретка. Јер, по речима Токвила, племство је на овај начин рушило и себе и поредак: „Рекло би се да се удови хране остацима тела“.⁴³

⁴¹ Taine, *Ancient Regime*, 31–32, указује на то да су међу последњим примерима старог начина управљања били маркиз Мирабо, деда једног од вођа револуције грофа Мирабоа и војвода Сен Симон, отац филозофа Сен Симона, који су живели на својим имањима и били поштовани од краља и локалног становништва, за чију добробит су се залагали.

⁴² О феномену слободоумног племства вид. Фире, *О француској револуцији*, 125: „Племство из Версаја и градова чита исте књиге као и образована буржоазија, расправља о Декарту и Њутну, лије сузе над несрећама које сналазе Манон Леско и слави Филозофска йисма и Нову Елоизу... Сва та културна и политичка опредељивања не поклапају се са друштвеним поделама; напротив, монденски живот, академије, зидарске ложе, кафане и позоришта, једном речју Град, после Двора, створили су полако једно друштво просвећености које је веома аристократско, али је и отворено за све оне припаднике грађанској друштвовој који поседују талент и новац... Тај свет је у стању све да критикује укључујући, и пре свега, себе самог“.

⁴³ Токвил, *Стари режим и револуција*, 102.

Најбољи у старом поретку више нису обављали свој посао, па самим тим друштво више није имало најбоље већ најпривилегованије. Успостављени систем привилегија је створио такав облик радикалне неједнакости која је почела да ствара своју супротност у крајности, а то је идеја једнакости. И док радикална неједнакост као неправедност угрожава стабилност и напредак државе, она државу још нужно потпуно не урушава и не укида. Дотле, идеја једнакости као једнакости не може уопште ни заживети у држави, јер је нека мера неједнакости нужан услов постојања државе. Идеја једнакости је реаговање на неједнакост као очигледну и неподношљиву неправду, којом привилеговани хоће да сачувају и одбране систем привилегија. Постојана одбрана привилегија рађала је у Француској идеју једнакости, која је сама по себи револуционарна и захтева насиље да би се спровела. Свако спровођење револуционарне идеје једнакости у пракси показиваће да је пунја једнакост неспроводљива, пошто је супротна самој идеји државе. Држава је утемељена на неједнакости која проистиче из неминовне поделе посла, тако да држава самим својим постојањем сваки покушај увођења идеје једнакости преобликује и усмерава у одређени облик идеје равноправности. Иако су идеје једнакости и равноправности и суштински и формално различите, временом су услед реалности иманентног устројства државе и заговорници једнакости ову идеју почели да разумевају као захтев за равноправност пред законом.

Друштво у коме је циљ постао домоћи се и сачувати привилегије природно је морало да реагује и да се супротстави очигледној неправичној неједнакости.⁴⁴ У Француској током 18. века, као одговор на успостављени систем привилегија, просто се као бујица ширила идеја да је само једнакост друштвено правична и да је уклањање свих облика неједнако-

⁴⁴ „После 1715, канцеларије министарства правде обухватале су 800 звања која су доносила племићку титулу, а да за своје носиоце нису предвиђала никакву другу функцију, док су врховни судови бројали исто толико непотребних службеника. Укупно је у XVIII веку било више од 4000 места тога типа, која су богатим неплемићима згодно послужила да постану племићи. [...] Привредне коморе, порески судови, финансијски уреди, врховна или виша судска већа, па чак и више [градских] парламената – све су те установе своје чланство нашироко регрутовале у редовима буржуазије. [...] широко рас прострањено непријатељство према поступцима који су олакшавали стицање племства било је очигледно 1789. године, па се племићке књиге жалби, као и оне трећег стаљежа, слажу у жељи да племићко звање буде награда за заслуге а не пак нешто што се купује за новац“. Вид. Д. Бин, „Аристократија“, 692–693.

сти предуслов напретка друштва. Маркиз Кондорсе (N. de Condorcet),⁴⁵ који је имао посебан значај и утицај на просветитељство, сматрао је да је друштво већ стало на пут прогреса и укидања сваке неједнакости. Још одважније заступање једнакости налазимо код Морелија (É.-G. Morelly), који излаже пројекат идеалног друштва у коме су земља и плодови земље заједнички, док се све остало сагласно потреби расподељује члановима заједнице. Пуна једнакост се успоставља јер се ништа у друштву не би продавало, већ би сви производи били изнети на тргове, а људи би узимали шта им треба.⁴⁶ Још конзистентнији у развијању идеје једнакости био је Дом Дешам (L. Deschamps),⁴⁷ „екцентрични бенедиктинац, чије су идеје импресионирале и Дидроа и Русоа“.⁴⁸ Он је у својој држави моралности појам једнакост довео до друштвено крајњих граница, тако што је утврдио да не би само земља била заједничка, већ би и жене и мужеви и деца били заједнички. Једнакост о којој је Дешам размишљао обезбеђује потпуни спокој људи, јер они живе без жеља, без страсти, без сопствених склоности, они се нити смеју нити плачу, једноставно су уклопљени у пуној једнакости. На Дидроа су поготово велики утисак оставиле Дешамове идеје из *Моралних ојсервација*, које су се поклапале са његовим личним уверењима да је идеално друштво идеално по томе што је „ослобођено кварећих утицаја закона, имовине и сексуалних табуа, ослобођено неприродне контроле краљева, свештеника“.⁴⁹

Све ове мада и заводљиве, али у основи потпуно непримењиве идеје, или непримењиве у држави, биле би маргиналне и ексцентричне појаве у друштву чија мера неједнакости обезбеђује макар минималну општеприхваћеност у свим деловима друштва. Нису ове нове и радикалне идеје једнакости започеле урушавање старог поретка. Стари поредак је већ био угрожен изнутра, пре свега променом смисла и сврхе његовог уређења,

⁴⁵ Мари Жан Антоан Никола де Карита(т), маркиз од Кондорсеа (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet) (1743–1794), филозоф и математичар. Вид. К. М. Бејкер, „Кондорсе“, *Криштички речник*, 313–321.

⁴⁶ E.-G. Morelly, *Code de la nature ou le véritable Esprit de ses Loix*, Chez le Vrai Sage, 1760, 175. У осамнаестом веку Морелијево дело је приписивано Дидроу, вид. F. Manuel and F. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1997, 422.

⁴⁷ Бенедиктински монах Дом Дешам (Dom Léger Marie Deschamps) (1716–1774), филозоф утописта.

⁴⁸ A. Strugnell, „Dom Deschamps and the Etat de Moeurs“, *Diderot's politics*, 114–117.

⁴⁹ Strugnell, *Diderot's politics*, 115.

које је настало претварањем аристократије у искључиво привилеговано племство и њихових права у привилегије. Пошто је аристократија престала да буде оно што јесте, владавина најбољих, из самог племства, које је сада постојало зарад привилегија, настао је захтев да се темељно преуреди стари поредак и друштво изнова заснује на сасвим новим начелима, која су оправдана људским разумом. То је заправо захтев не за променом и побољшањем старог поретка, већ за радикалним укидањем старог хришћанског начела на коме је почивао целокупни дотадашњи поредак.

Друштвено бескорисна аристократија

Ако је краљ имао циљ да сачува стари поредак и да одбаци основно старо начело друштвеног уређења, које је полазило од веровања у Бога, пред њим је стајао најпре озбиљан проблем положаја племства, које се изместило из своје за сталешко уређење природне улоге да обавља дужности управљања најсложенијим пословима. Да овај проблем буде већи, побринули су се сами монарси,⁵⁰ који су најзаслужнији што су у борби за што већу превласт краљевске власти над аристократијом у дугом историјском процесу привилегијама откупљивали аристократска права над управљањима. Дугорочно, ово развлашћивање аристократије показало се као кобно и за аристократију и за стари поредак, и на крају, за саму монархију. Јер развлашћивање које је за накнаду имало успостављање система привилегија, краткорочно је обезбедило да аристократија уступи власт зарад привилегија.⁵¹ Тиме су и краљ и аристократија предано радили на уништењу и саме идеје традиционалног поретка. Да развлашћивање нису пратиле привилегије, аристократија би се одлучно борила за своја права, и биле би сачуване њена животна снага и способност да кроз сталну борбу за равнотежу моћи испуњава своју друштвено корисну улогу. И да је у таквој друштвеној и животној борби са краљем аристократија била у већој или мањој мери и стварно развлашћена, без замене власти за привилегије, то би онда можда представљало отварање пута за природан развој и преображај старог поретка.

⁵⁰ Уп. Фире, *О француској револуцији*, 114.

⁵¹ Taine, *Ancient Regime*, 423, наглашава да је место у локалној и у централној власти, стечено на основу службе, замењено за спикеру. Вид. и Д. Бин, „Аристократија“, Речник, 689: „У илузији да су слободни [...] једва да су увиђали да су с влашћу изгубили и истинску слободу“.

Унутрашњи порив сваког дела власти да себе апсолутизује био је у старом поретку и код француског монарха јачи од његове најосновније улоге да целокупно друштво и све његове делове одржава у јединству. Тежња да се развласти аристократија и апсолутизује власт краља померила је праву улогу монарха у укупном поретку.⁵² Прављењем система привилегија, којим је краљ откупио аристократска права на управљање, измештена је улога аристократије у старом поретку. И пошто су ови нови облици неједнакости, који су произашли из нове улоге краља и нове улоге племства, морали бити и економски засновани, тиме је значајно поремећен и положај трећег сталежа, који је уместо замишљене поделе посла сам радио за целокупно друштво.

Историјска тежња краља да равнотежу моћи и власти, која је изградњом старог поретка установљена између аристократије и краља, све више и више мења у своју корист, била је истрајна и одлучна све до самог уништења монархије. То се најбоље може видети из писма грофа Мира боа (H. de Mirabeau) краљу, кад је његов положај годину дана после избијања револуције био крајње незавидан. И у тренутку када се рушењем старог поретка зла судбина сасвим примакла и краљу, Мира бо налази да то може бити и на корист самом монарху, јер је револуција коначно збрисала аристократију, која је вековима била прави супарник краљу у његовој тежњи да привуче сву власт. Знајући за ову склоност краља, јачу од његове дужности да себе подреди јединству целине, Мира бо пише и саветује краља. Он каже: „Упоредите ново стање ствари са старим режимом... Један део аката националне скупштине, и то најзамашнији, очигледно је наклоњен монархијској владавини. Није мала ствар, зар не, бити без парламента (мисли се на сталешку скупштину), сталешких земаља, свештеничких тела, повластица, племства? Идеја да се образује само један ред грађана била би се допала Ришельеју: таква заравњавања површине олакшавају спровођење власти. Ни низ краљевања под апсолутном монархијом не би за краљевски ауторитет учинио колико је урађено за само годину дана откако је револуција избила“.⁵³

Вођа револуције Мира бо,⁵⁴ који и сам потиче из једне од истакнутијих племићких породица, тачно наводи оно што је била трајна на-

⁵² Уп. исто, 120.

⁵³ Токвил, *Стари режим и револуција*, 39.

⁵⁴ О улози Мира боа у Француској револуцији вид. Ф. Фире „Мира бо“, *Кризички речник*, 362–369.

стројеност краљева да свој ауторитет увећавају смањивањем ауторитета, односно развлашћивањем аристократије. Једни проблем за краља је био тај што је развлашћивање аристократије завршило урушавањем ста-рог поретка, и развлашћивањем и потом убиством краља.

Све ово показује пред каквим се објективним проблемима и иску-шењима налазио краљ када је сазвао Сабор сталежа. Стари поредак је дуготрајно изнутра обесмишљаван и подривана је сама идеја сталешког уређења деловањем краља, који развлашћивањем аристократије захвата сву власт, а аристократија прихвата да себе претвори у пук привилего-вани сталеж. Ово обесмишљено стање старог поретка није могло да се одржи. Једном препуштен право на управљање, које је аристократија предала, створило је нови облик управљања центризоване власти, које се више није могло ни лако ни једноставно вратити аристократији.⁵⁵ Није се више видело ни како би аристократија извела пут назад на по-враћај својих некадашњих управљачких права, а није се видео ни пут напред са системом привилегија који је само увећавао неправду и чинио је општевидљивом. А краљ, ако је имао план да сачува и реформише стари поредак, морао је пре свега разрешити неодрживи положај привилегованог и сада друштвено скоро потпуно некорисног племства.

Код Токвила проналазимо праву дијагнозу овог стања племства: „Када племство располаже не само привилегијама него и влашћу, када оно и влада и управља, посебна права која ужива могу у исти мах да буду и већа и теже видљива. У феудално доба на племство се гледало скоро исто као што се данас гледа на владу: дажбине које је наметало подносиле су се зарад гарантија које је пружало. Племићи су уживали неугодне привилегије и имали тегобна права, али су обезбеђивали јавни ред, делили правду, спроводили закон, притицали у помоћ нејаком, во-дили заједничке послове. Уколико племство престаје да све ово обавља, терет тих привилегија изгледа тежи, па се најзад ни само њихово постојање не може разумети“⁵⁶.

Треба имати на уму и да се француско друштво током 18. века нагло и непрестано развијало, што сразмерно ствара и безбројне нове потребе и још више непрестаних захтева који траже задовољење. Племство остаје

⁵⁵ Више о племству у Француској револуцији вид. P. Higonnet, *Class, Ideology and Rights of Nobles during the French Revolution*, Oxford Press, 1981; Taine, *Ancient Regime*, 1–84; 277–297.

⁵⁶ Токвил, *Стари режим и револуција*, 59.

заробљено и изоловано у свом свету привилегија и препушта централној власти да шири своју моћ, јер је једино она способна да излази у сусрет и задовољава потребе у напредујућој цивилизацији. Стари поредак, традиционалне идеје и начела хришћанства у основи се све више поистовећују са суштински самоукидајућом улогом племства. С друге стране, напредак, нове потребе, као и нове идеје како остварити те потребе и нови захтеви који природно следе из напретка цивилизације, представљају један нови живот који остварује нова централна власт, чији све претежнији носиоци постају буржоји.

Централна власт је постала једини извор моћи који може да прати нагли напредак и представљала снагу која може да задовољи нове потребе и обећавајућу силу која може да испуни нове наде.⁵⁷ Заправо је рађање нове наде, која стоји у опреци са вредностима и надом на којима је почивао стари поредак, представљало ону животну силу која ће у виду револуције срушити древни поредак. Док је аристократија владала и испуњавала своју дужност, стари поредак је функционисао и њему је била својствена и већ дубоко укорењена нада коју је проповедало хришћанство.

Право на срећу

Са поступним самоукидањем аристократије, њеним препуштањем власти и претварањем у касту која има привилегије, сама аристократије је довела у питање вредности поретка и смисао хришћанске наде на коме је почивао стари поредак. Нова власт је испуњавала захтеве нарастајућег напретка, а из напретка се све више и јасније рађала нова нада, која је – за разлику од хришћанске – обећавала срећу сада, одмах и овде. Ова нова нада постаје све више општи захтев, захтев да се има право на срећу. Право на срећу свих грађана задаће коначан ударац староевропском поретку, у коме је најпре аристократија престала да влада, а онда и да чува вредности и наду на којој је створено древно староевропско уређење.

Мада није јасно шта је срећа и право на срећу, што не умањује него можда и повећава снагу овог новоуспостављеног захтева, ипак се већ на први поглед може разазнати да ова нова нада настаје у опреци спрам старе хришћанске наде. То се најочигледније види у томе што се нова

⁵⁷ Исто, 81.

нада односи на задобијање земаљске среће. И нема сумње да је стављањем нагласка да је реч о овогземаљској ствари, срећа опредељена као нешто, ако не супротно, а оно свакако потпуно различито од хришћанског разумевања благостања. Уместо хришћанске вере наступају захтев и право на земаљску срећу. Дидро саопштава: „Има само једна дужност – да се буде срећан (Il n'y a qu'un devoir: c'est d'être heureux)“.⁵⁸ Сам појам среће је сложен и за њега се користи неколико француских речи које поред среће и радости у епикуровском смислу подразумевају уживање и задовољство (heureux, bonheur, jouissance), које је срећа живљења (joie de vivre) и, наравно, у духу русовске опште воље (volonté générale) путоказ према свеопштој срећи (félicité générale).⁵⁹

Ако човек има право на срећу, онда то значи да је ово право, као и свако друго право, остварљиво. А разлог зашто човек већ није остварио неко своје опште право, увек се тражи и налази пре свега у друштвеном

⁵⁸ Упор. са Дидроовим „Има само једна страст: бити срећан (Il n'y a qu'une passion, celle d'être heureux)“. Вид. Diderot, „Elements de physiologie“, Diderot, *Œuvres complètes, revues par J. Assézat (et M. Tourneux)*, 9, Librairie Garnier Frères, Paris, 1876, 352, 253–441; „Essai sur le Mérite“, *Œuvres complètes*, I, 78. Упор. и са J. Herrick, *Against the Faith*, Glover & Blair, London, 1985, 84. Елементий исихојије су написани 1774–1780, а објављени тек сто година касније, 1875. године. Дидроови рукописи су сачувани су у Петрограду у царској зимској палати, Ермитажу, јер је Дидроова оставштина послата у Русију царици Катарини Великој. Вид. Y. et T. François, „Quelques remarques sur les ‘Éléments de physiologie’ de Diderot“, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 5, 1952, 77–82.

⁵⁹ Дидро каже срећан (heureux), Кондорсе често користи „jouissance“ и указује на Епикурову дефиницију среће као уживања у задовољству. Вид. Condorcet, *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*, London, 1795, 110. Вид. R. Lefevre, *Condillac ou la Joie de vivre, Présentation, choix de textes [de Condillac]*, Seghers, Paris, 1966. Политичка идеја среће налази су у члану 1. Декларације о правима у држави Вирџинији из 1776, која је поновљена у Декларацији независности САД 1776, где се наглашава да сви људи имају право на срећу (*the enjoyment of life*). „Срећа је једна нова идеја у Европи (*le bonheur est une idée neuve en Europe*)“, позната је мисао Сен-Жиста (Louis Antoine Léon de Saint-Just), чувеног „Анђела смрти“, који је у својој 26. години гињотиниран заједно са Робеспјером. (*Rapport à la Convention, 3 mars 1794*). Један роман Емила Золе носи наслов *La Joie de vivre* из 1884, као и Матисова (H. Matisse) слика *La Joie de vivre* или *Le bonheur de vivre* из 1905–1906. О схваташњу среће и задовољства у француском друштву уочи револуције вид. H. Taine, *Ancient Regime*, 143–147. Како у „добром друштву“ ништа није било неприлично, па ни најрадикалније атеистичке и политичке идеје, већ је све схватано као игра и интелектуална вежба вид. исто, 278 фн. 2.

поретку који ускраћује то право. Тако је сам захтев да се има право на срећу истовремено утврдио да је ово право ускраћено, што заправо значи да једни, којима друштвени поредак омогућава срећу, ускраћују другима срећу на коју они, као људи, такође имају право.

Тешко је и замислiti колику је снагу имала новоуспостављена идеја да човек има право на срећу и да је то право закинуто. Ако је срећа нејасан и неухватљив појам, који је због своје природе субјективни осећај који не подлеже објективном и строгом рационалном увиду, то ни најмање не умањује значај самог захтева који се темељи на људском разуму да човек има право на срећу. Само право се рационално утемељује, а појам среће уз рационално образложено право још више добија на снази и привлачности, самим тим што није јасан и до краја ухватљив.

Право на срећу повлачи за собом утврђивање идеје да је то право ускраћено, да је срећа закинута и да се због тога пребива у неправедној несрећи.⁶⁰ Не треба сумњати да је оваква мисао, или више један општи доживљај стварности који је све више узимао мања, представљања новину која је имала далекосежан и пресудан значај. Јер ова идеја је у себи носила ону покретачку снагу неопходну за револуцију и рушење свега што стоји на путу остваривања права на срећу.

Хришћанство је човека подучавало да кроз непрестано одрицање трага за спасењем као највећом вредношћу, а просветитељство је истакло захтев да се сада и овде оствари право на срећу. Уместо одрицања, захтева се испуњавање права, уместо неизвесног спасења наступа испуњење земаљске среће. У основи, реч је о некој врсти остваривања царства небеског на земљи, прилагођеног земаљској срећи. Успостављањем права на срећу у правом и пуном смислу започиње стварање новог света. Само још треба срушити стари поредак, који ускраћује право човека на његову срећу. Можда се до краја неухватљиво поимање среће добрим делом подудара са једнозначнијим појмом благостања. Зато је уочљива Токвилова проницљива опаска којом се „нови људи“, којима је циљ благостање, разликују од људи старог кова: „Људи 18. столећа скоро да нису знали за ону страст према благостању која је нешто као мајка сујањства, страст млитаву а ипак тврдокорну и непроменљиву“.⁶¹

Просветитељи су открили и прогласили да прогрес доноси срећу, и Кондорсе је утврдио сам закон прогреса, детаљно описујући десет

⁶⁰ Уп. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, 47.

⁶¹ Токвил, *Стари режим и револуција*, 127.

ступњева прогреса у својој чувеној *Скици за историјски приказ најретака људскої души* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*).⁶² Кондорсе је веровао да је научно открио и доказао постојање истинских права човека. Он је сматрао да треба открити општа правила људског понашања, која ће потом бити усклађена са природним поретком ствари. А усклађивање општег правила понашања људи са природним поретком ствари имало би за своју последицу срећу оних људи који се тако понашају. Разум, претпоставља Кондорсе, продире све више у научном објашњавању какав човек стварно јесте, какво друштво и природа стварно јесу. И онда ту некако, не баш сасвим јасно и уверљиво, при долази и настаје срећа.

Ствар са срећом била би кудикамо једноставнија када би срећа означавала све оно што није несрећа. Али срећа није само лишавање несреће и несумњиво је много више него не бити несрећан. С друге стране, несрећа је можда упечатљивије и одређеније стање него срећа и због тога је несрећа на први поглед подложнија рационалном објашњењу. У сваком случају, делује прихватљиво да је несрећа препрека да се буде срећан и када се има у виду нови захтев и право да човек буде срећан, онда је разумљиво да Кондорсе покушава да објасни несрећу. А како је срећа код Кондорсеа повезана са повећањем знања,⁶³ онда је требало открити везу између несреће и незнаша, односно несреће и предрасуда које су владале. Зато се овде рачуна да се повећавањем знања смањују и укидају предрасуде које су узрок несрећа.

⁶² Студију је Кондорсе написао док се крио од револуционарне власти током 1793. Пошто је после неколико месеци скривања ухапшен, умро је, највероватније отрован у притвору. Студија је штампана постхумно 1795, по наређењу Националног конвенција. У предговору у име Одбора за јавно образовање посланик Дону (P. C. F. Daunou), државник и историчар, пре револуције свештеник и професор Богословије, говори о „несретном философу“, „републиканцу“, који о „револуцији“ није говорио другачије него са ентузијазмом“ и није сматрао свој лични прогон, проскрипцију, „до као једну од оних појединачних несрећа скоро неизбежних у миљеу једног великог покрета према општој срећи (*félicité générale*)“. Вид. Condorcet, „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“, *Ouvres*, 6, publiées par A. Condorcet, O'Connor et M. F. Arago, Paris, 1847–1849, 4–6. Кондорсеова књига је годину дана после француског издања објављена на енглеском језику. Вид. Condorcet, *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*, London, 1795. Упор. и Џимак, 323. Вид. и Бејкер, „Кондорсе“, 313–321.

⁶³ Condorcet, *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*, London 1795, 4, 39, 45, 346–347. Упор. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Bureau de la Bibliothèque choisie, Paris, 1829, 276, 431.

Да знање у многим појединачним случајевима може бити узрок среће а незнање несреће, потврђује искуство које сведочи о бројним примерима. Невоља је што искуство у бројним примерима потврђује и обратно, да је знање повезано са несрећом, а незнање са срећом. Додатно се питање са срећом и несрећом компликује зато што једна иста ствар једне људе може учинити срећним а друге несрећним, као што поједина знања једне чини несрећним а друге срећним. Искуство управо сведочи да човек са најскромнијим знањем може бити веома срећан, а људи који су заслужни за посебна научна сазнања наглашено несрећни. Исто се тако у искуству могу пронаћи и навести сасвим обрнути примери. Другим речима, у искуству о срећи и несрећи, знању и незнању, можемо пронаћи примере на основу којих подједнако можемо да тврдимо и почиремо постојање њихових међусобних веза.

Пошто је ствар са срећом и несрећом код појединачних људи сувише конкретна и субјективна, тиме се учинило видљивим да код различитих људи постоји опречно разумевање, како среће и несреће, тако и њихово повезивање са знањем и незнањем. Због тога је Кондорсе питање среће и знања, односно несреће и незнања, више посматрао апстрактно, на нивоу целине друштва. И, ако се не залази у конкретност и појединачност различитих људи, ако ништа друго, лакше је појмити да знање доприноси срећи друштва, а да незнање производи несрећу друштва. То природно отвара код Кондорсе и просветитеља следећи корак, који знање и срећу друштва повезује са науком и прогресивним идејама у истој мери у којој предрасуде, незнање и тиме несрећу друштва поистовећује са Црквом.⁶⁴ Искуство нам не може потврдити да је сваки прогресиван човек срећан и да је сваки хришћанин несрећан, али је зато прихватљивија мисао да би прогресивно друштво могло бити срећније од старог поретка.⁶⁵

Прогрес, срећа и слободна воља

Усредсрећивање на друштво, а не на конкретног човека, мада сама срећа као субјективно осећање нема ничег апстрактног, већ је у потпу-

⁶⁴ Condorcet, *Outlines*, 216, говори о кварењу људи религиозним предрасудама и о потчињености образовања цркви, због чега се свугде покварило опште мишљење, пошто су деца од малена оптерећена верским предрасудама.

⁶⁵ Condorcet, 18, наглашава: „Зар наше предрасуде (*prejudices*), као и эла која су њихова последица, немају своје порекло у предрасудама наших предака?“.

ности везана за појединачног человека, навело је Кондорсе да срећу повеже са једним општијим и апстрактнијим друштвеним појмом. Реч је врлини која нас уводи у поље морала. Сагласно општем духу просветитељства, Кондорсе је веровао да је порок последица заблуде и предрасуде.⁶⁶ Човек је биће коме су својствене и заблуде, али и уклањање предрасуда и заблуда преко увећавања свог знања. Најважније је, сматрао је Кондорсе, правилним мишљењем исправити дубоко укорењене предрасуде, које су по правилу повезане са црквеним учењем, и прогресом искоренити порок и несрећу.⁶⁷ Зато је из ових поставки неминован закључак да ма како жилаве биле предрасуде и заблуде, прогрес их ипак огољује и на крају побеђује.

Једноставна мисао да је предрасуда узрок порока и да знање само по себи представља врлину која исправља заблуде и тиме искорењује порок, карактеристична је по својој заводљивости и исто толикој произвољности. Пошто се сагласно духу времена све утемељује на разуму, свако је кадар да полазећи од сопственог разума конструише теоријске основе света, људске природе и друштва. Прогрес је тек започео и ниједна просветитељска теорија не може баш сасвим бити одбачена, јер процес прогреса још није окончан и тиме још ништа није дефинитивно оповргнуто. Све што тренутно указује на противречности у просветитељском учењу о новим начелима и сагласно њима узроцима свих добрих и лоших последица, прогрес ће временом, са увећавањем знања, расветлити и показати исправност нових просветитељских начела.⁶⁸

Тако прогрес открива, а ако већ није онда кроз потребно време треба да докаже, да су предрасуде и заблуда узрок порока. Разумевање стварности на основу каузалитета и детерминизма очигледно је било омиљен начин размишљања просветитеља. У том теоријском склопу мишљења све би било неупоредиво једноставније да је човек само нека природна ствар, па да само његово појављивање повлачи каузални аутоматизам. Али, проблем са људским духом јесте то што он увек измиче сваком покушају да га ухватимо у чврстом закону каузалности. Јер људски дух, без обзира на то да ли је сам човек увек свестан постојања властите слободне воље, у свом деловању сагласно природи човека, пројављује и

⁶⁶ Condorcet, 206, наглашава да је реформација уништавањем вере, опроштајници и монаха поново пронашла принципе моралности.

⁶⁷ Исто, 16, 289, 346.

⁶⁸ Упор. Ц. Пламенац, *Човек и друштво*, Подгорица, 2009, 856.

слободну вољу. Слободна воља суштински онемогућава да се појединац и његова политичка заједница нераскидиво вежу за било који детерминистички ланац. Људски дух је жив, и док год је жив он се налази у стању непрестаног избора који измиче зацртаном теоријском моделу каузалитета. Жив људски дух не може да опонаша ниједан узрочно-последични закон. И заиста, када би порок био последица незнања, Кондорсе би био у праву да ће прогрес смањивати несрећу, зло и порок.

Упадљива је и непремостива разлика између извесности детерминизма и неизвесности стања људског духа, коме је својствено деловање, кретање и стално доношење одлука. Избор и одлука су опречне сваком каузалитету. Спољашњом државном принудом људи се могу у неком временском периоду натерати да се повинују одређеном поретку, али је илузија веровати да се спољашњом принудом људски дух може трајно покорити жељеном циљу и неком замишљеном теоријском моделу закона детерминизма. У сличној мери је нереално очекивати да људско биће може неким својим унутрашњим принципом обавезати себе да непрекидно опонаша неки теоријски модел. Сама људска природа, из које произлази да се човек у свом деловању стално налази у стању избора и доношења више или мање важних одлука, на најсуштинскији начин разликује људско биће од сваког, па и најсавршенијег теоријског модела усмеравања човека да се понаша сагласно неком добром и жељеном каузалитету. Само уколико би се људска природа променила и тиме укупна човекова делатност подвела под чврсту и непроменљиву узрочно-последичну законитост, онда би могло да се рачуна да би Кондорсе, или неки нови просветитељ, могао да буде у праву у откривању начела правилног мишљења, које нас доводи до извесне среће и сигурног општег благостања.⁶⁹

За сада, у основи разумног и делатног људског духа постоји неуклоњива слободна воља, која суштински одређује човека. Управо слободна воља онемогућава да се правилним мишљењем и адекватном методологијом униформише људска природа, сагласно неком пожељном теоријском моделу. Свако превиђање постојања слободне воље или њено поистовећивање са неким теоријским законом каузалитета води далекосежним погрешним закључцима. То што човек има и знање да је нешто добро, још не значи да је тиме аутоматски његова воља управљена на извршење тог доброг дела. Људско биће се не може подвести под

⁶⁹ Исто, 854–855.

стални узрочни склоп знања, воље, добра и среће, јер воља услед њене слободе избора не потпада потпуно под искључиви утицај знања и добра. Од када човечанство памти очигледно је, било да се ради о обичним примерима свакодневице или о најважнијим питањима, да човек – налазећи се непрестано у стању слободе избора – често бира супротно сопственом сазнању и разумевању добра.

Најчешће у домену теорије успостављањем уверења да је неко сазнање истинито, само то уверење подразумева и да наша воља стоји уз то уверење. Може се у извесном смислу узети и да због неког интереса неискрено одустајање од ставова не значи и да воља више не стоји уз уверење. Али, проблем је што ово искуство из сфере теоријског нефункционише и не може се потпуно пренети у поље практичног. То је немогуће, пошто није теорија већ пракса родно тле воље.

Воља се првенствено манифестије у деловању, а сваком изабраном деловању или неком чињењу претходила је слобода избора да се та или нека друга делатност обави или не обави. Уверење свакако има важну улогу у томе шта ће бити изабрано слободном вољом. Истинито уверење је нужан услов да се изабере деловање у складу са тим уверењем. Али из поседовања истинитог уверења не произлази нужно да ће слободна воља изабрати да делује сагласно том уверењу. Ако се посматра свеукупност деловања одређеног човека, а узима се да је сваки појединачни чин његовог деловања избор слободне воље, показаће се да је мало вероватно, или заправо потпуно невероватно да свако изабрано деловање буде сагласно са уверењима тог човека.

Теоријски модели уређења државе и људског понашања најчешће превиђају ову неусловљеност воље знањем у подручју практичног. Зато се и полази од претпоставке да је и за друштвену праксу довољно да се појединачац увек придржава својих теоријских уверења која су повезана са сазнањем истинског добра. У овом разумевању да се повезаност воље, знања и добра из домена теоријског може пренети и у праксу, увек лежи уверење да се идеалност замишљеног теоријског модела може пренети на живи људски дух.

Већ у пољу практичног наша воља се – осим уверења која је усмеравају на неко добро дело – истовремено суочава са бројним страстима које опречно делују на вољу. На једноставно питање зашто воља попушта страстима Кондорсе даје једноставан али неистинит одговор. Страсти које нагоне вољу да човек делује очигледно на своју штету, укорењене су

по Кондорсеовом схватању у незнању и предрасудама.⁷⁰ Ако је Кондорсе у праву да у појединим случајевима човек заиста делује противно својим и друштвеним интересима јер нема јасно сазнање о оном што ради, такви случајеви само оправдавају онога који је у незнању. Али већина људи има јасно сазнање и уверење о исправности општих моралних закона, али се непрестано дешава да страсти надвладавају вољу и поред уверења која је добро усмеравају. Људско биће се неупоредиво чешће налази у борби и супротстављености јасног знања шта је исправно и страсти које вољу нагоне да поступимо другачије, него у стању деловања само на основу страсти које су укорењене у незнању. Када би страсти, а из њих порок, а из њега несрећа били пуко незнање које се искорењује правим сазнањем и правилним мишљењем, онда би са правом могли да рачунамо на морални прогрес и извесно увећавање среће у друштву са порастом знања.⁷¹ То би значило да је данашње друштво и срећније и моралније од онога у коме је живео Кондорсе.

Проблем је дубљи, имајући у виду да се људска воља бори између супротстављености знања и снажних страсти. Зашто код истог човека једном надвладава знање а други пут страсти – није једноставно одговорити, и тешко је пронаћи мерљиву методу која би нам ово открила. Кондорсе, који је у ширењу знања пронашао лек против страсти, порока и несреће, очигледно је сам имао предрасуде и заблуде о моћи знања да искорени оне страсти које стварају несрећу. Наравно, ову примедбу би Кондорсе одбацио, јер његова теорија предвиђа непрестано повећавање знања, а и он сам признаје да ће на том путу бити тешкоћа и препрека, пре свега због Цркве. Али, једном ће знање савладати несрећу и људи ће бити срећни. Зашто то већ није тако, представља само доказ, не да његова теорија није истинита, већ да многи и даље живе у предрасудама. Фундаментални избор Кондорсеа био је човек и ничим помућена вера у снагу људског разума. Сви аргументи који би били противни начелу овог фундаменталног избора биће оспорени напретком науке и бесконачним прогресом.⁷² Просветитељи су веровали у непознате аргументе из будућности, које ће тек открити прогрес науке и знања, јер су били непоколебљиво уверени у исправност свог фундаменталног избора. Зато су они априорно одбацивали критичке аргументе, усмерене против фун-

⁷⁰ Condorcet, 111, 237.

⁷¹ Уп. М. Савић, *Наслеђе просветаштва*, Бања Лука, 2010, 44–46.

⁷² Вид. Пламенац, *Човек и друштво*, 827–828.

даменталног избора човека и људског разума као начела, уверени да ће наука у будућности наћи решење за оно што су у овом тренутку чини нелогичним или што искуство и даље оповргава.

У сваком случају, унутрашњи недостаци просветитељства нису умањили снагу нити су помутили нову веру у прогрес, који ће неизоставно обезбедити земаљску срећу коју је стари поредак осујетио. Осим тога, све већи друштвени напредак који карактерише 18. век отворио је наду да је и бесконачни морални прогрес неминован. Све је то припремило да се коначно успостави и право на срећу, а све што буде стајало на путу остваривања овог права биће срушено.

Случајно или не, тек симболично се са годином избијања револуције 1789. подударио иzlазак значајног Бентамовог дела *Увод у принципе морала и законодавства*. Бентамов принцип је једноставан и у основи се своди на захтев властима да максимално допринесу највећој срећи највећег броја људи.⁷³ У својој радикалној једноставности, Бентам је срећу устолично као врховно мерило, покретачку животну снагу и најосновнији циљ људског живота. Зато он са пуним уверењем саопштава: „Природа је поставила човечанство под власт два суверена господара бола и уживања. Једино они указују шта треба да радимо и одређује шта ћемо чинити... Принцип користи, признаје ову подложност и схвата је као темељ оног система чији циљ јесте да се уз помоћ разума и закона постигне срећа“.⁷⁴

Дакле, људско биће је неизбежно подложан болу и уживању и све што треба да радимо јесте да помоћу разума технички израчунамо корист, а то значи да у овом рачуну треба да буде више задовољства него бола. И такав рачун који испоставља корист јесте срећа. Да би ствар радикализовао до крајње једноставности, Бентам је отишао корак даље и пронашао утилитометар, који установљује мерне јединице за квантификацију бола и уживања. И када се стигло довде, онда није изненађујуће што је за утилитометар изабран новац као најприкладнија мера за корист, јер новац може бити инструмент за мерење квантитета бола и задовољства. Пошто се бол и уживање могу мерити, Бентам је за овакво

⁷³ J. S. Mill, „Bentham“, *Utilitarianism and On Liberty, Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, ed. M. Warnock, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2003, указује на велики утицај Хелвеција на Бентама.

⁷⁴ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, 1948, 1.

учење јединице бола и уживања с правом назвао „утили“.⁷⁵ Разум је тај који има способност да сабира и одузима утиле у свакој људској активности и да правилном употребом оствари највећу могућу корист која за свој исход има највећу могућу срећу.

Овде није сада најважније да се разматра колико је ваљана заснованост утилитетра и да ли је заиста могуће сабирати и одузимати утиле, већ је пре свега важно то, што се као легитимна и сагласна духу времена појавила теорија која је устоличила земаљску срећу не само као остварљиву, него и као научно доказано остварљиву наду. Учење о болу, задовољству, користи, утилитетру, новцу, утилима и на крају срећи, научно је утемељено на основу људског разума. И, ако треба да се издвоји посебан и најјачи аргумент у овом учењу, то је свакако аргумент о научној заснованости остварљивости људске среће, која је утемељена на људском разуму, а не на предрасудама црквених учења.

За просветитеље је прихватљиво и да се током времена покаже да постоје унутрашње противречности, логичке мањкавости и да искуство много тога одбације и оповргава у њиховом конкретном учењу. Оно што је битно јесте да остаје сам темељ, само начело да је реч о научном приступу појединцу и његовој срећи. Темељ и начело остају, а мањкавости кроз време отпадају и попуњавају се бољим идејама. Од свега је важније да је откривено и показано да је људски разум земаљску срећу препознао као циљ човека и започео да је научно утемељује. Срећа је ту, скоро на дохват рuke, о њој се већ праве научни рачуни како да је највећи број људи освоји, само је потребно променити стари друштвени поредак и срушити Цркву, која непомирљиво заступа учење, веру и наду у вечни живот. Сада се бира између научно утемељене извесности остварљивости овог земаљске среће и неизвесности црквеног учења о оноземаљском животу.

Самоурушавање старог поретка

Краљ се, дакле, у Француској суочавао са много дубљим и сложенијим проблемом од питања увођења нових пореза који ће земљу извести из финансијске кризе. Дуг процес самоукидања аристократије и њено претварање у привилеговану касту, која више нема друштвено корисну функцију, већ једино има циљ да сачува привилегије, представљао је скоро

⁷⁵ Вид. Ј. Шапиро, *Морални темељи и политичке*, Београд, 2008, 28–29.

незаустављиво унутрашње самоурушавање старог поретка.⁷⁶ Аристократија која је заправо оличавала средишњу идеју и снагу која носи уређивање друштвеног поретка на основу сталешког устројства и поделе посла, све више се претварала у своју супротност. То је све мање била управљачка класа најбољих, а све више је постајала издражавана класа некорисних, чија су управљачка права привилегијама поткупљена и уступљена.

Унутрашње слабљење старог поретка није остављало празнину, него су заступници новог света, новог друштва и новог човека све јасније наступали и истицали своја права. Прогрес, просветитељство, људски разум као свеутемељуће мерило и право човека на срећу сада су били на дневном реду. Једна страна је била у свом историјском паду и немоћна, иако је у рукама држала власт да своју идеју одржи живом, друштвено корисном и прихватљивом. Друга страна је била у историјском наступу, ношена вером свог радикализма и невиношћу незнанња, јер њихове идеје никада нису биле историјски испробане, нити су могли унапред знати за све последице својих идеја заснованих на вери да је људски разум потпуно непогрешив само када се ослободи предрасуда црквених учења.

И краљ је, dakле, сазвао Сабор сталежа да реши проблем Француске. Остаће највећим делом непознато колико је он проникао у све проблеме и искушења са којима се суочавала Француска, и са којим је планом за решавање ових дубоких питања сазвао сабор. Начин на који је решено питање колико ће који сталеж имати посланика на сабору упућивао је да краљ промишиљено и са јасним циљем припрема сабор. Наиме, супротно старим обичајима, трећи сталеж је добио половину од укупног броја. Овом одлуком краљ је ишао у сусрет општем јавном мњењу, које је најбоље изражавао Мирабо, тврдећи да сталежи треба да буду заступљени сразмерно својој друштвеној важности.⁷⁷

Сабор сталежа се састао 15. маја и одмах се саплео око питања да ли ће посланици гласати одвојено по сталежима, чиме би највећим делом била обесмишљена одлука да трећи сталеж има два пута више посланика од прва два сталежа, или ће на једнничкој седници посланици слободно гласати. Краљ се није изјашњавао и препустио је супротстављеним ста-

⁷⁶ По оцени Фиреа, *О француској револуцији*, 125, „стари режим је умро пре него што је био срушен“. Taine, *Ancient regime*, 423, је ишао још даље у својим закључцима, метафорички говорећи о паду старог режима као о једном дугом самоубиству.

⁷⁷ С. Јовановић, „Мирабо“, у: *Вођи Француске револуције, Сабрана дела 1*, Београд, 1990, 29.

жима да сами реше ово суштинско питање. Дуг период од 15. маја па све до 17. јуна, када је трећи сталеж предузео свој одлучан корак и себе само-конституисао као Народну скупштину, најбоље сведочи о пасивној улози самога краља. Ако је са сазивањем Сабора сталежа и имао неку идеју и план шта да ради и како да преуреди стање у земљи, краљ није предузимао иницијативу нити је ступао у акцију да оствари свој план.

По свему судећи, краљ је држао да он и нема шта да ради, осим да као и до тада испуњава своју дужност апсолутног суверена. Сабор сталежа је редовна и легитимна институција, која треба само да потврди краљеву неоспорну власт и реши финансијске тешкоће земље. А у стварности, тај судбиносни период краљевог неделања представљаје почетак преношења власти са краља на новоустановљену Народну скупштину.⁷⁸ Беле фигуре преузео је трећисталеж и од самоконституисања Народне скупштине краљ ће бити у сталној изнудици и биће принуђен да следи друге, противно његовој краљевској улози да предводи.

Идеја новог духа времена чекала је своју историјску прилику да се оствари и сазивање Сабора сталежа представљало је то суђено место. Сама идеја новог духа времена била је на сабору јача од људи и било чије појединачне намере. Општи израз ове идеје уобличио се као јасна мисао да Француска треба да добије устав и да се кроз устав политички преутемељи од апсолутне у уставну монархију. Сам краљ се противио овој идеји о успостављању уставне монархије, али није ни предузимао ништа што би древну монархију саобразило духу времена и удахнуло јој живот и нову снагу, како би надживела друштвени поредак који се претворио у самоуништавајућу борбу за привилегије.

Самопроглашавање трећег сталежа 17. јуна за Народну скупштину представљало је први, највећи и неповратни корак којим је започела Француска револуција. Други велики корак револуције следио је убрзо, када је 20. јуна Народна скупштина положила заклетву да се неће разићи док Француска не добије устав. Револуција је имала своје иманентно начело, из кога се развила практична логика револуције. Питање уставности није било начело, већ – сагласно почетним односима снага и још увек јаком ауторитету краља – први корак револуције. Само начело било је успостављање човека уместо Бога као „мере свих ствари“, и људског разума као средства за устоличење владавине човека као првог и основног начела.

⁷⁸ Алеви, „Сабор сталежа“, 151–159.

То је истовремено значило да следи велики захват рушења старог и изградње новог света. Дакле, циљ и успостављање новог начела нису могли бити остварени преко ноћи. У овој историјској и судбоносној борби током целог трајања револуције претила је опасност да сама револуција пропадне. Њен карактер, тешка достижност пуног начела и опасност од слома револуције наметали су даљу логику револуционарних поступања и делања. У ову логику револуције понајбоље је проникао Слободан Јовановић, кад је рекао да се „све њене погрешке искупљују њеном победом“.⁷⁹ А пошто је само победа представљала остварење начела револуције, онда су се највеће крајности увек изнова наметале као права мера револуционарне логике. На почетку револуције највећа крајност била је – противно краљу установити уставотворну Народну скупштину, тако да су њени носиоци попут Мираоба и Лафајета били у неку руку и даље монархисти. Али како је опадала краљева моћ и постепено се уздизало ново начело, тако су и крајности бивале све веће. Ко год би помислио да је са испуњавањем крајности за које се залагао учињено довољно и да сада треба стабилизовати и умирити прилике у држави, био би логиком револуције одмах уклоњен новим, још јачим крајностима, јер начело још увек није у потпуности остварено.

Имајући у виду да им је основно и највише начело исто, може се уочити сличност између логике просветитељства и логике револуције. Као што Кондорсе у напретку знања заснованом на људском разуму види да ће, без обзира на све садашње проблеме, недоумице и неминовна зла која прате напредак науке, наступити неизбежна победа човека и људског разума,⁸⁰ тако се и у револуцији „све њене погрешке искупљују њеном победом“. Из првобитног и фундаменталног уверења у исправност новог начела које се огледа у човеку и његовом разуму, све су погрешке прихватљиве и оправдане, али се зато мора по сваку цену доћи до победе. У науци, наравно, искупљивање грешака победом има одређену цену, али је у револуцији та цена најскупља, јер се плаћа људским животима. Када се права човека успостављају револуцијом, онда неминовно долази до дијалектике по којој се остваривање људског права наплаћује људском крвљу. То најбоље потврђује и судбина самог Кондорсеа, који се из просветитељске борбе и вере у ново начело упустио и

⁷⁹ С. Јовановић, „Робеспјер“, у: *Вођи Француске револуције, Сабрана дела 1*, Београд, 1990, 186.

⁸⁰ Вид. Пламенац, 844–847.

у револуционарно деловање. Логика да ће коначна победа искупити све грешке одвела је Кондорсе у затворску смрт.⁸¹

Старо начело имало је једну суштинску предност, јер је по својој природи представљало апсолутно начело. Они који верују у хришћанског Бога, самом том вером га прихватају и као апсолутно начело. Пошто Божије царство није овоземаљско него небеско, вера у Бога и не подразумева да се ово апсолутно начело у потпуности може остварити у овоземаљском животу. Ново начело је у одсудној борби са старим начелом себе такође апсолутизовало да би имало равноправан статус. Међутим, може се испоставити да је управо апсолутација човека и људског разума најслабија и најнеприроднија тачка новог начела. Човек и његов разум су суштински и иманентно коначни. Та коначност, а тиме и несавршеност, не могу се апсолутизовати. Терор револуције, па ни онај најстрашнији, не може оно што је коначно да учини апсолутним. Ништа не помаже ни ако се револуционарни терор разумева као „божанско право јавне власти“.⁸² И све касније врсте политичких и друштвених револуција, које су заправо све изашле из начела Француске револуције, покушавале су да апсолутишу неку коначну друштвену категорију као што је класа, слобода појединца или држава. И самим тим, све су се сучавале са суштинским проблемом и немогућношћу да оно што је коначно учине апсолутним, при чему је сваки такав покушај имао за последицу политички терор.

С друге стране, проблем старог начела био је тај што се, баш зато што је апсолутан, никада не може у потпуности остварити сада и овде, у конкретном друштву и држави. Али, ништа мањи проблем, него вероватно и много већи, представља питање како човека и његов ограничени разум учинити апсолутним начелом. Сила је могла да сруши стари поредак, али сила није могла да учини апсолутним оно што је по својој природи променљиво и коначно.

⁸¹ Ђејкер, „Кондорсе“, 318–319.

⁸² Фире, *О француској револуцији*, 87.

Беркова критика и Пејнова одбрана Револуције

Берк и енглески револуционари

Негде средином револуције, када је њена снага била на врхунцу, и када је опште мнење у Француској углавном гледало и видело њене по-зитивне стране,¹ а још није дошло до убијања краља и ужаса револуционарног терора, Берк је објавио *Размишљања о револуцији у Француској*. Чињеница да се Берк на самом почетку ових својих размишљања бави енглеским револуционарима може да упућује и на то да је један од његових примарних мотива био спречавање преношења револуције и у његову земљу.² Ако је због геостратешког ривалства многим државама у почетку одговарало да се Француска изнутра поткопа, ослаби и дестабилизује нарушавањем поретка, временом се показивало да није реч само о буни чији пламен руши, али и брзо нестаје, већ да револуција устаљује нови поредак и постаје претња целој Европи.³

Поред несумњивих Беркових начелних разлога против револуције, не треба превидети дакле ни да су снага и показана истрајност Фран-

¹ R. R. Fennelly, „English opinion of the French revolution; surprise at Burke's hostility”, *Burke, Paine, and the Rights of Man*, 3–10.

² Упор. Fennelly, *Burke, Paine, and the Rights of Man*, 213.

³ Пре него што је објавила рат Аустријији 20. априла 1792, Француска револуционарна влада је покушала да склопи савез са Енглеском. Међутим, жирондинци који су били на власти све више су јавно иступали са становиштем да су све монархије непријатељи Француске револуције, проповедајући револуционарни рат против свих европских краљева. Иако Француска није успела да склопи савез са Енглеском, успела је да обезбеди енглеску војну неутралност. Француски Национални конвент је, међутим, на заседању 1. фебруара 1793. године једногласно изгласао објаву рата Енглеској, а потом и Холандији. Марта 1793. Француска објављује рат Шпанији, која донекле и невољно улази у коалицију против Француске. Вид. W. Doyle, „War against Europe (1792–1797)”, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford Univ. Press, 2004, 201; T. C. W. Blanning, *The origins of the french revolutionary wars*, Addison-Wesley Longman Ltd, London, 1986; Д. Рише, „Базелски и хашки уговори (1795)”, *Кријатички речник*, 21.

цуске револуције почели да куцају на врата европских држава. Берк, који се претходно истакао својим смелим ставовима о питању независности Америке, и врло чврстом критиком британског колонијалног управљања Индијом, задобивши и на тај начин својевrstan углед независног и не-пристрасног мислиоца, подигао је свој глас јасно и бескомпромисно против Француске револуције.

Можда је бављењем енглеским револуционарима на почетку овог дела Берк хтео да покаже и одређен такт према суседној и ипак ривалској сили, као и да његова критика није усмерена на слабљење Француске и да није противна њеним истинским интересима. Чак више од тога, Берк започиње констатацијом да су управо два лондонска друштва, Друштво за устав (Society for Constitutional Information)⁴ и Револуционарно друштво (The London Revolution Society)⁵ јавно подржали Француску револуцију и тако се умешали у послове Француске. Али и обратно, Француска се умешала у послове Енглеске, јер је Народна скупштина помпезно примила и

⁴ Society for Constitutional Information (1780–1794), промовисало је књигу Томаса Пејна, *Права човека и друге „радикалне“ списе*.

⁵ The London Revolution Society (1788–1792), основано у спомен стогодишњице (1688) енглеске Славне револуције (Glorious Revolution) и искрцавања из Холандије у Енглеску будућег енглеског краља Вилијема III, протестантског холандског принца од Оранџ-Насауа (Orange-Nassau) и унука по мајци краља Чарлса I Стјуарта, кога је у Кромвелово (O. Cromwell) време, окрњени тј. изменењени, делимични Парламент (Rump Parliament) осудио на смрт и потом прогласио републику (Commonwealth) (1649–1660), а Англиканска црква прогласила светим као Светог Чарлса Мученика. Иако је Револуционарно друштво образовано у спомен енглеске Славне револуције, која је била различита од Француске револуције, сам његов назив добио је ново значење и остављао другачији утисак када је само годину дана касније избила Француска револуција. Многи чланови Друштва за устав били су истовремено и чланови Револуционарног друштва, где су, поред одређених припадника званичне Англиканске цркве, били окупљени и бројни припадници различитих сект у Енглеској, као што су били дисентерси, што је заједнички назив за десетину различитих сект, касније чешће називаних нонконформисти, и посебно унитаријанаца (противника учења о Св. Тројици) чије су вође и свештенici тј. проповедници били Теофил Линдзи (Theophilus Lindsey) и Ричард Прайс (Richard Price), истакнути чланови Револуционарног друштва. У предговору упућеном Берку у трећем издању своје проповеди одржане у Револуционарном друштву, Прайс истиче своју припадност дисентерсима, који поричу учење о Тројици, и наглашава да они нису били обухваћени Актом о толеранцији. Вид. R. Price, „To the Right Honourable Edmund Burke“, *A Discourse On the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Great Britain, third edition*, G. Stafford, T. Cadell, London, 1790, 4.

прихватила представнике Револуционарног друштва, које је почело да делује као комитет за ширење начела Француске револуције у Енглеској.

Могућност, макар она била и најмања, да се револуција прошири на Енглеску, за Берка је била довољан разлог и како он каже „оправдање да кажемо шта мислимо“. Берк наставља: „Почеци смутње су код нас у Енглеској за сада још увек довољно слаби, али видели смо да су та крећања, која су код вас у зачетку била још слабија, из тренутка у тренутак све више јачала да би досегла снагу која може да помери планине и поведе рат са самим небом. Када год кућу нашег суседа захвати пожар није на одмет да ватрогасне сирене засвирају мало и пред нашим вратима“.⁶

Несумњиво је, dakле, да су Беркова размишљања имала пре свега за циљ да „ватрогасне сирене“ на време засвирају у самој Енглеској. Други циљ, мање остварљив, био је да се ове сирене чују и у Француској, што може бити од помоћи, мада се сиренама тешко може угасити пожар који се у потпуности распламсао. И наравно, и у једном и у другом случају, Берков циљ је био да својим размишљањима изложи аргументе који иду у прилог монархији и оспоравају начела револуције. Јер, и поред тога што је Берк „забринут углавном за мир у његовој земљи“, он сагледава ствари шире и налази да је „Француска револуција нешто најнеобичније што се до сада додило у свету“.⁷

Прва Беркова оцена Француске револуције на коју наилазимо у *Размишљањима* није нимало похвална ни ласкава за ову револуцију, до које је дошло „уз помоћ инструмената достојних највећег презира“.⁸ Овде наилазимо да Берк не осуђује само средства која су довела до револуције, него он још тежим речима описује саму револуцију: „Све делује неприродно у овом необичном хаосу лакомислености и свирепости, у коме се мешају злочини и лудорије сваке врсте. Ако погледамо ову монструозну трагикомичну сцену видећемо да на њој најсупротније страсти неизбежно смењују једна другу, а понекад се и преплићу у људском уму: наизменично презир и огорчење, смех и сузе, поруга и ужас“.⁹

Не треба сумњати да је у основи ово примаран и искрен Берков доживљај револуције и да наведене оштре речи (како се настанак револуције везује за средства достојна највећег презира, и како је сама рево-

⁶ Берк, *Размишљања*, 17.

⁷ Исто.

⁸ Исто.

⁹ Исто.

луција монструозна сцена хаоса, свирепости, злочина, поруте и ужаса) представљају његову општу оцену Француске револуције. У овој суморној оцени могу се уједно препознati главни мотиви и најважнији циљеви Беркове критике Француске револуције.

Беркова полемика са енглеским револуционарима започиње варијацијом старог спора о извору легитимитета краљевске власти. Карактеристичне речи Ричарда Прајса (Richard Price), кога Берк сматра предводником енглеских револуционара,¹⁰ да је енглески краљ заправо једини легитимни краљ јер га је на престо изабрао народ,¹¹ представљају нову врсту индиректне аргументације против апсолутне монархије. Заправо, Прајс истиче да извор легитимитета енглеске круне није старо хришћанско начело Божије милости, које представља основ осталим монархијама, већ се ради о новом модерном начелу, заснованом на избору људи и њиховом праву да на основу свог разума стварају законе који су једини основ легитимне власти.

Прајс је ову своју мисао опрезно и смишљено формулисао, сматрајући да га, с једне стране, чува похвала да је власт енглеског краља не само легитимна, него и да је то једина легитимна круна. Пре него што је похвалио енглеског краља, он најрадикалније напада све европске монархије, изједначујући их са Турском, према којој су постојале опште-прихваћене најгоре врсте предрасуда: „У Турској милиони људских бића обожавају смртника (*silly mortal*), и спремни су да се баце пред његове ноге [...]. У Русији је прост народ само стока на поседима великаша [...]. У Шпанији, у Немачкој, и под већином влада на свету, човечанство је у сличном стању понижености“.¹² С друге стране, Прајс је рачунао да уз наводну похвалу енглеском монарху може и снажно оспорити већ многоструко и на разне начине нападано старо начело. Са овако постављеном тезом, он се с правом уздао у владајући дух времена, у коме је једнострano прихватање да основ легитимитета власти и даље представља само старо начело Божије милости, већ доживљавано као радикалан

¹⁰ Прајс је своју проповед објавио 1790. под насловом *A Discourse On the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Great Britain*, G. Stafford, T. Cadell, London, 1790.

¹¹ R. Price, *A Discourse On the Love of our Country*, 25, наглашава да је могао да се обрати краљу он би му рекао да „му указује почаст на само као свом краљу, већ као скоро једином законитом краљу у свету, јер једини има круну захваљујући избору свог народа“.

¹² Исто, 25.

став. Када владајући дух времена круни стара начела, онда се и они који се највећим делом држе стarih уверења без преке потребе не упуштају у расправу која на чистину изводи саме крајности супротстављених начела.

Али за Берка, иако предводника либералних виговаца, опасност од револуције представљала је очигледно ону тачку када „нам обзиривишег реда дају оправдање да кажемо шта мислимо“.¹³ Он одлучно одбацује став да легитимитет владавине енглеског краља произлази из избора народа. То онда значи или да, сагласно Прајсовом ставу, краљ није законит, или да легитимитет краља не лежи у избору народа. Међутим, када треба да укаже на чему се темељи легитимитет круне, чини се да Берк не показује исту ону чврсту одлучност и јасност као и приликом оспоравања принципа Револуционарног друштва да народ има право на избор. Да владајући дух времена има свеобухватни утицај види се и по томе што Берк, наспрот новом начелу о праву народа на избор, не истиче старо начело у својој чистој форми, већ праву народа на избор супротставља право на наслеђивање круне.

Као што је Револуционарно друштво у заступању свог начела оставило маневарски простор да је ипак макар један краљ легитиман, и то баш енглески, тако и Берк за себе прави маневарски простор када наспрот начелу права народа на избор истиче право наслеђивања круне. Реторички гледано, згодно је испало да се право избора и право наслеђивања ставе у исту раван. Али исто тако се одмах отвара и питање да ли је само наслеђивање као наслеђивање у истој мери значајно философско и политичко начело као што је то право народа на избор.

Овај Берков маневар са истицањем наслеђивања наспрот новом начелу права народа на избор, био је у највећој мери условљен и значајним суштинским разликама које су постојале између два модела монархије који су постојали у Француској и Британији. У пуном смислу старо начело хришћанске монархије, у којој се легитимитет краља и његове апсолутне власти заснивају на Божијој милости, представљао је краљ Француске. Дотле се у Британији кроз дуги процес усклађивања међусобних односа краља, аристократије и народа поступно развијала подела власти и утврђивала краљева власт заснована на закону. Тако се Берково начело наслеђивања више односи на британски модел монархије, гдје је старо начело краљеве власти поступно надопуњавано и мењано

¹³ Берк, *Размишљања*, 17.

тако да се уважавала моћ осталих делова друштва, који су захтевали поделу власти установљену на закону.¹⁴

Како је Берк, пре свега, имао на уму да се револуционарне идеје из Француске не пренесу у његову земљу, он је и независно од својих уверења добро знао да би у самој Британији било изразито контрапродуктивно оспоравати француске револуционарне идеје, посебно права народа на избор, позивањем на старо начело апсолутне власти. С друге стране, Берк очигледно није ни желео да са становишта британског устројства монархије отворено полемише и критикује апсолутну власт француске монархије, јер би тиме, у неку руку, ишао у корист самих револуционара у Француској. То се није уклапало у његову намеру да оспори Француску револуцију. Зато је Берк, имајући у виду да је у Енглеској старо начело поодавно преобликовано подвођењем краљеве власти под закон и уставном поделом власти, морао опрезно да приступи оспоравању револуције, која сама има за циљ да оспори апсолутну краљеву власт.

Берк наспрот праву народа на избор сажима право наслеђивања, које је утемељено на закону, што говори да краљ влада на основу закона, и што је посебно значајно – сагласно испуњавању услова уговора о суверенитету.¹⁵ Наравно, Берк је савршено свестан да овај одговор не важи и за француског краља и да је управо први захтев револуционарне скupштине да Француска постане уставна монархија. То приморава Берка да једну врсту аргументације развија како би се спречило да револуција продре у Британију, другу врсту када је реч о Француској, а трећу када је реч о заједничком оспоравању самих нових начела на којима почива револуција.

Пошто је Берк одлучно оспорио право народа на избор владара, он се ипак тиме у схеми првобитне расправе о пореклу легитимитета власти опасно приближио старом начелу, које је у својој извornoј форми одударало од енглеске савремене стварности и још више од општег европског владајућег духа времена. Зато Берк, не полемишући са Француском, него наглашавајући да је реч о расправи са Револуционарним друштвом, недвосмислено одбације да би само самовласна монархијска власт била сагласна Божијој милости. И више од тога, правећи неку врсту аналогије са Револуционарним друштвом, Берк наглашава да је погрешно тврдити како је апсолутна монархија једино законита, а да су сва остала уређења

¹⁴ О парламенту и краљу вид. Blackstone, *Commentaries*, 1, 142 и даље.

¹⁵ Берк, *Размишљања*, 17.

незаконита. Берк се ту много не задржава, већ брзо прелази са ових критичких удара на самовољну власт апсолутне монархије, која је упућена искључиво енглеској публици, пошто би ове речи на почетку револуције потписала и француска Народна скупштина.¹⁶

Пејново погрешно разумевање Берка

Берк није морао дugo да чека одговор на своја размишљања о револуцији. Ако није био изненађен аутором и његовом брзином и жестином, он је ипак морао бити зачућен када је почeo да чита Пејнову књигу *Права човека, као одговор на најагај Берка на Француску револуцију*.¹⁷ Његова недоумица се најпре морала односити на питање да ли је Пејн најмено или у револуционарном заносу и брзини погрешно протумачио његову полемику са Револуционарним друштвом. Берк није морао имати никакву сумњу да је Прајс смишљено реинтерпретирао начела Славне револуције (Glorious Revolution) из 1688. године, како би пронашао историјски извор и ауторитет за револуционарне идеје. Пошто је Берк прецизно указао на Прајсову погрешно тумачење начела Славне револуције из 1688. године, уследило је Пејново погрешно разумевање Берка. Тако се Берк нашао између два намерна, или једног намерног а другог ненамерног искривљеног разумевања.

Пејн са својом револуционарном репутацијом и угледом писца великих револуционарних пропагандних памфлета¹⁸ није ни имао обавезу, нити је то био његов циљ, да се стриктно држи херменеутичких правила разумевања оног што је у полемици изречено. По свему судећи, Пејн је добро разумео да је Берк својим списом гађао и погодио своју

¹⁶ Говорећи о неограниченој власти монарха која је утемељена на Божијој милости Берк каже: „Али, једно апсурдано мишљење о краљевском наследном праву на круну не обеснажује оно које је рационално и засновано на чврстим принципима права и политике“. Берк, *Размишљања*, 36.

¹⁷ T. Paine, *Rights of Man, being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, by Thomas Paine, Secretary for Foreign Affairs to Congress in the American War, and Author of the Work Entitled *Common Sense*, J. S. Jordan, London, 1791.

¹⁸ Више о Пејну у Америчкој револуцији вид. A. O. Aldridge, *Thomas Paine's American ideology*, Associated Univ. Press, London – Mississauga, 1984; D. M. Fitzsimons, „Tom Paine's New World Order: Idealistic Internationalism in the Ideology of Early American Foreign Relations“, *Diplomatic History*, 19 (Sept. 1995), 569–582; J. Keaney, *Tom Paine: A Political Life*, Grove Press, New York, 2003.

мету, а то је да зазвони на узбуну против ширења револуције. Пејн је хтео да одмах у прах и пепео сатре овај снажан удар на идеју револуције, и у том широком замаху и заносу очигледно није у први план стављао ограничења која подразумева академска и философска расправа. Идеја револуције и њено остваривање далеко су надмашивале све обзире и обавезе да се правилно наведу становишта која је Берк изложио. Овде треба додати и да је Пејн имао изванредан осећај за публику којој се обраћа, која је исто, ако не и више од њега, била спремна све да занемари само да се непријатељ револуције уништи.

Уз похвалу Прајсу да је један од најплеменитијих људи на свету, Пејн исправно наводи Беркове речи да је Прајс у начелима револуције из 1688. године учитао да је народ Енглеске стекао три фундаментална права: да бира своје владаре, да их свргне због лошег владања и да образује сопствену владу.¹⁹ После овог Пејновог тачног навођења, следи његово погрешно тумачење и Прајса и Берка. Реч је о томе да Пејн у потпуности превиђа да је предмет спора између Берка и Прајса у томе шта тачно представљају начела револуције из 1688. године. Односно, главно питање јесте да ли је енглески народ у овој револуцији стекао наведена права. Меритум ствари овде нису лична мишљења и уверења Прајса и Берка, већ се битка водила око тога која је начела и које идеје својим ауторитетом и снагом установила Славна револуција.

Пејн премешта расправу на потпуно нови терен на коме ауторитет Славне револуције више ништа не значи, и једноставно тврди да Прајс исправно заступа став да народ има ова права, а да их Берк пориче користећи се „монструозном методом“.²⁰ Заправо, иако је у његовим очима Прајс један од најплеменитијих људи, Пејн у својој општој погрешној интерпретацији спора Берка и Прајса потпуно даје за право Берку. Наиме, Пејн даје за право Берку да начела ове револуције не само да нису дала фундаментална права народу, него су, што је још и неупоредиво горе, наметнула завет потомству да се држи традиционалних идеја. Независно од стварног спора који је вођен између Прајса и Берка о карактеру Славне револуције, Пејн је сматрао да је довољно оправдао Прајса тиме што је њему приписао идеје које је Прајс видео у овој револуцији. Пошто за Пејна Славна револуција не представља ауторитет на кога се, као што је то у радио Прајс, треба позивати како би се појачао легитимитет и значај револуционарних

¹⁹ Т. Пејн, *Права човека*, Београд 1987, 64.

²⁰ Исто, 64–65.

идеја, он је насупрот Прајсу проценио да је неупоредиво боље да Берку препусти начела ове револуције. На крају крајева, на овим начелима је даље функционисала монархија, и за Пејна је очигледно била сувише деликатна Прајсова стратегија, да се рушење монархије започне са тако двосмисленом поставком да је само енглески краљ законит и да народ има право да бира и отпушта свог владара.

Доказивање да револуција није, као што је то Прајс тумачио, установила право народа да изабере владара, за Берка је била вишеструко значајна. Он овде не само да оповргава револуционарне идеје, већ је насупрот револуционарном начелу права човека уобличио наслеђе и наследно право као философско традиционално начело. Снага Берковог образложења добрым делом лежи у његовом истицању да заиста није било повољнијег и оправданијег тренутка да народ установи право на избор владара као што су то биле историјске околности које су довеле до револуције 1688. године. Јер, то је био тренутак избора између поштовања традиционалног наследног права на основу којег се сада на власт морају довести странци из династије Хановер,²¹ или прекидања традиције наследног права и установљења права народа на избор како би се спречио долазак странца на престо. Да би заоштрио ову дилему Берк пита: Шта је ако не очување традиционалног уставног начела наследног права руководило законодавну власт када је „могла тако охоло да одбаци добар и богат избор (у бирању владара) који јој је пружала наша земља и да по туђим земљама тражи страну принцу из чије ће утробе лоза наших будућих владара изводити своје право да вековима влада милионима људи“?²²

И још више, изоштравајући ово питање, Берк указује да је постојала пуна свест законодавне власти да ће неминовно узастопни долазак више странаца на престо довести до неприлика и до могућих зала који проистичу из такве владавине. Упркос свим могућим лошим последи-

²¹ Хановерска династија је владала војводством Брауншвиг-Линебург (званим и Хановер, по главном граду), краљевином Велике Британије и Краљевином Ирском, по том Уједињеним краљевством Велике Британије и Ирске. Џорџ I (George, Georg Ludwig) је наследио (1714) на престолу претходну британску краљицу Ану (која је наследила сестру Мери и њеног мужа Виљема који владају од Славне револуције), као њен најближи рођак протестантске вероисповести (праунук Џејмса I Стјуарта), пошто су бројни ближи католички рођаци, укључујући и краљичиног полубрата, законски искључени из наследства због вероисповести. Следбеници краљичиног полубрата Џејмса Стјуарта пружили су велики отпор, познат као Јакобитски устанак (1715).

²² Берк, Размишљања, 33.

цама и опасностима које доноси долазак стране лозе на престо, британска нација се у Славној револуцији није позвала на право да сама бира владара, већ је истрајала и сачувала наследно право на основу старих темељних начела. То за Берка неопозиво утврђује „меродавни доказ“ да начела револуције нису установила право народа на избор владара.

Одговарајући на Беркову критику Прајсовог тумачења начела револуције, и истовремено потпуно заборављајући на Прајса и шта је уопште тема спора, Пејн је заправо поистоветио кључна документа револуције са Берковим тумачењем начела револуције, односно са самим Берковим ставовима. На тај начин Пејн је дао за право Берку у његовом тумачењу начела револуције, што му је отворило простор да се, заборављајући на Прајса и његово позивање на Славну револуцију, свом снагом обруши и на начела револуције и на Берка. Оно што је Берку служило као доказ у извођењу аргументације да начела револуције нису успоставила право народа да бира владара, као што је то тврдио Прајс, сада Пејн користи као доказ против Берка. Посебно је Пејну било драгоцено Берково навођење цитата из Закона о ђравима (*An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*), произашлог из ове револуције,²³ јер је у њима препознао меродавни доказ Беркове „монструозне методе“. И зато он цитате Закона о ђравима приписује као да су то ауторски Беркови ставови, у потпуности поистовећујући тумача са цитираним текстом.

Пејн у скраћеној форми наводи два цитата која је Берк користио да би доказао неодрживост аргументације да је револуција установила право народа на избор: „Господари (Lords) духовни (Spiritual)²⁴ и привремени (Temporal)²⁵ и комуне [представници градова и округа, који плаћају

²³ Обично се помиње као *Bill of Rights* од 16. децембра 1689. Пун назив је *An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*.

²⁴ Под духовним господарима подразумевају се представници свештенства који *ex officio* имају место у парламенту (архиепископи, епископи, старешине манастира пре укидања великих манастира и др). Пре Хенрија VIII представници свештенства су представљали већину у горњем дому. О скватанју црквене и државне власти у средњем веку вид. O. v. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1900, 11–21.

²⁵ За разлику од духовних господара, чија власт надилази земаљску власт, привремени господари су представници племства према наследном месту у парламенту које, према рангу и веома сложеној хијерархији унутар племства, заједно са обавезама према владару (држави) и поседом наслеђује, након смрти претходног носиоца звања,

порез],²⁶ у име горе поменутог народа (енглески народ тога доба, чији су они представници), најпонизије и најверније потчињавају себе, своје наследнике и своје потомство заувек".²⁷ Пејн наводи и други Берков цитат акта револуције, у коме се исказује лојалност наследној круни, а у коме меша Беркове речи са самим текстом акта: „обавезују нас, наше наследнике и наше потомство према њима, њиховим наследницима и потомству за вјеки вјеков“.²⁸

Оно што је за Берка био доказ против Прајса сада је за Пејна доказ и против Берка и против начела Славне револуције. Берк је доказивао да Прајс није у праву да је народ за себе преузeo власт и право да бира владара, и у корист своје тврђење навео цитат у коме легитимни представници народа не само да не установљују ово право, него се свечано заклињу да ће они и њихови потомци бити верни круни. Заклетва потомцима означава највећи свечани степен привржености и представља доказ колико су они било далеко од идеје да за себе установе право избора. За потомке ова заклетва као заклетва има морални значај, онолики колико они буду поштовали своје претке, док сам правни акт који садржи и свечану заклетву има обавезујућу правну снагу закона, који се мора поштовати све док је на снази. Наглашавањем заклетве а не обавезујуће правне форме цитираног акта, Берк снажно истиче колико су законодавци револуције морали бити далеко од идеје права народа на избор када су у тако свечаном тону и традиционалном језику положили заклетву, у којој су као гаранте своје потпуне оданости навели и своје потомке.

наредни појединац, старешина одређене породице, тј. најстарији син, ако другачије није назначио за своје наследнике онај који је први добио тај ранг, али не и ранг који је претходно наследио. Пошто је у старом поретку краљ извор свих почасти, сам краљ има власт да за заслуге да звање било ког ранга онеме ко је то звање заслужио, наравно према унапред одређеним правилима. Вид. више у M. L. Bush, *The English Aristocracy, A Comparative Synthesis*, Manchester University Press, 1984; *Rich Noble Poore Noble*, Manchester University Press, 1988.

²⁶ Commons долази од речи *communities*, тј. *communes*, и означава заједнице, јер су трећи представници у Парламенту изабрани представници пореских обвезника градова (*boroughs*) и округа. Чланови доњег дома изабрани из округа (*counties, shires*), који су представљали руралне крајеве земље, имали су звање окружних витезова (*knight of the shire*) до реформе из 1884. године, мада се и данас назив колоквијално користи за чланове парламента који су изабрани из сеоских средина. Често се *commons* погрешно преводи као обично, тј. обични.

²⁷ Пејн, *Права човека*, 65.

²⁸ Исто, 65.

Занемарујући да је борба између Берка и Прајса вођена око правилног тумачења историјске револуције, која је представљала велики ауторитет, Пејн наводи да је Берк сматрао да је своје идеје довољно засновао тиме што су оне потврђене у начелима револуције. Међутим, овде се није радило о томе да се позивањем на историјски догађај потврђује исправност Берковог мишљења, већ је сам историјски догађај предмет расправе и ауторитет по себи, тако да се борба водила око тумачења значења тако значајног ауторитета. Дакле, не служи револуција да оправда Берково становиште, већ Берково тумачење служи да сачува и потврди извorno значење и ауторитет револуције.²⁹

Пејн констатује да је енглески парламент утврдио управо оно што је Берк у својој критици Прајса тврдио, а то је приврженост наследном праву – и не помињући право на избор владара. Ово помињање и признање улоге енглеског парламента Пејну служи само да би још јаче истакао да је парламент могао само у своје име да донесе одлуку о наследном праву, а не и у име својих потомака. Пејн инсистира да потомке не обавезују закони предака и посебно га иритира морално обавезивање свечаним заклетвама, које он не разликује од правне форме закона. Изводећи свој закључак до крајње једноставности, Пејн дословно наводи: „Берк се бори за власт мртвих над правима и слободом живих“.³⁰

Другим речима, ако узмемо да је Берк био потомак генерације која је извела Славну револуцију, то би значило да је Берк за власт те мртве генерације и над самим њим живим, а да није за своја сопствена права и слободе својих савременика. Пејн не оставља могућност да живи могу, сагласно својим уверењима, да поштују законе предака као своје сопствене, што је очигледно био случај са самим Берком. Правна снага закона и морална снага предаке заклетве неће зауставити потомке да их не промене, уколико и сами у основи не деле уверења о њиховој исправности. С друге стране, пошто Пејн нешто касније у истом делу интегрално наводи француску Декларацију о људским и грађанинским (Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen),³¹ право питање је да ли је по свом духу и слову ова декларација писана само за генерацију која је састављала или

²⁹ О Берковом схватању револуције вид. Stanlis, Edmund Burke, *The Enlightenment and Revolution*, 208.

³⁰ Пејн, *Права човека*, 67.

³¹ О општем значају Декларације о људским и грађанинским вид. В. Коштуница, „Декларација од 1789. и људска права данас“, Угрожена слобода, Београд, 2002, 169–184.

са циљем да је и потомство прихвати и сачува. Непристрасан посматрач ће лако утврдити да и *Декларација*, мада на свој просветитељски начин, такође има свечани језик заклетве, који се односи на утврђивање неотуђивих и светих права, као и на то да ће ова декларација од „сада не-престано бити пред очима нације“.³² Управо када је реч о потомству, *Декларација* можда утврђује и више обавеза од свечаних традиционалних заклетви аката Славне револуције, јер се каже: „да се захтеви грађана од сада заснивају на једноставним и неоспорним начелима и да им је једини задатак да одржавају Устав и срећу свих“.³³

Док се акти Славне револуције баве питањима „утврђивања права и слобода поданика и питањем наслеђивања круне“, дотле видимо да *Декларација* залази много дубље и односи се и на „захтеве грађана“, који се „од сада заснивају на једноставним и неоспорним начелима“. И за савременике и за потомство *Декларација* утврђује начела која за убудуће одређују не само све захтеве грађана, него прописују и савременицима и потомству да је њихов „једини задатак да одржавају Устав и срећу свију“. На овом месту би провокативно питање гласило: а шта ако потомство – сагласно Пејновим речима о „праву живих“ – хоће не да „одржава Устав“ него да га укине и врати старију монархију? У сваком случају „права живих“ подједнако погађају и могу довести у питање сваку декларацију, и монархијску и републиканску, без обзира на степен заклињања. Једина гаранција да ће се заклетве предака и права живих подударити састоји се у томе да животворност и политичка дубина начела садржаних у декларацијама дугорочно задовољавају општи интерес нације и омогућавају њен напредак.

Наслеђе и права човека

Дубља раван спора између Берка и Пејна, од пропагандног заступања или оспоравања Француске револуције, започиње Пејновим ставом да закон сваке земље мора одговарати неком општем начелу. И овде долази до суштинског спора између начела права наслеђа и начела права човека. Берк утврђује философско начело права наслеђа, а Пејн заступа просветитељско начело права човека. С једне стране, начело права наслеђа раз-

³² Пејн, *Права човека*, 139.

³³ Исто. О утицају *Права човека* вид. R. Kirk, *The conservative mind*, 47.

матра се као конкретно право Енглеза, док се начело права човека утврђује као апстрактно и универзално право човека као човека.

Сасвим у духу философије наслеђа коју развија, Берк гласно саопштава да се кроз поштовање предака учи и стиче самопоштовање. Ова мисао морала је бити сасвим страна Пејну, јер је он очигледно сматрао да има велико самопоштовање, а свој однос према прецима показао је тако што је напустио своју земљу. И Пејн је у најмању руку утолико у праву што за човека који нема своју земљу, већ му је – као што је он говорио – „цео свет његово село“³⁴ извор самопоштовања не могу бити преци и њихово наслеђе које је непоновљиво укорењено и дато само у њиховој конкретној земљи.

Берк гради философију наслеђа промишљајући је у широким оквирима традиционалног начела, које не искључује, већ по његовом мишљењу, напротив, обезбеђује и потврђује слободу и права. То се најбоље види у изреченом ставу да је монархија сачувала непрекинуто јединство кроз векове, а да су у том јединству нераскидиво повезени наследна круна и очување слободе као наследног права. Философија наслеђа подједнако се односи на све делове заједнице и утврђује да као што је право на ступање на престо постало наследно и стечено, исто тако је и право на очување достигнутих грађанских слобода постало наследно и стечено. При том је прво, наследно право, гарант другога. И обрнуто, Берк сматра да је управо једно од важних права грађана очување наследне круне.

Ово важно место за философију наслеђа Берк поткрепљује следећим речима о његовом разумевању општег става људи у Енглеској: „Они на законски ред наслеђивања своје круне гледају као на једно од својих права, а не својих грешака; корист, а не невољу; као на гаранцију њихове слободе, а не обележје ропства. Они сматрају да је оквир њихове политичке заједнице онакав какав јесте, од непроцењиве вредности и држе да је неометано наслеђивање круне залог стабилности и трајности свих осталих делова нашег устројства“³⁵.

³⁴ Пејн је смислио многе популарне крилатице: „Независност је моја срећа, и видим ствари онакве какве су, без обзира на место или личност; моја земља је свет, и моја религија је да чиним добро“; „Верујем у једног Бога, и ни у шта више“; „Мој разум је моја црква“. Вид. J. P. Kaminski (ed), *Citizen Paine: Thomas Paine's Thoughts on man, government, society, and religion*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston–Oxford, 2002, 74, 75.

³⁵ Берк, *Размишљања*, 35.

Повезивање наслеђа и права, односно заснивање права, па и права на слободу, на наслеђу као наследном праву, представља идеју Беркове философије наслеђа, која се не само у основи разликује већ је и супротстављена просветитељској философији права човека. Основа права код Берка је наслеђе, а основа права код просветитеља је људски разум као органон начела модерне субјективности. Берково начело наслеђа не исказују ни права ни људски разум, али их ставља у дубљи и шири контекст. С друге стране, просветитељски приступ је непомирљив и најоштрије се противи наслеђу као главном извору зла. Непомирљивост у оштрој борби даје велику предност и снагу из које су настајале револуције и одлучност да се ствар, без обзира на цену која није била предвиђена на почетку сукоба, истера до краја.³⁶

Философију наслеђа Берк изграђује као саставни део укупне архитектуре енглеске политичке и правне традиције. Зато је и навођење и позивање на важна историјска документа природан приступ за ову философију. Тако Берк цитира *Петицију јрава* (*Petition of Right*) из 1628. године,³⁷ како би саопштио једну од најосетљивијих идеја философије наслеђа. Слобода се и у *Петицији јрава* тумачи као наследно право, али овде Берк додаје да основу слободе не треба тражити у неком апстрактном начелу као што је „право човека“, већ у конкретном искуству као што су „права Енглеза, као очевина коју су им оставили њихови преци“.³⁸

Да ствар буде до краја јасна, Берк наглашава да су писци *Петиције јрава* у потпуности познавали теорије о правима човека, али да су свесно дали предност наследном праву. А наследно право не може бити везано за апстрактног човека, већ енглеско наслеђе као право припада Енглезу. Апстрактна права човека могу припадати апстрактном човеку, док конкретна наследна права увек припадају конкретном човеку на кога се то наслеђе односи, то јест, човеку у конкретном историјском друштву, односно народу.

Берк у философији наслеђа препознаје начело које прожима законе са циљем да се успостави и чува слобода. Он то прецизно уобличава у

³⁶ Фире за ову револуционарну непомирљивост налази згодан израз када за јакобинство везује њихов „крсташки рат за једнакост“. Вид. Фире, *О француској револуцији*, 13.

³⁷ *Петиција јрава* (*Petition of Right*) је, поред закона *Magna Carta* (1215), *Habeas Corpus Act* (1679), Закон о јравима (*Bill of Rights*, 1689), један од најважнијих енглеских основних закона. Усвојио га је Парламент, а потврдио Чарлс I Стјарт 7. јуна 1628.

³⁸ Берк, *Размишљања*, 43.

закључку који износи: „Приметићете да је од Велике йовеље [Magna Carta из 1215], па до Декларације јрава [Declaration of Rights]³⁹ јединствена политика нашег устава била да излаже и потврђује наше слободе као неотуђиво наслеђе које потиче од наших предака и које треба пренети нашем потомству, као посед који припада народу ове краљевине, без икаквог позивања на било које друго општије или претходно право... На овај начин наш устав чува јединство у тако великој разноликости својих делова. Ми имамо наследну круну, наследно племство, и Доњи дом и народ који наслеђује привилегије, повластице и слободе од дуге линије својих предака“.⁴⁰

Философија наслеђа као тумач историјског наслеђа предодређена је да се придржава стварности и сав њен мисаони узлет ограничава се на удубљивање у смисао наслеђа, конкретног историјског искуства и стварности која из њега настаје. Самим тим, осим наслеђених права Енглеза, нема апстрактних права човека као „општијег или претходног права“ које је старије од оног што је сваки Енглез наследио. Ако Берк у својој философији наслеђа сва права човека препознаје као права Енглеза, овакав приступ отвара питање да ли и на који начин постоје и како се остварују права човека као човека.

Пођимо од чињенице да постоје теорије које утврђују права апстрактног човека. Међутим, постојање ових теорија још не значи и да постоји апстрактан човек. Пошто је више него уверљива тврђња да не постоји апстрактан човек, онда ова права увек остварују конкретни људи, који су по правилу припадници неке одређене нације или заједнице. То значи и да апстрактне теорије о правима човека није створио неки апстрактан човек, већ су и ове теорије увек дело конкретних људи који говоре конкретан језик, припадају одређеној култури, религији, и због тога су по природи ствари на многострук начин посредованы сасвим конкретним историјским утицајима и искуством. У снажној владајућој предрасуди да ове апстрактне теорије права човека имају и универзалан карактер, занемарује се да је реч о европцентричном погледу на свет, који уопште не дотиче или је пак супротан бројним другим старим цивилизацијама.

³⁹ Берк мисли на Декларацију јрава (Declaration of Right) коју је Парламент поднео краљу и краљици 1688. тј. 1689. године (јер Енглеска још није била прешла на нов календар), нешто касније (1689) усвојену под називом Закон о правима (The Bill of Rights).

⁴⁰ Берк, Размишљања, 44.

На први поглед може изгледати крајње једноставно да се рецимо апстрактно право човека на својину у различитим државама једнообразно примени. Али, као што нема апстрактних људи, нема ни апстрактне својине. Свуде се сусрећемо са својином која има своју историју, која је понегде вековима стварана, која је испреплетана са бројним законима, специфичним обичајима, начином производње, и која је нераскидиво повезана са политичком заједницом у којој је настала. Тек када разматрамо неко право као што је право на својину, видимо да је то увек у реалном животу специфично право Француза, право Енглеза итд. Оно-лико колико се две државе, два народа, две културе, две историје разликују, толико ће се по правилу разликовати остваривање апстрактног права на својину као право Енглеза или право Француза.

Право Енглеза на својину условљено је историјским наслеђем из кога се уобличио правосудни систем, економски поредак, политичке слободе и устав као кровни закон који уређује целокупни живот. И Берк је у праву да се овде ради о праву Енглеза на својину, јер у строгом смислу само Енглези на овакав начин остварују право на својину.⁴¹

С друге стране, може се рећи да је у основи право на својину заједнички појам, а да су све специфичне разлике које уносе државе и народи мање битне и не доводе у питање само право. Ово је тачно, али треба додати да је разлика између заједничког појма и сваке специфичне разлике сразмерно онолика колико се Енглез и Француз разликују од апстрактног човека, и колико се међусобно разликују. Наслеђе енглеског човека, по чemu он и јесте Енглез, разликује се од наслеђа француског човека, по чemu он јесте Француз. Тиме се разликују и право Енглеза и право Француза на својину и њихова права од права човека као човека.

Теоријско разматрање права човека у одређеном смислу донекле може бити резултат човековог разума, тако да на први поглед није

⁴¹ Права Енглеза су појам који се налази су основи Блекстонових (W. Blackstone) *Коментара енглеских закона* (*Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford, 1765–1769), кључног рада о правном систему Енглеске, који је утишао и на развој америчког правног система. Значајно за разумевање енглеског правног и политичког искуства је његово гледиште о праву на својину: „Нема ничега што код свих људи толико распаљује машту и више узбуђује него што је право на својину – на то јединствено имање над којим се деспотски влада и на које један човек полаже право и управља њим између свих осталих ствари на овоме свету, потпуно искључујући права свих других појединача. Међутим, има тако мало оних који би се оптеретили разматрањем порекла и основе овог права.“ Blackstone, *Commentaries*, 2, 2.

видљиво да је и оно само доминантно предусловљено конкретним наслеђем. Овде треба истаћи да свако теоријско разматрање не потиче од апстрактног него од конкретног човека, који мисли и говори у оквиру неког језичког наслеђа, ужег или ширег културног образца, и који је морао бити под неком врстом утицаја своје породице, као и под неким обликом религијског, духовног и политичког утицаја. Преласком са теоријске равни на примену права човека у конкретној држави, конкретном народу и конкретном времену, неминовно се уводи конкретно наслеђе које на специфичан начин уобличава свако право као право које важи за грађане те државе са њеним историјским наслеђем.⁴²

Само по себи се разуме да немају све државе и сви народи подједнако наслеђе, него – слично непоновљивости сваког човека – и наслеђа народа су различита и непоновљива. На известан начин и сасвим условно може се узети да су народи са најмањим наслеђем најближи и најпримеренији да се поистовете и остваре апстрактна права човека. Народи са старим и богатим наслеђем, као што је то случај са Француском, опет условно говорећи, најудаљенији су од чисто апстрактних права човека. Ни избијање Француске револуције не противречи у основи овој оцени, јер само се са великим револуцијом могло покушати да сруши тако изузетно наслеђе једног великог народа. Мала наслеђа су се у потребној мери сама од себе прилагођавала захтевима светских сила. Само су за рушења великих наслеђа биле неопходне велике револуције. Пошто, наравно, ниједна револуција, ма како била радикална, не може у потпуности и трајно да избрише постојање великог наслеђа, тако је парадоксално уз остатак старог наслеђа и сама Француска револуција постала саставни део укупног наслеђа Француске.

А сама Француска револуција представља за Пејна онај други и су-протстављени пол у односу на Беркову философију наслеђа. Пејн као основу револуције види „рационално испитивање права човека“.⁴³ Мерено рационалним испитивањем права човека, испоставља се да су права Француза која су проистекла из њиховог наслеђа у највећој мери незадовољавајућа, и то је за Пејна разлог да се револуцијом укине такво наслеђе и успоставе права човека. Човек је једнак по правима која му као човеку припадају. Права Француза која су установљена њиховим наслеђем показују да они нису једнаки по својим правима која су при-

⁴² Уп. Blackstone, *Commentaries*, I, 63 и даље.

⁴³ Пејн, *Права човека*, 74.

родна и неотуђива. Оно што апстрактном човеку припада као неотуђиво и природно право, у наслеђу Француза је узурпирано као успостављено наследно право Француза. Из овог наслеђа појављује се неједнакост права и револуција свој легитимитет црпи у захтеву за укидањем неједнакости права Француза, како би се успоставило природно и неотуђиво право на једнакост права апстрактних људи у Француској.⁴

Апстрактан човек као метафизичко начело

Идеја о правима човека и једнакости људи у правима јесте она велика идеја новог века која поставља човека као прво начело око кога се сада Сунце окреће. Начело модерног субјективитета, оличено у декартовском *cogitu*, не познаје и не признаје никакво наслеђе и не познаје ни Француза ни Енглеза. Снага Декартовог начела је управо у томе што није ограничено наслеђем, па тиме и није речено ништа слично попут: Француз мисли, дакле Француз постоји. Оно је апстрактно, као што су и права човека апстрактна. Сва наслеђа су само спутавање да се у пуној мери испољи начело субјективности и оствари апстрактан човек у свим правима која човек као човек има.

Проблем ипак постоји и он се можда најбоље видео у великим револуцијама, које су по незамисливој цені у људским животима хтели да дођу до потпуног укидања наслеђа и остваривања свог апстрактног начела. Али, и најжешћи терор није могао испунити задате циљеве – да се избрише наслеђе и да се конкретан живот човека преобликује и саобрази нормама апстрактног човека. Сила револуције могла је да Французе прогласи грађанима, а Русе комунистима, у складу са прокламованим идеалима. Међутим, и поред свих прогласа и свих заклињања, на безброј начина је кроз грађанина проговарао Француз, а кроз комуниста Рус. И на много начина су руски комунисти имали нешто заједничко, што их је раздвајало од кинеских или турских комуниста, као што и француски грађани имају заједништво које их чини посебним у односу на индијске грађане.

Ако тражимо узрок овом проблему, најпре ћемо га пронаћи у томе што не постоји апстрактан човек, већ је он само идеја разума. Када би

⁴ О Француској револуцији која представља „бескрајно обећање једнакости и један изузетан облик промене“, вид. Фире, О француској револуцији, 15.

људи били апстрактна бића, онда би они могли бити у пуном смислу једнаки у правима које човек као човек има. Уместо апстрактних једнаких људи реалан живот препознаје конкретне неједнаке људе. Једнакост апстрактних људи произлази из њихових једнаких апстрактних права. Неједнакост конкретних људи произлази из њихове непоновљиве неједнаке индивидуалности и у значајној мери, из нераскидиве укорењености у њиховом наслеђу.

Апстрактан човек као метафизичко начело модерног света постао је мера свих ствари и – као самоутемељујућем начелу – њему ништа, никакво наслеђе не претходи, него оно све ствара.⁴⁵ Али, проблем је што апстрактан човек као прво и самоутемељујуће начело не постоји. Овај проблем се донекле може умањити тако што се пажња са апстрактностима човека преусмерава на истицање постојања заједничке природе човека. Дакле, ако не постоји апстрактан човек, постоји заједничка природа човека по којој човек јесте човек. Тако да се из природе новог метафизичког начела уобличавају права, која су зато што произлазе из саме људске природе неотуђива, универзална и света права човека. Из заједничке и једнаке природе човека настају једнака права човека. Ту се темељи једнакост људи и зато није случајно што ову идеју налазимо у првом члану француске *Декларације о правима човека и грађанина*.

Шта је људска природа? Дубину ове вечне теме преиспитују филозофи, теолози, научници и уметници. Од када је Платон разматрање природе човека поставио као задатак философије, непрестано се утврђује и поново преиспитује разумевање људске природе. Сам Платон је отво-

⁴⁵ Уверљив и важан приказ функционисања идеологије о апстрактном човеку у Француској револуцији даје Фире: „Наиме да би се осигурао прелаз са фиктивног друштва апстрактних појединача, што је удружење истомишљеника, на стварно друштво, потребно је да идеологија престроји друштвено путем искључивања и избаџивања. Она мора да указује прстом на све оно што је неподобно и на личности које су носиоци тог неподобног. Јер, ако постоји јаз између вредности и дела, ако је друштво, које би требало да буде добро као и појединачи који га сачињавају, у ствари, лоше, онда то значи да се неке институције и друштвене снаге на вештачки начин супротстављају добру. Треба, дакле, утврдити које су то снаге, борити се против њих, искључити их. То се догађа племству у јесен 1788. Оно је симбол неједнакости и, као тело, противречној принципу. То значи да ће појединачни мочи да буду револуционарни, али да ће племство као целина бити по дефиницији супротност револуцији... Идеологија се рађа тамо где се укрштају оптимистичка филозофија о апстрактном појединачу кога друштво поткупљује или омета и акција коју треба водити у стварности да би се тај појединач довео до тога да ужива своја права“. Вид. Фире, *О француској револуцији*, 196.

рио и питање да ли постоји једна јединствена природа, или у оквиру природе човека треба разликовати више природа, као што је он тврдио да је реч о три врсте природе.⁴⁶ Ако имамо у виду различите епохе, различите велике цивилизације и различите светске религије, јасно је да се не може очекивати једнозначан и коначан одговор.

Разумљиво је усмерење да начело модерне субјективности, које човека самоуспоставља као прво метафизичко начело, установи и одређења која припадају првом начелу. Природа човека, сада када је човек постао прво начело, мора добити и нове примерене одредбе.⁴⁷ Човек као прво начело, да би уопште био прво начело, мора имати по својој природи припадајућа права. Права човека су природна и неотуђива права, јер произистичу из саме природе првог начела. Самоуспостављено начело модерне субјективности успоставило је права човека из саме природе начела субјективности. Тако настаје супстанцијална веза између начела субјективности и права човека, која су суштинско одређење самог начела. Начело се остварује кроз испуњавање одредби о правима које произлазе из саме природе апстрактног човека као метафизичког начела.

Потреба да се успостави логичка веза између начела субјективности, људске природе и права која су јој иманентна, очекивана је јер представља унутрашњу логику сваке философије која тежи да из свог начела уобличи свет. Када је човек утемељен као прво начело, унутрашња логика је налагала да се и његова природа саобрази улози првог начела. Кохерентност унутрашње логике философије јесте доказ њене истинитости унутар саме те философије. Из фундаменталног веровања у истинитост првог начела даља унутрашња логика показује доследност у извођењу начела. Оно је уверљиво и за нас важи све док верујемо у само начело. Зато је природно и разумљиво да са прихваташем фундаменталне вере у човека као првог начела, придолази и прихваташе исправности њене унутрашње философске логике да права човека леже у самој природи првог начела.

Берк права човека није посматрао као метафизичку категорију која је изведена из природе човека. Права човека су стечена и изборена кроз реалну историју успостављања закона, што представља наслеђе једне државе и њеног народа.⁴⁸ Права нису природна већ друштвена катего-

⁴⁶ Pol. 415a-c.

⁴⁷ Упор. Х. Блуменберг, *Леї и Шимносій нової века*, С. Карловци – Н. Сад, 2004, 144–145.

⁴⁸ Берк, *Размишљања*, 43.

рија, регулисана законима и правилима, сагласно моћима и интересима унутар којих се кроз историјски развој утврђују закони. Право постаје право на начин којим је утврђено законима. А ако постоје природна права пре и мимо закона као друштвеног договора који потврђује да је неко право стечено, онда се поставља питање на који начин је то природно право постојало пре него што је писаним или неписаним законом нормирано и тиме постало друштвена категорија.

Постулирањем својине као права које је повезано са људском природом, као што је то урађено у француској *Декларацији о правима човека и грађанина*,⁴⁹ својина се измешта из сфере друштвених односа у којима је претходно настала, и закона као друштвеног договора који је легализовао те односе и легализовао саму својину која је из њих настала.⁵⁰ Сада се својина подређује природи човека као новог првог начела. Прво начело и права човека су старији од друштвених односа који су установили неједнакост у својини и тиме спречавали да се оствари једнако и природно право човека на својину. У име природних неостварених права човека, Француска револуција руши стари друштвени поредак и његове законе који регулишу питање својине. Пошто у старом поретку није остварено једнако и природно право човека на својину, а није остварено онолико колико је реално постојала неједнакост својине утемељена на старим друштвеним односима, онда се својина силом револуције као апстрактно право враћа свом начелу, за чију је природу везана. Велике револуције су показивале највећу ревност и највећи радикализам у конфискацији и насиљу прерасподели својине.

Било да је истина да својина постоји као природно или као стечено право, у сваком случају, својина се у историји појављује заједно са човеком. Својина се првобитно појављује у форми закона, односно заповести коју Бог обзнањује Мојсију. Осма и десета Божија заповест: „не кради“,⁵¹ и „не пожели ништа што је туђе“⁵² недвосмислено утврђују да својина постоји и јасно успостављају дужност коју човек има према својини.

⁴⁹ „(Члан други) Циљ је сваког политичког удружила да чува и брани природна и незастарива права човека. То су права: слобода, својина, безбедност и отпор угњетавању“. Вид. Т. Пејн, „Декларација о правима човека и грађанина“, у: *Права човека*, 140.

⁵⁰ Хобс је у *Левијашану* указао да својина као право не постоји изван друштва, вид. Волин, *Политика и визија*, 354.

⁵¹ 2. *Мој.* 20, 15.

⁵² 2. *Мој.* 20, 17.

Овде је прво начело Бог и зато се утврђује дужност човека према својини, а не његово право, као што је то случај када је човек постао прво начело. Опет, пошто је у овим заповестима морална страна човековог поступања према својини важнија од саме својине, Бог тиме човека и његов морал уздиже далеко изнад саме својине.

У најстаријем закону о својини, који садржи само две речи – *не кради*, утврђена је суштина сваког будућег закона о својини. Овај првобитни закон не обухвата метафизичко одређење својине као природног права, али представља основу сваког друштвеног и законског одређења својине. Првобитно негативно одређење претпоставља постојање својине и оставља човеку слободу да са својом имовином поступа по сопственом нахођењу. А када је у питању својина другога, ту се успоставља заповест самог Бога да је ту граница, и из те заповести настаје дужност човека да поштује својину другог човека. Гажењем ове заповести човек не наноси само штету другоме, него и зло самоме себи, јер због својине другога он крши морални закон који је битнији од те својине.

Када би својина била повезана са природом човека, онда би се могло поставити и питање – да ли оно што произлази из саме човекове природе може бити одвојено од саме своје природе?⁵³ Ово питање још више има смисла ако уместо права на својину узмемо право на слободу као природно право човека. Раније је било речи да су просветитељи Одрициали постојање слободне воље, пошто се ради о једној од најважнијих идеја хришћанског учења, али су зато у људској природи проналазили право на слободу.

Да је у природи човека неотклоњиво присутна слободна воља све док човек има свест о самом себи, може се видети као самоочигледно у сваком од најмањих људских чинова. Оно што је природно по правилу се самоиспољава. Међутим, ако хоћемо право на слободу да утврдимо као природно право, наилазимо на исте или сличне проблеме као што је то био случај са правом на својину.

Нама нико не треба да призна да имамо слободну вољу, пошто се постојање слободне воље самоутврђује нашим delaњем и самосвешћу о

⁵³ Ако се својина посматра као природно право које постоји изван друштва, отвара се и питање како се онда у овом недруштвеном стању регулише наслеђивање имовине, а управо је наслеђивање садржано у самом појму својине онако како је овај појам уопште познат човеку. Лок у акту наслеђивања проналази да се човек својом вољом потчињава закону којим је друштво уредило наследно право. Вид. Ц. Лок, *Две расправе о влади 2*, Београд, 1978, 73.

слободи избора у сваком делању. Оно што важи за слободу воље као природно својство човека, не важи и за слободу човека. Слобода није однос човека са самим собом, као што је то слободна воља, већ је слобода однос између више људи. Зато слобода – да би била слобода – неминовно подразумева међусобно признавање слободе између људи који је утврђују.⁵⁴ Слободна воља је природна и самопотврђујућа, а слобода је друштвени однос и захтева признање друштва.

Ако пођемо од најелементарнијег поимања слободе једног народа, државе или друштвене заједнице, јасно је да од прастарих времена па до данас слобода претпоставља да једна држава другој држави признаје њену слободу. Када то признање не постоји, држава мора силом оружја да брани или да успостави своју слободу, ако је држава. Исти принцип, мада у далеко сложенијим односима, делује и када је у питању слобода једног човека према другоме, слобода човека у друштву, слобода једне групе према другој или њена слобода у односу на цело друштво. Овде, дакле, није реч о самоиспљавању и самопотврђивању, као код испољавања слободне воље, него је реч о многоструком сложеном и важном друштвеном и историјском процесу међусобних признавања, као акта утврђивања слободе. Слобода је друштвени однос и уговор који је заснован на међусобном признавању.⁵⁵

Признавање је на много начина често орочено, ограничено и услољено. Посебно је спољашња слобода држава и народа прекривена видљивим и невидљивим мрежама условљавања, које су резултат моћи и интереса на међународном плану. На унутрашњем плану, грађанске и политичке слободе у савременом поретку признате су уставом и законима као највишим облицима друштвеног договора. Од државе до државе устав и закони као потврда друштвеног договора о општем међусобном признавању слободе, у већој или мањој мери, на бољи или гори начин, утврђују слободу човека. И није могуће ни замислити како би слобода, с обзиром на то да је реч о односима између људи а не о самоодношењу човека према самоме себи, могла бити другачије испољена,

⁵⁴ Хобс у *Левијашану*, разматрајући други закон природе, тумачи да појам слободе неминовно садржи у себи друштвено признавања које један човек даје другом. Он каже да сваки човек треба да се „задовољи са онолико слободе према другим људима, колико је вољан да другим људима против себе призна“. Вид. Хобс, *Левијашан*, 138.

⁵⁵ Чувено место у *Феноменологији духа*, где Хегел излаже дијалектику господара и слуге и важност признања за успостављање слободе, наишло је у бројним тумачењима и на добро осмишљену критику, попут оне коју излаже Пламенац, 618–627.

нега као међусобно признавање кроз друштвени договор. Све и да је слобода као слободна воља природно својство човека, један човек не може да је самовољно испољи, јер слобода као однос између људи подразумева и став оног другог човека који учествује у односу који омогућава слободу.

Однос човека према човеку, односно друштвени односи успостављају се у основи кроз законе, било обичајносне и неписане или јасно утврђене и писане, као што је у савременом свету. Закон утврђује однос између људи и не задире и природу човека. Однос човека према самоме себи у смислу самоиспољавања његове природе не подводи се под закон. Слободна воља је увек присутна и самоиспољавајућа природа човека, и управо зато није могуће или макар до сада ни најрадикалнијим просветитељима није пало на памет да донесу закон о слободној вољи.⁵⁶ Исто тако, човек по својој природи мисли, говори, види, чује, осећа и има разума. У нормалним околностима, највећи број људи има самосвест о свом постојању и у том односу према самоме себи имамо свест да се наша природа самоиспољава у мишљењу, говору, осећању, посматрању и слободи воље и избора.

Када би ово самоодношење човека према самоме себи у његовом самоиспољавању човекове природе покушали да уобличимо законом, као што се законом утврђују односи између људи, вероватно би то представљало до сада невиђену тиранiju. Законе о мишљењу, посматрању, говору, осећању, разуму, уму, слободи воље, дакле о ономе што човек јесте по својој природи, није могуће донети, пошто се томе противи и томе измиче необухватна дубина човекове природе. Закон је договор људи о њиховим међусобним односима, а не о уређивању природе човека.

⁵⁶ Ипак, код С. Јовановића, у његовом разматрању Русоовог учења, налазимо следеће његове коментаре: „Отуда и Русо, који је све више на једнакост полагао, и долази најпосле у искушење, да све наше акције подведе под законе. Одиста, пита се он у једном тренутку, зашто се људима не би прописало, не само шта да раде, него шта и да мисле. Защто се на пример не би узаконила једна вера, коју би сви морали веровати, или, бар један грађански морал, један републикански катхлизис који би сви морали исповедати. На тај начин, пошто бисмо сви једно и исто мислили и осећали, то бисмо од прилике једно и исто и хтели, и с тога ни један од нас не би имао ни потребе да своју вољу другоме намеће“. Вид. С. Јовановић, „О друштвеном уговору“, Сабрана дела 12, Београд, 1991, 192.

Расправа о пореклу права

На самом почетку рада француске Народне скупштине вођена је значајна расправа о садржају Декларације о љравима човека.⁵⁷ Дух ове расправе показује да се неминовно морају појавити проблеми ако се полази од несумњиве претпоставке да су права човека метафизичка природна права. Природна права би, као природно својство човека да мисли, требало да буду самоиспољавајућа, а не да буду одређена и успостављена законом. Јер закон као закон јесте граница права и на неки начин стављање природног права под старатељство закона. Ако се права утврђују кроз друштвени договор о друштвеним односима људи, онда је закон и позван да утврди ове односе. Али када закон залази у природу човека, онда је мора и ограничавати, и кроз успостављање те границе мора бити старатељ природи човека.

Полемика у којој су учествовали Берк и Пејн почела је новембра 1790, када је Берк објавио своја *Размишљања о револуцији у Француској*.⁵⁸ У вези са овом књигом објављени су Берково *Обраћање нових вијовација стварим вијовцима* (1791), Мекинтошово (Sir James Mackintosh) *Vindiciae Gallicaе* (1791) и Пејнова *Права човека*, први део (1791), и други део (1792), као и бројне памфлетске реакције на Беркове и Пејнове списе и многа писма и прикази у новинама и часописима.⁵⁹ Главна расправа водила се, међутим, између Берка и Пејна.⁶⁰

Расправа о пореклу права човека, коју је Берк дотакао помињући права Енглеза а не права човека, за Пејна има посебан значај, јер се ради о теми која је идејни основ револуције. Пејн се пита, мада то није право питање, да ли за Берка уопште постоје права човека.⁶¹ Право питање, а до њега и Пејн долази, односи се на утврђивање порекла права човека. Донекле је изненађујуће и добрим делом изгледа парадоксално да Пејн човека, као ново прво начело, утемељује на Библији, позивајући се на

⁵⁷ Вид. М. Гаше, „Права човека“, *Криштички речник*, 823.

⁵⁸ W. Copeland, *Edmund Burke. Six Essays*, Jonathan Cape, London, 1950, 148, сматра да је „велика контроверза у којој су Берк и Пејн били водећи антагонисти била можда клучна идеолошка дебата која је икада вођена на енглеском језику“.

⁵⁹ A. Cobban, *The Debate on the French Revolution 1789-1800*, Nicholas Kaye, London, 1906.

⁶⁰ R. R. Fennelly, *Burke, Paine, and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion*, M. Nijhoff, The Hague, 1963, 6.

⁶¹ Пејн, *Права човека*, 90.

речи Бога када је стварао човека. Пејн је сматрао да на основу здравог разума може подједнако добро да самостално расуђује и буде меродаван судија и када је реч о *Библији* као извору старог начела, и о модерној философији као извору новог начела. Пошто је разум онај последњи судија, Пејн у својој интерпретацији *Библије* и Божијих речи проналази и довољно основа да се заснују и права човека.

У овом неочекиваном истицању ауторитета *Библије* провлачи се на неки начин и следећа мисао. Позивање да се права човека и тиме сам човек као прво начело утемељују у првим библијским речима, садржи и мисао не само потпуног обесмишљавања хришћанства и његовог инсистирања да је Бог прво начело, већ и више од тога. Овде се сада протеже у извесном смислу мисао да се сама Божија реч и *Библија* подређују човеку као новом првом начелу. Човек и права човека не заснивају се на човеку и човековој речи, већ на Божијој речи која служи да човека успостави као прво начело.

Да ли је Бог у *Библији* говорио о правима човека? Ма каквом слободном тумачењу прибегли и позивали са на људски разум као на јединог меродавног просудитеља, немогуће је пронаћи у самом тексту *Библије* једно једино слово о правима човека. Зашто је то тако: вероватно разлог лежи у томе што се идеја о правима човека као човека рађа у философији која самог човека има у виду као прво начело. А *Библија* потпуно и недвосмислено говори о Богу као првом и једином начелу свега постојећег. Бог у *Библији* не говори о правима човека, већ Бог заповеда човеку шта и како треба да ради, пре свега према Богу, а онда према другом човеку и према заједници у којој живи.⁶² Однос човека према Богу, према самом себи, према другом човеку и однос према заједници одређени су заповестима Божијим. Тиме се целокупни живот човека одређује не на основу утврђивања права човека, него на основу дужности човека које настају из заповести које је Бог одредио.

Пејн није много марио за овај незаобилазни однос између Бога и човека и на основу њега, разумевања односа човека и човека који је *Библија* открила. Упориште за своју тврђњу да је Бог творац природних права човека Пејн проналази у речима да је Бог створио човека по свом обличју.⁶³ Ако у *Библији* треба да видимо шта значе ове речи које су из

⁶² Шире вид. Митрополит Амфилохије Радовић, *Историјски пресек фумачења Старој Завјета*, Београд, 2001.

⁶³ Moj. 1, 26–27.

саме *Библије* узете, онда је заиста ван сваке разумне сумње да се оне односе на призив човеку да служи Богу који га је створоио. Дакле, ако нам је *Библија* извор за тврђњу да је Бог створоио човека по свом обличју, не можемо никако превидети да се тиме у *Библији* утврђује однос у коме човек дела на основу Божијих заповести, а не на основу својих права. Највероватније Пејн и није био нарочито заинтересован да се у својој познатој самоукости ближе упушиша у дубља теолошка разматрања о значењу и поимању библијских речи да је Бог створоио човека по свом обличју. У сваком случају, пошто се Пејн неочекивано позвао на *Библију*, неопходно је додати да се у *Библији* на много места изричito наводи да Бога нико није видео, што даље говори да је човеку и његовом разуму остало до краја неоткривено и шта је човек по свом обличју.

Поред тога што Пејн на основу *Библије* хоће да покаже да је први, односно сваки човек по својој природи рођен са једнаким правима, он наводи да поред ове доказане једнакости људи и све религије сведоче да „су сви људи истог положаја“.⁶⁴ Можемо се и овде задржати само на *Библији*, која од самог почетка непрестано и несумњиво износи све супротно овим Пејновим речима. Људи које је Бог створои по свом обличју и то им је заједничка природа, нису самим тим и на основу тога и једнаки и истог положаја. Напротив, неједнак положај на основу Божијег избора Аврама, Исака, Јакова и непрестано даље, успоставља библијску вертикалу која је потпuno другачије логике од Пејновог истицања једнакости. Као што је остало до краја неразоткривено обличје човека, у *Библији* остаје делом и непозната тајна избора Бога, којим је издвојио Мојсија, Давида, Соломона и остале предводнике о којима сведочи *Библија*. Извесно је да се нико од њих у *Библији* није позивао на своја права, односно, на право човека. Једноставно, у *Библији* нема речи о правима човека. Непрестано налазимо да је уздање људи у Бога и поштовање Божијих заповести било од пресудног значаја за њихов избор и библијски неједнак положај.

Но, можемо у потпуности ставити у заграде ово Пејново недовољно засновано позивање на *Библију* и узети у обзир само идеју да је први, односно сваки човек по својој природи рођен са једнаким правима. Друга важна Пејнова тврдња, која је непосредно заснована на првој, јесте да су постојале „безочне владе које су се у међувремену уметнуле и радиле на томе да човека лише његових својстава“.⁶⁵ А идеја и уверење да су права

⁶⁴ Пејн, *Права човека*, 92.

⁶⁵ Исто, 91.

човека природна а не стечена повлачи за собом низ важних последица. Ако оно што је природно није и испољено, значи да се нечијим деловањем спречава испољавање и остваривање природних права човека. По мишљењу Пејна, реч је о деловању „безочних влада“, које од самог почетка историје спречавају да се остваре природна права човека. Значи, било да говоримо о садашњости, далекој прошлости или будућности, било да говоримо о развијеним или примитивним заједницама, богатим, великим, малим или сиромашним државама, дакле где год и било када да природна права нису остварена, то говори да она нису остварена јер нека зла влада спречава човека да испољи своја природна права.

Природно право самим тим што је природно право човека требало би да буде у потпуности самоочигледно и сваком човеку саморазумљиво. Чињеница да је у Француској револуцији започело остваривање проглашених правда човека, дакле тек после десетина векова познате историје која се памти пре хришћанства и осамнаест векова после појаве хришћанства, заправо сведочи да су природна права била узурпирана у том дугом историјском периоду. Прави проблем је што се показује да се у назначеној дужој историји не појављује знање да постоје природна права на слободу, једнакост и својину, која би морала бити самоочигледна, па самим тим ни свест да су она све време узурпирана. То да нису остварена због силе узурпатора, може бити смислен одговор. Много је теже разумети да Платон није проникао у постојање својих природних права на слободу, једнакост, својину, а још теже је претпоставити да је и он сам служио, противно својим сазнањима, онима који су спречавали да се право човека, а самим тим и људска природа оствари.

Очигледно да постојање природних права вековима не само да није било општепознато, већ је и највећим философима и теологима остало скривено њихово постојање.⁶⁶ Ова чињеница говори да у овом заиста дугом историјском времену ни узурпатори природних права човека нису имали никакво знање да су узурпатори, ни шта су узурпирали, као што то не знају ни обесправљени. Тек са философским откривањем да постоје природна права човека настаје основ за њихово револуционар-

⁶⁶ Настанак теорије природног права као права човека на слободу и једнакост углавном се везује за Х. Гроцијуса. Теолошки спор око калвинистичке догме о избору по милости снажно је усмерио Гроцијусово мишљење, и представљао подлогу из које је настала Гроцијусова теорија природног права. Вид. Касијер, *Филозофија просветитељства*, 297–301.

но остваривање, и реинтерпретирање целокупне историје сагласно на-
челу о постојању природних права човека.

Ствари изгледају једноставније, ако не и рационалније, у Берковој философији наслеђа која права човека разматра као стечена законска а не природна права. Ако, рецимо, право на својину посматрамо као стечено и законом регулисано право, нама највећим делом може бити разумљива историја својине и историја успостављања права човека на својину. Постаје нам разумљива и историјски непремостива разлика у неједнакости људи да остваре ово право. С друге стране, упадамо у пра-ви метафизички лавиринт ако право на својину припишемо људској природи. Право које произлази из људске природе требало би да буде једнако право свих људи по томе што нам је природа једна и заједничка. Никада ниједна револуција, без обзира на то колико је пролила крви, није успела да оствари апстрактно и једнако природно право људи на својину. Напротив, неједнакост у поседовању својине опстајава. А ако постоји природно и тиме једнако право на својину, онда је постојање неједнакости у поседовању својине прецизан показатељ колико ово при-родно право заправо није оствариво, чак ни путем револуције.

У цитираном Пејновом наводу да су одмах после стварања човека наступиле „безочне владе које су ... радиле на томе да човека лише његових својстава“,⁶⁷ налазимо основну идеју његовог мишљења. Наиме, Пејн поистовећује природна својства човека са његовим правима. Првобитни човек, који се још није сучио са злом владом, кроз самоиспољавање својих природних својстава испољавао је и остваривао своја права. Али, да ли је природно људско својство исто што и право, односно да ли је право као право исто што и својство које природно припада човеку?

Већ је било речи о томе да се право по свом суштинском одређењу односи на утврђивање међусобних веза између људи и између човека и друштва и државе. У обрнутом смеру људска својства се у основи односе на самоодношење човека према самоме себи. Ствар постаје још сложенија ако установимо да нису сва људска својства позитивна у вредносном смислу речи, већ и да постоје својства која су деструктивна и самодеструктивна. Ако су људска својства исто што и права човека, у том случају неминовно долазимо до питања о критеријуму по којем су једна својства истовремена и права, а друга својства то нису. Људско својство да се начини зло другом човеку и самоме себи испољава се од

⁶⁷ Пејн, *Права човека*, 91.

када постоји човек и непрестано је присутно и помешано са својством да се чини добро. Онога тренутка када се поистовете својства и права настаје проблем која су својства права, а која су својства сасвим супротна правима и представљају злочин који се кажњава.

У колико прихватимо да су својства човека заправо и његова права, тиме проблем још нисмо решили, јер самоиспољавање људских својстава никада није само по себи представљало и самоутврђивање да је реч и о правима. Односно, тешко је рећи, посебно са моралне тачке гледишта, да човек има право на испољавање свих својих својстава. Да би самоиспољено људско својство постало право, мора бити признато као право, а то признање се уређује кроз неписане или писане законе у друштву или држави. Онај ко утврђује законе јесте власт и по Пејну је управо кроз целу историју власт радила на томе да човека лиши његових својстава.

Право је питање да ли власт може човека да лиши његових својстава. Одговор на питање да ли власт човека може да лиши права јасан је из историјског искуства. Али, како било која власт у било којем времену може човека да лиши његовог својства да мисли, осећа или говори? Власт може на различите начине да казни човека, али све док је човек жив и има свест о себи, не може да га лиши његових природних својстава. С друге стране, очигледно је да власт може човека да лиши његових права, јер су права односи између људи и однос човека и државе. Толико пута је рецимо, власт лишавала човека права на својину коју конкретно поседује, једноставним одузимањем имовине.

Пејн је био уверен да су власти хиљадама година, у целом свету, до настанка САД и Француске револуције, спречавале и тиме лишавале човека његових својстава, односно његових права. Тиме заправо Пејн ствар поједностављено посматра у три историјска корака. У првом се налазе поколења људи која су своја природна права остваривала самоиспољавањем својих природних својстава, јер нису постојале владе које су их у томе спречавале. Затим иде позната целокупна историја људског рода до Америчке и Француске револуције, у којој власти лишавају узурпирају права човека.⁶⁸ И на крају наступа успостављање права човека са поменутим револуцијама.

⁶⁸ R. Kirk, *The conservative mind*, б, сматра да америчка борба између конзервативаца и радикала није била интензивна, док није Пејн из Француске „транспортовао ентузијасм за француске слободе“. Америчка револуција је до тада била у складу са енглеским традицијама, то јест, конзервативно противљење краљевим иновацијама.

Овде је важно истаћи да Пејн прави разлику између природних и грађанских права: „Човек није ушао у друштво да би постао гори него што је био пре, нити да би имао мања права него што је имао, већ да би та права боље заштитио. Његова природна права су темељ свих његових грађанских права“.⁶⁹ Другим речима, Пејн верује да је човек у преддруштвеном стању имао своја природна права која су заправо била његова природна својства. Човек није, dakле, ушао у друштво да би му власт узурпирала преддруштвена природна права и спречила да на темељу самоиспољавајућих природних права изгради још један спрат грађанских права.

Иако Пејн најављује да ће повући прецизну разлику између природних и грађанских права, по свему судећи, ни после његовог објашњења ове разлике, није постало јасније у чему се заправо разлика састоји. Пејново објашњење се састоји у следећем: „Природна права су она права која човеку припадају његовим рођењем. Овој врсти припадају као што је већ поменуто, сва интелектуална права, права духа, као и сва она права делања појединца за своју добробит и срећу која не повређују природна права других. Грађанска права су она права која припадају човеку као члану друштва. Свако грађанско право има за основу неко природно право које је већ постојало у појединцу, али за чије остварење његова појединачна моћ није у свим случајевима довољна. Те су врсте сва права која се односе на безбедност и заштиту“.⁷⁰

Дакле, овде Пејн повлачи експлицитну разлику и утврђује да су природна права она која добијамо рођењем, а да су грађанска права она која задобијамо када постаемо члан друштва. Ова разлика би требало да нас упути да је човек са својим природним правима постојао и пре настанка друштва и државе, а да су грађанска права исто тако природна права као и она извorno природна права, само што је за њихово остваривање потребно друштво. Односно, природна права и грађанска права су све заједно природна права, само што се једна остварују и пре настанка друштва, док се друга остварују у друштву.

Да бисмо боље разумели Пејна, овде треба поставити питање како се и на који начин право остварује ван друштва. У друштву, право је утврђено неписаним или писаним законима које заједница прихвата. Ван друштва, право мора бити утврђено на неки другачији начин, у дру-

⁶⁹ Пејн, *Права човека*, 93.

⁷⁰ Исто, 94.

гачијој форми него што је то закон као друштвена форма. Која је то другачија форма која праву омогућава да буде право, а да при том није закон? На ово питање још није дат одговор, јер право по свом одређењу подразумева постојање заједнице која га утврђује неком формом закона.

Пошто је специфична разлика између природног и грађанског права код Пејна садржана у томе што су природна права она која човек има пре ступања у друштво, док су грађанска права она природна права која човек остварује ступањем у друштво, неопходно је ову разлику обrazложити уверљивим аргументима који дефинишу форму у којој природно право постоји пре и изван друштва. Право без форме која га дефинише представља све друго сем права, то је заправо негација права.

Имајући ово у виду, делује неразумљив закључак који Пејн извлачи из цитирање разлике коју је успоставио између природног и грађанског права. Пејн закључује: „Свако грађанско право произистиче из природног права или, другим речима, оно замењује природно право“.⁷¹ Ако се разлика између природног и грађанског права састоји у томе што право у првобитном смислу постоји изван друштва, а друго само у друштву, онда се мора навести и разлика у форми у којој се појављају прво и друго право. Како Пејн заправо не одређује у чему се састоји разлика у форми испољавања природног и грађанског права, видимо како све више и нестаје разлике између ове две врсте права. Тако се, уместо почетног циља да се одреди прецизна разлика између природног и грађанског права, долази до закључка да „свако грађанско право произистиче из природног права“.⁷² Исто тако, уместо повлачења прецизне разлике сада се закључује да „грађанско право замењује природно право“. Пејн, дакле, не успоставља разлику између две врсте права, већ утврђује њихову истородност, при чему остаје нејасно у којој је форми постојало првобитно природно право.

Борба старог и новог као покретач живота

У Берковој философији наслеђа питање права човека разматра се на шири и сложенији начин од својења права на метафизичку категорију природног права. У философији наслеђа појам времена је конститутиван и незаобилазан појам за разумевања човека и друштва. И човек и

⁷¹ Исто.

⁷² Исто.

друштво постоје у времену, а време није неко спољашње одређење које тек придолази одређењу човека и његове заједнице. Шта је за човека време? Човек себе, у ствари, разазнаје у времену кроз оно што је било, оно што јесте и оно што ће бити. Све оно што у времену ми видимо да сада јесте, произлази из времена које је било. И све што ће се у времену појавити у будућности произлази из времена које јесте сада. У нашем уобичајеном разумевању времена ми преносимо наше разумевање постојања ствари у времену на само време. Тако, сваки тренутак неизбежно пролази кроз време које је било прошлост, које је постало садашњост и које ће бити будућност. У сваком случају, човек увек живи у временском тренутку садашњости, али у његовом поимању времена тај тренутак је нераскидиво повезан са будућношћу и прошлочи.

Као што је у времену увек садржан низ сачињен од прошлог, садашњег и будућег тренутка, тако и философију наслеђа стварају ова три конститутивна удела од којих је састављено време. Не рачунајући екстремне изузетке, човек не живи у свом солипсистичком свету у коме би говорио само њему знаним језиком, и који би поред свог јединственог језика измислио исто тако културу, религију и на томе успоставио свој идентитет. Сваки човек говори језиком који припада неком реалном историјском наслеђу, припада културама и религијама и вољно или невољно прихвата и поштује цивилизацијске норме и законе које се односе на имовину. Прошлост је, дакле, неминовно присутна, и као лично и као друштвено искуство. У сваком садашњем тренутку човек успоставља свој однос према том наслеђу који је специфично личан и у основи непоновљив. Наше прихватање и одношење према овом наслеђу одређује и трећи момент времена, а то је будућност.

И сам идентитет сваког човека подразумева нераскидив однос према прошлости, у којој су усвојени језик, култура, религија и моралне норме. А сав тај сложен однос према прошлости се у садашњем тренутку увек изнова потврђује или оповргава. Прошлост и садашњост се не-престано суочавају са будућим моментом који доноси време. Ако бисмо из човека пробали да искључимо било прошлост, садашњост или будућност, самим тим одмах би нестао и његов идентитет.

Шта заправо значи у својој једностранисти и радикалности потпуно негирајући однос према прошлости?⁷³ На ком језику и којом логичком

⁷³ О времену, односно Берковом схватању „живе историје“ вид. у R. Holston, „A Living History“ у: „Burke's Historical Morality“, 20, 1-2, *Humanitas* (2007), 53-62.

апаратуром ми оповргавамо прошлост ако не на основу оног што нам је дато самом том прошлошћу коју хоћемо да укинемо? Како смо уопште дошли до могућности да се цивилизовано обратимо другим људима са идејом да радикално рашчистимо са прошлошћу, ако нам та цивилизованост није дата кроз време које је прошлост? И сам живот човек дугује својим прецима, јер ипак није човек сам себе створио ни из чега, нити је он сам творац света, других људи, језика, културе, религије и цивилизације.

Дакле, када се и радикално, попут начина на који то Пејн ради, негира прошлост, сам тај радикализам је омогућила управо прошлост.⁷⁴ То значи да је сваки артикулисани чин човека, па и потпуно негирање целокупне прошлости увек у нужној вези са прошлошћу која хоће да се укине. Берк је навео да „људи који се не осврћу на своје претке неће гледати ни унапред, према потомству“.⁷⁵ И поред јасног смисла ових Беркових речи, треба додати да ма колико се неко појединачно одрицао својих предака он никада не може до краја раскинути са њима, као што садашњи тренутак у времену не може прекинути нит са тренутком прошлости. Јер Пејна је са његовим прецима повезивао у најмању руку језик, и повезивало га је то да је пре одлуке да одбаци своје претке добио од њих одређен корпус сазнања, на основу којих је потом негирао своје претке.

У философији наслеђа Берк три конститутивна елемента времена види и на следећи начин: „Добро је познато да идеја наслеђивања даје сигуран принцип очувања и сигуран принцип преноса, при чему уопште не искључује принцип унапређивања. Она стицање оставља слободним, али осигурава оно што се стекне“.⁷⁶ Дакле, у философији наслеђа садржан

⁷⁴ О вези, тј. мешању „права“ и „жеља“ у општем прихватању Пејнових гледишта, и последицама вид. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, 47. Ако су права у ствари жеље, увек ће „мноштво људи морати да осећа да постоји нека недодирљива завера која угрожава оно што им је речено да су њихова неотуђива и самим рођењем стечена права“. Берк је уочио опасност од учвршћивања једне овакве сталне конфузије у друштву: „У време када је свака кафетерија (coffee house) имала свог философа квалификованог да, према рационалном плану, изврши ревизију државних законака, када је Америка баш добила четрнаест нових устава и размишљала о новим, Берк је објавио да људи не праве законе, већ само потврђују Божије законе или их изобличују. Он је рекао да људи немају права на све што пожеле“.

Вид, исто.

је принцип очувања, који се очигледно односи на прошлост. Садашњост обухвата принцип преноса, и на садашњост и будућност се односи принцип унапређивања.

Берк уочава још једну важну аналогију која се односи на време, а која битно карактерише људску заједницу. Наиме, на сасвим природан начин људска заједница ни у једном тренутку није ни стара, ни средовечна ни млада. Као трајно тело састављено од пролазних делова, људска заједница се истовремено налази и у свом непроменљивом трајању, али и пролази променљиви пут у коме су садржани и пропаст и обнова и напредак.⁷⁷ Ово се може разумети и на начин да као што сваки садашњи тренутак у временском низу пропада јер постаје прошлост, он се ипак као узрок новог тренутка садашњости обнавља и постаје могућност да у наредном тренутку представља и напредак.

Ова размишљања доводе до закључка који Берк изводи, а за који се може рећи да у основи одређује његову философију наслеђа: „У ономе што унапређујемо ми нисмо у потпуности нови, док у ономе што задржавамо никада нисмо у потпуности застарели. Држећи се на овај начин и на овим принципима наших предака, ми се не руководимо прастарим празноверицама, већ духом философске аналогије“⁷⁸ Борба старог и новог је вечна и она је покретач живота. И у самом појму времена садашњи тренутак прелама борбу између прошлог и будућег, оног старог и оног новог. Али, садашњи тренутак и посредује прошло и будуће време и осим борбе повезује старо са новим. У овој борби старог и новог философија наслеђа избегава једностраност просветитељства, која у прошлости и оном старом види оно што је потпуно негативно, а у будућности и новом једино право добро. Пре ће бити да се у животу ова непрестана борба одиграва онако како је Берк уочио, да све што се унапређује није никада у потпуности ново и да све што задржавамо није никада у потпуности старо.

У непрестаној борби старог и новог присутна су два начела философије наслеђа. То су начела очувања и промене. Изванредан је Берков увид да држава која нема начина да изврши промену, не може ни да опстане. При том, начело промене треба да се односи само на онај део који се показује као погрешан, док се начело очувања протеже на це-локупну државну и друштвену грађевину која је вековима стварана.

⁷⁷ Исто, 45.

⁷⁸ Исто.

Посебно Берк истиче значај начела промене, јер ако држава није у стању да промени оно што није добро, она „рекира да изгуби онај део свог уређења који је најпреданије настојала да сачува“.²⁹

Берк је уверен да философија наслеђа, која садржи истовремено и традицију и рационално преиспитивање традиције, како би се омогућили правовремене промене и унапредила држава, представља бољи и исправнији приступ од просветитељског апсолутног поверења у чисти разум који све зида из почетка на основу својих мерила. Просветитељи су показали смелост да целокупну друштвену и државну грађевину изграде на основу разума, видевши у традицији само празноверје и не знање. Али, ако је и могуће замислiti да један човек на основу свог разума, независно од претходне традиције, може да измисли сасвим нове темеље и изгради нову државу, тешко је замислiti да би исти тај просветитељ могао без знања из традиције да измисли неупоредиво мање значајне ствари.

На пример, замислимо експеримент у коме би Дидро, задржавши у потпуности свест и све моћи логичког закључивања које је имао, задобио општу амнезију о свим сазнањима које је цивилизован човек његовог времена имао. Претпоставимо и да би Дидро, изолован од других људи, са потпуном амнезијом, ипак успео да на основу свог разума поново изгради своју просветитељску философију новог човека, нове државе и новог друштва. Али, зато бисмо са пуном основом могли да сумњамо да би Дидро само на основу свог разума и са потпуним искучењем традиције, могао да реши бројне најелементарније проблеме. Једноставно, нашао би на нерешив проблем да на основу свог разума сам измисли кућу, кревет, прозор, огњиште, пут, точак, кишобран, капу, оружје, рало, брак, гроб, дакле онај безбројни низ ствари које наслеђем примамо као саморазумљиве и очигледне. Превелико је бреме да један човек само на основу разума може да самоутемељи и из почетка створи све ове нама потпuno једноставне ствари. Ништа или скоро ништа од ових малих и саморазумљивих ствари у наведеном експерименту Дидро не би успео да реши на основу свог разума. Упркос томе, код просветитеља је постојало потпuno уверење да се зато најкрупнија питања државе могу и требају решавати на основу чистог разума.

Насупрот томе, Берк сматра да наука о изградњи политичке заједнице, као и о њеној обнови и реформи, не може бити заснована на

²⁹ Исто, 30.

априорним начелима разума. Јер ова се наука бави практичним сврхама, што значи да захтева искуство. Берк посебно наглашава да то искуство умногоме превазилази свако појединачно искуство које и најмудрији људи могу стећи током свог живота. Због тога се у философији наслеђа непрестано наглашава дух опреза, промишљености и поштовања предака, што налазимо добро формулисано у следећим речима: „Људи би с бескрајним опрезом требало да се упуштају у рушење здања које је вековима, и на прихватљив начин, одговарало заједничким циљевима друштва, или његову поновну изградњу, а да притом немају пред очима проверене моделе и узоре“.⁸⁰

Овакве речи се најмање дотичу просветитеља, који у њима виде само жељу да се сачува поредак који повлашћенима чува привилегије. Берк је у праву када уочава да је људе, који имају снажна уверења да је све што се односи на традицију Цркве и државе нелегитимно и представља узурпацију, потпуно бескорисно упућивати на примере њихових предака који су градили напредну државу засновану на законима и уставу који су издржали пробу времена.⁸¹ Али, истовремено, он не може никако да прихвати и оштро се супротставља ставу просветитеља да је свако искуство које потиче из дотадашњег постања државе категорија нижег ранга у односу на философију разума, и да је реч о мудrosti која је својствена необразованим људима.

⁸⁰ Исто, 76.

⁸¹ Насупрот Берку, који се са посебним опрезом односи према древном поретку, Пејн као да намерно не бира речи када говори о пореклу старог поретка: „Немогуће је да су такве владе какве су до сада постојале у свету, могле да започну на било који други начин осим потпуним кршењем свих светих и моралних начела. Тмина која обавља порекло свих садашњих влада садржи и неправду и срамоту са којима су зачете. Порекло садашњих влада Америке и Француске ће се заувек памтити јер је часно то забележити... У давним временима, када су људи живели усамљено и када је њихово главно занимање било чување стада и крда, бандитима и разбојницима није било тешко да владају земљом и да јој намећу данак. Успоставивши на тај начин своју моћ, вођа банде је успео да име разбојник промени у монарх, и одатле порекло монархије и краљева... Како је време брисало историју њиховог настанка, њихови наследници су добијали нова обличја да би прекинули њихово срамно наслеђе, али су њихова начела и циљеви остали исти. Оно што је на почетку било пљачка, добило је назив порез, а власт коју су у почетку узурпирали, желели су да наследе... Порок није стран ниједној од влада посебно, већ је њихово заједничко наслеђе. У таквим владама нема доволно снаге која би увела реформацију, и најкраћи, најлакши и најефикаснији лек је да се почне све од почетка“. Пејн, *Права човека*, 205–206.

Философија разума у традицији и наслеђу види систем предрасуда, празноверја, варки и незнања који служе узурпацији и одржавању нелегитимне власти. Разум има и своју врховну метафизичку вредност, која необориво доказује да традиција чува узурпирану власт. А та вредност јесу апстрактна права човека, која евидентно нису у својој метафизичкој целости ни остварена у традицији ни потврђена у философији наслеђа. Чињеница да права човека као највиша вредност нису остварена у дотадашњој историји јесте доказ да традицију треба срушити и створити ново друштво, у коме ће права човека бити у потпуности остварена. У својој револуционарно изоштреној форми философија разума и права човека постају снага и сила које стварно и доводе у питање опстанак стarih традиција у древним европским државама. Берк понајмање сумња у њихову снагу и зато каже: „Против тих права нема лека, за њих ниједан споразум није обавезујући; она не допуштају никакво прилагођавање и никакав компромис, све што је мање од њиховог потпуног испуњења представља превару и неправду. Против ових права човека нека ниједна влада не тражи сигурност у дужини свог трајања или правди и благости своје управе“.⁸²

И заиста, ако су права човека апстрактна метафизичка категорија која је утемељена у самој природи човека и треба само да је открије философија разума, и ако права нису стечена у друштву кроз општеприхваћене конвенције и закон, онда и нема места било каквом компромису и прилагођавању. Апстрактна и природна права су или остварена или нису остварена, и ако нису, реч јесте о превари и неправди. Зато је очавање философије наслеђа са философијом разума и природних права од највећег значаја за разматрање и продубљивање проблема права човека.⁸³ И добро је да Берк не бежи од ове расправе.

Берково разумевање права човека

Берк у овој расправи помиње четири врсте права човека, иако изричito и не прави тако строгу поделу, пошто се показује да се сва она у

⁸² Берк, *Размишљања*, 72.

⁸³ Следбеник Касиреровог неокантовства, L. Stauss, „Burke“, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1965, 311, сматра да историјчност Беркове философије води према релативизацији појмова правде и права, јер се они заснивају на историјским случајностима или конвенцијама.

одређеној мери преплићу. Дакле, реч је о истинским, лажним, друштвеним и апстрактним (природним) правима. Одмах се може наслутити близост истинских и друштвених права у философији наслеђа, наспрам лажних и апстрактних права. Пошто је Берк изричит да „у својим размишљањима види друштвеног човека грађанина и никог другог“⁸⁴ јасно је да он права човека види само као права која се остварују у друштву. А опет, како је грађанска друштвена заједница резултат конвенције, са мим тим је та конвенција извор закона који стварају законодавну, извршну и судску власт. Сва права човека одређују се конвенцијом која уређује грађанско друштво и никаква друга права по Берку не могу бити у пуном смислу релевантна.

Оно што може изазвати посебну пажњу јесте Берково разумевање природног права. Наиме, он много дословније од просветитеља, и примереније појму права који треба да проистиче из људске природе, разумева природна права.⁸⁵ За разлику од француске *Декларације о љравима човека*, која говори о природном праву човека на имовину, Берк као прво природно право наводи право човека да сам пресуђује о својој ствари. Ако бисмо заиста могли да замислимо првобитно природно стање човека, делује и логично и природно да би прво право човека у том недруштвеном стању било да сам пресуђује о својој ствари. Друго, потпуно логично и природно право недруштвеног човека било би неограничено право на самоодбрану. И ово Берково размишљање чини се оправданијим него када се наведе да је природно право човека на својину оно извorno и прво право.

Кључна Беркова теза јесте да човека у друштвеној заједници обавезује конвенција и темељно правило „да ниједан човек не треба да буде судија у својој сопственој ствари“.⁸⁶ Разлика између друштвеног и природног стања је у томе што се човек у друштву уговором обавезао да више не може имати пуна и неограничена права да управља сам собом. То се пре свега односи на природно право у првобитном стању да човек сам суди о сопственој ствари, што подразумева и право на самоодбрану без ограничења. Друштвеним уговором човек питање правде о ствари

⁸⁴ Берк, *Размишљања*, 73.

⁸⁵ C. Ryn, „History and the Moral Order“, у: *The Ethical Dimension of Political Life*, ed. Francis J. Canavan, Duke University Press, Durham, 1983, 103, истиче да је за Берка трансцендентни морални поредак потенцијално иманентан у историји.

⁸⁶ Берк, *Размишљања*, 74.

која се тиче њега и његовог интереса препушта непристрасном суду, док право на самоодбрану ограничава законом. Због тога Берк повлачи јасну границу између друштвеног и природног стања, истичући да „људи не могу истовремено да уживају права неграђанске и грађанске државе“.⁸⁷

Видимо, dakле, да ни Берк не оспорава могућност постојања природних права, мада их – уколико постоје – разумева на другачији начин од просветитеља.⁸⁸ Али, било да природна права постоје на просветитељски начин као апстрактне савршене категорије, било да постоје на начин Берковог поимања пуног права човека да управља самим собом, обе ове могућности Берк оставља испред врата друштвеног стања и грађанске државе. За философију наслеђа циљ настанка и развоја грађанског друштва јесте остваривање људске добробити. И Берк управо овај циљ друштва – да човек у њему остварује добробит – види као права човека која он остварује у заједници, а која се утврђују општеприхваћеним и обавезујућим законима. Ту, сагласно философији наслеђа, настају истинска права човека. Пре свега, истинска права човека утемељују се у правди, тако да је основно право људи да без обзира на њихов друштвени статус буду међусобно равноправни у вршењу правде. Правда у друштву, сматра Берк, омогућава да човек остварује право на плодове свог рада, као и право да од својих родитеља наследи оно што су они стекли.

Право на наслеђивање свега што су стекли преци, повезано је са правом да се васпитавају потомци. Следећи ову логику истинских права, Берк изводи и њихово начело: „Све што сваки човек појединачно може да учини, а да притом не угрози друге, има право да чини: и има право на праведан удео у свему што друштво, својим укупним вештинама и снагом, може да учини у његову корист. У овом партнерству сви људи имају једнака права, али не на једнаке ствари“.⁸⁹

Све ово што је Берк рекао о истинским правима човека највећим делом је саморазумљиво, осим утврђивања да „сви људи имају једнака

⁸⁷ Исто.

⁸⁸ Супротно повезивању Берка и Хегела (L. Stauss), и закључку да Берк у потпуности одбације природни закон, да природни закон, па и природно право разумева дубље, тј. према старијој традицији, различитој од утемељења природних права у чистом разуму, указује P. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Transaction Publ, New Brunswick, 2003.

⁸⁹ Берк, *Размишљања*, 73.

права, али не на једнаке ствари”.⁹⁰ Берк полази од једнакости у истинским правима човека и након успостављене једнакости уводи се нова идеја, која је у самој основи различита од идеје једнакости. У речима „али не на једнаке ствари”,⁹¹ Берк поред идеје једнакости у истинским правима сада наговештава и идеју неједнакости људи. Овде се отвара стари проблем, који је био важан још за Платона и Аристотела – да ли идеја једнакости или неједнакости, или одређена мера њиховог међусобног посредовања, остварује правичност у друштву.⁹²

Јасно је да људи као чланови заједнице, самим тим што су чланови те а не неке друге заједнице, имају заједнички именитељ, који је уједно и најмања мера њихове једнакости у друштву коме припадају. Од ове најмање мере једнакости даље се законима утврђују заједничка истинска права свих чланова друштва. Истовремено, ниједан члан друштва не уноси једнак удео у заједницу, ни када је реч о раду или способностима, ни када је реч о заслугама за опште добро, ни када је реч о стицању личне имовине и доприносу општем благостању. Непорециво, људи на неједнак начин учествују и доприносе или штете заједници којој припадају. То упућује да идеја правичности садржи и меру једнакости и меру неједнакости.⁹³

На ово можда најсложеније питање Берк одмах даје непосредан и једноставан одговор: „Онај ко има само пет шилинга има у овом партнерству једнако право на свој део као и онај са пет стотина фунти на свој већи део“.⁹⁴ Овај једноставан одговор није значајан због тога што је сложено питање једнакости права и неједнакости положаја могуће свести на однос између пет шилинга и пет стотина фунти. Он је значајнији због тога што нас на сликовит начин, непосредно, уводи у чињеницу да је свако друштво неизбежно састављено од чланова који су у исти мањи и

⁹⁰ Исто.

⁹¹ Исто.

⁹² C. Ryn, *A Common Human Ground: Universality and Particularity in a Multicultural World*, University of Missouri Press, Columbia, 2003, 75 указује на то да су Платон и Аристотел имали свест временитости искуства и историчности, насупрот гледишту које то превиђа, односно античким философима имптираше мишљење француског просветитељства (Strauss).

⁹³ О Берковом схватању моралне једнакости пред Богом („Божанска мудрост суди нам не по овоземаљским добрима, већ по нашој доброти“) вид. R. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, Regnery Publ, Washington, 2001, 58–59.

⁹⁴ Берк, *Размишљања*, 73.

једнаки, тиме што су чланови заједнице, али и међусобно неједнаки и различити.

Најконкретније и највидљивије – људи се разликују управо по материјалном положају, који је нужно различит међу члановима заједнице.⁹⁵ А ми никада до краја не можемо сагледати и предвидети који све узроци утичу и могу утицати на материјални положај сваког члана друштва. Тај низ узрока који утиче на неједнаки положај можемо пратити од најопштије поделе рада у заједници, затим степена способности сваког човека понаособ, његовог социјалног положаја, стеченог образовања, задобијеног наследства, стварања брачне заједнице... Много је теже сагледати на који начин на материјални положај утиче карактер који је непоновљив код сваког човека, његове страсти, врлине, пороци и на свој начин здравље и болест. Понајмање предвидљиви узроци који утичу и опредељују неједнаки материјални положај чланова друштва јесу природне непогоде, несреће, ратови, револуције, велике економске и политичке кризе.

Све у свему, иако не можемо до краја сагледати шта је све у укупном наслеђу заједнице којој припадамо допринело конкретном различитом материјалном положају члanova друштва, ми се у сваком тренутку историје суочавамо са чињеницом да он реално постоји. Сада се у Берковом примеру поставља питање да ли онај који има пет шилинга и онај који има пет стотина фунти имају једнако право на „једнак удео у производу заједничког капитала“.⁹⁶ Берк је категорично против, сматрајући да се једнако право односи „на свој део“, односно на онај одговарајући удео са којим сваки члан учествује у заједници. Овде се једнакост огледа у подједнаком праву свих „на свој део“. А пошто је „свој део“ различит од човека до човека, управо се кроз њега појављује неједнакост. Тако, долазимо до закључка да је једнако право свих људи да потврде своју различитост и тиме своју неједнакост. У томе се састоји „право на праведан удео у свему што (сачињава) друштво“.⁹⁷ Због тога, по Берку, са подједнаким правом човек са пет шилинга и човек са пет стотина фунти остварују сваки свој

⁹⁵ Већина истраживача је поистовећивала Беркове економске погледе са гледиштима Адама Смита. Питање односа Беркове економске и политичке теорије постављају C. I. Gandy and P. Stanlis, *Edmund Burke: A Bibliography of Secondary Studies to 1982*, Garland Press, London, 1983, 213.

⁹⁶ Берк, *Размишљања*, 73.

⁹⁷ Исто.

неједнаки удео у производу заједничког друштвеног капитала. Једнакост права на свој део и неједнакост удела испољава се – али овај пут у корист онога који има пет шилинга – приликом плаћања неједнаког пореза.

Непосредност примера са пет шилинга и пет стотина фунти може јаче да истакне, али не може да реши дубину проблема односа једнакости и неједнакости у успостављању друштвене праведности.⁹⁸ Питање једнакости и неједнакости имовине заузима важно место у разумевању једнакости права и неједнакости друштвеног положаја.⁹⁹ Заједно и истовремено са имовином, Берк наводи још сложеније питање односа једнаких права и неједнакости грађана у управљању државом. Овде можемо замислiti и следећи експеримент. Ако би требало да измислимо решење, за чији критеријум не би важило правило да је остварљиво већ да је апстрактно најсавршеније, ништа нас не би спречавало да као прво, извorno природно право човека наведемо да сваки човек има једнако право да учествује у власти и управља државом. Многе разлоге бисмо могли да пронађемо зашто је природно право сваког човека да подједнако учествује у власти. Али, зато, вероватно не бисмо могли да наведемо ниједну озбиљну идеју на који начин бисмо могли ово идејно право да спроведемо у живот.

Већ при самом навођењу питања једнаких права учествовања у управљању државом, Берк одмах даје недвосмислен одговор да он пориче да би такво право могло постојати и бити извorno. Уместо једнаког природног права да сваки човек учествује у власти, Берк истиче да се питање права и удела човека у власти решава у реалном друштву, на основу његових конвенција које га конституишу. Можда би било најсавршеније да постоји природно и једнако право да сви буду на власти, али очигледност стварности даје разлоге за оправдану сумњу да је то могуће.

⁹⁸ Уп. анализу у F. Canavan, *The Political Economy of Edmund Burke: the Role of Property in his Thought*, Fordham University Press, 1995, 136–137.

⁹⁹ Canavan, *The Political Economy of Edmund Burke*, 1, узимајући у обзир колико је питање имовине деликатно и водећи рачуна да Беркову теорију о поседу разматра изван конкретног историјског контекста, наглашава да он сам (Canavan), пореклом од „дуге лозе ирских сељака“, није ни мало носталгичан за временима када је Ирском владала британска аристократија. При томе, Беркова рана студија у којој наводи многе системске неправде према католицизму у Ирској, објављена је тек након његове смрти. Kirk, *The conservative mind*, 14, наглашава као Беркову предност, у погледу његове објективности, што није лично заинтересован, јер није пер а залаже се очување традиције („Burke the lover of tradition was a commoner“).

Берк, дакле, пориче да постоји природно право да човек има право на једнаки удео у имовини и учествовању у власти.¹⁰⁰ Основ за учество-вање у власти Берк тражи на сасвим другом месту, уместо у једнаким природним правима. Поред тога, заједно са одбацивањем једнаких природних права, он одбацује и сваку помисао да се „власт, ауторитет и углед ограничи на крвно сродство, име или титулу“.¹⁰¹ Напротив, Берк у духу платоновске философије истиче врлину и мудрост као једино ваљани и оправдани критеријум за политичко управљање. Уместо природног права или права по крвном сродству, у философији наслеђа се утврђује право врлине и мудrosti да управљају.

Веома је снажна и убедљива Беркова похвала врлини и мудrosti као правим и истинским основама власти: „За управљање не треба никаква друга квалификација осим врлине и мудростi... Где год се заиста нађу, у свакој држави, ситуацији, професији или струци, оне имају небески пасош за место и част који припадају људима. Тешко оној земљи која би лудо и богохулно одбила услуге талената и врлине, грађанских, војних или верских, који су јој дати да је красе и да је служе, јер би тиме осудила на мрак све што је створено да шири сјај и славу по целој земљи. Тешко и оној земљи која, прелазећи у другу крајност, сматра да низак ниво образовања, инфериорни, уски погледи, одвратно плаћеничко занимање имају предност над правом на владање. Све треба да буде отворено сваком човеку, али не без размишљања“!¹⁰²

Онај ко има врлину и мудрост има право да влада. Али ни врлина ни мудрост сами по себи не носе остваривање овог права. Друштва могу да успоставе друге врсте права као основу за управљање. У том случају Берк разликује друштва која одбијају да врлини и мудrosti омогуће да заузму место које им припада, и тиме су такве заједнице осуђене на заостајање и без могућности да напредују. Још је гора ситуација са друштвима која не само да онемогућавају врлини и мудростi да управљају, већ бирају њихове супротности као право на управљање. Пошто су врлина и мудрост, односно врлина и знање код Берка непосредно повезани, на-супрот њима друштва могу установити да право на владање припада

¹⁰⁰ Canavan, „The Stability of Property“, *The Political Economy of Edmund Burke: the Role of Property in his Thought*, 48, указује да је за Берка имовина право које кореспондира дубоко укорењеном импулсу у људској природи.

¹⁰¹ Берк, *Размишљања*, 63.

¹⁰² Исто.

управо „ниском образовању, инфериорности и уском погледу“. Сасвим извесно, у философији наслеђа не постоји ни најмања дилема шта је од ова два права бољи основ за управљање државом. Али треба додати да Берк нема априорно поверење ни у саму врлину и мудрост. Он сматра да се свака врлина мора у искуству доказати као врлина, а право доказивање је само оно које је прошло највеће борбе и тешкоће.

Дакле, у философији наслеђа право на владање произлази из врлине и мудрости, а не из неког природног права човека. Пошто свако све-дочанство које је човек оставил о самом себи подразумева постојање друштвеног стања, морамо се помирити са чињеницом да никада нећемо имати поуздано знање и сведочанство о човековом природном стању и његовом природном праву.¹⁰³ Због тога морамо прихватити постојање различитих тумачења шта је човек у природном стању и која су тада била његова природна права, а наш суд која је од тих претпоставки тачнија може се заснивати једино на уверењу да је једна претпоставка за-снованија од других. Видели смо да Берк не одбацује могућност постојања природног права човека, али он пре свега природно право види као пуно право човека да управља самим собом. Другим речима, то је право на све, а када признамо да људи „имају право на све, они све и хоће“.¹⁰⁴

Не можемо имати сазнања да ли у природном стању сваки човек остварује све оно што хоће. С друге стране, из искуства знамо да је тешко могуће и да један, а камоли многи или сви, у заједници увек остварују све оно што хоће. Заједница нужно ограничава природно право на оно „све“. Берк утврђује легитимно право заједнице да ограничи право свих на све. И с обзиром на то да је циљ овог ограничења да заједница омогући остварење потреба које људи имају у заједници, као и обезбеђивање слободе људи, онда право заједнице да ограничи право свих на све истовремено означава и омогућава испуњавања суштинских права сваког човека у складу са делом заједнице. Јер када би један или неки имали право на све, тим правом би одмах угрозили и најминималнија права осталих у заједници. Право на све једних подразумева да ништа не преостаје другима.

Додатан разлог зашто је ово право заједнице којим се ограничава човек истовремено и право самог тог човека, јесте што се овде у основи ради о ограничавању страсти и самоконтроли властите воље човека. Пошто заједница све и да то хоће не може сама по себи споља наме-

¹⁰³ Упор. С. Јовановић, „О друштвеном уговору“, 175–176.

¹⁰⁴ Берк, *Размишљања*, 74.

ти човеку обуздавање свих његових страсти, кључ се у ствари налази код самог човека који својом снагом и својом вољом мора обуздати и потчи- нити своје страсти општим моралним законима. Зато је, по Берку, и право човека да се зарад остваривања његових потреба и гарантовања његове слободе, успостави право заједнице на ограничење права свих на све. Право заједнице да ограничи право једним на све, омогућава да на основу друштвене конвенције сви имају нека договорена права. А како је у односу слободе и ограничења суштинска ствар успостављање праве мере њиховог међусобног односа, онда је потребна мудрост и врлина владе да буде права „мајсторија људског ума за обезбеђивање људских потреба“.¹⁰⁵ У реалном животу заједнице непрестано се мењају околности, што подразумева да се мења и мера која утврђује међусобни однос слободе и ограничења. Због мена које носи сам живот заједнице, Берк је уверен да се ова мера не може једном заувек одредити на основу неког апстрактног правила, већ само на основу врлине и мудrosti.¹⁰⁶

Иако се Берк у разматрању сложеног односа слободе и ограничења само дотакао питања самоограничења човека, ипак је недвосмислено указао на значај и функцију коју има велика идеја самоограничења.¹⁰⁷ Дубок је Берков увид да не може човека само закон, као оно спољашње, да ограничи, већ да је потребно да људи имају самоограничење страсти, и „то се може постићи само снагом која произистиче из њих самих“.¹⁰⁸ А шта друго осим моралних вредности и врлине може човека изнутра да усмири на самоограничење и спутавање различитих страсти? Закон споља намеће човеку ограничења под претњом строгих санкција. Али када би постојало само законско ограничење и претња санкцијама, без моралног самоограничења човека, тешко да би таква заједница могла да опстане и да би се њени чланови придржавали закона. Начело самоограничења у основи је супротно чувеној идеји из *Декларације о људским правима и људском достојанству*, којом се утврђује да је дозвољено све што законом није забрањено.¹⁰⁹ Човек себе самоограничава сагласно врлини која је

¹⁰⁵ Исто.

¹⁰⁶ Исто, 75.

¹⁰⁷ Вид, P. Stanlis, у уводном коментару: Edmund Burke, „A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society, in a Letter to Lord by a Late Noble Writer“, *Selected Writings and speeches*, Transaction Publishers, 2009, 50.

¹⁰⁸ Берк, *Размишљања*, 74.

¹⁰⁹ *Декларација о људским правима и људском достојанству*, чл. 5.

дубља и превазилази законске норме, док вера у апстрактна права следи закон који дефинише права човека као једино мерило људског понашања.

Конституисање државе и њено добро унутрашње уређење, што треба да допринесе остваривању људских потреба и обезбеђивању слободе, захтева у Берковом учењу, опет у духу платоновске политичке философије, вештину која је „најделикатнија и најкомпликованија“.¹¹⁰ И као што је Платон полазио од утврђивања људске природе и људских потреба да би изградио своје учење о држави, тако и Берк јасно упућује да се не могу разазнати циљеви грађанских институција ако претходно не познајемо људску природу и њене потребе.¹¹¹ Заоштравајући своју критику против просветитељског истицања апстрактног права човека, Берк истиче да држава мора конкретно да дела на остваривању конкретних права човека. Јер, пита он: „Каква је корист од расправе о апстрактним правима човека на храну или лек? ... У таквој расправи ја ћу увек саветовати да се у помоћ позове фармер или лекар, а не професор метафизике“.¹¹²

Философија наслеђа несумњиво посебно рачуна на дуго искуство у коме се градила и проверавала вештина државничког управљања. Без познавања искуства, практична наука управљања може на основу добрих идеја да произведе лоше последице, као што и идеје које у први мах изгледају мање допадљиве могу дугорочно да се покажу веома корисним. Да бисмо сагледали њихове праве ефекте неопходно је време.¹¹³ За политику као практичну науку управљања државом пресудно је важно искуство како се у друштвеној реалности преламају и преплићу политичке идеје. Држава као сложена заједница, која мора да испуњава бројне циље-

¹¹⁰ Берк, *Размишљања*, 74.

¹¹¹ О сложености тј. вишеструкости Берковог мишљења, његовом намерном избегавању универзалности и на апстрактној рационалистичкој идеологији утемељеној систематичности, и наглашавању античке врлине политичке разборитости и истицању појма дужности вид. P. Stanlis, „Burke the Perennial Political Philosopher“, *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution*, Transaction Pub. New Brunswick, New Jersey, 1993, 107. Stanlis, с правом, указује на то да је сложеност Берковог мишљења и повезивање практичног и теоријског у политици навела неке од тумача његовог дела на озбиљне грешке у интерпретацији.

¹¹² Берк, *Размишљања*, 75.

¹¹³ О историчности Берковог мишљења вид. Stanlis, „Burke the Perennial Political Philosopher“, 108.

ве људи чија је природа компликована, не може политику заснивати на поједностављеним и апстрактним погледима. Можда би једноставан политички план деловања могао да одговара решавању једног од многобројних циљева, али живот заједнице и сваког човека захтева да се непрестано и истовремено проналази одговор за бројне проблеме. Због тога Берк у једноставности апстрактног права човека види крајност, односно једностраност која не помаже у сложеним друштвеним прилика-ма које карактерише бројност циљева, проблема и више него замршена природа људског деловања. Ништа не помаже то што ћемо ова права поступилирати као метафизичке истине, јер се у друштву испољавају као „морално и политички лажна“.¹¹⁴

Ово је карактеристично и важно место философије наслеђа. За Берка само наслеђе које нам је предато показује да је живот човека и заједнице сложенији и дубљи од једноставности апстрактних права. Жива права живог човека несводива су на једноставна природна права апстрактног човека.¹¹⁵ Берк то дефинише и на следећи начин: „Права човека су некако у средини, не могу се дефинисати али их није немогуће разазнati“.¹¹⁶ Дубина овог размишљања захвата безброне животне ситуације које захтевају одлуке које се не могу донети на основу једноставних апстрактних права. Јер, човек се често налази у дилеми избора не само између два добра, већ и како Берк каже, одмеравања „компромиса између добра и зла, или између два зла“.¹¹⁷ У свим тим моралним искушењима налази се и питање нашег разумевања права у овим сложеним ситуацијама. Ту Берк види да човек ипак може разазнati право, које је „некако у средини“, али да га не може једноставном дефиницијом одредити. Одлуке које држава доноси, а тичу се живота и смрти људи, њиховог здравља и оболења, очувања или уништења имовине, непосредно се односе на њихова права, која су некада и међусобно супротстављена. Берк не види могућност да основ за овакве одлуке може бити једноставно апстрактно право, већ врлина и мудрост.

¹¹⁴ Берк, *Размишљања*, 77.

¹¹⁵ О Берковом наглашавању да добро и лоше постоје помешани у „смртним институцијама“ и у „смртним људима“ и да није од помоћи апстрактан модел за разумевање конкретног вид. Holston, 41.

¹¹⁶ Берк, *Размишљања*, 77.

¹¹⁷ Исто.

Пејново и Берково предвиђање неминовности светске револуције

Пејн је оштро узвратио Берку, дотичући и питање да ли се човек који заступа овакве ставове може у потпуности сматрати да је прибраног и уравнотеженог менталног стања.¹¹⁸ Пејн је неумољив у свом чврстом ставу да само права човека могу бити принцип владе која би деловала у заједничком интересу друштва. Насупрот Берковом инсистирању на сложености начела деловања владе, како би се остварили сложени друштвени циљеви, Пејн види једноставна начела и још једноставнију историјску схему поделе начина управљања државом. Три су по Пејну основа и извора из којих су настале владе: „Прво – сујеверје: друго – моћ; треће – заједнички интерес друштва и заједничка права човека“.¹¹⁹ Из ове поделе извлачи се још једноставнија линија раздавања владавина. На сујеверју је настала владавина свештеника, на моћи владавина освајача и на правима човека владавина ума.

Првобитна владавина као владавина сујеверја подразумева, по Пејну, три битне ствари. Да постоје „лукави људи који се претварају да посредством пророчанства опште са божанством“,¹²⁰ затим, да је ова превара наметнута народу и да они који су је наметнули сматрају народ „као да су сви ниткови и будале“,¹²¹ и да је ова владавина трајала све док је народ био под влашћу сујеверја.

Ова крајње поједностављена размишљања о основама првобитне владавине у политичким заједницима ипак су значајна, јер наглашавају неколико основних просветитељских идеја. Пре свега, она показују само извориште и суштину просветитељске идеје, која се огледа у томе да на целокупно историјско наслеђе, које није произашло из разума и није потврђено методама разумског мишљења, пада сумња да представља намерну превару како би се уз помоћ смишљеног обмањивања владало над заједницом. Највише енергије, страсти и упорности у расветљавању преваре на којој се заснива сујеверје, просветитељи су показали у свом тумачењу хришћанске традиције и Цркве.

¹¹⁸ Пејн, *Права човека*, 76.

¹¹⁹ Исто, 95.

¹²⁰ Исто.

¹²¹ Исто, 96.

Оснивач *Енциклопедије*, Дидро, доказује да је злоупотреба религије „неодвојива од њене сржи“.¹²² А као доказ он наводи да је само мизантроп који је био спреман да унесрећи људски род могао да смисли „веровање у несхватљиво биће о коме људи никада нису могли да се сложе и коме су они придавали више важности него своме животу“.¹²³ Као и код Пејна који наводи својеврсне лукаве људе, и овде се истиче просветитељско уверење да су људи нарочитог карактера (мизантропи) намерно осмислили како ће унесрећити људе и тако их несрећне држати под својом влашћу. А сва замисао, њена суштина, састоји се у превари. Дидро се не устручава, већ напротив, његови списи обилују бласфемијама на које хришћани не могу бити равнодушни. Не постоји хришћанска светиња коју Дидро непосредно не извргава руглу, сматрајући да на тај начин најбоље доказује да су хришћанство, хришћански Бог и хришћанска Црква најобичнија превара.¹²⁴

¹²² Дидро, „Разговор филозофа са женом маршала де...“, 67.

¹²³ Исто.

¹²⁴ Дидро, исто, 69, користи се уобичајеним аргументима из дуге традиције хришћанских секта, а нарочито првобитних протестантских критика цркве у којима се *Свето писмо* узимало апсолутно (*sola scriptura*), одбацivala традиција, иконе и сл. Вид. и Д. Дидро, „Разговор са свештеником Бартелемијем (О молитви, Богу, души, загробном животу и др.“, *О религији*, Сарајево, 1958, 90: „Дидро: А како се она молила, и како је она кукала! Несрећница! Њена туђа би ганула и камен. Али камена Богородица [статуа] није макнула чак ни обрвом, није се ни померила...“. Дидро у истом дијалогу, 106, 107, 117, поред хришћанства, коме прориче да ће постојати још само два до три века, критикује и Волтеров деизам, као и Паскалов јансенизам. За Дидроову критику хришћанства, која сведочи о његовом завидном теолошком образовању, карактеристични су силогизми и софизми: „Допустити неку сагласност између човечјег разума и вечног разума, тј. Бога, и тврдити да Бог тражи да се одрекнемо човечјег разума – значи тврдити да Бог истовремено нешто хоће и неће“. Вид. Д. Дидро, „Додатак Филозофским мислима или разноврсни приговори дјелима разних теолога“, *О религији*, Сарајево, 1958, 133. Дидро се позива на Платона, али управо обратну од патрологије: „Платон је посматрао божанство под три аспекта: благост, мудрост и моћ. Треба затворити очи да се у томе не види хришћанско тројство. Пре око три хиљаде година атински филозоф је назвао Логосом (*Logos*) оно што ми називамо Реч“. Дидро има и практичне савете за уништење цркве: „Ја знам само једно једино средство да се уништи религија: најиме, учинити њене службенике презреним у очима друштва, због њихових порока и њиховог сиромаштва“. Вид. Д. Дидро, „Оспоравање које следи на основу Хелвецијеве књиге *Човјек*“, *О религији*, Сарајево, 1958, 163. Осим критике хришћанства у својим бројним списима, чији изводи су обједињени у Д. Дидро, *О религији*, Сарајево, 1958, приређеној према Д. Дидро, Изабрани айенсийички списи у издању Академије наука СССР-а, Моск

Једини лек за превару која је преко религије, а посебно хришћанства, вековима овладала над човеком, његовим правима и државом, јесте за просветитеље разум и изградња науке на начелима и методама разумског мишљења.¹²⁵ И једино владавина која је заснована на правима човека, како наводи Пејн, може представљати владавину ума. Оспоравајући хришћанску Цркву, Пејн поред природног права човека уводи и природно достојанство човека. Мада се не објашњава шта тачно значи природно достојанство човека, из контекста се види да се из природног достојанства буди непристање на историјско наслеђе, које се разумева као наметнута превара.¹²⁶

Превара као историјски начин владања може бити укинута само тако што ће сами појединци на основу свог сувереног права направити међусобан уговор, са циљем да се успостави влада.¹²⁷ За Пејна, ово је једини начин настанка легитимне владе и права човека су једини легитимни основ који влади даје право да постоји. Јасно је да овде уговор који сваки појединач на основу права човека склапа са другим појединцима представља устав. Устав претходи влади, јер за Пејна само влада

крај 1956. показује се и јасан политички план: „Ако би се људи на неки начин осмелили да нападну религију, која се сматра најмоћнијом и најпоштованијом преградом, њима ће бити немогуће да се зауставе. Од тренутка када су бацали претеће погледе на цара небеског они се неће зауставити да их управе и на цара земаљског. Челично уже које веже и гуши човечанство састоји се од два дела. Један од њих не може се одржати, ако падне други“. Вид. „Из писма [руском] књегињи Дашковој, 3. април 1771“, *O религији, Сарајево, 1958, 171.* О просветитељској борби против хришћанства вид. и Цимак, 283; C. A. Glizzzo, „The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution“, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 40 (1971), 273–283.

¹²⁵ Волин, *Политика и визија*, 682–683, са довољно разлога уопштава однос између религије и укупне либералне мисли као однос непријатељства; „Непријатељство између либерализма и религије, старо је колико и сам модерни либерализам. Сви велики модерни теоретичари либерализма – Хобс, Волтер, Бентам, Цеферсон, Пејн, Џон Стјуарт и Џемс Мил – или су се супротстављали религији или су били скептици и сви су једнодушно захтевали да се она искључи из политичке власти. Важност борбе за ослобођење политике од „попова“ и „мистерија“ постаје јасна кад се схвати да је настанак првих модерних демократских идеја и покрета праћен појавом верског секташтва и да су оне под дубоким утицајем протестантизма“.

¹²⁶ Пејн, *Права човека*, 96.

¹²⁷ О Пејновом разумевању устава вид. G. Claeys, „Constitutionalism, conventions and republicanism“, *Thomas Paine: social and political thought*, Unwin Hyman Ltd, London, 1989, 86–89.

заснована на уставу јесте влада. Влада која није заснована на уставу заправо и није влада, пошто је њен основ превара и сила. Пејн инсистира да „устав претходи влади и да је влада само творевина устава. Устав једне земље није дело њене владе, већ народа који је образује“.¹²⁸

Када би Пејн прихватио могућност да влада може да направи устав, он би тиме прихватио и да у историји постоји легитимна влада која је претходила уставу који је заснован на правима човека. Пејнов циљ је да повуче непремостиву историјску разлику између, с једне стране, америчког и француског устава, који су настали из њихових револуција, и с друге стране, целокупне претходне историје. Ова два устава која су заснована на правима човека представљају прву легитимну власт и владавину ума.¹²⁹ А сва претходна историја била је узурпација власти која је почивала на превари и сили, и у којој је „век за веком пролазио ни због чега другог до да сведочи о њиховој ништавности“.¹³⁰

Пејну је потпуно несумњиво и самоочигледно да су све владе пре Америчке и Француске револуције могле настати само „потпуним кршењем свих светих и моралних начела“.¹³¹ Зато је, сматра Пејн, за разлику од настанка револуционарних влада Америке и Француске, тама прекрила настанак свих претходних влада у историји, како би се скрила неправда и срамота из којих су те владе стваране.¹³² Неправда и срамота свих ових влада потиче од древних времена, када су разбојници успоставили

¹²⁸ Пејн, *Права човека*, 97.

¹²⁹ Пејн је истицао и функцију устава као ограничавања политичке моћи законодавног тела по угледу на „положај краља који уз Божију помоћ и у интересу својих поданика, ограничава политичку моћ смртних посланика“ вид. R. West, „Tom Pain's Constitution“, *Virginia Law Review* 89 (2003), 1413–1461.

¹³⁰ Пејн, *Права човека*, 194.

¹³¹ Исто, 205.

¹³² Оспоравање сваке легитимности власти староевропског поретка је била важна и готово незаobilазна тема у 18. веку. Пејнов поједностављени радикализам у негирању било којег основа легитимности старе власти, био је заправо говор који у револуционарном добу на прикладан начин изражава општу просветитељску мисао. Исту идеју, само на умеренији начин саопштену, налазимо на самом почетку Русовог *Друштвеног уговора*. Наиме, Русо на следећи начин започиње ово своје фундаментално дело: „Хоћу да размотрим да ли, у грађанској друштву, може да постоји каква основа за легитимну и сигурну владавину, када се узму људи такви какви су, а закони онакви какви могу да буду“. Вид. Русо, *Друштвени уговор*, 27. Дакле, видимо да Русо не разматра постојећу основу легитимности власти, него хоће да истражи да ли уопште „може да постоји каква основа за легитимну и сигурну владавину“.

прве владе и моћ над заједницама. Када се ова моћ разбојника успоставила као власт, „вођа бандита је успео да име разбојник промени у монарх, и одатле порекло монархије и краљева“.¹³³ А монархија не би могла тако дуго да траје као што је кроз историју трајала да није кроз систем злоупотреба представљала „врхунску превару која наткриљује све друге“.¹³⁴

Ако је Пејнова анализа тачна, онда би свакако први и најосновнији циљ сваког човека, који мисли и жели добро себи, својој породици и својој држави, морао бити да се по сваку цену човечанство и свака држава понаособ отргне од власти која није ништа друго него укорењено зло засновано на превари и сили. Уколико постоје разлози за сумњу у истинитост Пејнове аргументације, ти разлози сасвим сигурно нису могли да утичу на његова уверења која се очигледно нису колебала, нити била предмет било какве разумне сумње и дилеме. Пејнов позив на општу револуцију је више него јасан: „Време је да се народ побуни против свих тих глупости“.¹³⁵ Он је веровао да монархија у тадашњим просвећеним европским државама може трајати још највише седам година.¹³⁶ Било је потребно само да се види пример Америке и Француске, па да народи почну да размишљају, а чим крену да користе разум више неће „погрешити, нити ће бити заведени“.¹³⁷

Пејн је сматрао да ће Америчка и Француска револуција природно успоставити низ нових револуција. Циљ свих ових револуција јесте да се у целом свету успостави општи мир, цивилизација и трговина, што представља остварење срећне судбине човечанства.¹³⁸ Разум који је открио овај циљ, неумитно као време, сматра Пејн, крчи испред себе револуционарни пут на коме интереси човека побеђују старе предрасуде.

¹³³ Пејн, *Права човека*, 205.

¹³⁴ Исто, 245.

¹³⁵ Исто, 191.

¹³⁶ Да Пејн види у Америчкој револуцији неопходну основу, тј. ослонац и архимедовску тачку за реформисање стarih поредака на целом свету, где су се оне захваљујући дугој традицији дубоко укорениле, као и да у својим *Правима човека* види средство за ширење револуција из САД по целом свету вид. E. Larkin, „The Science of revolution“, *Thomas Paine and the literature of revolution*, Cambridge University Press, 2005, 114 и даље.

¹³⁷ Пејн, *Права човека*, 191.

¹³⁸ Вид. радове из зборника: *Thomas Paine: In Search of the Common Good, Proceedings of a colloquium held at the United Nations in New York on December 10, 1987, in celebration of the life and work of Thomas Paine, The 250th Anniversary of His Birth 1737–1987*, ed. J. Chumbley, L. Zonneveld, University of Peace, United Tedhard Trust 2009.

Мање је важно што је Пејн окончање револуција видео у кратком седмогодишњем року, али је зато од највећег значаја што је предсказао да ће се једноставност идеје Америчке и Француске револуције неизбежно ширити, и да ће се појавити велики историјски циљ да целокупно човечанство прихвати стварање новог поретка на принципима уступавања људских права као врховне вредности. И још једно важно Пејново предсказање показало се углавном тачним. Наиме, он је сматрао да ће ова револуција у многим земљама бити прихваћена без употребе насиља, а тамо где се насиље покаже неопходним због отпора револуционарним идејама, цену насиља ће платити они који су против револуције.¹³⁹

Значајно је уочити да се упркос потпуном и суштинском разликовању Берка и Пејна, њихова мишљења овде на својеврстан начин преклапају. Јер, ма колико Берк оштро критиковао Француску револуцију и одлучно се залагао за традиционална начела философије наслеђа, и ма колико указивао на погубност револуције и охрабривао и подучавао како да се сачува стари поредак, он је показивао да предосећа и да разуме да је „време витештва прошло“.¹⁴⁰ Време витештва ће ипак, каже Берк, неминовно бити распршено „овом новом освајачком империјом просвећености и разума“.¹⁴¹

И само убиство француског краља Берк је отворено наговестио, сматрајући да се ради само о питању времена, пошто краљеубиство налаже логика револуције и ток ствари којим је револуција кренула. Он не без дивљења говори о врлинама и храбrosti француске краљице и краља, који иду у сусрет својој судбини. Чињеница да није „десет хиљада мачева излетело из корица да казни макар и само увредљив поглед“¹⁴² који би био упућен француској краљици, а Берк је мислио да је то морао бити најприроднији одговор официра у одбрани своје краљице, њему је говорила да на историјску позорницу ступају ново доба и нови дух времена. Он и не крије да жели да омаловажи ново време, које доноси плодове разума остварене кроз револуције.¹⁴³ Пошто време витештва

¹³⁹ Исто.

¹⁴⁰ Берк, *Размишљања*, 92. Уп. Пејн, *Права човека*, 93, „Госп. Берк је заборавио да дода витештво. Такође је заборавио светог Петра“.

¹⁴¹ Берк, *Размишљања*, 93.

¹⁴² Исто, 92.

¹⁴³ О Берковој похвали и одбрани Луја XVI вид. E. Burke, „Three Letters addressed to a Member of the present Parliament, on the Proposals for the Peace with the Regicide

пролази, Берк време које доносе разум и револуција види као „време надримудраца, економиста и рачунџија – слава Европе угасила се заувек“.¹⁴⁴

Берк се прибојавао, али је већ и видео, да ће „нова освајачка империја просвећености и разума“ стргнути са човека све оне идеје које је наслеђе вековима прибрало, како би се покрила голотиња човековог природног стања. Он разуме да револуција доноси ново време: „Све засторе пристојности живота треба нагло стргнути. Све идеје из ормана моралне имагинације, које срце поседује а разумевање потврђује као неопходне да бисмо покрили мане наше голе, дрхтаве природе, и уздигли је до достојанства у нашим очима, треба одбацити као нешто што је смешно, апсурдно и застарело“.¹⁴⁵

Пошто су све традиционалне вредности заправо само предрасуде које треба разобличити као „смешне, апсурдне и застареле“ и самим тим одбацити, онда не може бити ни краљеубиства, оцеубиства и светогрђа. Апсолутна једнакост људи не познаје краља или оца, тако да је оцеубиство заправо само убиство које је један човек починио над другим човеком. Следећи ову рационалистичку мисао до њене апсурдности, Берк каже да свако ко у оцеубиству или краљеубиству види нешто више од најобичнијег убиства, упада у фикције празноверја. Тако он наводи да се ствари могу посматрати сагласно оваквој схеми: „краљ је само човек, краљица само жена, жена је само животиња, и то не највише врсте“.¹⁴⁶ Ново доба и нова философија не само да у убиству оца, свештеника, краљице или краља не виде ништа више или другачије од обичног убиства, него – предвиђа Берк – оваква убиства могу бити рационализована као корисна за заједницу и могу се сасвим опростити или заташкати.¹⁴⁷

Да ли се међусобни однос између оца и његових потомака може свести на интерсубјективни однос равноправних субјеката, чија су једнака права утврђена законом? Несумњиво постоје сфере живота које неминовно садрже и чисто апстрактни интерсубјективни однос између оца и потомака. Исто је тако очигледно да односи између оца и деце у

Directory of France 1796–7*, *The Writings & Speeches of Edmund Burke*, 5, Cosimo Inc, New York, 2008, 366.

¹⁴⁴ Берк, *Размишљања*, 92.

¹⁴⁵ Исто, 93.

¹⁴⁶ Исто.

¹⁴⁷ Исто.

одређеним случајевима и периодима живота могу попримити карактер рђавијих односа него између потпуно непознатих људи. Али када се посматра историјско искуство цивилизованог човека, истина је да односи оца и његове деце далеко, заправо неистраживо дубоко надмашују интерсубјективне односе равноправних субјеката, или неку од могућих социјалних девијација. У ствари, можда је баш предрасуда оно што првобитно и до краја живота пресудно одређује овај однос. При томе, оно што је предрасудно није нужно против-расудно, односно неразумно, јер се након расуђивања може показати као једино разумно. Сама суштина међусобног односа оца и потомства управо претходи сваком расуђивању и због тога је пред-расуда. Недокучива је пристрасност коју родитељ осећа према свом детету у односу на сву осталу децу, и у истој мери је недокучива пристрасност коју деца осећају према својим родитељима. У овој природној и неотклоњивој пристрасности укорењена је предрасуда која најснажније опредељује односе унутар породице.

Нема сумње да је и сама помисао на могућност да револуционари сагласно својим идејама убију краља, изазивала код Берка снажна и бурна осећања у осуди како самог чина тог насиља, тако и философије на коју се револуција позива.¹⁴⁸ Због заговарања и прихватавања насиља као што је краљеубиство, Берк се не устручава да овакво учење назове варварском философијом. Уместо витешког духа верности старог времена, који је истрајавао све до настанка револуција, наступа дух новог времена који има своја битна својства. А њих Берк види као најгора средства за очување власти која је настала из револуције. Револуција је узурпацијом власти уништила древна начела и старе институције и мора задржавати власт на исти начин на који је и задобила власт. Због тога Берк време без витешког духа верности, које са револуцијом и после револуције неумитно долази, слика најцрњим бојама: „Заверама и убиствима претходиће превентивна смакнућа и превентивне конфискације, и онај дугачки списак ужасних и крвавих максима које чине политички кодекс

¹⁴⁸ H. Cecil, „Burke and Modern Conservatism“, *Conservatism*, Williams & Norgate, London, 1912, 47–49, указује на то да савремени читалац лудило, неправду и анархијни терор револуције олако заборавља, као судску хронику са суђења криминалцима у новинама, јер та зла припадају прошлости. Међутим, Берк управо указује на основне принципе због којих је до њих дошло. На њега су посебно јак негативан утисак на почетку револуције оставиле увреде упућене краљу и краљици и однос Националног конвента према цркви и религији.

сваке силе која се не ослања на сопствену част и част оних који треба да јој се повинују“.¹⁴⁹

Као што је Пејн био у праву када је реч о незаустављивом ширењу идеја револуције, и Берк је сасвим сигурно у праву када је наговестио да ће ново време носити посебно крвави печат. Не узимајући у обзир бројне појединачне ратове, већ задржавајући поглед само на вишемилионским жртвама Наполеонових ратова, још већим жртвама Првог светског рата и скоро незамисливим жртвама Другог светског рата, недвосмислено се потврђује оправданост Беркових страховања шта ће донети „онај дугачки списак ужасних и крвавих максима које чине политички кодекс сваке силе која се не ослања на сопствену част и на част оних који треба да јој се повинују“. Јер, сасвим сигурно, они који су извршавали масовне одмазде у којима су пострадали милиони невиних људи, нису рачунали „на част оних који треба да се повинују“.

¹⁴⁹ Берк, *Размишљања*, 94.

Традиционализам versus модерна

Предрасуда као основа традиционализма

Шта је традиција? Просветитељи у традицији виде осмишљени систем укорењених предрасуда и празноверја који служи за одржавање владавине неједнакости и заштите привилегованих. Све док се политички и друштвени живот одвија унутар традиционалних начела, немогуће је искорачити са новим почетком.¹ Нови почетак захтева да се ова стара зграда сруши и да се крене од чистог листа хартије. *Tabula rasa* је прави почетак за разум који успоставља нови поредак, заснован на једнакости и правима човека. Насупрот просветитељима, Берк види рушење традиције као непроцењив губитак, јер „од тог тренутка нећемо имати компас према коме ћемо се управљати, нити ћемо тачно знати ка којој луци пловимо“.²

Празан лист свакако не може бити компас, нити сигурна лука. На празном папиру очишћеном од свих предрасуда, разум руковођен знањем исписује правила за нову друштвену грађевину. Разум се супротставља вековном искуству које разумева као предрасуде. Међутим, с друге стране, једнако је оправдана и сумња да ли је знање које је разум прогласио као несумњиво, заправо арогантно незнაње. Управо предрасуду представља уверење да се разум може потпуно ослободити од предрасуде. Право питање је може ли разум који креће од чистог папира бити поуздан ослонац за политичку философију као практичну науку која се увек испољава и потврђује у искуству. Политичка философија је неодвојива од искуства, а по свему судећи и разум се не може у потпуности одвојити од предрасуда. Расуђивање је несумњиво својствено разуму, али треба проникнути у којој мери је само расуђивање посредовано предрасудама. Јер разум никада не може себе у потпуности редуковати

¹ Идеји о новом почетку посебну пажњу посвећује Х. Блуменберг у *ЛеїнШимносија новог века*.

² Берк, *Размишљања*, 95.

на *tabula rasa* и ставити у заграде све предрасуде које утичу на њега. Предрасуда која је настала на основу фундаменталног избора и уверења да је право основно полазиште Бог, или да је први принцип од кога се полази човек, умногоме и на различите начине утиче на сам појам „разум“ и на формирање потпуно различитих „чистих листова“ од којих разум хоће да крене. Разум никада није потпуно апстрактан, већ је увек у већој или мањој мери посредован предрасудама традиције којој припада.³ Исто тако, и свака традиција је у већој или мањој мери увек отворена за новине које ствара живот и које кроз време престају да буду новина, већ стари и саставни део наслеђа.

У философији наслеђа предрасуде заузимају посебно место и теоријски се рефлектују као важне друштвене вредности, и као сигурно упориште људског деловања.⁴ Берк истиче да баш у доба просвећености и због просветитељског учења, уместо да се одбацују, старе предрасуде треба неговати управо зато што јесу старе предрасуде, које су дugo трајале и биле општеприхваћене. Вероватно је најкарактеристичније место Беркове философије његова одбрана друштвене важности коју имају предрасуде. Берк смело утврђује: „Страх нас је да пустимо људе да живе и раде користећи само богатство сопственог разума, плашећи се да је то богатство сваког човека појединачно мало, и да би им било боље користити заједничку банку и капитал нације и века“.⁵

Истина је да се у дословном смислу само за човека који би од рођења потпуно сам живео у дивљини може рећи да користи само богатство сопственог разума. Али, и када бисмо прихватили шире гледиште да је неко могао, рецимо, после образовања на Сорбони, себе да самодис-

³ У разумевању апстрактног и од свих предрасуда очишћеног разума садржана је и идеја човекове самосталне употребе универзалног разума. Као што је то био проблем са постојањем апстрактног човека, и овде се сусрећемо са проблемом непостојања у реалном искуству универзалног разума. Овај проблем налазимо добро формулисан код М. Савића у анализи о самосталној употреби разума. Савић поставља следеће питање: „Само, којега разума – универзалног, или оног ограниченог којим је свако појединачно обдарен“. М. Савић, *Наслеђе просветитељства*, 48.

⁴ О Берковом разумевању предрасуда као разумних општих социјалних становишта вид. D. O'Keeffe, J. Meadowcroft, „Burke and prejudice“, *Edmund Burke*, The Continuum International Publishing Group, New York – London, 2010, 115–116; J. R. White, „Burke's Prejudice: The Appraisals of Russell Kirk and Christopher Lasch“, *Catholic Social Science Review* 3 (1998), 89–110.

⁵ Берк, *Размишљања*, 104.

циплинује тако да потпуно одбаци све предрасуде и ослони се искључиво на своје разумске могућности, опет би се с правом могло поставити питање: „да ли је то богатство сваког човека појединачно мало“. Још даље бисмо могли да замислимо да на тај начин сваки човек сам за себе политички делује искључиво на основу свог разума и да му је његов разум једини судија шта треба и може да чини. Револуционари су сагласно својим разумским начелима одбили да поштују законе старог поретка. Уколико би свако судио само на основу „богатства сопственог разума“, онда би даље сваки закон увек могао да се изнова доводи у питање.

Просветитељска епистемологија није једнозначна у смислу да су унутар ње сложени односи разума и искуства међусобно искључиви. Напротив, у основи ове епистемологије полази се од искуства, посебно имајући у виду значај који просветитељи дају природним наукама, а то се искуство мери методологијом и критеријумима разума и разумског мишљења. Просветитељима је стављање искуства као полазне епистемолошке премисе нарочито било важно у критици и оспоравању црквеног учења и традиционалног предања. Али ово скоро опште просветитељско епистемолошко правило није примењиво када је реч о просветитељском разумевању политици. Јер искуство политичке праксе старог поретка само по себи не само да за просветитеља није корисно и употребљиво, него је то искуство које сведочи само о злоупотребама и узурпацији власти. Због тога су за просветитеље у остваривању њихове идеје о изградњи и уређивању новог друштва једино меродавни разум и његова мерила, а не претходно искуство које је настало на основу владавине старог хришћанског начела.⁶

Без обзира на мотиве просветитељског одрицања важности политичког искуства старог поретка, не може се пренебрећи чињеница да друштвена заједница не би могла да постоји и опстане ако би једини критеријум човековог деловања било суђење на основу властитог разума. Закони који обавезује све чланове заједнице и чије кршење повлачи последице, у себи увек носе и неко морално и неко разумско начело. И једно и друго начело проистичу из одређене традиције и представљају

⁶ Нема сумње да је просветитељство карактерисало бујање мноштва сазија-теоријских приступа. Многи од ових приступа су оставили значајан траг и били плодотворни у природњачким наукама. Када је реч о пољу политичког и друштвеног, ту је као последња максима, по којој се све равна и која пресуђује у свим споровима, ус постављена општеприхваћена догма да је истинито оно што „проистиче из природе ствари и заснива се на разуму“. Вид, Ж. Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд, 1993, 33.

конкретно наслеђе. Односећи се према обавезним законима на основу критеријума властитог разума, у свакој заједници у већој или мањој мери долази и до неслагања са законима. Али неслагање не може само по себи да значи и непоштовање закона, јер би то човека довело у стање које је приближно сталној анархији. Неслагање може да води промени закона, који је легитиман све док је на снази. Разум појединачног човека је, dakле, важан у човековом деловању, али није једини и последњи критеријум деловања унутар заједнице. Закони који у себи садрже општа морална и разумска начела представљају онај најопштији и обавезујући критеријум деловања.

Када би сваки човек сам, и како Берк каже, само на основу богатства сопственог разума писао свој закон као основ за деловање, у том случају би било онолико различитих закона колико и аутора који се ослањају само на свој разум. Закони које заједница усвоји обухватају у већој или мањој мери опште разумско правило које ретко у потпуности подржава сваки члан, а које се сигурно и разликује од сваког солипсистичког закона који би потпуно аутономни појединци доносили само на основу свог разума.

Свако наводно ослобађање од свих предрасуда и долажење до универзалног разума који би измислио свет из почетка, представља својеврсну наивност. Измишљање новог света је увек непосредно усвољено старим светом и разум се налази у нераскидивом односу према предрасудама. Из тог односа не само да може него и настаје увек нешто ново, које затим и само постаје нова предрасуда, односно нова традиција – уколико се утврди као општеприхваћено правило. Америчка и Француска револуција су данас део велике модерне традиције на коју се ослања значајан део човечанства.

Предрасуде се појављују као стални облик човековог друштвеног постојања. Човек не може у сваком тренутку и непрестано да преиспитује исправност и употребљивост свеукупног сазнања које користи као предрасуде. Када би човек уместо деловања које проистиче из предрасуда, увек расуђивао и утврђивао разумску оправданост свог деловања, он би био потпуно немоћан у својој дезорјентисаности. Замислимо да сваки пут када нешто помислимо, поставимо питање да ли треба уопште на том језику или на неком другом да мислимо. Да ли је граматика тог језика на најбољи начин уређена, или би могли да користимо нека друга правила? Или најједноставније, зашто не бисмо радили све супротно

од оног што смо да сада радили, или у једном тренутку супротно, а у следећем по старом?

Берк се удубљује у предрасуде заједнице којој припада и износи следећи закључак: „Многи од наших мислећих људи, уместо да се боре против општих предрасуда, користе своју памет да открију мудрост која се у њима скрива. Ако пронађу оно што траже, а ретко у томе не успевају, сматрају да је паметније да ту предрасуду, с резоном који има, не дирају, него да скину ограђач предрасуде не остављајући ништа осим голог резона, јер предрасуда, са својим резоном, има мотив да га покрене и има осећања која ће јој обезбедити трајност“.⁷ Дакле, у философији наслеђа налазимо више важних одређења која су повезана са предрасудама. Најпре, да мислећи људи нису априори против предрасуда, односно да прихватање предрасуда није само по себи особина необразованог разума. Само постојање опште предрасуде говори да је она имала разлог свог постојања и треба проникнути да ли је тај разлог који се крије у предрасуди уман. Предрасуда нема форму дискурузивног мишљења која се испољава кроз поступно расуђивање и навођење оправданих разлога. Она крије од првог погледа мудрост, иако је мудрост садржана у њој. И зато је, сматра Берк, на мислећим људима да се пажљиво односе према општеприхваћеним предрасудама, разоткривајући у њима морални и умни разлог.⁸

На основу реченог више је него очигледно да Берк разликује ове кроз време проверене општеприхваћене предрасуде од различитих врста појединачних заблуда, које су својом формом сличне предрасудама по томе што их човек приhvата примајући их здраво за готово, не упуштајући се у озбиљно расуђивање њихове заснованости. За разлику од заблуде о којој се не расуђује, предрасуда о којој не сви већ само „мислећи људи“ расуђују, има у берковском смислу свој умни и морални садржај.

Посебно је питање шта треба радити са предрасудом ако се пресуђивањем закључи да она у себи садржи умни разлог. Да ли „ограђач

⁷ Берк, *Размишљања*, 104–105.

⁸ Вид. D. O'Keeffe, J. Meadowcroft, „Burke and prejudice“, 115. Подразумева се да се не прихватају све предрасуде, али да све морају бити озбиљно размотрене. Није реч о су-протстављању разума слепим предрасудама, како се разумевало код просветитеља, већ између приватног, односно индивидуалног разума и заједничких, односно друштвених предрасуда, уз помоћ којих човек дела на основу мудrosti која надилази интелектуалне моћи појединца. Вид, F. Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, 1960, 78–79.

предрасуде“ треба одбацити и сагласно рационалној форми само апстрактно дефинисати умни разлог који је откривен у предрасуди? Берк одлучно заступа мишљење да је за човеково деловање управо општеприхваћена предрасуда, уколико у себи садржи умни разлог, примеренија форма, него што то може представљати голо апстрактно правило. Предност предрасуде у односу на апстрактно правило јесте у томе, истиче Берк, што предрасуда као основ за деловање, за разлику од чисто разумског мишљења, у себи носи и мотив деловања и подстиче људска осећања. Све то је разлог зашто у философији наслеђа налазимо једну од највећих похвала које су упућене вредности и значају предрасуда: „Предрасуда се може одмах применити у случају потребе; она претходно ангажује ум на стабилном курсу мудрости и врлине и не оставља човека да оклеве у тренутку одлуке, сумњичавог, збуњеног и неодлучног. Предрасуда људску врлину чини навиком, а не низом међусобно неповезаних радњи. Уз помоћ праведне предрасуде, човекова дужност постаје део његове природе“.⁹

Видимо да Берк у општеприхваћеној предрасуди, која је претрајала и издржала вековно преиспитивање, препознаје све најважније појмове који суштински одређују и човека и друштво коме припада. Предрасуда садржи мудрост која човека чини умним, моралним, праведним, и која тиме утрађује у природу човека навику да испуњава своје дужности са гласно начелима врлине и ума. И више од тога, предрасуда је основ моралног и политичког ангажовања човека, његовог правовременог, одлучног и исправног деловања. Овакво Берково разумевање предрасуде захтева и завређује посебну пажњу.

Обичајност, предрасуда и закон

Предрасуде о којима говори Берк представљају саморазумљиву, неупитну обичајност која је постала традиција једне заједнице. По првилу, обичајност је прожета и утемељена у религијској слици света која заједница највећим делом прихвата. Исто тако се обичајност, посебно када је реч о заједницама које су се истакле значајном културом, формира око начела врлине и тиме представља разумевање моралности тог друштва. Обичајност као вековно наслеђе заједнице постаје подразумевано.

⁹ Берк, *Размишљања*, 105.

вајућа истина, односно истинитост владајућег начела обичајности је саморазумљива. Заједница успоставља приврженост и навику поштовања обичаја, и ту се заправо налази суштина предрасуде као човековог деловања у коме се саморазумљиве истине не преиспитују.¹⁰ Пошто је прихвататање ових саморазумљивих истине као предрасуда постало ствар навике, онда треба одмах уочити и да постоји битна разлика између чинити нешто по навици у духу обичајности и чинити то исто са сазнањем и самосвешћу да је то у складу са истинитом врлином. И Берк је сасвим прецизно о овом питању говорио када је одредио однос мислећих људи према предрасудама и проналажењу апстрактног начела које предрасуда садржи. Ово је изузетно значајно место, јер нас оно уводи у разликовање предрасуда и закона, који потичу из обичајности и представљају основ и критеријум човековог деловања.

Како сматра Берк, предрасуда служи као поуздан ослонац моралног деловања човека у друштву. Свака практична делатност повезана је са истукством кроз које се утврђују прихватљивост и исправност те делатности.¹¹ Испољавајући се и понављајући се у исткуству одређене политичке заједнице, практично деловање које по својој препознатљивој закономерности постаје општеприхватљиво, изграђује обичајност те заједнице. Када се практично деловање испољава у исткуству, оно се истовремено као одређено практично знање заснива у обичајности, која је и настала као плод систематизованог истукства. Само истукство се појављује као показатељ истинитости практичног деловања, што уједно представља конституирање тог начина деловања у неку врсту знања, или знања у форми предрасуде. Појединачан пример деловања не може бити ослонац за успостављање општеприхваћеног практичног обрасца деловања, већ наслеђено истукство као обичајност постаје поуздан основ на-

¹⁰ Вид. D. O'Keeffe, J. Meadowcroft, „Burke and prejudice“, *Edmund Burke*.

¹¹ О појму „предрасуда“, односно „пред-расуда“ (*Vor-Urteil*) вид. Х. Г. Гадамер, *Истини и метода*, Сарајево, 1978, 302, 327, 338. Гадамерово учење је, међутим, под несумњивим Хегеловим утицајем, а не Берковим. Према Гадамеру, ми увек претпостављамо да нешто што долази из предања не само да је смислено већ и да је истинито (антиципација смисла). Тек оповргавањем ове наше претпоставке почње сумња. Он указује на то да се тумач у ствари споразумева са предањем о смислу ствари о којој је реч. Ми увек већ живимо у прошлости јер произлазимо из прошлости, јер се из наших предрасуда образује предструктурна разумевања. Нужно је разумевање, рефлексирање предрасуда да би се разумела сама перспектива садашњости. Гадамер наглашава да и у свим променама остаје много више старог него што се на први поглед претпоставља.

шег деловања. У том смислу обичајност се историјски појављује као темељ практичног деловања.

Обичајност је родно тло на коме су настале општеприхваћене предрасуде као саморазумљиве истине. Али из обичајности су настали и државни закони који су из предрасуда апстраховали и у форму закона преточили морални и разумни садржај предрасуде. Осим тога, у издавању моралног начела из предрасуда отпадају и они делови обичајности који су у предрасудама представљали очигледне заблуде. У саморазумљивости предрасуде запоставља се разлика између опште појаве предрасуде и умног разлога који она садржи, због чега се самим тим и испушта разликовање истинитог садржаја од заблуда које делом постоје у предрасудама. Укупност обичајности у њеном теоријски нерефлексованом тоталитету несумњиво садржи и делове који нису сагласни истињитој врлинини. Саморазумљивост предрасуде која се само по навици понавља, а није рационално самоосвешћена нити утврђена рационалном аргументацијом, може да представља њену слабу тачку. Правна форма закона је рестриктивна према укупности обичајносног садржаја, јер је закон теоријско рефлексовање и довођење до појма само оног дела обичајности који може да се формулише као апстрактно правило. Овде такође треба имати у виду да обичајност и предрасуде немају функционалност и способност да произведу једнообразне правне последице и санкције као што то имају државни закони. Морална начела која усвајамо кроз обичајност и предрасуде обавезују нас само на начин да их сами у нашој унутрашњости прихватамо, док су закони спољашњи и обавезујући прописи који подразумевају извршење под принудом силе коју спроводи држава. Због тога је и незамењива улога закона у државама.

Ако се из обичајности и предрасуда апстраховањем утврђују правила која постају закони, то нас уводи у питање даљег односа који човек има према обичајности и предрасудама, као и према законима који су из њих настали. Питање постаје још дубље и сложеније када имамо у виду да сви закони нису проистекли из обичајности, већ се сматра да су настали из разума који је ослобођен свих предрасуда.

Берк је изричит да су за деловања човека општеприхваћене предрасуде које садрже умни разлог неупоредиво важније од самог апстрактног правила које може да се изведе из тих предрасуда. Тиме се у филозофији наслеђа не умањује значај закона који он има за људско деловање, већ се истиче да не треба свести ослонац за деловање човека само на апстрактан закон. У ширем смислу гледано, и обичајност и предрасуде

су својеврсни неписани закони. Они имају утолико већи значај за наше деловање уколико су у највећој мери сагласни са формалним државним законима. Берк је у праву када сматра да не треба ослонац за човеково деловање свести само на апстрактно правило које је садржано у предрасудама или на формални закон.¹² Али исправност овог става још би се боље видела ако бисмо поставили питање да ли је уопште могуће свести деловање човека на апстрактна правила, с обзиром на то да богатство и разноврсност живота неупоредиво превазилазе скуп једноставних и апстрактних правила и закона. Коначно, апстрактна правила добијају практични смисао тек у контексту повесно и друштвено установљеног система предрасуда и обичајности.

Француска Декларација о људским правима и људском достојанству – иако суштински важна у одређивањима основних права човека, и представља полазну тачку за многе нове закона и правила – има веома мали утицај као орјентир за деловање и одлучивање у обиљу активности које свакодневно преузима сваки човек. За разлику од законских правила, на свакодневни живот човека сасвим извесно у неупоредиво већој мери утичу обичајност и прихваћене старе предрасуде. И у важним догађајима, као што је рецимо рођење детета, човек ће испунити апстрактно правило да региструје у надлежним институцијама рођење детета, али у великој већини случајева његово реаговање се неће свести на ово суво правило. Човек ће се уз испуњавање апстрактног правила руководити и обичајима и предрасудама, јер, како каже Берк, предрасуда „са својим резоном, има мотив да га покрене и има осећања која ће јој обезбедити трајност“.¹³

Ограничавање закона као апстрактног правила на најдубљи начин је сагледао већ Платон, чија критика писаних закона није била усмерена против закона као закона, него против њихове немогућности да се увек испоље као закони који подједнако и праведно важе за свакога и за све прилике. Практично деловање човека испољава се у исткуству које се потврђује у обичајности, а и искуство и обичајност су значајно шире од самог апстрактног правила. Закон у својој апстрактности многе различите појаве које су по некој основи сличне подводи под исту законску норму. Али у тој сличности, односно различитости које живот ствара у свакој засебној прилици, крије се ризик правичног или неправичног деловања сагласно закону. Због своје апстрактности и коначности, закон

¹² Уп. Пламенац, 367.

¹³ Берк, *Размишљања*, 105.

нема могућности да се увек у пуној мери примени и саобрази сталним процесима и променама које сачињавају друштвени живот заједнице.¹⁴

Сагласно дубини Платоновог увида, закони се у ствари односе на „оно што одговара многима и у много случајева“.¹⁵ Уместо универзалности, из апстрактности закона произлази његова мањкавост да он може да се односи само на многе случајеве и многе људе, али не и на све. А разлика од многих до свих и у теоријском и у практичном смислу може бити изузетно велика. Само врлина која је обухватнија од закона може представљати основ за правично деловање у свим, а не само у многим случајевима. Управо у предрасудама које представљају обичајност као искуство вековне историјске праксе, Берк проналази природно упориште за човеково деловање сагласно врлини. Предрасуда „претходно ангажује ум“, а то значи деловање без колебања и претходног преиспитивања разума, које омогућава човеку да буде на „стабилном курсу мудрости и врлине“. Обичајност из које као из сабраног искуства настаје предрасуда, самим тим што је проверено искуство, представља и потврђивање истинитости моралног деловања произашлог из врлине. Наравно, за Берка закони имају незамењиву улогу у држави, али поред закона још више на човеково деловање утичу предрасуде које у себи садрже правила која носе закони и његово морално начело.

У философији наслеђа приврженост предрасудама произлази и из Берковог уверења да човек његове епохе није у стању дивљаштва из којег се новим сазнањима и открићима може напредовати, већ да поседује велику традицију која садржи сва сазнања, како у погледу моралности, тако и када је реч о начелима владавине и идејама слободе. Ништа ново човек његове епохе није сам открио и ништа ново се не може открити о овим најважнијим начелима што традиција већ није обухватила. Зато Берк са наглашеном приврженошћу гледа и на опште предрасуде, које се односе на још увек доминантне идеје и институције старог европског поретка: „Ми се плашимо Бога, ми на краљеве гледамо са страхопоштовањем, на парламент с наклоношћу, на судије с осећањем дужности, на свештенике с оданошћу и на племство с поштовањем“.¹⁶

У овим пред-расудама Берк види праву меру сврсисходног учествовања и потврђивања монархије, аристократије и демократије, као три

¹⁴ Уп. Ryn, *A Common Human Ground*, 75.

¹⁵ *Polit.* 295a.

¹⁶ Берк, *Размишљања*, 104.

основне али не и међусобно искључиве идеје владавине.¹⁷ Ово су предрасуде које нису „лишене разума, већ оне укључују мудрост велике дубине и ширине“.¹⁸ Умни и мисаони људи, разматрајући ове предрасуде, проналазе у њима највећу мудrost,¹⁹ а људи који нису упућени и образовани да сами проникну у логику најдубљих начела „прихватају та мишљења од ауторитета на који би без икаквог стида могли да се ослоне“.²⁰ Све оно ново што радикално излази изван предрасуда и традиције Берк види као лажно, што може само да уруши морални свет, човека лиши рационалне слободе и да такав човек услед своје разуданости падне у заслужено ропство.

Опште предрасуде које владају у једној заједници подразумевају и то да их већина са уверењем да су исправне прихвата и да их својом вољом подржава и спроводи. Свака идеја и морално начело иза којих стоји уверење чланова заједнице да представљају ослонац за практично деловање, спроводе се ангажовањем воље већине у друштву. Слагање воља учесника у заједници да се подржавају владајуће предрасуде јесте битан и нужан услов њиховог постојања и одржавања, што у основи и чини заједницу. Препознајемо да општеприхваћене предрасуде у самој општеприхваћености садрже сагласност воља унутар заједнице да се оне подржавају. Али општеприхваћеност предрасуда и сагласност воља нису једном заувек дате, јер је човекова воља нестална, а предрасуде су подложне делимичним и целовитим променама. Променљивост предрасуда и воља не значи и то да је могуће да човек живи потпuno лишен сваке предрасуде, већ по Берку, пошто ум не трпи празнину, уместо предрасуда које укључују мудрост може „нека проста, опасна и понижавајућа

¹⁷ О Берковом разумевању односа предрасуда и монархије и религије, у време када је – „да позајмим Кунову терминологију, дошло до промене парадигме од религије према разуму“ вид. J. A. I. Champion, *The pillars of priestcraft shaken: The Church of England and its enemies 1660–1730*, Cambridge University Press, 1992, 223–224.

¹⁸ Берк, *Размишљања*, 110.

¹⁹ Ово место Пламенац је пребрзо протумачио у смислу да Берк даје предност људима који предрасуде „узимају с поверењем него онима који их анализирају“. Берково тешиште није било на томе да даје предност једним или другима, већ је он хтео да истакне управо то да „мислећи људи“, којима је својствено да не прихватају предрасуде здраво за готово, у предрасудама проналазе њихово умно и морално начело. Вид. Пламенац, 367.

²⁰ Берк, *Размишљања*, 117.

предрасуда заузети њено место”,²¹ па тако и заблуда да је могуће лишити се свих предрасуда.

Предрасуда и воља која је подржава стоје у међусобно чврсто повезаном односу. Људска воља се никада не испољава као апстрактна воља, већ увек као воља која је посредована неком идејом или неком страшћу. Воља која је беспредметна и не служи, односно није везана за идеје разума или за страсти, него се јавља као сама воља, није својствена природи човека, него је само апстрактна идеја. И предрасуде, или идеје уопште – уколико нису повезане са сврхисходном вољом која има за свој циљ настојање да се ове идеје остваре – имају судбину мртвог слова на папиру. Питање значаја и улоге воље у деловању човека и друштвене заједнице добило је прворазредно место у Русоовом мишљењу, које је имало пресудан утицај не само за модерну философију субјективности, већ и на уобличавање Француске револуције и тиме светског историјског тока.

Русово утемељење опште воље као првог начела

Друштвени уговор који омогућава ваљано организовање државе основан је на основном Русоовом начелу, а то је општа воља. Општа воља је прво начело, јер све у друштву треба да се збива сагласно општој вољи.²² Друштвом треба да влада општа воља. Из разумевања опште воље као првог начела могу се разјаснити све противречности које угрожавају складан однос између појединца и његове слободне воље и државе која по природи свог уређења ограничава потпуну слободу човека, сматра Русо.

Пре разматрања шта је општа воља као основа друштвеног уговора, и шта је општа воља као начело владавине по коме се све збива у друштву, по реду ствари предстоји разматрање шта је сама воља као воља и да ли воља може представљати владајуће начело. Јер, стављање воље на место руковођећег првог начела у заснивању и потом владању друштвеном заједницом, може да се покаже као суштинска философска грешка у разумевању и редоследу утврђивања улога које имају разум, воља и страсти у људској природи, а тиме и у друштвеним односима. Философија –

²¹ Исто, 109.

²² Да је идеју опште воље Русо извесно разматрао у разговорима са Дидроом вид. A. Osborn, „The General Will“, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*, Oxford University Press, London, 1940, 157.

и стара и нова – није у основи одступала од поимања да је воља истински важна за остваривање идеја разума, а да је слободна воља неопходна да би се у моралном свету врлина исказала као врлина. Живот је вољно деловање човековог разума и његових страсти, а врлина је вољни слободан избор у моралном деловању. У овом односу који је предодређен људском природом не може воља као засебна вредност да се уздигне изнад разума, и слободна воља да се уздигне изнад врлине и морала. Јер воља служи остваривању идеја и вредности, или – ако је рушилачка – она следи остваривању деструктивних идеја или страсти, а не обрнуто. Разум, страсти, идеје и моралне вредности нису у функцији воље, нити је испољавање воље њихова сврха. Сврховитост вољног деловања није у самоиспољавању воље, у њеном самопотврђивању или успостављању саме воље као вредности саме по себи. Воља је увек деловање зарад остваривања идеје разума или задовољења страсти. Зато је у природном самоодношењу између разума, страсти и воље, воља она која следи и опредељује се за разум или страсти као сврхе деловања.

Ако су идеје и вредности сврхе вољног деловања човека, а није воља начело и циљ којем се укупна разумна природа човека подређује, онда се сусрећемо са питањем да ли општа воља може бити оно прво и самоутемељујуће начело друштвеног уговора, којим се успоставља ваљана државна власт и друштвено уређење. Разум треба да усмерава вољу, пошто је воља подређена разуму, а циљ њеног деловања је остваривање разумне сврхе. Воља није сама себи сврха, нити се воља као воља испољава, нити је воља сама по себи вредност којој се подређује разумска људска природа. Шта је онда општа воља у Русовој метафизици?

Свака метафизичка концепција по правилу онтологизује неку идеју као прво и опште начело из кога са више или мање успешности, следећи унутрашњу логику првог начела, утемељује и развија слику света. Философија, пре свега, сам свој развој дугује борби око различитих разумевања првог или правих начела. И Русо је у овој древној философској борби заузео посебно и важно место. Нико пре њега није направио такав метафизички заокрет, да оно што је у философији увек важило као неоспорно подупираћа снага за остваривање првог начела, учини самим првим начелом. Оригиналност Русовог онтологизовања воље је двозначна, јер оставља могућност да се тумачи и као најбоље и као најслабије место његове метафизике. Суштинско питање са којим најпре треба да се суочи метафизика опште воље, јесте да ли воља као воља може да буде прво начело које је надређено и управља разумом и укупном људском природом.

Русов обрт од разумног и усмерење на вољни део човекове природе има, наравно, своје порекло, као и теоријско образложење и утешење. Најпре, потпуно супротно Берковом разумевању мудrosti, предрасуда и обичаја на којима су изграђене институције и друштвени односи, Русо истиче да све то заједно није друго него ратовање човека са самим собом. Русо даје следећу дијагнозу свих вредности на којима је инсистирао Берк: „Сва се наша мудрост састоји у ропским предрасудама; све наше навике су само подјармљивање, ограничавање и принуда. Сваки грађанин се рађа, живи и умире у ропству: по рођењу утегну га у пелене и повоје; кад умре закују га у мртвачи сандук; докле год има човечји облик, окован је нашим уредбама“.²³

Мора постојати узрок зашто човек живи са лажним уверењем, под принудом обичаја, рађајући се и умирући као роб у затвору друштвених институција. Прави узрок не треба тражити у спољашњем следу историје, већ Русо узрок проналази у природи односа који човек има према самом себи. Напуштајући слободу природног стања, човек је започео рат против своје природе. А тај рат човека са самим собом огледа се у томе што је човек почео да размишља. Успостављање владавине разумног дела људске природе над човековим инстинктима, осећањима и вољом, представља ону преломну тачку у започињању рата човека са самим собом. Због тога је за разумевање Русовог мишљења кључан његов следећи став: „Размишљање је противприродан поступак и човек који размишља је искварена животиња“.²⁴

Овај став без сумње представља радикалан заокрет, почев од Талеса и првих старогрчких философа, па током целокупне историје философије, све до Руса. Философија се на различите начине односила према мишљењу, али пошто је и она сама мишљење, никада га није омаловажавала. Сvakако, философија саму себе није разумевала као изопаченост. А пошто и сам Русо није пронашао неки други начин осим да изражавањем свог мишљења и философијом говори о човековој склоности да мисли, онда би чисто логички гледано и Русово размишљање о човековом мишљењу представљало изопачавање људске природе.

Ако је човек који мисли „искварена животиња“, односно изопачено биће, одатле следи да се мора тражити неко друго руководно начело које излази изван оквира идеја својствених умном човековом сазнању, као и

²³ Ж. Русо, Емил, или о васијашању, Ваљево, 1989, 19.

²⁴ Русо, „О пореклу“, 142.

традиционалних моралних вредности. Када изуземо умни и морални свет идеја и начела, на којима почива целокупна традиција човека и друштвене заједнице у којој кроз векове живи, онда преостаје да се ново прво начело пронађе или у вољи, или у човековим страстима и инстинктима. Русоов природни човек руководио се у свом срећном природном стању страстима и инстинктима, који нису били помућени деловањем ума и разумског дела људске природе.²⁵ Али, као што одрастао човек не може да се врати у своје најраније постнатално стање, тако је и друштвени човек неповратно постао друштвено биће и не може се више вратити у природно стање. Русоу предстоји да пронађе право прво начело за друштвеног човека. Како су мишљење и разум априори отпали да могу бити право начело, а страсти и инстинкти су припадали првобитном природном човеку, отуда за друштвеног човека преостаје вољни део људске природе као једино могуће начело.

Русо је претпоставио да је постојало природно стање човека, када су су сви људи били једнаки јер су на исти начин били подвргнути владавини природног закона. Овај замишљени метафизички идеал постојања једнакости људи у претпостављеном природном стању, над којим влада претпостављени природни закон који увек под свој неизбежни природни детерминизам подједнако подвргава све људе, представља за Руса метафизичку схему коју сада треба применити на друштвеног човека.²⁶ Онтолошка основа једнакости човека у природном стању је владајући природни закон, који утврђује једнакост људи у њиховом природном инстинктивном и нагонском животу. Сада у друштвеном стању онтолошку основу једнакости људи преузима владавина опште воље, која заправо има исту метафизичку функцију за друштвеног човека коју је природни закон имао за првобитног природног човека. Као што природни закон представља метафизичко начело које влада човеком у природном стању, општа воља је онтологизовано прво начело које влада друштвеним човеком, ако је човек своје друштво добро уредио, односно саобразио општој вољи.

²⁵ О Русоовом поимању идеалног стања дивљака вид. T. J. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*; S. Cro, *The Noble Savage: Allegory of Freedom*; H. N. Fairchild, *The Noble Savage: a Study in Romantic Naturalism*; G. Symcox, „The Wild Man's Return: The Enclosed Vision of Rousseau's Discourses“, *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. E. Dudley, M. E. Novak, University of Pittsburgh Press, 1972, 223–247.

²⁶ Уп. анализу опште воље код Хериса, „Русо и Берк“, 382–384.

Аналогно сваком метафизичком начелу, биле то Платонове идеје или Лајбницове монаде, и Русово мишљење подразумева да ово начело објективно постоји независно од тога да ли је човек стекао сазнање о овој истини. Свако метафизичко учење подлеже најмање трострукој критици. Иманентна критика сагледава кохерентност унутрашње логике развијања метафизичког учења из његовог првог начела. Друга врста критике следи логику поређења са другим конкурентским метафизичким теоријама. И трећи критички угао припада сагледавању једног учења у контексту историје философије и места које том учењу припада у једном процесу унутрашњег историјског развоја философије. Ма којим приступом кренули, одмах се сучавамо са питањем разумевања шта је то општа воља, која представља прво метафизичко начело које влада човеком и добро уређеним друштвом.

Шта је то општа воља? Ово питање у себи садржи исту врсту тешкоћа коју налазимо код метафизичких питања као што су добро позната питања: шта је то идеја, или шта је то монада, или шта је то супстанција. Метафизичка начела су самоутемељујућа и утемељујућа за све друго што настаје или следи из њих. Зато нема једноставног одговора на ова питања, већ све што се каже о првом начелу, као и ономе што из њега следи, сведочи и објашњава само прво начело. Русово учење о општој вољи као првом начелу још је сложеније, имајући у виду обрт од идеја и вредности као начела на успостављање воље као начела.

Пошто Русо полази од несумњивог постојања опште воље човека као човека, само по себи се намеће питање да ли је ова општа воља универзална и општеважећа за цело човечанство.²⁷ Кад Платон говори о идејама, ово учење подразумева да су идеје као метафизичке категорије универзалне. Ако је општа воља универзална, онда би она подједнако морала да важи за сваку друштвену заједницу која се саображава владавини опште воље. Другим речима, то би значило да су све државе које су уређена на основу начела опште воље потпуно једнаке. Само би се разликовале оне државе које још нису себе подвеле под владавину универзалног начела опште воље. Свет би се делио на једну групу истоветних држава у којима влада општа воља и на другу разнородну групу у којој се свака држава разликује јер не следи општи закон опште воље. Постоји,

²⁷ Русо постојање опште воље издваја из свих мена конкретних друштвених прилика, налазећи да се општа воља не може „уништити или искварити“. Општа воља је „увек постојана, непроменљива и чиста“. Русо, *Друштвени уговор*, 102.

такође, могућност да свака заједница има своју засебну општу вољу и да се на тај начин и државе разликују у мери у којој им се разликују опште воље. Али, већ је на први поглед јасно да би нас овакво разумевање опште воље одвело на странпутицу, јер такво мноштво различитих општих воља оповргава саму идеју о постојању опште воље која је владајући принцип уређења друштва у коме су присутне једнакост и праведност.

Дакле, општа воља постоји и то као универзално прво начело, које треба на подједнак начин да влада свим добро уређеним друштвима. Као и свако право прво метафизичко начело, и Русова општа воља претходи и није условљена деловима који учествују и сачињавају целину коју представља прво начело. Општа воља тако претходи свакој, било појединачној вољи човека, било вољи неке групе, било вољи већине људи. Све су то само контингенције спрам онтолошког начела које трансцендира сваку конкретну и ограничenu појаву. Пре и независно од сваког појединачног вољног избора човека да нешто уради или не уради постоји општа воља, и она не зависи од тога шта ћемо као појединци урадити. Прави смисао човековог друштвеног деловања састоји се у повиновању општој вољи.²⁸ Шта је онда општа воља човека, ако то није воља појединца, групе и већине људи?

Општа воља против слободне воље

Важно је уочити да начело опште воље представља сасвим супротан појам од традиционалног разумевања слободе воље човека, која се огледа у његовом слободном избору да делује сагласно једној или другој идеји, или некој страсти. Владавина опште воље је управљање опште воље свим појединачним вољама, односно захтева нужно повиновање појединачне воље начелу опште воље. И управо је овај однос између конкретне и опште воље, у коме доминирају повиновање и наметање, суштински супротан традиционалном поимању слободне воље.²⁹ Успостављање опште воље, која је трансцендентна у односу на вољу човека, групе људи и већине у заједници, могуће је кроз повиновање слободне воље и при-

²⁸ Вид. В. Коштуница, „Русо и владавина опште воље“, *Урожена слобода, јополитичке и правне расправе*, Београд 2002, 90–91.

²⁹ L. G. Crocker, „Rousseau's soi-disant liberty“, *Rousseau and liberty*, ed. R. Wokler, Manchester, Manchester University Press, 1995, 245.

хватање да јој се наметне општа воља. Највећа или непремостива тешкоћа у Русоовом учењу јесте однос између слободне воље, која је увек присутна у свесном стању човека, и саме природе опште воље. Ова непремостивост састоји се у томе што се слобода и присила, слободна воља и акт наметања, никаквом дијалектиком и свеобухватним метафизичким начелом не може превазићи.³⁰

Целокупно просветитељство које је тако много, или као нико пре и после, говорило и залагало се за слободу, имало је највећи проблем са слободном вољом човека, коју су разумевали као идеју која је пре свега својствена хришћанству. Општа воља је изнад слободне воље човека.³¹ И кад човек слободном вољом одбаци општу вољу и одбаци повиновање своје воље општој вољи, онда Русо решење види у присили и принуди човека да поступа по налозима опште воље. Русо је изричит у погледу разрешења сваког сукоба слободне воље човека и опште воље: „Цело политичко тело ће принудити на послушност сваког оног који одбије да се повинује општој вољи; што не значи ништа друго до да ће принудити да буде слободан; јер то је услов који... обезбеђује овога од сваке личне зависности, услов који је темељ за функционисање политичке машине“.³²

Видимо, дакле, да ова „принуда на слободу“ има своје оправдање, јер под том присилом човек заправо ради у свом најбољем интересу, којег није свестан због своје још увек изопачене егоистичне природе. Неопходно је да општа воља човека лиши „сваке личне зависности“. Тако општу вољу можемо тумачити као природни закон који је сагласан неизопаченој природи друштвеног човека, као што је раније природни закон владао човеком као дивљаком. Човек који се својом слободном вољом супротставља закону опште воље, то ради у заблуди и против својих правих интереса, и зато га принудом треба ставити под општу корисну законитост опште воље.³³

³⁰ Вид. М. Ђурић, „Метафизика друштвеног уговора“, *Изазови нихилизма*, Београд, 1986, 21–23.

³¹ О Русоовом разликовању слободе и независности вид. Херис, „Русо и Берк“, 386.

³² Русо, *Друштвени уговор*, 38.

³³ О специфичној разлици Русоове опште воље (*volonté général*) од Платоновог општег захтева за разумевањем важности целине наспрам појединачног (*Polit. 462*). Монтескјеовог општег духа (*esprit général*) вид. P. Riley, „Rousseau's general will: freedom of a particular kind“, *Rousseau and liberty*, ed. R. Wokler, Manchester, Manchester University Press, 1995, 1–2 и даље.

Овде је важно питање како је дошло до оправдавања насиља над слободном вољом човека који је под пуном свешћу, који је ментално здрав и није малолетан. Могући одговор треба тражити у суштинској и систематској философској грешци коју је Русо направио са радикалним обртом и успостављањем примата начела воље над људском природом. Јер, док год су се прва онтологска начела кретала у кругу апстрактних природних сила, као што је то било на почетку античке философије, метафизичких категорија и етичких појмова, слободна воља је опстајала или није била непосредно довођена у питање. Расправа између Платона и Аристотела о теорији идеја, непокретном првом покретачу или о неодређеној двојини, и у оном делу у којем су се слагали и оном где су се разилазили, није захтевала њихово међусобно подређивање воља, и није успостављала однос принуде у коме се воља повинује и намеће. Терије које прва начела утемељују у идејама и моралним вредностима остављају или имају више могућности да оставе постојање слободне воље, без посезања присиле за њено укидање.

Када је реч о свету идеја, вредностима и законима, дакле свему ономе што припада и истиче разумску природу човека, човек може да се односи према њима тако што се саглашава или не саглашава. И у једном и другом случају човек делује сагласно својој слободној вољи. Саглашавањем човек спроводи своју слободну вољу, а несаглашавањем показује да не одступа од своје слободне воље. При томе, све оне идеје и вредности које су постале обавезујући закон човек може истовремено да поштује, јер је припадник заједнице на коју се закон односи, а да се сагласно својој слободној вољи не слаже са тим идејама и вредностима. И заиста се неретко, посебно у модерном добу, дешава да човек поштује одређени закон и извршава своје обавезе које му тај закон налаже – и да истовремено сматра да је тај закон неправедан. Јер, човек као биће слободне воље не може противно својој вољи да се сагласи са идејама и вредностима које су противречне његовим уверењима. Имајући у виду многе околности, та несагласност наше воље може да се формулише као противљење или несагласност која не доводи у питање легалност идеје и поштовање њеног спровођења. На изванредан и по много чему ненадмашан начин Слободан Јовановић даје објашњење неукидиве аутономије слободне воље човека, која је утемељена и која је неповратно заживела у хришћанству: „Том мишљењу о слободи први је устук било хришћанство... Дух је слободан, он одговора оном од кога је, а то је Бог. Шта ћемо чинити, може нам се законима одредити, али шта ћемо мислити, шта

осећати, а нарочито шта веровати, за то имамо питати своју савест а не законе. И пошто је дух претежнији од тела, то су и дужности које нам савест налаже преће од оних које нам закони налажу. Дужности према држави долазе тако на друго место... Уместо да буде средство, човек постаје циљ³⁴.

Дакле, било која метафизичка идеја да се истакне као прво утемељујуће начело и било који закон да се усвоји, човек још увек може да се повуче у своју унутрашњост и да се сагласно својој слободној вољи и својој савести не слаже са њима. Речено, међутим, не важи ако се као прво начело успостави општа воља. И када би неко имао баш смишљени циљ да укине слободну вољу човека, тешко да би могао да осмисли боље начело од опште воље. Када заменимо ред ствари и вољу као прво начело ставимо изнад разума и човековог ума, добијамо учење које конзистентно укида слободну вољу. Свако одступање од законитости опште воље која постоји као онтологичко начело јесте самовоља човека руковођеног егоистичним интересима, а не његова слободна воља. Слободна воља је саглашавање и потчињавање општој вољи и мимо спровођења опште воље не постоји слобода. Слобода је деловање сагласно законитости опште воље. Она прва и права вредност је општа воља, а не слободна воља човека. Ако се не подреди општој вољи, човек не само да није слободан, већ његова слободна воља – која је заправо самовоља – сведочи о изопачености његове природе.

Претпоставимо да је Русо у праву и да као најопштија метафизичка истина постоји општа воља чије спровођење значи добробит човека и стварање истински добро уређеног друштва. Пошто је реч о истински доброј вољи, ми увиђамо да само од ове воље као начела човек нема више где да уступкне како би сачувао своју слободну вољу. Овде се наша слободна воља не супротставља некој идеји за коју ми нисмо сагласни да је добра и истинита, него се наша воља бори против истинске и добре воље самог човека. А како је општа воља као прво метафизичко начело извесно истинита, добра и у правом интересу сваког човека, онда је свако противљење да радимо у свом интересу знак изопачености наше природе, а не испољавање слободне воље.³⁵ Човек не може да се противно својој вољи сагласи са Платоновим идејама, али мора да се сложи са

³⁴ Јовановић, „О друштвеном уговору“, 197.

³⁵ О Русоовој општој вољи и тоталитаризму вид. J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, [1952], F. A. Praeger. New York, 1960, 38 и даље.

изврном општом вољом која је сагласна његовој природи. А воља за вољом, оном општом вољом, јесте сагласност и подређивање субјективне воље општој вољи. Постојање и спровођење опште воље омогућава слободу сваком човеку и одбације илузiju да може постојати слободна воља човека која није сагласна и подређена закону и владавини праизворне опште воље.

Видимо да општа воља не допушта, као што је то био случај са другим метафизичким првим начелима, да постоји аутономија слободне воље човека која се чува у унутрашњости човека. Општа воља је истината, а појединачна воља која јој се супротставља није слободна него лажна воља. Овде је мање важан позив да човек не може да буде само средство, већ треба да буде сам по себи циљ, имајући у виду да је најважније да се кроз спровођење опште воље оствари права човекова природа и тиме његово истинско добро. Са успостављањем опште воље остварује се природа човека, и тиме његова слобода. То што се са постојањем опште воље као првог начела испоставља да је у природи човека да буде слободан, или слободан као средство отелотоворене опште воље, само укида заблуду да човек може бити слободан преко своје слободне воље. Пут до слободе води преко владавине и законитости опште воље, која се и присилом намеће као истината и сагласна људској природи. У вољи за општом вољом већ се наслућује воља за наметањем воље.

У дефиницији друштвеног уговора коју даје Русо, јасно је саопштено да је циљ друштвеног уговора да се сваки појединачник потчињава својој вољи, јер удружујући се на основу друштвеног уговора сваки човек „слуша само себе“.³⁶ И када би остваривање друштвеног уговора значило да општа воља налаже оно што сваки човек својом слободном вољом хоће, онда би владала савршена хармонија. Али, испоставља се да општа воља код Руса не „наређује оно што сви хоћемо, него наређује оно што је за све корисно“.³⁷ То значи да човек који прави друштвени уговор, који му омогућава да се потчињава само властитој вољи, треба да рачуна и на принуду на слободу, односно да изгуби сопствену слободну вољу. Кренуло се од идеје да се човек преко опште воље заправо потчињава само својој вољи, а стигло се до идеје присиле на слободу и „принуде на послушност сваког оног који одбије да се повинује општој вољи“. Распон од апсолутне слободе од које се кренуло у дефинисању друштвеног уго-

³⁶ Русо, *Друштвени уговор*, 35.

³⁷ С. Јовановић, *Држава, Сабрана дела 8*, Београд, 1990, 50.

вора, до принуде на послушност која је неминовна да би и ти непослушни били слободни, представља исувише велики јаз да би слобода као једна иста реч могла да има исто значење у оба случаја.

Ако следимо Руосово уверење да је општа воља прво онтолошко начело, онда је и сасвим природно да општа воља представља мерило легитимности сваке власти. Власт је легитимна само уколико спроводи општу вољу и зато Руо извлачи следеће важне закључке: „Општа воља, која увек тежи заштити и благостању свих и сваког дела, која је извор закона, јесте... правило на основу кога се утврђује шта је праведно а шта је неправедно... Прва и најважнија максима легитимне, односно народне владе, то ће рећи оне чији је циљ опште добро... да у потпуности следи општу вољу“.³⁸ Дакле, општа воља као и свако право метафизичко начело задобија неопходне атрибуте који су својствени првом начелу. Она је као прво начело извор закона и правило на основу кога се утврђује шта је праведно. Као начело које утврђује шта је праведно, општа воља је и изнад саме праведности. А тиме што „општа воља увек тежи заштити и благостању свих“, она је начело из којег произлази и једнакост људи. Све то је више него довољан разлог да се извуче закључак да се легитимност владе мери на основу њене потчињености, односно правилу да „потпуно следи општу вољу“.

Али сада долазимо до кључног питања како да човек открије општу вољу и како да је спроведе. Овде су очигледне две ствари: да пре Руоса нико није открио да постоји општа воља као прво онтолошко начело, и да самим тим у друштвима пре Руоса није успостављена владавина опште воље. Ако је само по себи разумљиво да интелигibilни свет Платонових идеја човек може открити својим умом, а да га не открива способностима војног дела своје природе, аналогно томе би могло да се препостави да би човек на основу своје воље могао да открије општу вољу. Општу вољу као прво начело можда би најпре требало да препозна наша субјективна воља. Оставимо сада по страни то што човекова воља нема могућност да се испољава само као воља без свог сврховитог предмета, који је увек повезан са разумом или страстима. Јер ако општа воља може да буде прво онтолошко начело, сагласно самом начелу је могла и да се тражи нова улога човекове воље. Све и када би субјективна воља могла на неки начин да артикулише препознавање метафизичке и њене праизворне опште воље, испоставља се да ништа слично Руосу не претпо-

³⁸ J.-J. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Kessinger Publishing, 2004, 4.

ставља за однос појединачне воље и њеног начела опште воље. Напротив, Русо у човековој појединачној вољи види egoистичну тежњу за привилегијама, што је суштински противречно основном правилу опште воље за успостављањем једнакости. То значи да се општа воља као начело и човекова слободна воља као његова реалност налазе у оштрој супротстављености. Опште воље нема у друштву ако владају појединачне воље, и обратно – спровођење опште воље је принудно подвођење субјективне воље под правило опште воље.

Воља као закон и револуционарни терор као врлина

Вољу, дакле, као начело не само да не препознаје човекова воља, већ се на неки начин општа воља и субјективна воља међусобно искључују.³⁹ Како онда открити ко треба да спроведе општу вољу? Русо најпре открива ко не може да сазна за постојање првог начела – то свакако не може бити „слепа гомила, која често не зна шта хоће, јер ретко зна шта је за њу добро“.⁴⁰ Сазнавању и спровођењу првог метафизичког начела по правилу припада одговарајуће достојанство које би, сматра Русо, више приличило духовним бићима која су изнад човека кога воде његова

³⁹ Не само да се општа и појединачна воља искључују, него Русо иде и корак даље па каже да „често има знатне разлике између воље свих и опште воље: ова има у виду само општи интерес; она само прихвата, и представља само збир појединачних воља; но, одузмите од тих истих воља оне „плус“-ове и „минус“-е, који се међусобно потишу, и остаће као збир разлика општа воља“. Русо, *Друштвени уговор*, 45–46. Ово је занимљиво место јер разликујући општу вољу од воље свих Русо још више истиче метафизички карактер опште воље. Утисак се појачава навођењем математичке формуле која открива суштину шта општа воље јесте. За слабе познаваоце математике ова наједена формула може да значи да се њен аутор ипак не би позивао на њу да нема баш никаквог основа да то уради. Анализирајући ову математичку формулу, Пламенац сматра да је реч о чистој бесмислици: „Овај опис опште воље, ако га узмемо дословно, чиста је бесмислица. Шта „плусеви“ и „минуси“ посебних воља могу бити осим она што је особено свакој од њих. Нека Џонова воља буде $x + a$, Ричардова $x + b$ и Томасова $x + c$, при чему је оно x оно што им је свима заједничко, а a , b , и c оно што је свакој вољи особено. Ако је општа воља она што остаје када се „плусеви“ и „минуси“ потру, то је x ; али ако је она збир разлика, онда је то: $a + b + c$. Ма шта да јесте, не може бити обоје; друга алтернатива је сувише апсурдна да била размотрена. Пазите се политичких философа који користе математику, без обзира колику једноставну, да илуструју своје намере“. Вид. Ј. Пламенац, *Човек и друштво*, 410.

⁴⁰ Русо, *Друштвени уговор*, 53.

воља, интереси и страсти. После богоva најближи остваривању овог најважнијег посла јесте законодавац, који је „у сваком погледу изванредан човек у држави“.⁴¹

Законодавац има сазнање шта је опште воља и државу уређује кроз законе, сагласно правилима опште воље. Али, пре него што видимо шта је тачно посао законодавца и како он спроводи начело опште воље, важно је навести оно суштинско одређење друштвеног уговора, које представља подлогу за деловање законодавца и испољавање опште воље. А то одређење је следеће: „Друштвени уговор ствара међу грађанима такву једнакост да сви они имају исте обавезе и да треба сви да уживају иста права. Тако, по самој природи овог уговора, сваки акт суверенитета, то јест сваки прави акт опште воље, подједнако обавезује или даје подједнака права свим грађанима“.⁴²

Нема сумње да би ово правило друштвеног уговора могло да задовољи критеријум савршене заједнице. Русо правилно увиђа да људи могу бити једнаки само ако имају „исте обавезе и иста права“. Човек може да замисли утопијско друштво у коме сви имају „исте обавезе и иста права“. Али ако нам није циљ да замишљамо утопије највећег степена савршености, већ размишљамо о историјском искуству које познаје људе и друштва који су увек ограничени и несавршених могућности, онда морамо искључити као нереално друштво у коме сваки члан „има исте обавезе и иста права“. Јер, друштво као људска заједница увек подразумева неку врсту поделе рада, а подела рада по својој природи намеће различите врсте обавеза. Онолико колико се у овој подели разликује рад који сваки човек обавља, у тој мери се разликују и његове обавезе према друштву. Ако би рад скватили у најширем смислу као укупну делатност човека, можда би чак и пре могло да се каже да сваки човек има своју потпуну посебну и неједнаку обавезу према другим људима и заједници.⁴³

И сам Русо, када жели да утврди апстрактност, општост и тиме не-пристрасност закона као акта опште воље, непосредно противречи свом

⁴¹ Исто, 54.

⁴² Исто, 48.

⁴³ Занимљиво је да Русо готово у наставку овог цитираних правила друштвеног уговора о истоветности обавеза и права, изричito говори како друштвени уговор намеће и обавезу појединцу да брани државу, угрожавајући на тај начин и свој живот. Управо ова обавеза најнепосредније сведочи да никада у реалном друштву нису исте обавезе и иста права свих њених чланова. О овом проблему биће више речи нешто касније.

ставу да друштвени уговор установљује „исте обавезе и иста права“. Немогуће је да у друштву постоје исте обавезе и иста права ако Русо на следећи начин дефинише апстрактност закона: „закон може да утврди да ће бити привилегија, али не може да их даје поименице никоме; закон може да створи више класе грађана... али не може поименице овог или оног да уврсти у њих“.⁴⁴ То што закон на апстрактан начин утврђује правила за стицање привилегија због обављања одређеног посла или уопште критеријума да неко обавља одређени посао, не може никако да значи да сви чланови друштва имају исте обавезе и иста права, већ на против сведочи да у друштву увек постоје различите обавезе због поделе посла коју подразумева природа друштва.

Али, по Русоу, друштвени уговор је утврдио једнакост грађана у њиховим обавезама и правима и деловање опште воље увек потврђује ово правило. То је, дакле, претпоставка и оквир у коме сада законодавац треба друштво да уреди саобразно општој вољи. Да је Русо законодавцу намерио заиста херкуловски подухват, најбоље се види у опису шта законодавац треба да уради. Наиме, Русо за законодавца опште воље каже: „Онај ко се усуђује да предузме постављање основних установа једног народа треба да осети у себи способност да такорећи измени људску природу, да претвори сваког појединца... у део једне веће целине, од које би тај појединац у неку руку добио живот и само своје биће; да измени човеков састав да би га појачао... Једном речи, треба да човеку одузме његове сопствене снаге да би му подарио друге које су му стране и којима он не може да се служи без туђе помоћи... Тако да тек кад сваки грађанин није ништа и може нешто да учини само помоћу свих других... може се рећи да је законодавство стигло до највише тачке савршенства коју може достићи“.⁴⁵

Ово је посебно важно место Русоовог учења.⁴⁶ Овде видимо да је законодавац онај који је најпре својим разумом појмио постојање опште воље, која постоји као онтологашко начело независно од тога да ли је човек открио њено постојање. Али разумевање постојања опште воље само по себи не значи и њено остваривање. Форма у којој се општа воља

⁴⁴ Русо, *Друштвени уговор*, 52.

⁴⁵ Исто, 54.

⁴⁶ Да су појам опште воље и улога законодавца централна питања Русоове политичке филозофије вид. T. Waldman, „Rousseau on the General Will and the Legislator“, *Political Studies*, 8 (Oct. 1960), 221–230.

испољава јесте правни акт који људи усвајају у виду закона. Воља као закон је утемељујуће начело уређења друштва. А да би се воља отелотворила у закон неопходан је посебан човек, законодавац који је „у сваком погледу изванредан човек у држави“. Колико он мора да буде посебан и изванредан у сваком погледу најбоље сведоче речи да „онај који се усуђује“⁴⁷ да буде законодавац „треба да осети у себи способност да такорећи измени људску природу“.⁴⁸ Док је човек пре и изван Русове теорије препознавао да се његова воља руковођена разумском сврхом или страстима природно испољава, видимо да самосврховита општа воља не може и да себе самоиспољи, већ је неопходан законодавац да би остварио општу вољу. Без законодавца нема опште воље и без опште воље нема правог законодавца. Они се заправо на неки начин стапају у једно.

Законодавац треба да се осмели и да буде способан да измени људску природу, да сваког појединца претвори у примерен и сразмеран део друштва као целине, како би онда од тог добро уређеног друштва сваки човек „добио живот и само своје биће“. Исто тако, спроводећи општу вољу и саглашавајући природу човека са општом вољом, законодавац мора да човеку одузме сваки вишак његове посебности у смислу његове затечене неједнакости, дајући му истовремено друге друштвене карактеристике које га чине једнаким са свима другима. То законодавац мора постићи тако што ће с једне стране „човеку одузети његове сопствене снаге“, а потом ће, како каже Русо, законодавац то човеку надокнадити и подарити му друге друштвене способности „које су му стране и којима он не може да се служи без туђе помоћи“. Законодавац ће остварити свој циљ и спровести општу вољу онда када реалан човек, онакав каквог га познајемо кроз историју, са свим својим неједнаким способностима, више ништа не може сам да уради, већ се сваки човек претвара у грађанина који сам за себе није ништа. Јер, сагласно општој вољи, „сваки грађанин није ништа и може нешто да учини само помоћу свих других“.⁴⁹ То значи да законодавац, спроводећи општу вољу, исправља људску природу, поравњава све неједнакости и претвара човека у сразмерни део друштвене целине, чиме се успоставља жељена једнакост људи у заједници.

⁴⁷ Русо, *Друштвени уговор*, 52.

⁴⁸ Исто.

⁴⁹ Русо, *Друштвени уговор*, 52.

Можемо само да замислимо како су Робеспјера одушевљавале и колику снагу и самопоуздање су му током револуције уливале ове речи.⁵⁰ Француска револуција је и започела претварањем Сабора сталежа у уставотворну и законодавну Националну скупштину. Законодавна власт и вође револуције као законодавци представљају срж револуције. Не треба ни за тренутак посумњати и доводити у питање да је Робеспјер себе видео као Русовог законодавца који спроводи општу вољу. И његово национално и револуционарно име – Неподмитљиви – можда најбоље предочава његову жељу да се у потпуности поистовети са самим општом вољом, јер је он себе приказивао као човека који нема ниједан посебан интерес и којег ништа не може да подмети да ради противно општој вољи. Наравно, ово не искључује један посебан интерес који је одликовао Робеспјера, а то је да он буде једини тумач и спроводитељ опште воље, да он буде врховни законодавац. Али чињеница да се Робеспјер поистоветио са Русовим законодавцем као спроводитељем општем воље, не може ни у ком случају значити да се одговорност за оно што је Робеспјер урадио током револуције може пренети и на његовог учитеља. Једино сам Русо, да је доживео Француску револуцију, могао би да пружи одговор да ли је то заиста било спровођење начела опште воље.

Русова општа воља и Беркове традиционалне предрасуде стоје у најоштријој међусобној супротстављености. Традиционалне предрасуде на којима је почивао стари поредак онемогућавају да се испољи општа

⁵⁰ У својој „Посвети Русоу“ за рад који није познат или је изгубљен, Робеспјер пише: „То сте Ви, о душе грађанина Женеве коме посвећујем овај свој рад! И ако види светлост дана биће под заштитом најречитијег и најврлијег од свих људи. Данас, пре него икад, потребна нам је речитост и врлина. [...] Божански човече, који си ме учио да спознам самог себе. Као младом човеку показао си ми како да поштујем достојанство моје природе и да промишљам о великим принципима друштвеног поретка. Стара структура се срушила; а предврје нове је сазидано на рушевинама старе и, захваљујући теби и ја сам био у могућности да допринесем са својим каменом“. M. Robespierre, „Dedicace aux manes de Jean-Jacques Rousseau“, *Oeuvres complètes*, 1, *Robespierre à Arras : les œuvres littéraires en prose et en vers*, recueillies et publiées par E. Desprez et É. Lesueur, Paris, 1912, 211.

Робеспјер је, како је сам говорио, открио револуционарност своје личности преко Руса. Вид. D. Jordan, *The revolutionary career of Maximilien Robespierre*, The University of Chicago Press, 1985, 32–35. О општем Русовом утицају на Робеспјера вид. G. H. McNeil, „The Cult of Rousseau and the French Revolution“, *Journal of the History of Ideas*, 6 (Apr. 1945), 197–212; G. Dart, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge University Press, 1999.

воља, док остваривање опште воље значи рушење предрасуда и тиме рушење старог поретка, старог человека и његове искварене природе. Са-мим тим остваривање опште воље јесте револуција као успостављање потпуно новог поретка. Управо је Француска револуција, сагласно Ру-сојевом учењу, утврдила да потпуни примат законодавне власти пред-ставља право средство револуционарног деловања у остваривању опште воље.

Вратимо се питању форме у којој делује општа воља. Ако је форма опште воље правни акт који законодавац доноси као закон, онда се от-вара питање на који начин и у којој форми општа воља постоји пре него што је законодавац општу вољу препознао и уобличио правним актом. Јер не може се заобићи питање шта је општа воља која није испољена услед, рецимо, владавине Беркових предрасуда. Русово упућивање на постојање једног заједничког „ја“, које означава тоталитет народа и заједнице,⁵¹ могло би да представља облик постојања опште воље пре него што ју је законодавац оформио као закон. То мистично колективно „ја“ нама је потпуно непознато и можемо га разумети само преко опште воље, а постојање саме опште воље требало је објаснити преко заједнич-ког колективног „ја“.⁵² Заинтересованост и трагање за формом постојања опште воље пре него што је постала правни акт важно је како бисмо утврдили да ли постоји неки дубљи корен повезивања воље са правним актом. У мистичном заједничком „ја“ као праоблику опште воље не мо-же да се види нити разоткрије постојање суштинске везе између воље и правног акта.

Како воља може бити закон? Уколико бисмо пошли од испољавања и спровођења човекове воље, никада не бисмо дошли до тога да се наша воља испољава у форми правног акта. Човек може имати вољу да се неки закон донесе, али сама воља се не може самоиспользовати као правни акт. Дакле, пут од човекове појединачне воље не може довести до воље чија је форма закон. Ништа боље нећемо проћи, нити можемо више сазнати о могућем постојању воље као закона, ни ако пробамо да бољ-

⁵¹ Русо, *Друштвени уговор*, 36.

⁵² О Русовој општој вољи као „ја“ и питању значења појма „ја“ (индивидуално, апсолутно, трансцендентно, трансцендентално, природно, правно) вид. W. Schmid Biggemann, „Die Freiheit, der Wille, das Absolute, Fichte als Aus-denker Rousseaus“, *Rousseau in Deutschland: neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, H. Jaumann (Hrsg), Gruyter, Berlin – New York, 1994, 208–211.

разумемо заједничко „ја“. Јер ако је оно тиме што је на неки мистичан начин заједничко свим људима иоле слично обичном човеку, и то колективно „ја“ би онда имало сличан проблем да своју вољу уобличи као правни акт. Према томе, једини сигуран пут који нам преостаје у разумевању како општа воља испољава своју форму у виду закона, јесте да се окренемо законодавцу као ономе који зна шта је општа воља и који има способност да је спроведе и поред супротстављања свих Беркових предрасуда. Независно од њеног метафизичког постојања и независно од мистичног заједничког „ја“, општа воља за човека постоји онда када је спозна законодавац и када је снагом своје способности оствари као правни акт.

Законодавац као тумач праизворне воље сваког човека уобличава општу вољу кроз правне акте и доношење закона.⁵³ Општи интерес и прави интерес сваког човека као дела заједнице и учесника у општем интересу представља циљ законодавца, пошто се само на тај начин спроводи општа воља. Али шта да се ради када је спровођење опште воље на дохват руке, а постоји и даље отпор људи који се боре за своје привилегије? Или, шта да се ради када су људи због традиционалних предрасуда у заблуди, и због те заблуде се опиру остваривању опште воље? На тај начин они се једно противе успостављању и општег и свог правог интереса. Видели смо да Робеспјер није имао дилему шта треба урадити. Све треба жртвовати остваривању опште воље и ниједна жртва није велика само да се коначно уреди држава на основу опште воље. Онај ко због свог егоизма и привилегија пружа отпор успостављању опште воље, тај – сагласно револуционарној логици спровођења опште воље – не заслужује да се на његову судбину губи превише времена. Док они који су у заблуди и не виде да се својом самовољом супротстављају својој правој вољи и свом правом интересу, они подлежу принудном подвођењу њихове самовоље под општу вољу, која својим остваривањем означава и слободу и једнакост за све. Шта може бити друго него самовоља ако се човек опире својој правој изврној вољи која хоће да га учини слободним, и која хоће да он оствари свој интерес и најбољи интерес своје заједнице? Општа воља, само ако стварно и постоји, јесте

⁵³ Да Русо о закону говори као о општој вољи вид. C. Bertram, *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The social contract*, London, 2004, 116. О значају закона код Русоа вид. M. Viroli, D. Hanson, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, Cambridge University Press, 1988.

истовремено и права слободна воља човека, док је слободна појединачна воља – ако се опира општој вољи – у ствари заблуда и само је самовоља као искривљивање слободе.

Општа воља, која доприноси остваривању једнакости, правде и слободе, представља самим тим највишу врлину, односно начело које је извор свих врлина. Одређујући општу вољу као врлину, Русо истиче; „Друго суштинско правило јавне економије није мање важно од првог. Да би се општа воља испунила треба све појединачне воље ускладити са њом, тј. засновати владавину врлине, пошто врлина није ништа више него ова усаглашеност појединачних воља са општом вољом“.⁵⁴ Следећи ову логику, и само успостављање опште воље јесте врлина. Општа воља се као правни акт успоставља и као принуда за сваку појединачну вољу која јој се противи због изопачености људске природе. Овде морамо застати, јер пада у очи да се принуда поистовећује са врлином. Како, дакле, ова принуда и укидање традиционалне слободне воље човека могу бити врлине? Једноставно, овакав став се коси са предусловом одређења врлине, пошто је врлина уопште могућа само ако постоји слободна воља човека да врлину изабере или не изабере. Све што се дешава по детерминизму, без слободе избора, као што је падање киш, никако не може бити подведено под појам врлине. Разумљиво је да спровођење опште воље као закона може представљати и правни акт принуде извршења закона, али како то може да се поистовети са принудом подвођења воље човека под општу вољу, и да се та принуда још назове врлином?

Одговор налазимо тамо где га и треба потражити, код законодавца Француске револуције и њеног вође Робеспјера. Спровођење опште воље у друштву које је већ уређено на основу њеног начела, Робеспјер види као врлину. У друштву које је добро уређено на основу начела опште воље више и нема потребе за принудом, јер се може претпоставити да је благостање ове владавине толико самоочигледно да је сви људи својом вољом подржавају. Утолико је у државама већ утемељеним на начелу владавине опште воље и само владање опште воље врлина. Ствари стоје другачије у револуцијама које треба да тек установе државу на начелу опште воље. Ту је само револуционарно спровођење опште воље врлина. А пошто спровођење и успостављање опште воље револуцијом наилази на отпор, онда је сламање тог отпора који не дозвољава да се испољи општа воља такође врлина. Робеспјер каже: „Ако је врлина изворишт

⁵⁴ J.-J. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Kessinger Publishing, 2004, 10.

народне владе у време мира, извориште народне владе за време револуције је врлина комбинована са терором. Терор је без врлине деструктиван, док је врлина без терора импотентна. Терор је само брза правда, сурова и непопустљива, и зато еманација врлине. Терор је мање засебан принцип, већ пре природна последица општег принципа демократије, који се примењује због најнеодложнијих потреба земље⁵⁵.

Видимо, dakле, да Робеспјер сматра да је у револуцији врлина, која није праћена терором, заправо „импотентна“. Она је импотентна јер не испуњава своју сврху – а то је успостављање опште воље, већ подржава постојеће старо стање. И да врлина не би била импотентна, неопходно је да се врлина удружи са терором, који – када је прожет врлином – и сам постаје врлина. Терор који доприноси утврђивању опште воље појављује се као „еманација из врлине“. Из ових Робеспјерових речи могло би да се разуме да револуционарни терор који је прожет врлином усмерава саму врлину ка испуњавању њене сврхе, која се огледа у остваривању опште воље.

Другим речима, за Робеспјера не само да принуда над субјективном искривљеном вољом није проблематична као укидање слободне воље човека, него терор којим се спроводи револуционарно успостављање опште воље произлази из саме врлине и усмерава врлину. Револуционарни терор јесте једино средство којим појединачна воља може да се преваспита и учини сагласном са општом вољом. Пошто је општа воља праизворна добра воља сваке појединачне воље, одатле следи да терор којим се ова воља усмерава и саглашава са општом вољом јесте у ствари врлина. Свако деловање које за свој циљ има остваривање опште воље неопходно је предузети, и оно је оправдано јер је посредовано врлином и сврховито остварује општу вољу. Посебну вредност има оно деловање које је пресудно у револуционарном остваривању опште воље и без којег би противници напретка зауставили револуцију и стварање друштва једнакости. Зато је терор – као оно најтеже деловање у сламању препрека и отпора који пружа појединачна воља изопачене људске природе – не само неопходан, већ је то деловања сагласно општој вољи и представља dakле „еманацију врлине“. Општа воља се не може самоуспоставити на

⁵⁵ M. Robespierre, *Report upon the principles of political morality which are to form the basis of the administration of the interior concerns of the Republic, Made in the name of the Committee of Public Safety, the 18th Pluviose, second year of the Republic, (February 6th, 1794). Printed and sold [by Benjamin Franklin Bache] at no. 112, Market-Street, Philadelphia, 1794.*

основу самог разлога свог постојања, него је потребна и физичка револуционарна сила да се она оствари.⁵⁶

Када би општа воља била самоочигледна и самопотврђујућа, онда би нас ово начело потпуног детерминизма лишило сваке теоријске и моралне дилеме. Овако, сам појам опште воље на коме се граде ново друштво, нови поредак и нова људска природа остаје потпуно магловит и неразјашњен, попут неухватљиве химере. Уместо да појасни, правни акт као форма појављивања опште воље још више чини неразумљивим ово начело. Метафизички скок са опште воље на правни акт као форму њеног испољавања, и још већи метафизички скок са врлине на терор као форму спровођења врлине, мало шта могу појаснити о самој општој вољи као онтолошком начелу. Али ако форма испољавања опште воље не доприноси њеном бољем разумевању, ипак смо на добитку – јер имамо једно ново тумачење самог закона као испољавања воље, и ново тумачење врлине и терора. Логична последица новог тумачења закона као форме воље и терора као спровођења врлине јесте утемељење легитимности присиле над слободном вољом да се сагласи са својом праизворном вољом, што доследно изведену значи и укидање слободне воље.

Револуционарни законодавац је тумач и арбитар опште воље и њеног спровођења, које са собом носи и врлину терора.⁵⁷ Међутим, пошто врлина има другачије утемељење и другачију унутрашњу логику од револуционарног терора, као што је и човекова воља саздана другачије од унутрашње структуре правног акта, сусрећемо се са питањем на који начин и којом дијалектиком све то довести до неког смисленог јединства. Када терор и револуционарно спровођење опште воље потпуно подведу човекову вољу под општу, односно укину слободу воље, и успоставе

⁵⁶ Упориште за свој револуционарни фанатизам Робеспјер је могао пронаћи или самооправдати размишљајући о следећим Русоовим ставовима: „Фанатизам, ако је и крволовач и свиреп, ипак је велика и јака страст која уздиже човеково срце, која му улива презир према смрти, која му даје чудесну снагу и којој је потребно само боље управљање, па да постане извор најувишијих врлина“. Вид. Ж. Ж. Русо, *Вероисјовес и својској викара*, Београд, 1975, 117.

⁵⁷ Код Руса налазимо апсолутну и арбитрарну власт државе да изврши и крајње насиље према својим поданицима, односно да одлучује о њиховом животу или смрти; „Када му је владалац рекао: 'Корисно је за државу да ти умреш', он мора да умре... пошто његов живот није више само доброчинство природе, већ условни дар који му држава даје под одређеним условима“. Вид. Русо, *Друштвени уговор*, 50.

потпуну једнакост воља и људи, да ли је тада и са тим коначним ис-пуњењем врлине дошао и њен крај? Или је дошао крај традиционалном поимању врлине онако како је она схваћена пре откривања постојања опште воље и прожимања врлине са терором? Јер нужан услов за постојање традиционалне врлине јесте слобода воље, која је управо слобода од сваке принуде и потчињавања воље. Врлина је вредност утолико што је реч о слободном избору да човек делује сагласно врлини, супротстављајући се свакој врсти присиле, користи или пристрасности које нарушавају максимум врлине. Врлина и принуда на врлину се међусобно искључују. Све што се дешава по сили природног или друштвеног закона може на свој начин садржавати моралност, али то још није врлина. Врлина се увек испољава кроз лични чин и деловање које је засновано на слободној вољи и слободи избора.

Посебна дилема се отвара са питањем односа већине и мањине у успостављању и спровођењу опште воље. Тешко је замисливо да би прелазак Француске из старог у нови поредак био могао без револуционарне мањине која је начело опште воље наметнула већини. Револуција се у основи и састоји у томе што мањина, уверена да зна шта је опште добро и општа воља народа, револуционарним терором руши стари и намеће нови поредак. Разумљиво је да се – када је већина активно сагласна било променама или одржавањем постојећег стања – по правилу кроз институције а не кроз револуцију спроводи воља већине. Робеспјер је у конкретној и крвавој револуционарној борби добро разумео да се наступајући ауторитету већине мора истаћи револуционарна диктатура мањине.⁵⁸ А пошто ова мањина за разлику од већине зна шта је општа воља, то јој даје „пуно право да наметне своју вољу једној већини која још није у стању да се сама уздигне у те више сфере политичког идеализма“.⁵⁹ И у мањини која револуционарним терором намеће општу вољу већини, Робеспјер је пре свега видео снагу чисто моралног деловања које је надмоћно у односу на ауторитет пуке већине.

Када мањина револуцијом намеће општу вољу већини, цена се по правилу плаћа у људској крви. Логика револуционарне мањине је да се свака цена, па и она највећа, искупљаје остваривањем циља и победом

⁵⁸ О једногодишњој владавини дванаесторице чланова скупштинског одбора јавне безбедности вид. R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton University Press, 2005.

⁵⁹ C. Јовановић, „Робеспјер“, СД 1, 191.

саме револуције.⁶⁰ Да би се револуционарни терор по својој форми разликовао од злочина убиства, било је важно да се успостави револуционарни суд, као правна форма и законити механизам спровођења опште воље и револуционарних идеја. Иако је исходиште овог суда била само смрт, то је ипак имало неку врсту судске правне форме. Али, без обзира на могуће метафизичко постојање опште воље, и без обзира на метафизички циљ револуције, немогуће је избеги питање да ли је овакав закон који пролива невину крв веће безакоње од злочина убиства. Дакле, да ли се може рећи да је Робеспјеров „терор био срачунат и хладан; (јер) он је убијао с планом“?⁶¹

Робеспјер је са успостављањем револуционарног суда и спровођењем терора као врлине, зарад очувања достигнутих тековина револуције, отишао и неколико корака даље у измишљању потпуно произвољне форме закона као испуњења опште воље. Најпре је био донет закон о сумњивим лицима, којим се терор значајно пооштравао, да би сам Робеспјер 10. јуна 1794. године, два дана после чувене светковине највишег Бића, доставио Конвенту „преријалски закон“,⁶² којим је терор у свом најбруталнијем виду уобличен у форму закона.⁶³ Сада је револуционарни суд могао да суди не на основу утврђивања чињеница, већ искључиво позивајући се на „моралне доказе“. Судија је на основу свог слободног уверења, утврђеног на „моралним доказима“, доносио пресуде, а једина казна била је гильотина.⁶⁴ Посебно је Робеспјеру било стало

⁶⁰ Фире даје добру дефиницију и погађа саму срж револуционарног саморазумевања терора; „Терор говорећи језиком револуције ствара неку врсту божанског права јавне власти“. Ф. Фире, *О француској револуцији*, 87.

⁶¹ Јовановић, „Робеспјер“, 197.

⁶² Закон од 22. преријала. Преријал је био девети месец новоуспостављеног револуционарног календара (20. V – 18 VI).

⁶³ Jordan, *The revolutionary career*, 204.

⁶⁴ Гильотина је постала један од препознатљивих симбола Француске револуције. Списак лица погубљених на париској гильотини за време једногодишње владавине терора је сачуван, док за друге веће француске градове није сасвим поуздан (J. W. Croker, *History of the guillotine*, J. Miltay, London, 1853, 69). Разлог увођења гильотине као начина погубљивања имао је идеолошку подлогу, јер је било потребно изједначења са племством свих грађана и у начину погубљења (Croker, *History of the guillotine*, 7). До тада је убијајена била казна вешањем, док су само осуђеницима из реда племства одсецане главе мачем. За време револуције, пре увођења гильотине, егзекуције су обављане вешањем духу популарног усклика „Аристократе о бандере“ (Д. Бин, „Аристократија“, *Речник*, 686; Croker, 23). Узимајући у обзир професионално мишљење официјелног целата Анри

да овај закон подједнако важи за све и да нема изузетака ни имунитета за чланове Конвента.⁶⁵ Тако је обезбедио да може да се најкрајним путем реши својих политичких супарника и противника. Заправо, ово је био најсигурији пут да се од опште воље као закона дође до закона као терора.

Апсолутизам закона – легитимност насиља

Погледајмо ближе како се, дакле, стигло до закона као терора. Пођимо од најједноставнијих питања: шта је закон? И шта је смисао и сврха закона? Сва ова питања се не постављају да би се због појаве закона као терора довео у питање и сам закон као закон. Напротив. Закон, неписани или писани, показује колико је једна заједница мудра и разумна у уређивању свог друштва. Закон није само нужан услов постојања

Сансона (Charles Henri Sanson) и стручно лекарско мишљење секретара Хируршке академије, хирурга и физиолога Антоана Луја (Antoine Louis), усвојено је мишљење да се прихвати увођење нове справе, која је већини посланика до тада изгледала крајње необично (Croker, 25–28). Иако се у почетку по Лују звала „луизета“, касније је добила име „гиљотина“, по посланику и лекару Гиљотену (Joseph Ignace Guillotin) који се залагао за њену употребу (Croker, 11–13). Упутства о начину употребе гиљотине је требало да изда министарство правде и директорат париског департмана. Судећи по његовом писму, сам револуционарни министар правде, познат као главни аутор текста којим се укида феудални поредак (у ноћи 4. августа 1789), адвокат Дипор (Marguerite-Louis-François Duport-Dutertre) био је неодлучан у издавању упутства, експлицитно изражавајући нелагоду која се испоставила пророчком, пошто је и сам завршио на гиљотини само годину дана касније (Фире, „Ноћ 4. августа“, *Криптички речник*, Croker, 24). Прва егзекуција гиљотином обављена је тек крајем јануара 1792. над једним криминалцем осуђеним за убиство и разбојништво, док је прво погубљење политичког осуђеника обављено, после догађаја од 10. августа, 21. августа 1792. над чиновником војног кабинета Националне гарде, а наредних дана над министром двора (интендантом цивилне листе) и над једним од ретких ројалиста међу новинарима, уредником часописа *Париска лазета* (Croker, 56). Краљ је погубљен на гиљотини на Тргу револуције, раније Тргу Луја XV 21. јануара 1793, а краљица 16. октобра 1793, док је њихов син престолонаследник умро у затвору када је имао десет година (1795). Парадоксално, опслуживање гиљотине је опстало као наследно право које је потврђено и после Француске револуције, јер су њом искључиво управљали чланови породице Сансон, који су имали званичну функцију целата у Паризу до 1847. Карлајл је целом трећем тому своје тротомне студије о Француској револуцији дао назив „Гиљотина“. Вид. T. Carlyle, C. R. L. Fletcher, *The French Revolution*, 3, *The guillotine*, Methuen, London, 1902.

⁶⁵ Jordan, 204.

друштва, већ представља важан услов за добро уређену државу. Сваки добар закон има сврху да служи човеку и заједници којој он припада. Ниједан закон не може бити самом себи циљ, нити закон може бити усмерен против човека и државе. Закон је добро средство које служи човеку и заједници који су његова сврха и крајњи циљ. У том смислу човек је као сврха доброг закона не изван, него изнад закона, као што је сврха изнад средства свог остваривања. Зато се закон не може апсолутизовати и од доброг средства га учинити лошом сврхом. Закон који не служи људима и заједници јесте лош закон који треба мењати, а не мењати природу људи да би се прилагодили идеално замишљеном закону.

Када је Русо пошао од метафизичке претпоставке да је природно стање човека добро стање среће, слободе и једнакости, и за разлику од природног човека у друштвеном стању видео поквареност, неједнакост и неслободу, онда је очекивано да је он за ову љуту рану друштвене изопачености тражио и љути лек. Када разлика између природног и друштвеног стања не би била тако суштинска и непремостива, могло би да се размишља о поступним променама и побољшањима друштва, а не о револуционарном захвату прављења новог света и новог човека. И у том успостављању новог друштва и новог човека Русо у закону види утемељујућу снагу. Закон новог друштва и новог човека се по природи ствари разликује од закона старог европског поретка. Нови закон је форма испољавања самог првог онтолошког начела опште воље. Самим тим и закон има апсолутну важност као форма првог начела.⁶⁶ Закон као испољавање опште воље сада треба да влада људима, а не више људи да владају људима. Русо је у владавини закона над људима и престанку владавине човека над човеком видео велику идеју.⁶⁷ Та идеја га је неодоливо вукла да појму закона да апсолутну вредност и учини га сврхом и циљем човековог деловања, а самог човека сведе на средство испуњавања закона у интересу идеалне заједнице, која отелотоворује општу вољу.

⁶⁶ Русо у првом нацрту *Друштвеној уговору*, као и у енциклопедијском чланку *Политичка економија*, у дословном смислу апсолутизује закон: „Закон је најувишија од свих људских установа, то је небески глас који поучава народ како да у овоземаљском животу подржава непроменљиве божанске заповести“. Вид. J.-J. Rousseau, „Prémiere version du Contrat social“, *The Political Writings*, 1, edited from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, 475.

⁶⁷ Вид. М. Ђурић, „Метафизика друштвеног уговора“, 13–14.

У политичком смислу то је значило успостављање нове врсте апсолутизма, апсолутизма закона.⁶⁸

Проблем са Русоовом метафизиком је најпре у томе што у нашој појединачној вољи ми не познајемо вољу као вољу, па самим тим још мање можемо да појмимо онтолошко постојање опште воље. Ми не можемо ни у slikama да замислимо тог општег човека који би садржавао општу вољу.⁶⁹ На сличан начин јавља се тешкоћа и са разумевањем апсолутних закона који су форма опште воље и који треба да владају над људима. Владавини човека над човеком Русо претпоставља владавину закона над човеком. И нема сумње да ово реторички изгледа сасвим привлачно. Међутим, озбиљна тешкоћа је садржана у томе што се владавина закона не може самоиспољити, као што се ни општа воља не самоиспољава, већ је увек неопходан човек да спроведе закон. Наравно, може се рећи да је ово спровођење закона спровођење опште воље, и да је битан закон а не онај ко га спроводи. Пошто је апсолутни закон форма наше заједничке праисконске воље, сваки је човек на основу своје опште воље сагласан са њим, макар се својом субјективном вољом бунио и био спреман да се против тог закона бори на живот и смрт. Општа воља и њен апсолутни закон обезбеђују да се, без обзира на нечије противљење, овде ради о владивини закона, а не о владавини човека над човеком.

Русо је, дакле, у староевропском друштву видео владавину човека над човеком. То што је и ова владавина човека над човеком била утврђена законом не мења сам суштински однос владавине, јер је битно да закон у староевропској етици нема апсолутизовано значење, као што ће то бити у новом друштву. Улога човека у спровођењу апсолутног закона над другим човеком нема одређење његове владавине над тим човеком, пошто је овде сам закон сврха, док је човек његово средство. Говорећи о успостављању владе, која спроводи закон као израз опште воље, Русо наглашава да није реч о влади као власти над народом, него да владу чине службеници који се покоравају народу и законима. Зато Русо каже: „Носиоци извршне власти нису никако господари народа, већ његови службеници... не долази у обзор за њих да уговарају, већ да се покора-

⁶⁸ Упор. С. Јовановић, „О друштвеном уговору“, 195.

⁶⁹ Заиста, и сам Русо потврђује да „општу вољу не може нико замислити“ (Друштвени уговор, 95). Али, истовремено оно што не може нико замислити код њега постоји као утемељујуће начело друштвене заједнице.

вају; и да преузимајући функције које им држава намеће, они само врше своју грађанску дужност, немајући никакво право да расправљају о условима“.⁷⁰

Нема никакве сумње да би оваква власт, када би била могућа, била више него пожељна за грађане. Међутим, може парадоксално да се испостави да човек као средство спровођења апсолутног закона има неупоредиво већу власт над другим човеком, него што је то било у староевропској етици. Спровођење апсолутног и свеобухватног закона, без обзира на то што се то ради у име и славу самог закона, може бити ку-дикамо ригорозније, што значи и да је у рукама спроводитеља концентрисана огромна власт. А свака власт је власт коју спроводи човек над човеком. И власт апсолутизма закона спроводи човек над човеком.

Узећемо један пример из староевропске етике, да би се боље разумела разлика између владавине човека над човеком на основу старих закона, и нове владавине апсолутних закона над човеком, где човек задаје законе влада над човеком. У Библији је дата следећа заповест: „Не гледајте ко је ко на суду, саслушајте и малог и великог, не бојте се никог, јер је суд Божји“.⁷¹ Велики смисао ове заповести јесте управо у томе што се види колико је неизмеран значај човека у спровођењу закона. Јер ниједан закон, ма колико био апсолутан, не може да нареди и устроји шта ће човек у својој души разабирати, шта ће у срцу осећати и шта ће мислiti. Да ли ће човек у малом човеку видети још мањег а у већем још већег, или обрнуто, да ли ће се плашити било малог или великог у спровођењу закона, то се не уређује апсолутним законима, већ се уређује једним другим, унутрашњим законом, законом врлине. Само врлина праведности може човека да руковodi да се држи заповести: „Не гледајте ко је ко на суду, саслушајте и малог и великог, не бојте се никог“.⁷²

Староевропска етика, истина, није помишљала да укине владавину човека над човеком, сматрајући да је то у заједници немогуће, већ је ову владавину засновала на двоструким темељима. Најпре, реч је о моралним законима и законима врлине, на којима се као највишим вредностима првобитно утемељује заједница, и који подједнако важе за све чланове друштва.⁷³ И потом следи друга врста закона, који формално уређују

⁷⁰ Руко, *Друштвени уговор*, 98–99.

⁷¹ 5. *Moj.* 1. 17.

⁷² Исто.

⁷³ Берк, *Размишљања*, 48.

односе у држави и одређују успостављање власти која се спроводи у заједници. Ова друга врста закона не може, или не би требало да буде супротстављена моралним законима. А врлина човека, која потиче и сагласна је моралним законима, од опредељујуће је важности на који начин ће човек спроводећи закон вршити власт у држави.

Русо је у праву када тврди да је у староевропском поретку било сваке врсте друштвених и економских неправди. То сведочи пре свега да човек није био кадар да се држи врлине и оне првоутемљујуће врсте моралних закона. А и за врлину и за моралне законе човек је везан својом слободном вољом, и он их сагласно својој вољи или поштује или не поштује, док се државних закона придржава због њихове репресивне снаге. Све то јасно сведочи да човек није морално савршено биће, па самим тим, ни друштвени односи у заједници не могу бити савршени. Из ове несавршености човекове моралне природе настала је највећа просветитељска заблуда – да је могуће и да треба променити човекову природу и учинити га савршеним у новом идеалном друштву.

Како су стари закони у основи трпели због човекове моралне несавршености и колебљивости његове слободне воље, нови апсолутни закони треба да надоместе те слабости и својом владавином потпуно подведу сваку појединачну вољу, успостављајући на тај начин нову природу човека. И да је у потпуности успео наум о владавини апсолутних закона опште воље, који принудом укидају слободну вољу човека, то би онда заиста и значило да је од човека настало неко ново биће које не поседује слободу воље и слободу избора. У сваком случају, идеја о промени човекове природе и прављењу из почетка новог савршеног друштва, по својим последицама је један од највећих светско-историјских подухвата.

Уколико је Декартов *cogito* био почетак самоуспостављања човека као првог начела, у Русовој општој вољи налазимо ако не завршетак а оно заокруживање начела модерног субјективитета. Воља човека као човека, односно општа воља влада човеком и управља друштвом. Ту где је општа воља апстрактног човека врховни критеријум, само по себи се подразумева да је Бог као старо прво начело у најмању руку потпуно сувишан. Општа воља, човек као човек оличен у идеји народног суверенитета, и апсолутни закон који влада над човеком, три су идеје које стварају новог човека. Нови човек наступа уместо оног старог који је имао своју слободну вољу, оличен у непоновљивој личности и који је био упућен на моралне законе и подређен државним законима. У староевропској хришћанској етици доминирао је овај морални закон, у

чијем средишту су човекова слободна воља и његова судбина, док се насупрот томе уздиже Русоов апсолутни закон који уређује друштвене односе, влада над човеком и надређује општу вољу сваком човеку.⁷⁴

Можда би спроводитељи апсолутног закона у државама у којима се већ потпуно усталило добро уређење засновано на начелу опште воље, били сасвим безимени и у својој безличности скоро апстрактни људи. На тај начин би се овај нови поредак приближио идеји да спроводитељи закона нису власт којом човек влада над другим човеком, већ је човек који влада толико беззначајан да је скоро невидљив у спровођењу закона који влада над људима. Али, то извесно није било могућно на самом почетку, када је требало срушити древно староевропско здање и из почетка зидати ново друштво. Робеспјер је понајмање био беззначајни, безимени и безлични спроводитељ апсолутног закона. Само његово име или његова појава била је весник живота или смрти за сваког, апсолутно сваког човека у Француској. Ближе је истини да су општа воља и апсолутни закон били оличени у Робеспјеру, него да је он био пук и беззначајни извршилац опште воље. Ако је за једног човека и једну заједницу најпрече питање ко ће бити жив а ко ће бити убијен, несумњиво је моч одлучивања о овом првом питању припадала Робеспјеру и његовој личној вољи, а не никаквом апстрактном човеку нити некој мутној представи о општој вољи.

За утеху, Робеспјер је имао свест да треба да влада општа воља а никако ниција појединачна воља и да је закон органон опште воље. Робеспјер је сматрао да је он у суштини пријатељ народа и да не постоји никакав његов појединачни интерес или нека његова субјективна воља. На kraју kraјева, владају апсолутни закони, а не он као он. Његова улога, га је само да лично брине да се чврсто и непоколебљиво спроводи закон, и све док још постоје јаки непријатељи новог човека и новог друштва и да док се до kraja не сруши стари поредак. Зато је Робеспјер веровао

⁷⁴ Проширујући апсолутизам закона и на питање вере, Русо је предвидео највећи сивније могуће мере које подразумевају прогонство и убијање оних који се против савременога грађанској вери. Тако је Русо, борећи се против нетолерантне Цркве, запао у највећу могућу крајност и нетолерантност: „Постоји, дакле, једна религија у поведање вере чисто грађанске природе, а његове одредбе треба да утврђује суверенитета. Он не може никога да натера да у њих верује, али може да отера из државе свакога који не верује... И кад је неко јавно признао то исто учење, па се понаша као да у то не верује, треба да буде кажњен смрћу; он је починио најтежи међу злочинима: лажу пред законима“. Русо, *Друштвени уговор*, 126–127.

сваки закон, а посебно закон као терор, тиме што доприноси успостављању опште воље, представља врлину. У закону као терору и убијању невиних људи нема ништа лично и нема ни појединачне засебне воље, већ је реч о великој идеји успостављања опште воље.⁷⁵ Могуће је да је тако Робеспјер разумевао учење свог великог учитеља, али је револуционарна логика довела на власт нове и од Робеспјера способније тумаче опште воље, који су над њим спровели терор, увиђајући да он ипак није у потпуности своју вољу искључио из спровођења апсолутних закона. По свему судећи, у Робеспјеру је било још увек онолико старог человека колико револуционарни терор није могао да толерише. Пошто ниједан конкретан живи човек себе ипак не може толико да промени да постане потпуно саобразан апстрактном човеку и апсолутној мери опште воље, револуционарни терор је могао или да иде до краја, или да после много проливене крви застане и не испуни свој циљ.

У самој идеји апсолутизације закона, којом закон постаје циљ и престаје бити средство које служи човеку, већ је на одређени начин садржана легитимност насиља, ако је насиље неопходно да се успостави апсолутизам закона. Пре него што ће се у Француској револуцији њеном унутрашњом револуционарном логиком врлина претвороти у терор и сам закон представљати терор, Берк је предвидео појаву терора и разорне последице револуције. Ово Берково предвиђање засновано је на крајње начелном ставу. Он је у традиционалним моралним врлинама видео средство за остваривање политичког циља. Међутим, револуционарна средства, која једина пречицом могу довести до циља, неизбежно су – тиме што су револуционарна – повезана са убиствима и разним врстама злочина. Берк упозорава да једном „толерисани злочин убрзо постаје омиљено средство“.⁷⁶ И непрестана употреба овог омиљеног средства доводи до тога да само средство постаје сврха сама по себи. Због тога Берк изводи следећи закључак: „Ако се употреба вероломства и убиства оправда јавним добром, јавно добро ће убрзо постати изговор, а вероломство и убиство циљ, све док похлепа, злоба, освета и страх страшнији од освете не задовоље своје незасите апетите. То су, у сјају

⁷⁵ Почетком терора изгледало је као да су насиљни терористи, произашли из санкциских група, преузели власт у влади. Међутим, управо супротно: „Велики терор је био хладнокрван, легализован, ритуализован, бирократизован и спровођен са ужасавајућом ефикасношћу“. Вид. Jordan, *The revolutionary career*, 204.

⁷⁶ Берк, *Размишљања*, 98.

ових победа права човека, неизбежне последице губљења сваког природног осећаја добра и зла“.⁷⁷

Ове Беркове речи могу да се тумаче и као пропаганда против револуције. Али, могло би и да се каже да ни сам Берк не би имао нешто нарочито против таквог тумачења. Он се у свему и до краја јавно и отворено својим пером борио против револуције. Много је занимљивије питање да ли су вође револуције у овим речима видели само пропаганду? Можемо претпоставити да су у овим оптужујућим Берковим речима, када су слали невине људе или своје супарнике на гильотину, видели само пропаганду против велике идеје револуције. Али, да ли су то исто мислили и када су сами прелазили пут смрти од затворске ћелије до гильотине?⁷⁸ Јер, Берк је

⁷⁷ Исто.

⁷⁸ На гильотину су погубљене вође Француске револуције Дантон и Робеспјер. Дантон је осудила и погубила на гильотини једногодишња дванаесточлана влада скупштинског Одбора (јавног спаса) којом је руководио Робеспјер, кога су неколико месеци касније на гильотину послали револуционари, посланици, уплашени да на исти начин не буду окончани и њихови животи (Jordan, *The revolutionary career*, 166 и даље). За време Робеспјерове владавине терора гильотинирани су многи значајни француски револуционари: Дантон (1794); Барнав (Antoine Pierre Joseph Marie Barnave), један од оснивача јакобинског клуба, а касније и Фејана (1793); Демулен (Camille Desmoulins) Дантонов следбеник, а Робеспјеров друг из детињства и кум; Демуленова жена (Anne-Lucile-Philippe Desmoulins); Делакор (Jean-François de Lacroix); Филипо (Pierre Philippeaux); револуционарни глумац и драматург Фабр (Philippe François Nazaïre Fabre d'Églantine); Сешел (Marie-Jean Héault de Séchelles) јакобинац и члан Одбора јавног спаса, један од писаца друге верзије Декларације *права човека и грађанина* (1793). Међу гильотиниранима је и пионир женске еманципације Олимпија де Гут (Marie Gouze, звана Marie-Olympe de Gouges), која је написала *Декларацију јрава жена и грађана*. Гильотиниран је 1794. године и Ебер (Jacques René Hébert), уредник радикалних новина под називом *Пер Дишен* (чича-Дишен), које су захваљујући народском језику на коме су штампане дуго и веома успешно извргавале руглу *краљицу* и посебно *краљицу*. Појављивање нечијег имена као непријатеља Републике у овим новинама значило је смртну пресуду.

По окончању владавине терора 27. јул 1794. (9 термидора 2. године Француског револуционарног календара), 28. јула 1794. године, заједно са Робеспјером гильотиниран јакобински револуционар: Робеспјеров брат Огистен (Augustin Bon Joseph de Robespierre), Сен Жист (Louis Antoine Léon de Saint-Just), назван „Анђео смрти“, члан Одбора јавне бедности, један од писаца Декларације *јрава човека и грађанина* (1793); тамничар осмешајши је престолонаследника обућарски радник Симон (Antoine Simon), који је имао узак оптужио своју мајку – краљицу за инцест, као и многи други (Georges Auguste Couffin, François Hanriot, Philippe-François-Joseph Le Bas, René-François Dumas). Наредног дана губљено је још 67 јакобинаца, а следећег још 13, од којих су већина били судије, правни

управо и то предвидео – да се убиства неће зауставити све док „злоба, освета и страх страшнији од освете не задовоље своје незасите апетите“. Та унутрашња логика терора као употребљеног средства није се заситила док велике вође Француске револуције није послала на губилиште.

службеници Револуционарног трибунала и одборници париске општине, односно управо они који су раније одлучивали ко ће завршити на гильотини (Croker, 82–83). Јакобинац Ерман (Martial Joseph Armand Hertman) министар спољних послова који је раније председавао суђењу краљици, жирондинцима, Еберу и Дантону, и сам је гильотиниран у мају 1795. заједно са још око петнаест судија и сарадника: јавни тужилац револуционарног трибунала Тинвил (Antoine Quentin Fouquier de Tinville); судија Лан (Marie Joseph Emmanuel Lanne); члан суда Реноден (Léopold Renaudin); члан суда Монфлобер (Pierre-Nicolas-Louis Leroy de Montflobert), који је после 10. августа и укидања монархије узео за презиме „Десети август“; Вилат (Joachim Vilate), познат и као Семпронијус Грахус Вилат (Sempronius-Gracchus Vilate) и др. Нешто касније 1797. гильотиниран је и револуционар са радикално комунистичким и анархијистичким глемиштима, апологет јакобинског терора и следбеник идеја најрадикалније групе „Бесних“ (Enragés), Бабеф (Gracchus Babeuf).

Осим револуционара на гильотини су погубљене и многе просветитељски и прореволуционарно расположене познате личности и некадашњи велики добровори и финансијери просветитеља и револуционара, почевши од краљевог рођака из млађе Орлеанске гране Бурбона и једног од најбогатијих људи у Француској, Филипа, војводе Орлеанског, који је и у скупштини, као посланик, гласао за смртну пресуду Лују XVI, а чувеног по свом речизму надимку „Једнакост“ – Филип Егалите (иначе отац будућег француског краља Луја Филипа Орлеанског, 1830–1848). На гильотини је завршио и министар Луја XV и велики заштитник просветитеља, чувени правник Малерб (Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes), који је био бранилац краља на суђењу, а пре свог погубљења је гледао одвођење на гильотину целе своје породице, кћерке, зета и унука (иначе Токвилов прадеда). Такође је погубљен 1793. и револуционарни бискуп, који је благославио нову француску тробојку, Фоше (Claude Fauchet), а 1794. и први по револуционарном уставу изгласани (а не рукоположени) бискуп Ексипли (Louis-Alexandre Expilly de la Poipe), који је последњи у реду гильотиниран, јер је као свештеник читao разрешне молитве револуционарима који су му претходили. Погубљени су на гильотини и многи који су остали у државној служби и војсци револуционарне Француске, као што је случај са генералом француске револуционарне војске у Холандији, а владаром немачке државе Салм-Кибург, кнезом Фредериком III (Frédéric, prince de Salm-Kyburg), као и учесницима Америчке револуције (1775–1783), генералом Воарнеом (Alexandre François Marie de Beauharnais, Vicomte de Beauharnais), иначе првим мужем Наполеонове жене – будуће царице Француске Жозефине, вице-адмиралом Керсеном (Armand-Guy-Simon de Coetnempren, comte de Kersaint) и адмиралом Естеном (Jean Baptiste Charles Henri Hector, comte d'Estaing), који је прихватио револуционарне идеје, али је ипак на суду сведочио у корист краљице.

О раду револуционарног трибунала вид. H. Wallon, *Histoire du Tribunal révolutionnaire de Paris avec le journal de ses actes*, 1–6, Hachette, 1880–1882; R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton University Press, 2005; W. B. Kerr, *Reign of Terror, 1793–1794*, Porcupine Press, London, 1985.

Све последице терора, а оне су се широм Француске огледале у насиљу, убиствима, пљачкању, пленидби, преварама, биле су у револуционарној философији двоструко оправдаване и искупујиване. То је цена, с једне стране, која мора да се плати да би се остварила идеја револуције. С друге стране, сваки глас против терора је у ствари залагање и подршка старом режиму и самим тим је реч о „заступницима ропства“.⁷⁹ Стари режим се узима као стање ропства, као апсолутно зло против кога су сва средства, укључујући и терор, дозвољена. Сагледавајући стање у француској економији, демографији, трговини, грађевинарству, уметности, науци, и заправо пажљиво разматрајући укупне друштвене прилике у предреволуционарној Француској,⁸⁰ Берк долази до закључка да би понајмање ове прилике могле да се одреде као стање ропства и апсолутног зла које мора да се уништи. И после сагледавања чињеница о стварном стању француске економије и укупног друштвеног стања, сасвим природно се Берку наметнуло питање да ли ће проверљиве резултате које је остварила монархистичка влада у истој мери моћи да остварује и револуционарна влада.

⁷⁹ Берк, *Размишљања*, 147.

⁸⁰ Француска монархија је била, после Русије, најмногољуднија држава Европе, са око 28 милиона становника (P. M. Jones, *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge University Press, 1988, 1) и захваљујући обрађеној земљи, продуктивности и нивоу индустријализације прва економска сила континенталне Европе. Само су Холандија и можда Швајцарска, гледано по глави становника, биле нешто испред ње. За податке вид. Bairoch, „L'économie française dans le contexte européen à la fin du XVIII^e siècle“, *Revue Economique* 40 (1989), 939–964. У поређењу са другим европским државама, сељак је у Француској: „ходио куда је хтео, куповао, продао, уговарао, радио по својој волји. Последњи остаци кметства могли су се видети још само у једној или две освојене скора немачкеј скреће“ (Токвил, *Стари режим и револуција*, 54). Иако најснажнија држава континенталне Европе, предреволуционарна Француска је, међутим, због војног будета који учешћа у седмогодишњем рату против Енглеске, и посебно због учешћа у Америчкој револуцији, чијој победи над енглеском монархијом је влада Луја XVI дала изузетно велики допринос, имала велике дугове. Слаба жетва 1788. подстакла је скupoћу и нисућишице, што је погоршало економску слику Француске, као уосталом и осталих европских држава. О општем друштвеном стању у предреволуционарној Француској, могућији да способнији људи напредују, подршићи највише аристократије и највиших државних функционера просветитељима, необично либералним припадницима свештене сталежа који су дали велики допринос револуцији вид. Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, 1–66; Токвил, *Стари режим и револуција*; Bairoch, „L'économie française dans le contexte européen à la fin du XVIII^e siècle“, *Revue Economique* 40 (1989), 939–964; Taine, *Ancient Regime*, 40 и даље.

Гледано из угла философије наслеђа, која ствари сагледава и мери у реалном историјском искуству, нема ништа природније него поређење добробити коју различити облици владавине доносе политичкој заједници. Међутим, оно што важи за философију наслеђа не важи и за философију револуције. Револуција је за рушење старог света и стварање новог и тај јаз на размеђи светова је непремостив. Нови свет носи нову вредност и због те вредност нови свет је несамерљив са старим. Оно најбоље у старом поретку није достојно поређења са оним најгорим у новом. Не може се апсолутно зло староевропског поретка поредити са идеалом будућега света. Зато револуционарима не значи ништа Берково упозорење „да ће бити неопходно да прође низ година пре него што буде могло да се у било којој мери исправе резултати ове филозофске револуције и постави нација на ону основу на којој је раније била“.⁸¹ Јер, и сам Берк наводи да је реч о философској револуцији која на новим вредносним основама хоће из почетка да направи ново друштво, новог човека, нови морал и тиме срећну заједницу. А ако нешто у новом свету још увек не ваља, то не значи да треба идеал поредити са старим злом, већ напротив, то само значи да су остаци старог света још увек присути и да због тога идеал још увек није остварен.

Речено и Берк потврђује следећим ставом: „Када све преваре, обмане, насиља, пљачке, паљевине, убиства, пленидбе... и свака друга врста тираније и сувости употребљена да би се извела и одржала ова Револуција, остваре своје природне ефекте, односно уздрмaju морална осећања свих врлих и трезвених људи, присталице овог филозофског система одмах ће почети да напињу грла декламацијама против старе краљевске владе у Француској. А када довољно оцрне ту збачену владу, наставиће са расправом као да су сви они који осуђују њихове нове злоупотребе наравно присталице старог, и да они који не одобравају њихове суворе и насилне шеме слободе морају бити третирани као заступници ропства“.⁸² Дакле, Рубикон је за заступнике револуције пређен и старо стање је делегитимисано најтежом оптужбом – да представља ропство.⁸³ Ропство може бити мање или више подношљиво, али се роп-

⁸¹ Берк, *Размишљања*, 157.

⁸² Исто, 146.

⁸³ „У Француској револуцији Стари режим не скончава, он непрестано похрањује 'аристократске завере', пружајући на тај начин патриотима [исправним револуционарима] прилику да нацију и народ стално изнова дефинишу наспрот 'аристократији'.

ство суштински разликује од слободе. У слободи може постојати пуно тешкоћа, али је присутна темељна вредност да је срушено ропство и све тешкоће у слободи су занемарљиве при опасности да се оно поново врати.

Само из оваквих уверења и може настати снага као што је то револуционарна сила која руши вековима постојећи поредак. Утврђује се свест да се ропство не може суштински побољшавати, него се мора срушити. И ако се удубимо и следимо ову логику, у многочemu ћемо морати да се сложимо са током ствари који из ње произистичу. Ропство се свим средствима мора укинути и свака слобода, ма и она у најоскуднијим условима, болја је од свих могуће замисливих добрих услова у ропству. Једино што се морамо запитати, јер то подлеже сумњи, јесте – да ли је староевропски политички, духовни и морални поредак представљао стање ропства. И конкретније, да ли је пре револуције Француска била ропска земља?

Рушење или унапређивање старог поретка

Поред тога што је био недвосмислен противник Француске револуције, Берк је био и оштар критичар старе монархије.⁸⁴ Условно говорећи, Берк и револуционари су имали једну заједничку тачку и то је била критика апсолутне монархије. Али је њихова међусобна разлика у врстама критике неупоредиво важнија, јер представља два потпуно различита и супротстављена погледа на свет. Циљ Беркове критике био је да унапреди француску монархију, док је циљ револуције рушење старог поретка и изградња новог света. Берк у систему владавине апсолутне монархије види постојање различитих злоупотреба, а философи револуције у овом систему виде деспотизам који Француску држи у ропству. Ко је онда био у праву?

Злоупотреба а не ропство, то је Беркова дијагноза основног проблема који карактерише апсолутну монархију. Узрок овог проблема је сис-

После аристократије по рођењу, јавиће се она по богатству. После аристократије монархијанаца, ето аристократије фејанаца, жирондинаца, дантониста, робеспјериста – крвавог ли и бесконачног списка на којем се аристократија јавља само као потучени политички противник!“. Вид. Д. Бин, „Аристократија“, *Критички речник*, 698–699.

⁸⁴ Берк је против апсолутне монархије стјуартовског типа. Вид. Stanlis, Edmund Burke, 218–219, 221, 241.

темске природе. Злоупотребе се кроз време по природи ствари умножавају у монархији која у свом систему владавине није успоставила сталну контролу народних представника. Дакле, злоупотреба је последица, а узрок је пронађен у неограничености власти у француској монархији и непостојању скупштинске контроле власти.⁸⁵ Све што може да се користи и употреби, истовремено може да се и злоупотреби. Свака употреба подразумева и могућност злоупотребе у оној мери колико је човек пре свега морално и сазнајно несавршено биће. Мера моралне и сазнајне несавршености је код сваког човека различита, па чак и код сваког за себеног човека она варира и у само једном тренутку може радикално да се промени. Пошто је могућност злоупотребе иманентна и неотклоњива из људске природе, поставља се питање шта је ваљани одговор када се појави злоупотреба.

Ако изуземо радикалан одговор да је неопходно променити човекову природу и направити ново друштво, и останемо у оквирима људске природе онакве каква нам је историјски позната од постања човека све до данас, онда и употребу и злоупотребу сагледавамо кроз призму сазнања о човековој несавршености. Појимо самим тим одмах од дилеме шта треба радити са човеком који је своје деловање користио не само за повремену ваљану употребу ствари, већ и за повремену злоупотребу. Најпре уочавамо да не можемо искључити ни једног човека, због несавршености људске природе, да током живота није приликом употребе и злоупотребљавао ствари. Под овим злоупотребама не мора одмах да се мисли на тешке и обично законима кажњиве злоупотребе, него можемо узети безбројне облике зле-упotrebe, које не подлежу законској санкцији. Смисао истицања чињенице да сви људи кроз свакодневно деловање у већој или мањој мери чине злоупотребе, и ствари и људи око нас, састоји се у томе да се покаже да сам човек не може због могућности чињења злоупотребе да престане и са деловањем и употребом ствари.

Човек, као онај коме је у природи да у свом деловању чини и добро и лоше, не престаје да буде човек после сваке злоупотребе,⁸⁶ јер би у том случају људска врста веома кратко постојала. Још мање би ово правило могли да пренесемо на предмете који се употребљавају и злоупотребљавају. Уколико човек због своје несавршености погрешно користи наочаре, па и ако тиме себи наноси зло, то не значи да је предмет погрешне,

⁸⁵ Берк, *Размишљања*, 150.

⁸⁶ Овде остављамо по страни питање најтежих злочина.

односно зле-употребе, непотребан и сам по себи лош. Зла-употреба не доводи у питање сам предмет који је могао да буде и добро употребљен, већ показује људску несавршеност. Аналогно – ни власт као власт у држави не може бити укинута зато што је неко злоупотребио власт. Држава подразумева постојање власти и вечни проблем злоупотребе може се решавати на различите начине, али се једино не може довести у питање само постојање власти. И власт у монархији има своју злоупотребу, као што је има и власт у било којем другом облику владавине. Тако долазимо и до питања да ли су злоупотребе које су настале у апсолутној монархији нужно морале да доведу у питање опстанак саме монархије.

Берк свакако у појави злоупотребе није видео повод, ни добар и довољан разлог да би се зарад њиховог искорењивања срушило и целокупно старо друштвено здање. Он лек за друштвене злоупотребе, настале због специфичности неограничене француске монархије, види у реформама које ће допринети контроли и ограничавању власти. Берк најодлучније одбације поистовећивање француске монархије са тиранијом и ропством. Неозбиљна је превара, каже Берк, описивати француску апсолутну монархију на начин који би упућивао на помисао да је стање у земљи било слично „Персији која крвари под мачем свирепог Тахмас Кули Куна ... где су најлепше земље у најпријатнијој клими на свету опустошене у миру више него било која друга земља измучена ратом“.⁸⁷ Чињенице на које се позива Берк о стању у француској привреди, друштву и науци, и његово посебно истицање сталног раста становништва, не подударају се са сликом као да је свирепи Тахмас Кули Кун деспотски владао француском монархијом.

Напротив, у слави старе Француске, коју су преносили њени државници, теолози, философи, песници, историчари, Берк види оно „што задивљује и осваја машту“.⁸⁸ Само облик владавине који би био у потпуности угњетачки, где је власт намерно покварена и у целини немарна за опште интересе, само таква владавина није прикладна за реформу. До тле, уверен је Берк, француска монархија заслужује да се њене неспорне врлине истакну, а да се реформама исправе злоупотребе и мане. Борба против злоупотреба није у рушењу предмета злоупотребе, него у реформама и контроли власти, како би се смањиле могућности злоупотребе. Саморазумљива је и општеприхваћена предрасуда да је свака злоупо-

⁸⁷ Берк, *Размишљања*, 150.

⁸⁸ Исто, 155.

треба, а посебно злоупотреба власти, потпуно неприхватљива и морално и политички. Видимо да је и у самом имену ове појаве садржана најтежа могућа реч – реч зло. Како не постоји философија која би оправдавала и залагала се за злоупотребе као корисне друштвене појаве, остаје да се види како философија наслеђа и философија револуције гледају на врсту лека за ову болест, која је стара и присутна онолико дуго колико и постојање саме заједнице и власти у њој.

Основна линија поделе између философије наслеђа и философије револуције пресеца разумевање људске природе на два међусобно супротстављена уверења. Берк, сагласно темељном хришћанском учењу, человека види као несавршено биће у чијој природи је урођено да мора да греши.⁸⁹ С друге стране, Русо природу человека види као добру и човеку је урођено да буде слободан, једнак, срећан и самим тим праведан, што говори о бићу готово савршеном по својој природи.⁹⁰ У таквом разумевању људске природе злоупотреба је аномалија настала због друштвених односа, што значи да су и злоупотреба и друштвени односи који је стварају противни правој природи человека. Отуда и има своју логику закључак који се намеће – да све оно што је противно људској природи треба срушити.

Сасвим супротним путем и далеко од сваке помисли на рушење иде философија наслеђа. Јудска природа је несавршена и склона је у сваком тренутку да погреши. Само је Бог савршен и само Бог не може да погреши. Човек се непрестано суочава са бројним искушењима и он због тога што ни морално ни сазнајно није савршен често и греши. Потребно је много времена и много труда да људи, уз све грешке, изграде темељне институције своје заједнице. Искуство тог великог труда и напора који су поднели многи нараштаји представља непроцењиво наслеђе заједнице. У њега су уграђене врлине и мудрост нараштаја кроз многе векове, као и искуство свих грешака које човек због своје природе мора да прави. Никада ниједан појединац, ма какве га моралне и сазнајне особине красиле, не може да се мери и упоређује са знањем садржаним у искуству колективног вековног наслеђа. Философија наслеђа има искуство и памти да је злоупотреба, због несавршене људске природе, друга страна међаље која се тиче човековог деловања, и да она човека прати од када је створена држава, и пратиће га док држава буде постојала.

⁸⁹ Берк, *Размишљања*, 149.

⁹⁰ Русо, *Друштвени уговор*, 106, сматрао је да у добро уређеним државама сви грађани имају заједничке особине као што су „здрав разум, праведност и поштење“.

Зато је Берк најодлучнији противник рушења древних институција, иако се у њима појављује злоупотреба. Човек је тешком муком изградио те институције и њихово рушење изазвало би несагледиве штетне последице. Када би човек тим рушењем стварно могао да се преобрази и задобије нову савршenu природу, то би можда имало свој смисао. Али, Берку је таква мисао представљала чисту бесмислицу. Он управо у рушењу институција зарад дефинитивног искорењивања злоупотребе види највећу могућу злоупотребу, и једно од највећих зала. Да је Берк имао и наглашено емотиван однос према рушењу државних институција и саме државе, може се препознати у следећим његовим речима: „Ми смо установили државу тако да се ниједан човек не удоби у проучавање њених недостатаца или мана другачије осим с дужним опрезом, да никада и не сања да започиње њену реформу рушењем, а да недостатцима државе прилази као ранама свог оца, с побожним страхопоштовањем и дрхтећи од бриге. Ова мудра предрасуда нас је научила да са ужасом гледамо на ону децу своје земље која су спремна да на брзину исеку свог отарелог родитеља на комаде“.⁹¹

Ово поређење државе са оцем није случајно у философији наслеђа. Најпре, оно упућује да се – од када постоји историјско памћење – човек рађа у држави коју су његови преци створили. Дакле, наше затечено стање је стање државности које наслеђујемо од својих очева. Овде остављамо по страни питање припадности националној држави и стварању нових националних држава из неке већ постојеће. Оно што рођењем у држави добијамо, а то је свакако неупоредиво више него да смо се родили у некој потпуној дивљини, дугујемо својим прецима који су вековима напорно радили, ратовали и улагали велики труд за добробит државе. У том вековном подвигу наших предака за очување и напредак државе лежи основ за Берково поређење државе са оцем.⁹²

Држава је вечни уговор који се на свепрежимајући начин односи и дотиче се непрегледне сложености људског живота и живота заједница.⁹³ Овај вечни уговор открива да је држава заједница „не само између живих, већ и између оних који су умрли и оних који ће тек бити рођени“. И философија наслеђа чува суштинску нит која повезује ову заједницу⁹⁴.

⁹¹ Берк, *Размишљања*, 115.

⁹² О Берковом поређењу државе са оцем вид. M. W. McConneli, „Edmund Burke's Tolerant Establishment“, *Religious Liberty in Western Thought*, Emory University, 1996, 21¹.

⁹³ Берк, *Размишљања*, 116.

Живи, почевши од самог свог живота, а онда и у великој мери када је реч о свему ономе што имају, дугују мртвима, односно својим прецима. Када би се прекинула заједница живих и мртвих, и кад би живи сваки пут изнова рушили све што су наследили, човек би се највероватније прилично приближио слици коју нам отвара Сизиф. А уколико чувају заједницу са прецима, јер то је у њиховим рукама, они самим тим чувају и преносе ово наслеђе на оне који ће се тек родити.

Берк ову заједницу која кроз државу обједињује садашње, претходне и будуће нараштаје, утемељује на хришћанском Богу као првом и највишем начелу. Философија наслеђа у држави заснованао на староевропској традицији и моралу види ону неопходну заједницу чије вредности покривају „мане наше голе, дрхтаве природе“.⁹⁴ На који начин би човек који је рођен и живи изван друштва могао да у свом солипсистичком свету утврди шта су врлине и да их развија субјијајући мане сопствене природе? Берк верује да је Бог одредио да држава буде ово неопходно човеково средство за његов морални живот, могућ само у државној заједници. У традиционалној хришћанској држави постоји свест да је Бог „одредио везу државе с извормом и оригиналним праузором сваког савршенства“.⁹⁵

Све ово говори колико је философија наслеђа из својих најсуштинских разлога усмерена против рушења као начина решавања злоупотреба или уопште других друштвених проблема.⁹⁶ Ништа што се на први поглед може учинити као застарело наслеђе не треба рушити, јер се тако руши заједница садашње са претходном и будућом генерацијом. Када се руше институције предака, тиме се неминовно самоурушавају и они који руше, чиме се укида и право на наслеђе будућих генерација, којима смо дали живот али нисмо предали и ваљана средства за добар, моралан и уређен живот. И у појединачном животу човека немогуће је одсечно раздвојити прошлост од његове садашњости и будућности, а да се тиме потпуно не разори његов идентитет. Ову нераскидиву везу Берк уопштава, разумевајући је и на начин да је философија наслеђа која сабира искуство од

⁹⁴ Исто, 93.

⁹⁵ Исто, 117.

⁹⁶ За Берка револуција није само реформа доведена до својих екстрема, већ је управо супротна истинској реформи. Реформа је најдоследнија управа када одбија да употреби средства деструкције. За Берка, све што беспотребно распарчава државну структуру не само да онемогућује сваку истинску реформу, већ уводи зла за чије елиминације или ублажавање су, ако је то уопште више изводљиво, потребне нове реформе. За Берково разликовање револуције и реформе вид. Stanlis, 208.

прадавних времена „усађена у његову свест тако да није способан да оно што је научио од других разлучи од резултата сопственог размишљања“.⁹⁷

Супротстављајући се енергично рушењу стarih институција као начину унапређивања друштва, Берк оштро оптужује философе револуције да су имали нарочиту страст за рушењем староевропског моралног света. У рушењу Берк види само несрећу, а у ономе што је срушено вредност у коју је утраћен неизмеран труд безбројних предака. Зато он у философима револуције види посебну врсту настројености: „Они морају нешто да сруше, иначе ће им се чинити да њихово постојање није имало сврху. Једни су за то да се уништи световна власт преко црквене, други да се уништи црквена преко световне“.⁹⁸ Може се сматрати да је ова Беркова критика просветитеља у основи тачна, и да су они заиста, сагласно својим идеалима, разматрали да ли је боље рушити стари поредак преко световне власти или је боље то радити преко рушења Цркве. Оно, међутим, што је највероватније претерано у овој критици јесте генерализовати да је просветитељима само рушење традиционалног света био циљ. Прави циљ је био ново друштво и нови човек. Мада није искључено да би и без изградње новог просветитељског друштва многи од њих пристали и били задовољни само да се сруши староевропски хришћански свет.⁹⁹

Берк иде корак даље и у спровођењу философије револуције он види принцип зла. У основи овог принципа је да се руши ради рушења, јер принцип зла никада ништа не гради. Ову мисао, са нескривеном одбојношћу према револуционарној Скупштини, Берк наглашава на следећи начин: „Њој (Скупштини) је дата власт да, као по принципу зла, подрива и руши, али не и да гради, осим када се ради о машинама које се могу подесити за даљу субверзију и даље рушење“.¹⁰⁰ Све ово сведочи колико су философија наслеђа и философија револуције међусобно оштро супротстављене. Рушење стarih институција као начин спровођења политичких идеја за философију, која утврђује нераскидиву свезу предака, потомака

⁹⁷ Берк, *Размишљања*, 118.

⁹⁸ Исто, 71.

⁹⁹ Изразито негативан став и готово неприкривена мржња према Цркви заузимајући готово опште место у просветитељској философији. Заправо сам корен и најдрастичнији вид деспотизма староевропског поретка просветитељи су видели у Цркви. Русо, који није припадао атеистичком правцу просветитељства, у Цркви види „најсировији деспотизам овог света“. Русо, *Друштвени уговор*, 121.

¹⁰⁰ Берк, *Размишљања*, 84–85.

и будућих нараштаја, мора бити најгора од најгорих замисливих ствари и зато рушење представља принцип зла. С друге стране, принцип рушења за философе револуције јесте неопходан корак у раскрчивању и долажењу до чисте ледине и *tabula rasa*, јер је то нужан услов изградње новог друштва и новог човека.¹⁰¹ После рушења философи револуције хоће да граде, али да граде испочетка, и то више у складу са својим мисаоним конструкцијама, него у складу са реалним „историјским материјалом“.

Пошто принцип рушења подрива и потпуно доводи у питање староевропску традицију, па тиме и философију наслеђа, природно је да се Берк посебно посветио овом принципу. Непрестано се враћајући на питање рушења, он на много начина, из различитих углова и са видљивим емотивним набојем расправља шта значи рушити оно што су многе претходне генерације створиле. Његове речи да „не воли да гледа уништавање било чега, никакво стварање празнине у друштву, ниједну рушевину на лицу земље“,¹⁰² наводе на размишљање. Живот поред старих предрасуда доноси и нова искуства. У садашњем тренутку увек се прелама прошли и будући тренутак времена, прелама се борба старог и новог. То је вечни ток ствари који усмерава и у коме се одвија живот. Ако би се ново као ново искључило и све затворило у оквирима старог, онда не би било никакве историје и постојало би само првобитно стање човека. Не би у том случају било философије револуције, али не би било ни философије наслеђа. Додавање новог оном старом је створило кроз историју институције које философија наслеђа хоће да одбрани од рушења, али не и од сваке промене. У том смислу, ни старог не би било без новог, јер су традиционалне институције староевропског поретка резултат историјског посредовања старог и новог. И обратно, ни оно потпуно ново, за које се залагало просветитељство, никада се није могло остварити, пошто, ма колико било ново, оно у стварности мора садржавати много тога старог.

Јединство старог и новог – „Спарту си наследио; украси је“

Суочен са проблемом сложеног односа старог и новог, Берк је у дужу философије наслеђа тражио решење. Повезујући правду и политику у

¹⁰¹ О Берковом одбацивању Локове идеје о *tabula rasa*, вид. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, 38.

¹⁰² Берк, *Размишљања*, 164.

трајну свезу, он у револуционарном рушењу – које са собом носи између осталог и насиље, убиства и конфискацију имовине – види велико одступање од правде. А када се рушењем одступа од правде, онда се заправо одступа и од истинске политике, због трајне повезаности у јединствену целину правде и политике. У рушењу нема више политике, пошто Берк, како је већ речено, ту види само принцип зла. Али, управо због неправде која се пре свега огледа у друштвеној неједнакости, друга страна и позива на рушење. То што се у револуционарном рушењу догађају конкретна насиља и конкретна убиства не нарушава, по схватању револуционара, већу и апстрактнију правду, која ће се тек успоставити. Због овог насиља које у револуцији задобија и закониту форму, Берк иде још један корак даље у осуди принципа рушења, који није више ни само принцип зла, већ се поистовећује са правом тиранијом.¹⁰³ Зашто Берк посеже за тако јаком осудом? Зато што је тиранија више од пуког рушења институција; тиранија је насиље над свим оним вредностима које имају свој живот наслоњен и укорењен у институцијама које се руше.

Како онда изађи из противречности коју стварају крајности „апсолутног уништења и непроменљивог постојања“.¹⁰⁴ Нимало случајно и потпуно у духу философије наслеђа, Берк као решење наводи изреку о Спарти: „*Spartam nactus es: hanc exoripa*“.¹⁰⁵ Платон је Спарту узимао као најузорнију традиционалну државу, због њеног посебног односа и брижљиво гајеног поштовања према старохеленској етици. По многочому је Спарта антички пример који је саобразан философији наслеђа. Од многобројних начина превођења и тумачења цитирање изјаве о Спарти, можда би најближе смислу онога што Берк хоће да препозна као начело у овој изреци, одговарао превод: *Спаршу си наследио; украси је.* Берк ову изреку разумева као „правило које има дубоко значење и које би увек требало да има на ума сваки поштени реформатор“.¹⁰⁶

У чему се састоји дубоко значење правила о Спарти? Спарту је синоним за добро уређену традиционалну државу, тако да је заправо реч

¹⁰³ За Берка је свака апсолутна концентрација целокупне политичке моћи у рукама једне личности или једне групе личности, без обзира на то да ли је реч наследној, узурпаторској или изабраној власти – тиранија. Вид. Stanlis, *Edmund Burke and Natural Law*, [The University of Michigan Press, 1958] Transaction Publishers, New Brunswick, 2009, 216.

¹⁰⁴ Берк, *Размишљања*, 185.

¹⁰⁵ Cicero, *Letteres to Atticus*, iv.6

¹⁰⁶ Берк, *Размишљања*, 185.

о правилу које се односи на саму државу. За Французе је њихова држава она велика вредност у истом смислу као што је Спартанцима то била Спарта. Незамисливо би било да се Спартанци према својој држави, уместо њима својственог поштовања према древној традицији, почну односити као према неисписаној хартији по којој свако може да шара како му падне на памет. Гледано из угла философије наслеђа, ако је тако нешто незамисливо за Спартанце, зашто би то онда требало да буде по жељно и прихватљиво када је реч о Французима или Енглезима? Одбацијући философију неисписане хартије, Берк не одлази у другу крајност, већ сматра да је сасвим разумљиво да човек размишља о томе како да унапреди своју земљу, и како да унесе промене које могу да побољшају друштвене односе. Али оно што сваки политичар и патриота у том случају мора да ради, јесте да подробно води рачуна о наслеђу које постоји у његовој земљи.

Сада долазимо до Берковог философског правила којим он решава противречност односа старог и новог, проналазећи златну средину између рушења и непромењеног постојања. Истовремено, ово правило у потпуности изражава суштину философије наслеђа и оно гласи: „Склоност да се сачува и способност да се унапреди, заједно, чине државника по мојој мери“.¹⁰⁷ Видимо да уместо принципа рушења Берково правило налаже да се оно што је издржало дугу пробу времена најпре сачува, а онда да се то сачувано опрезним реформама унапреди. Наравно, није свака држава Спарта и нема свака држава подједнако вредно наслеђе и државне институције које су вековима стваране и још дуже трајале. Ипак, свака држава има или се позива на неко наслеђе, и ако је оно општеприхваћено потребно је да се чува, и да се оно сачувано, сагласно правилу философије наслеђа, унапређује.

У наведеном правилу садржане су три кључне идеје. Најпре, склоност према традицији, односно настројеност да се сачува оно што је наслеђено. Затим, способност да се сагласно духу времена и потребама човека и заједнице унапреди оно што је стечено. И трећа идеја се односи на успостављање мере између склоности према традицији и способности за побољшање друштва и унапређивање наслеђа. Ова права мера припада правом државнику. Државник, наиме, мора имати склоност према традицији, а склоност поред знања упућује и на емотивни и морални однос који човек као државник има према вредности каква је традиција. Поред овог емотивног одно-

¹⁰⁷ Исто.

са према наслеђу, државник мора да има способност теоријског и практичног знања да дела на побољшању државе, истовремено чувајући њене наслеђене темељне вредности и институције. Ово посредовање старог и новог, заправо успостављање праве мере између онога што се има и онога што се даље хоће, јесте државничко умеће. На државнику је да с правом мером усклади склоност да се сачува и способност да унапреди.

Берк је подсетио на Платона када је за правило философије наслеђа узео изреку о Спарти, која је у Платоновој политичкој философији представљала тимократску државу у којој се, као и у узорној држави, владало на основу истинитих начела. И Берково одређење државника има значајне заједничке тачке са Платоновим државником. Треба се подсетити да је Платон право државничко умеће препознавао као „вештину ткања“.¹⁰⁸ У ткању државничког деловања неопходно је умећем исправног преплитања усагласити различите и често супротстављене делове у јединствену и складну целину. Ткањем се ништа не руши, већ се само ствара. Сасвим изричите супротности, као што су умереност и одлучност, Платонов државник својим умећем ткања може довести до јединства. И Берков државник мора имати умеће да државничким ткањем пронађе праву меру, како би ускладио и склоност ка очувању старог и способност да се створи ново. Државничко ткање је она мера која супротности спаја у целину која је у интересу државе.

У философији наслеђа не доводи се у питање да су унапређивања у држави неопходна, нити се инсистира на потпуној непроменљивости стечене традиције. Берк посебно истиче „да постоје тренуци у судбини државе да су одређени људи позвани да изврше побољшања уз велики ментални напор“.¹⁰⁹ Побољшање које предузима појединац стоји наспрам наслеђа које је тековина бројних генерација. Утолико је захтев већи и тежи, јер способност једног који предузима промене не може да се пореди са сабраном способношћу многих претходних нараштаја. Тежина задатка државника је у проналажењу оне праве мере да се у судбоносним тренуцима за државу и сачува и промени државно здање. Ово платоновско ткање супротности јесте срж врлине државника, која за Берка неупоредиво надвисује једностраност принципа рушења и потом подизања потпуно нове државе и новог човека. Материјал за државно здање дат је у философији наслеђа и не може се изнова створити неки потпуно нови мате-

¹⁰⁸ *Polit.* 305e.

¹⁰⁹ Берк, *Размишљања*, 185.

ријал. Берк је уверен да човек само на основу мудрости свог чистог разума није у могућности да изнова створи овај материјал, већ се државничка мудрост састоји у правој мери његовог коришћења.

Умеће државничког ткања супротности које треба сјединити у складну целину јесте тежак и поступан посао. Он је суштински супротан револуционарном захвату потпуног уништења традиционалне Француске. Берк се не устручава да нагласи да је у спровођењу Француске револуције мањак мудрости замењен повећавањем силе. Овде је принцип рушења, по Берковом мишљењу, очигледно показао две важне ствари које из њега произлазе. А то је да су: „најплићи ум и најгрубља рука више него довољни за тај посао“, и друга ствар, да ће „бес и помама за попа сата срушити више него што разборитост, размишљање и далеко-видост могу да изграде за сто година“.¹¹⁰

Настанак принципа рушења Берк препознаје у неразумној безбрижној згађености над свим што постоји. Ова безбрижност је резултат лишености сваког озбиљног труда и свести да се само уз велике напоре размишљања, разборитости и далековидности могу постепено остваривати промене.¹¹¹ Истовремено, овај радикализам против правог државничког умећа удружен је са тврдоглавом истрајношћу да се одбаци свако побољшање у друштву. Правило философије наслеђа да се и сачува оно што је добро, и промени оно што у држави не ваља, неминовно увек води борби против удруженог зла да се све сруши или да се ништа не мења. Зато Берк сматра да су у овој борби неопходни снажан ум, бројне способности и различита знања. За посао државног ткања потребно је време, што захтева опрезност и спорост, а не брзину која је својствена принципу рушења. Берк се, за разлику од Француске скупштине, која се хвалила „тиме што је у року од неколико месеци завршила посао векова“,¹¹² залаже за реформе које ће трајати годинама и које се одвијају некада толико споро да постају скоро неприметне.

¹¹⁰ Исто, 197.

¹¹¹ Вид. студију J. Conniff, *The Useful Cobbler, Edmund Burke and the Politics of Progress*, State University of New York Press, 1994, 14, у којој се наглашава да Берк заступа политику напретка. Берково разумевање напретка као крхког али реалног процеса који у одређеном степену може да буде контролисан довело га је до гледишта да је суштина политичког пажљиво руководење политичком реформом да би се обезбедило побољшање, а избегао радикализам. Управо у овом гледишту Берково схватање се разликује како од Фоксовог тако и од Булинброковог.

¹¹² Берк, *Размишљања*, 198.

Током дужег времена реформи, које ће сачувати добре делове старог уређења и на њих надоградити нове, важно је да се државнички ум удружи са другим умовима, што такође захтева време за остваривање овог умног јединства. Јер у философији наслеђа само заједништвом и јединством умова могуће је достићи велики циљ да се сачува оно што треба и промени оно што се показало да је лоше, односно да се државничким ткањем оствари јединство старог и новог. И заиста, у правом духу Платоновог државника, и Берк примењује умеће државничког ткања: „Старамо се да делови система не дођу у међусобан сукоб... Ми надокнађујемо, миримо, уравнотежујемо. Ми имамо могућност да у конзистентну целину спојимо разне аномалије и конкурентне принципе који се налазе у људским мислима и пословима. Одатле проистиче не савршенство у једноставности, већ оно које је далеко супериорније, савршенство у сложености“.¹¹³

Нема разлога да се на овом месту бавимо свим непобитним конкретним разликама које постоје између Берка и Платона.¹¹⁴ С друге стране, пада у очи да се у Платоновом Државнику могу пронаћи готово идентична места као што је ово Берково. А да се са пуним правом може рећи како је платоновски дух учења о државничком ткању препознатљив у Берковом државнику, сведочи и следећа подударност. Платон се приликом разматрања умећа државничког ткања највише задржао на проблему јединства таквих супротности као што су умереност и одлучност. И управо на овом месту, где Берк излаже мирење и уједначавање супротности у сложеној целини, налазимо и његово позивање на државничку врлину умерености.

Када видимо колику је одговорност, какву врсту мудrosti, које све врсте знања и какве све моралне врлине Берк предвидео за државника који треба да спроведе правило философије наслеђа о јединству старог и новог, с правом се поставља питање шта се дешава са државом у оним

¹¹³ Исто, 199.

¹¹⁴ Берк је држао Платонове списе у својој библиотеци, као и Аристотелове, Макијавелијеве, Милтонове, Локове, Монтескјеове, Русоове, Волтерове, као и списе кембричких платоноваца и др. Вид. Stanlis, *Edmund Burke*, 9. Да је Берково мишљење, за разлику од Русовог и Локовог, утемељено у платонизму и хришћанству, упућује I. Babbitt, „Burke and Moral Imagination“, *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, ed. D. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990, 199 и даље. Вид. и D. Ritchie, „Introduction“, *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, ed. D. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990, 19.

судбоносним тренуцима када су промене неопходне а када се на власти не налази прави државник. И када се, поврх тога, држава налази у превирању између два зла (која је сам Берк означио): безбрижности која је згађена над свим што постоји, и која би због тога да руши, и с друге стране, истрајне тврдоглавости која неће макар и једну једину запету да промени. Или, да ствари поједноставимо, шта се дешава у оном судбоносном тренутку са Француском када се краљ Луј XVI суочава са изазовима Сабора сталежа? Овим се враћамо старом питању – да ли је краљ у том одсудном тренутку имао „склоност да сачува и способност да унапреди“ француску монархију? Власти је у сваком случају имао довољно, односно неограничено.

Берков државник делује правовремено и то му омогућава да буде умерен и да промене спроводи поступно, споро и скоро невидљиво.¹¹⁵ Али шта се дешава ако уместо оваквог државника управља инертна власт, која не само да не делује правовремено, већ допушта да се преко свака мере гомилaju злоупотребе и тиме неправде у друштву? Као што није свака држава Спартा, тако ни свака власт није оличена у правом државнику који поступа по правилу философије наслеђа – да се старо чува и правовремено унапређује. Радикализам непроменљивости повлачи за собом радикализам рушења, и ова два екстрема се међусобно хране и одржавају у животу. Ако би се сада поставио захтев да се упореди и бира шта је боље – Беркова философија наслеђа или пракса насиља револуције, овај изазовни захтев не би смео да заклони претходно и право питање. А то је питање: да ли је француска аристократија била на висини своје одговорности да саобразно Берковој теорији наслеђа испуни своју друштвену дужност и истовремено сачува и унапреди француску монархију?

Сада се поставља питање: да ли и поред постојања власти која је способна за државничко ткање јединства старог и новог може да избије и победи револуција, или је настанак револуције могућ само тамо где је стара власт изгубила такву снагу? Што се тиче револуционара, они овакве врсте дилема нису имали, пошто је за њих свака власт нелегитимна

¹¹⁵ О Берковом схватању државничке врлине и поређењу његовог схватања са Платоновим, Аристотеловим, као и томистичким гледиштима, а у контексту разматрања односа спекулативног и практичног у његовом школовању на Тринити колеџу, као и схватању метафизичког вид. V. Bradley Lewis, „Introduciton“, Stanlis, Edmund Burke and the Natural Law, 14.

док се не успостави ново друштво. Философија револуције по сваку це-ну хоће да на новом начелу, а то је човек, сруши староевропски свет и његово прво начело, утемељено на хришћанском односу према Богу. Ово питање се заправо односи на Берка и његову философију наслеђа. Јер, ако и поред правог државника, који спроводи најбољу могућу политику у интересу државе и правовремено спроводи правило о чувању и исто-временом унапређивању старог, може да настане и победи револуција и принцип рушења, онда никакви апели не могу утицати на револуционаре да не сруше државу. У том случају, ово питање решава однос реалних снага између власти која се руководи Берковим правилом и револуционарне снаге. Друга је могућност да присуство правог државника, који правовремено делује, онемогућава да се појави револуција. Ако је ова друга могућност сагласна са Берковим учењем, онда је потпуно решено питање да ли је Француска под Лујем XVI имала власт која је била способна да изврши ваљане промене како би сачувала монахију. Чињеница да је племство највећим делом већ одавно било изгубило своју друштвено корисну улогу, упућује на закључак да је историјска снага старог поретка прешла свој зенит и да је заправо започет процес само-урушавања.

То што је револуција избила и победила у Француској можемо, дакле, тумачити или тако да монархијска власт није била способна да оствари Берково философско правило, или да револуција снагом својих идеја може да избије и победи и у држави у којој је власт „склона да сачува старо и способна да га унапреди“.¹¹⁶ И у једном и у другом случају философија наслеђа се суочава са историјском реалношћу појаве револуција, које руше старе поретке и граде нова револуционарна друштва. Француска револуција је несумњиво велика у том смислу што је успоставила ову реалност.

Било како било, револуција је постала историјска реалност. Независно од оцене карактера предреволуционарне власти у Француској, отвара се питање оправданости или неминовности избијања револуције у друштвима и државама у којима власт ни издалека не задовољава критеријуме правила философије наслеђа. Нема сумње да су се у периоду појаве Француске револуције многе државе одликовале деспотизмом, понекад изразито сировим. И сам Берк, када хоће да покаже постојање добрих страна француске монахије, истиче да се апсолутна власт у

¹¹⁶ Берк, *Размишљања*, 198.

Француској суштински разликоваја од турског угњетачког деспотизма. Тиме долазимо до питања за Берка: шта да се ради са државама у којима власт истрајава у „тврдоглавости која одбацује свако побољшање?“ Овде не помаже лек који предвиђа философија наслеђа, због очигледности да власт нема намеру да га примени и да било шта промени у функционисању државе и друштва.¹¹⁷ Да ли је, dakле, за Берка оправдана револуција у оним случајевима када власт одбацује правило државничког ткања старог и новог?

Снага идеје једнаких права

Берк не би био најистакнутији представник традиционализма када би прихватио могућност да је понекад и друга страна у праву, односно да је понекад и револуција неминовна. Тада би он био философ који има подједнаку или уравнотежену дистанцу и према философији наслеђа и према философији револуције. Философија револуције која је припремила и спровела француску револуцију, онако како је Берк види, носи принцип рушења целокупне традиције. А философија наслеђа се најодлучније противи рушењу традиције. Уместо овакве револуције, Берк се залаже да се против самих тирана, а не против древног наслеђа, предузму најодлучније и праведне мере.¹¹⁸ Са уклањањем тиранске власти треба започети поступни процес који налаже правило државничког умећа да се, чувајући стару традицију, унапређује друштво.

Из начина на који Берк критикује старију монархистичку власт у Француској, јасно је да у њој (поред уочених мана и злоупотреба) види

¹¹⁷ Фире, *О француској револуцији*, 124, сматрао је да француски краљ и племство нису имали идеју како да реформишу и унапреде државу: „Ни француски краљ ни племство не предлажу никакву политику ни институције који би могли да једиње државу и руководеће друштво око неког минимума консензуса. Пошто тога нема, деловање краља у вези са основним проблемом, порезом, осцилира између деспотизма и капитулације. А код племства постоји само један принцип који га поново једињује: непријатељство према држави у име једног друштвеног идентитета који је престао да буде само његова привилегија и који не успева поново да оживи“.

¹¹⁸ Берков однос према тиранима је недвосмислено јасан: „Кажњавање правих тирана је племенит и страшан чин правде, и исправно је речено да он доноси утеху људској души. Али, ако би требало да казнимо рђавог краља, водио бих рачуна о достојанству у освети за злочин. Правда је озбиљна и достојанствена, и чини се да се у кажњавању пре потчињава нужди, него што прави избор“. Вид. Берк, *Размишљања*, 100.

и оне неопходне врлине које су основ праве политике очувања старог и увођења новог које доноси побољшање. О самом краљу на више мес-та говори као о владару који је имао циљ да унесе потребне промене и побољша древно друштвено устројство. То нас уводи у закључак да философија наслеђа разумева да су револуције могуће и тамо где је власт опредељена за праву државничку политику. Или, пошто је рево-луција избила баш у Француској, у којој власт – мада апсолутна – ипак није била тиранска и угњетачка, већ по Берку у основи сагласна пра-вилу његове философије, онда је питање да ли је због такве природе власти и било могуће да избије револуција. Односно, да ли би фран-цуска револуција била могла да је држава у правом смислу била дес-потска и да је спроводила тиранске репресивне методе? И сам Берк упућује на овакво мишљење када о реаговању државе на философе револуције наводи следеће: „Површне и млаке мере предузете против њих, више ради тога да би се удовољило форми и пристојности него због озбиљног огорчења, нису ослабиле њихову снагу ни умањиле њи-хове напоре“.¹¹⁹

У сваком случају, у Берковом виђењу ствари сударили су се монар-хистичка власт, која је уз све недостатке могла да спроведе правило фи-лософије наслеђа, и философија револуције. У тој борби искуство је по-казало да философији наслеђа очигледно није унапред загарантована победа. Када се у судбоносном тренутку за једну државу сукобе две идеје, онда је у тим сложеним и запретеним историјским и друштвеним околн-ностима пресудан однос снага између супротстављених страна. Берк наглашава да је за државника који би у овим преломним тренуцима и имао „склоност да сачува и способност да унапреди“, најважнија ствар била да има потребну снагу да оствари овај велики циљ.¹²⁰ Исто важи и за другу страну, која се ни најмање неће устручавати да спроведе рево-луционарне идеје – само ако задобије потребну снагу да победи стару власт. Видимо да је превласт у овој борби за придобијање веће снаге однела философија револуције. А та снага се сабирала око идеје која је била мобилизаторска и која је у име већине непривилегованих тражила да се укину историјски наслеђене привилегије мањина.

¹¹⁹ Берк, *Размишљања*, 133.

¹²⁰ „Да би политичар учинио велике ствари потребна му је снага, оно што би наш радник назвао полуѓа, а ако пронађе ту снагу, неће се, ни у политици као и ни механици, двоумити да је употреби“. Берк, *Размишљања*, 186.

Идеја модерне епохе о успостављању једнаких права била је за већину неупоредиво пријемчивија од староевропске идеје испуњавања дужности. Дужност су у старом поретку испуњавали сви чланови заједнице, али права која су произлазила из неједнаких дужности била су у великој мери неједнака, а права мањег дела заједнице прерасла су у значајне привилегије. Стари свет је полазио од дужности, а дужности у друштву су различите, многобројне и неједнаке, и на основу њих се успостављала и хијерархија права, док нови свет полази од природних, апстрактних, неприкосновених и једнаких права, која произлазе из претпостављене природе човека. Важно је установити једнака права, која су у старом поретку била угрожена, а када се оствари ново друштво једнаких права, онда ће сами људи имати свест и о својим дужностима.

Можда је могуће замислiti да у свету метафизичких истина постоје апстрактна и једнака права човека. У друштву и држави увек постоје конкретна права, која су у више или мање правичној мери повезана са дужностима које човек има у заједници, као и са реалним историјским могућностима друштва. Ниједно конкретно право човека не важи изван заједнице која му је то право као своме припаднику обезбедила. Дакле, само човек који је део заједнице као целине има своја права. Али, право је питање да ли та целина може да опстане ако је утемељена на правима делова, а не и истовремено или претходно на дужностима које целина налаже својим деловима. Посебно је право на слободу нераскидиво повезано са дужностима које човек има као члан друштва.

Добро уређена и стабилна држава доводи у склад супротности као што су права и дужности човека. Успостављање равнотеже између бројних интереса који постоје у друштву и склада између темељних супротности као што су старо и ново, права и дужности, представља ону златну нит којој тежи философија наслеђа. Берк уочава да су све лоше последице револуције покриване великим идејом слободе. Оног тренутка када се слобода апсолутизује као засебна и апстрактна вредност која постоји сама за себе, и која је самој себи сврха, опет се излази из реалног друштвеног живота и залази у сферу метафизике и утопије. Човек има слободу да уради оно што хоће, али му та слобода не мора бити од праве користи. Прави смисао свих моралних закона јесте управо у томе да ми на основу умних начела врлине, сопственом слободном вољом, ограничимо апсолутну слободу да је све дозвољено. У усклађивању супротности између човекове апсолутне слободе не само избора него и чињења,

и ограничења која намећу дужности врлине, неопходно је успоставити праву меру слободе.

Зато Берк и поставља питање: „Шта је слобода без мудрости и врлине“?¹²¹ Слобода која није ограничена умним начелима традиционалне врлине уводи принцип да је све дозвољено. Односно, дозвољено је све што није законом забрањено, тако да је потребно само избећи онај начин деловања који се законом санкционише. Оваква слобода за Берка представља „највеће од свих могућих зала, јер је глупост, порок и лудило без надзора и без ограничења“.¹²² Насупрот револуционарном разумевању слободе, Берк истиче појам часне слободе и слободне владе, која државничким ткањем омогућава да се часна слобода испољи кроз јединствену целину супротних елемената као што су слобода и ограничење. За успостављање ове складне целине потребна је философија наслеђа, која води рачуна о усклађивању мноштва различитих идеја у друштву. Ова философија подједнако настоји да у дубоким промишљањима снажних умова открива како да се у заједници утврди права мера дужности, које ограничавају једностраност самовоље и тако представљају јемство за слободу човека у заједници.¹²³

Ипак, у односу на стару идеју дужности, много већу снагу и пријемчивост у Француској је имала идеја о апстрактним правима човека. Попсебно треба имати у виду да метафизичка права човека у свом теоријском облику имају своју конзистентну логику. Само је прва метафизичка претпоставка ствар човековог веровања, а потом из ове претпоставке настаје логички уређена целина. Идеја о правима човека као метафизичка целина је готово савршена, пријемчива, пожељна и људи који верују да је и истинита најодлучније ће настојати да је спроведу. Јер, ако је могуће направити нову заједницу у којој ће владати једнака права људи, свако ко се противи успостављању ове општечовечанске среће то може ради-

¹²¹ Берк, *Размишљања*, 282.

¹²² Исто.

¹²³ Код Берка налазимо разна одређења и именовања слободе. Тако он говори о „племенитој слободи“, „рационалној слободи“, „слободи лудака“, „осредњој слободи“, „о честитој употреби слободе“. Пламенац, 364, исправно примећује да код Берка нема апстрактне слободе: „Слобода није свугде схваћена на исти начин; она се не односи у свим друштвима на иста права. Не можемо, разматрајући људску природу као такву, извам било кој посебно друштвеног поретка, оценити која би права људи требало да имају“. Берк разматра и тражи праву меру слободе која се увек остварује у конкретном друштву и његовом специфичном историјском наслеђу.

ти само из најсебичнијих или мрачних интереса, против човека. Могло би се рећи да би у метафизичком смислу, када би била остварива, још савршенија од идеје једнаких права била идеја једнаке среће, или једнаког здравља, једнаког материјалног стања, једнаког учешћа у власти. Вероватно је могуће замислiti још идеалнију утопијску теорију.

Проблем настаје када савршену метафизичку теорију треба спровести у реални живот. Што су идеје у метафизичком смислу савршеније, по правилу их је много теже спровести. Када нека метафизичка теорија задобије широко поверење и освоји власт, долази питање остваривања идеала. Берк је оштроумно запажао како револуционари, руковођени спровођењем реалних и нужних државних интереса, непрестано одступају од идеје апстрактних права, а врло често успостављају најгору од свих могућих врста неједнакости. У очима оних који су веровали и борили се за револуционарне идеале, Беркова критика њиховог одступања од идеје једнаких права вероватно је деловала као заједљиво и формалистичко цепидлачење. Јер, они се уз све тешкоће, па и неминовна одступања, боре за једнака права и срећу човека, док Берк уопште не верује у прву метафизичку претпоставку да је могуће остварити једнака права човека и залаже се за идеју неједнакости.¹²⁴ Зато, ако је логички заснована Беркова критика недоследности и немоћи да се у пракси остваре теоријски савршени идеали, она не само да не смањује пријемчивост и завођивост метафизике једнаких права човека код оних који су поверовали и боре се за ову идеју, него ће пре бити да их још више подстиче у борби и веровању.

Беркова критика недоследности револуционарне праксе и одступања од врховне идеје једнаких права, може имати много већи утицај код непристрасних посматрача, и може имати значај за саму теоријску расправу. Како спровести једнака права човека у државним институцијама у којима су хијерархија, потчињеност и послушност у самој природи институције, као што је то случај са војском? Овде се природа институције разликује од саме природе човека, онако како је замишљена у метафизичкој савршеној

¹²⁴ О супротности неједнакости и једнакости уучењима Берка и Русоа вид. Херис, 381, који наглашава: „Укратко, неједнакост у друштву доносила је плодове цивилизације. Према томе, Берково гледање на друштвени поредак није тек почело од становишта супротног Русојом, већ се и развијало у потпуно супротном смеру. Тамо где је за Русоа неједнакост у друштву нешто неприродно, за Берка је нешто природно; где за једнога историја показује опадање, за другог показује промишљено побољшање [...] Резултат су биле две непомирљиве теорије друштвеног поретка“.

слици о правима човека. Сваки војник је човек и као човек он има једнака права као што их има и официр, који је исто тако пре свега човек. Сваки човек као човек има једнака права и самим тим сваки човек „треба да буде сам себи господар“.¹²⁵ У институцији војске човек као војник не само да није сам себи господар, не само да нема једнака права, односно она права што их у односу на њега има официр, већ војник мора беспоговорно да испољава највећи могући степен послушности. И када се ради о самом животу војника, а у војсци се само и ради о животу и смрти, војник у потпуној потчињености хијерархијској устројености војске жртвује свој живот, поштујући наредбу официра.

То значи да у самој најосновнијој ствари као што су живот и смрт, човек као војник не само да нема једнака права, него се војник потчињава наредби другог човека – која за непосредну последицу има могућност његове смрти. Врло мало има смисла постављати питање да ли је уопште могуће да се у самом рату разматра питање једнаких права, и да војници са официрима међусобно расправљају на који начин треба ратовати, како би у пуној мери била заштићена једнака права свих на живот. Искуство не познаје ниједну војску која је успоставила устројство које би гарантовало човеку као војнику једнако право на живот. Једноставно речено, апстрактна једнака права и реално искуство војника су у најоштријем степену супротстављени.

Идеално метафизичко решење проблема јесте да се укине рат и да се укине војска која је хијерархијска институција. Ово решење се уклапа у идеалну слику о једнаким правима човека. Пејн је рат видео као средство старијег режима за увећавање пореза и на тај начин остваривања повећања прихода. Рат је, по Пејновом уверењу, у основи имао следеће узроке: „Рат због своје уносности, јер пружа једноставан изговор за убирање пореза и давања положаја и служби, постаје битан систем старијих влада. Изналажење неког поступка за укидање ратова, ма колико то било корисно за нацију, одузело би таквим владама најуноснији од свих њених послова“.¹²⁶ Како је „рат систем владавина старог кова“, ¹²⁷ Пејн укидање узрока свих ратова види у рушењу свих старијих режима, а општи мир ће се успоставити када идеје Америчке и Француске револуције победе у целом свету.

¹²⁵ Берк, *Размишљања*, 254.

¹²⁶ Пејн, *Права човека*, 179. Пејн пише у време када још нису постојала искуства највећих ратова у историји човечанства.

¹²⁷ Исто.

Пејн ипак показује одређену обазривост око укидања рата, пошто се ради о историјском процесу у коме је рат немогуће укинути, све док год постоје непријатељи револуције која доноси једнака права човека. Значи да је војска и даље потребна. Како онда до успостављања општег мира уредити војску, и како колико толико ускладити права војника као човека унутар хијерархизоване војне структуре?

Берк каже да би војник у држави која га је научила да сваки човек има једнака права и да је сваки човек господар самом себи, природно захтевао да – ако треба да се потчини официрима – онда он сам треба да изабере официре којима треба да „укаже највећи степен послушности“.¹²⁸ У Националној скупштини се повела расправа да ли војници треба непосредно да бирају своје официре, или бар да их бирају у неком пропорционалном броју.¹²⁹ Питање права војника да бирају официре може да се постави и још уопште није. Пошто је место главнокомандујућег француске војске постало изборно, сагласно идеји о правима човека, зашто га онда сами војници не бирају? Војници виде, каже Берк, како је на основу права човека ново друштво задобило бројне изборне институције: „изборне судије, изборне парохе, изборне бискупе, изборне општине и изборне команданте париске армије“.¹³⁰ Када је то већ тако, Берк се пита зашто би само војници били изузетак: „Зар су храбри војници Француске једини у тој

¹²⁸ Берк, *Размишљања*, 255.

¹²⁹ О расправи о избору официра вид. студију R. Blaufarb, *The French Army, 1750–1820: Careers, Talent, Merit*, Manchester University Press, 2002, 69, која надмашује своју основну тему јер даје анализу другог сталежа, као и процеса који су претходили или утицали на прихватљивост или неприхватљивост револуције унутар аристократије. Процењује се да је приликом избора за Сабор сталежа, од око 40 000 француских мушкаца одраслих бирача из племства (односно, укупно око 200 000 лица, Д. Бин, „Аристократија“, *Критички речник*, 688), било око 25 000 (преко 60%) активних или пензионисаних официра. На Сабору сталежа 1789. године од 561 посланика другог сталежа (племства) 499 (89%) је служило у војсци (Blaufarb, *The French Army*, 49, 51). Предлог да се у складу са новим револуционарним принципима „укине деспотизам“ који влада у војсци и да потчињени на демократским изборима бирају претпостављене предложоје је децембра 1789. Дидуа де Кранс (Edmond Louis Alexis Dubois de Crancé), бивши припадник привилегованог рода гарде краљевих мускетара (где су војници имали ранг једнак пуковским официрима), а будући револуционарни генерал и министар рата (Blaufarb, *The French Army*, 59). Целокупан официрски кор, стављајући по страни своје политичке разлике, супротставио се његовом предлогу.

¹³⁰ Берк, *Размишљања*, 256.

нацији који нису способни да суде о војним заслугама и квалификацијама неопходним за главнокомандујућег војске“?¹³¹

На који начин ће војска, која има важну и у одређеним приликама пресудну улогу у одбрани поретка заснованог на идеји једнаких права човека, спровести ову идеју када је у питању она сама и њено унутрашње устројство? Берк сматра да је наивно очекивање да ће војска на сопственом случају примењивати само онолико доктрине о правима човека колико то одговара револуционарним вођама. Напротив, војска ће селективно примењивати ново учење онолико колико њој и њеним интересима одговара.¹³² Револуционарно успостављање апстрактних и једнаких права у сложеној држави може да се претвори у неразмрсив чврт противречности, који се разрешава употребом војске, а сама војска својим устројством противречи начелу једнакости које спроводи.

У праву је Берк када уочава и приговара револуционарима да најпре дају „метафизичке предлоге који имају универзални карактер, а затим

¹³¹ Исто. Аналогно би било питање зашто не би студенти на факултетима бирали ко ће бити професор.

¹³² Официрски кор добрым делом укидање привилегија уопште није схватио исто као и револуционари, већ као наставак реформи започетих после пораза Француске у Седмогодишњем рату, чији циљ је био веће везивање војске за државу, јачање спартанског духа и обнова стarih врлина и јединства француског племства (Blaufarb, *The French Army*, 12–46). Предводник реформиста у војсци, академик и генерал гроф Гибер (Jacques-Antoine-Hippolyte, comte de Guibert), добар познавалац просветитеља, прихвата устав и начело представништва, права човека и укидање пореских привилигија, али у децембру 1789. захтева очување племства: „[револуционарима] износи као доказ да армија, за разлику од грађанској друштва, није створена за једнакост те да се од трговаца, магистрата или свештеника не може очекивати да буду способни за командовање. Дисциплина, субординација и послушност захтевају социјалну дистанцу коју појачава разлика у рангу, па је стога племство у том погледу незамениљиво. [...] Уваžавајући јавне службе, племство уздиже један равнодушан народ изнад његових пукних личних интереса. Само по себи, оно нацију не кошта ништа, па јој чак и приштеђује новац захвальујући осећању дужности које племиће наводи да прихватају рђаво плаћена звања“ (Д. Бин, „Аристократија“, 696). Пре револуције министри рата и Ратни савети покушавали су да спроведу реформу, како би се ојачао положај војног племства као кичме француске војске и умањио утицај новца као супротан принципима војне хијерархије. Интерес војске је био да се унапреде образовање и стручност и побољша положај официра који су и лично и породично били професионално везани за војску, а најчешће регрутовају из провинцијског племства. Унутрашња логика револуције имала је за своју последицу да је 1792. скоро целокупан официрски кор емигрирао или дао оставку на службу. Ви Blaufarb, „The death and rebirth of the officer corps, 1790–93“, *The French Army*, 75–105.

покушавају да логику ограниче деспотизмом”,¹³³ односно употребом војне силе. Спровођење логике универзалних метафизичких идеја значило је истовремено и разрешење односа колонијалних земаља према централној власти, као и разрешење односа домородаца према колонијалној власти. Једнака права су подразумевала и прихваташе независних државних уређења у колонијама, али и давање истих права домородцима да успоставе слободу у односу на колонијалну власт. Државни разлог је револуционаре руководио да употребе војску против независности колонија, а тиме и против свог сопственог начела и логике која из њега следи, као што их је исти разлог определио да војску користе против једнаких права домородаца и заштите колонијалну власт.¹³⁴

Једино је питање овде за Берка какав је крајњи расплет употребе војске као врховног судије у овим замршеним и непринципијелним споровима. Какав ће, дакле, бити расплет, посебно када се има у виду снажна револуционарна демагогија на основу које Скупштина доноси прописе „који уништавају сваки дух потчињавања, и грађанског и војног – а онда се очекује да ће уз помоћ анархичне војске обезбедити послушност анархичног народа“?¹³⁵ Берку се одаје признање да је прецизно предвидео да ће после периода комешања, буна и неслоге у војсци, доћи тренутак уздизања неког популарног војсковође, који зна својим правим војничким духом да задобије поверење војске.¹³⁶ Наговештавајући долазак Наполеона који ће пресећи гордијевски чвор у коме су биле запретене метафизичке идеје једнаких права и селективно и противречно примењивање војне силе, Берк је насликао Наполеонов портрет: „Онај ко заиста буде командовао војском биће ваш господар – господар (то је

¹³³ Берк, *Размишљања*, 257.

¹³⁴ Берк, исто: „Док колонисти устају против вас, црни устају против њих. Опет војска – покољи, мучења, вешања! Јесу ли то права човека? То су плодови метафизичких изјава које су неодговорно дате и срамно повучене!“.

¹³⁵ Берк, *Размишљања*, 261. Уп. J. C. D. Clark, „Introduction“, *Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, a critical edition*, ed. J. C. D. Clark, Stanford University Press, 2001, 83.

¹³⁶ Clark, „Introduction“, 83–84, указује на то да је Берк предвидео да се револуција неће завршити у чистој демократији, већ у олигархији. Таква олигархија, с обзиром на начин владе, нужно према Берку отвара пут војној диктатури. Ово предвиђање је испуњено на дан Наполеоновог државног удара (9. новембар 1799), а две године после Беркове смрти.

мало) вашег краља, господар ваше скупштине и господар ваше целе републике“.¹³⁷

Берково запажање да револуционари имају „метафизичке предлоге који имају универзални карактер, а затим покушавају да логику ограниче деспотизмом“, ¹³⁸ упућује на општи проблем са којим се сусреће свака метафизика савршених идеја, које треба да спроведе човек коме је у природи да је несавршено биће, и који живи у заједници која је по природи увек ограничена. Ову метафизику прати феномен дуплих стандарда у остваривању савршених и апстрактних идеја. Није случајно то што се Француска током револуције суочила са дуплим стандардима у остваривању једнаких права када су у питању биле њене колоније и домороци. Од када је са Америчком и Француском револуцијом заживела идеја новог човека, новог друштва и новог века, поред историјског преутемељења и остваривања многих права човека, настало је и наличје савршене идеје једнаких права, које се показује у дуплим стандардима као непосредној супротности самој идеји једнаких права.

¹³⁷ Берк, *Размишљања*, 254.

¹³⁸ Исто, 257.

Закључак: философија наслеђа и философија револуције

У претходним поглављима, приликом изношења Беркових схватања о најважнијим појмовима и одређењима која се тичу друштва, врста и начина одвијања друштвених промена, као и расуђивања о људској природи и природи људске заједнице, означавали смо његово мишљење збирним именом *философија наслеђа*. Да би се на што бољи начин сада заокружило разматрање Берковог философског становишта, можемо поставити и директно питање: Шта је, dakле, философија наслеђа? Одговор на ово питање тиче се саме суштине Беркове филозофије, која се по начину како је изведена битно разликује како од традиционалног појма метафизичке теорије, тако и од метафизике нововековне субјективности.

Оно што би свакако био најпогрешнији приступ у разумевању Беркове философије јесте да се она тумачи као теорија на основу које треба уредити државу. Обрнуто, он полази од реалне староевропске историје и традиције и гради особену философију наслеђа. Ово је једно и кључна разлика између Берка и просветитеља у погледу разумевања саме суштине и философије и државе. Наиме, просветитељи полазе од теорије и на основу ње желе да сасвим испочетка створе државу, што је у супротности са Берковим становиштем, које из реалног историјског наслеђа и искуства изводи политичку теорију уређења државе.

Када у тумачењима Беркове философије наилазимо на уопштавања, попут оних најчешћих о друштву као органској целини која се развија тако да су друштвене појаве делови који се уклапају у складну заједницу, никада се не сме заборавити да се ова уопштавања не могу разумети као метафизичка начела универзалне важности. Ако се направи такав предвид, наизглед су могуће многоврсне критике Берка, које међутим потпуно промашују смисао његове философије. Да је за Берка став да се друштво развија као органска целина узајамно усклађених делова зависица представљао метафизичку истину, то би онда значило да је он у свим

државама, осим у револуционарној Француској, видео добро уређени органски склад. У том случају била би оправдана критика која поставља питање како је уопште могуће да избије револуција у друштву, ако је оно настало као органска целина међусобно добро уређених делова.¹

Да ли је Берк, када наводи примере персијске тираније или турског деспотизма, и у тим друштвима видео метафизичке истине органски насталих и добро усклађених заједница? Или, да ли је реч о толико површном расуђивању које стање у свим државама и у свим епохама, изузев у револуционарним периодима, види као органски развој уређења свих делова заједнице као целине?

Међутим, ништа слично априорним метафизичким универзалним истинама о уређењу друштва, карактеристичним за просветитеље, не можемо наћи код Берка. Оно што код Берка налазимо јесте да он полази од традиције, пре свега сопствене земље, и потом шире заједничке староевропске традиције, и у њој проналази вредности којима даје философски израз и оправдање. Пошто је ова традиција изразито хришћанска, она за Берка представља и метафизичку истину, у коју он верује и која важи само за државе и народе унутар ове заједничке традиције. Реч је о метафизичкој истини која је дата кроз хришћанско предање и наслеђе, а не о философској метафизици чистог разума који утврђује априорне истине за изградњу друштва.

Беркова теоретизација историјског наслеђа староевропског хришћанског света представља философију наслеђа. Ако тражимо суштину ове философије, онда је она већ садржана у самом наслеђу. У том смислу, философија наслеђа представља разумевање и излагање појмова и унутрашње законитости конкретног историјског наслеђа. Пошто истовремено унутар самог човечанства увек постоји више потпуно засебних великих традиција, утемељених на различитим религијама или религијима измешаним са философском учењима, нема сумње да је Берк своју философију наслеђа омеђио на староевропску традицију. Питања уређења државе, вероисповести, својине, слободе, дужности или права у староевропској традицији, имају у једној епохи мало или скоро нимало заједничких тачака са другим великим традицијама, као што су јапанска, кинеска, арапска, индијска или поједине афричке традиције. Како су наслеђа конкретна и међусобна различита, онда и конкретна Беркова философија наслеђа, која теоретизује своје историјско наслеђе, не може

¹ Упор. Џ. Пламенац, *Човек и друштво*, 381.

бити универзална и претендовати да буде општеважећа метафизичка теорија.

Философија наслеђа је Беркова теорија у оној мери у којој он до философских појмова изводи садржај предрасуда и унутрашњу логику староевропске традиције. Берк не измишља ништа своје што већ није дато као реално историјско наслеђе. Оно што је специфично његово, јесте сам начин на који он уобличава рационалну форму конкретног историјског искуства. У то Берк сагласно својој традицији сасвим искрено и верује, што најбоље предочавају његове речи: „Уверавам вас да ми није циљ да се истичем. Износим вам мишљења која су међу нама прихваћена од давних времена до овог тренутка... и која су доиста усагђена у моју свест тако да нисам способан да оно што сам научио од других разлучим од резултата сопственог размишљања“.² У овим речима садржан је специфичан дух философије наслеђа. Скоро је незамисливо да ставове са оваквим философским духом пронађемо у философији модерне субјективности, почевши од Декарта до философа просветитељства, укључујући као саставни део модерног света и Лутерову реформацију.³

Ако је философија наслеђа настала као заједничко дело у коме Берк не може да разлучи своје од мишљења својих претходника и свих који припадају заједничкој традицији, сасвим сигурно слава и самосвест о ауторству *Друштвеној уговору* припада Русоу. Философи модерне субјективности и просветитељства могу да прихвате да су наследили људску природу и да су наследили разум, али унутар ове заједничке природе сваком философу индивидуално припада да је сопственим разумом открио вечне метафизичке истине о правој природи човека, његовим правима, новом друштву, једнакости и слободи. Оно што је заједничко философији модерне субјективности јесте да сваки философ утемељује

² Берк, *Размишљања*, 118.

³ Важан је Хегелов став да „закони имају своје највише обистиње у религији“. Како овакв став по својој форми у потпуности одговара и заступницима староевропског поретка, тек у његовом садржају можемо открити колики заправо значај Хегел даје путеранској револуцији. Хегел каже: „Овде се сада управо мора изјавити да са католичком религијом није могуће разумно уређење; јер влада и народ морају међусобно имати последњу гаранцију, а могу је имати само у религији која није опречна разумном државном уређењу“. Хегел, *Филозофија Јовјески*, 461. Дакле, овде је садржана мисао да свакој истинској друштвеној револуцији мора претходити религијска револуција, која ће човека учинити слободним од Бога, и успоставити религију која омогућава заснивања разумног друштвеног уређења.

своје теорије у човеку као првом начелу, и да се са вером у непогрешивост властитог разума нова теорија исписује на чистој хартији са које је избрисана свака претходна традиција. И док се сабрана мудрост многих нараштала у философији наслеђа односи на једну ограничenu традицију држава и народа, с друге стране, индивидуални разум у философији модерне субјективности на основу непогрешивости разумског знања ствара теорију, која је универзална и подједнако се односи на сва друштва и човечанство уопште.

Русо верује да је на основу само свог разума дошао до теорије која има универзално значење. Сажећемо и уопштити пут који по Русовој метафизици пролази човечанство од првобитног стања, преко неправде друштвеног стања, до будућег утопијског поретка срећног и идеалног друштва. Дакле, човек је првобитно био добар, слободан и једнак, живећи као дивљак у складу са својом природом.⁴ Пошто је и овај првобитни човек имао своју слободну вољу, он је противно законима природе, следећи своју слободну вољу, изашао из природног савршеног стања и постао друштвено биће. Слобода појединачне људске воље је узрок нарушавања природне среће првобитног дивљег човека, и стварања друштва у коме се успоставља хијерархија неједнакости, чиме човек постаје неслободно биће. Решење је да човек постане природно-друштвено биће,⁵ а то се постиже успостављањем опште воље, која надокнађује несавршености појединачне слободне воље. Општа воља кроз законе ствара новог човека и ново друштво, које суштински одговара природи првобитно доброг, слободног, једнаког и срећног човека.

Ако је ова универзална схема тачна, она подједнако мора да се односи на све велике историјске традиције. Јер – по унутрашњој логици ове универзалне теорије – другачије и не може бити. Не може једну групу првобитних људи да створи Бог, друга група да буду самоникли добри дивљаци, а трећа и четврта да су настале сагласно кинеској или индијској религијској слици настанка света. Дакле, да бисмо поверовали и прихватили да је Русова философија, која је плод искључиво његовог разумског размишљања, заиста истинита, морамо одбацити као неистините и погрешне све дотадашње велике традиције, све велике религије, све велике философије. Уколико је сам Русо могао дубље, шире, даље, више и пре свега истинитије да види од свеукупне дотадашње мисли, онда би

⁴ Русо, *О Ђореклу неједнакости*, 158, и даље.

⁵ Јовановић, „О друштвеном уговору“, 187.

то у пуном смислу значило да је индивидуални разум непогрешив, само ако је у потпуности очишћен од свих предрасуда свих традиција и свих учења, и да је то био случај са Рукоом.⁶

Са очигледном нетрпељивошћу Берк реагује на ово потирање и ни-подаштавање свих традиција и уздизање индивидуалног разума који самостално утврђује опште и обавезујуће истине. Методолошки принцип просветитељства, сматра Берк, огледа се у томе што „они немају ни мало поштовања за мудрост других, али то надокнађују потпуним поверењем у сопствену“⁷. Из оваквог методолошког приступа само је један корак до новог, много радикалнијег, којег Берк препознаје као „побожно беспоговорно веровање у доктритам филозофије“⁸. И заиста, философија која има такву врсту самопоуздана да започне испочетка са потпуно чистог листа хартије, мора чврсто веровати и у своју непогрешивост. Берк подсећа на историјат око питања непогрешивости папе, што му даје основ да верује да ће се ипак његова земља држати старих закона и да ће одбацити нову побожну догму о непогрешивости философа чистог разума.⁹

Уместо беспоговорног поверења у разум појединца и просветитељски револуционарни рационализам,¹⁰ Берк се снажно залаже за достојанство разума на другачијој основи. Сагласно историјском конзервативизму, философи наслеђају успињу „на узвишење разума, који нам излаже погледу читаве векове и све ствари поставља у праву раван за поређење... до којег не може допрети ништа осим духа и моралног квалитета људских акција“¹¹. Видимо, дакле, потпуно супротно разумевање праве природе разумског мишљења, његове улоге и значаја за де-

⁶ Руко и показује самосвест философа који је открио пуну истину и у том духу закључује Друштвени уговор речима: „Пошто сам поставио истината начела политичког права...“. Руко, Друштвени уговор, 128.

⁷ Берк, Размишљања, 105.

⁸ Исто, 106.

⁹ Исто.

¹⁰ У обиљу просветитељских идеја и учења, Токвиљ, Стари режим и револуција, 146, као њихову основну заједничку идеју проналази поверење у правила разума: „Сви мисле да једноставна и елементарна правила, изведена из разума или природног закона, валају ставити наместо сложених и традиционалних обичаја који управљају друштвима њиховог доба. Ако се ствари добро промотре, увидеће се да се оно што би се могло назвати политичком философијом 18. века састоји заправо само у тој једној замисли“.

¹¹ Берк, Размишљања, 169.

ловање човека. С једне стране, просветитељски разум руши све предрасуде, традиције и самоутемељујући себе као прво начело гради нови друштвени свет, новог човека и слободу.¹² Сасвим је супротно у философији наслеђа „узвишење разума“. Настало на реалном историјском искуству, Берково „узвишење разума“ види и сагледава векове историјског конзервативизма као темељ свог моралног и политичког дела-вања. Са висине коју је разум досегао на оваквом узвишењу, Берк изводи закључак своје философије наслеђа: „Ми знамо да ми нисмо дошли ни до каквих открића, и сматрамо да се никаква открића не могу ни направити у погледу моралности, и да их не може бити много ни у великим принципима владавине, нити идејама слободе, које су давно пре него што смо се родили биле схваћене исто толико добро као што ће бити и онда када Божија милост земљом прекрије нашу уображеност и тишина гроба потчини својим законима нашу жустрру говорљивост“.¹³

Староевропски поредак, који је основа Беркове философије наслеђа, утемељен је на нераздвојивости морала и политике. Политичку заједницу првобитно и суштински одређују и уређују морални закони на којима она почива. Начела из којих се изводе морални закони опредељујуће утичу и на политичка начела организовања државе и уређења власти. Берк је, имајући у виду снажне аргументе, сматрао да се „никаква открића не могу направити у погледу моралности“. Ако је то истина, онда следи да се ништа ново не може открыти „ни у великим принципима владавине, нити идејама слободе“. Овакво разумевање природе морала и природе политичких начела владавине у староевропском погледу на свет доводи философију наслеђа до свог најопштијег закључка. Наиме, уређење староевропских друштава се не заснива „на основу неке теорије, већ се теорије праве на основу њих“.¹⁴ И заиста, ако бисмо ишли до најдубљих корена староевропске традиције, свакој ауторизованој политичкој теорији о монархији претходила би још старија обичајносна пракса.

Али, да ли је Берк у праву када тврди да се „никаква открића не могу направити у погледу моралности“? На овом питању опстаје или

¹² Храбра је и супротна општем владајућем мишљењу Токвилова оцена о слободи¹⁴ у старом режиму: „Погрешно би, дакле, било мислiti мислiti да стари режим беше доба сужањства и зависности. У то време било је више слободе него данас“. Токвил, *Стари режим и револуција*, 128.

¹³ Берк, *Размишљања*, 103.

¹⁴ Исто, 203.

добрим делом губи на значају философија наслеђа. Нема новог човека и новог друштва без новог морала и самим тим нових политичких начела. И ако ствар окренемо, нема потпуно доследне философије наслеђа и нема оправдања старог поретка ако се могу открити нова морална и политичка начела.

У јеку огорченог непријатељства за време Француске револуције, сукобљене стране су смерале и надале се да је могуће уништити супротна начела. То би значило потпуну одбрану староевропског поретка или стварање новог човека и новог света.¹⁵ Ако је судити на основу стварности, таквог апсолутног победника нема, већ се пре може рећи да је идеја модерног субјективитета добила битку и да се протоком времена ово начело значајно утврдило. Али то још не значи да су сви традиционални обрасци политике и морала потпуно поништени.¹⁶ Они се још увек одржавају и то добрим делом под велом „модерних вредности“. До оваквог суда можемо доћи ако се сагласимо управо са Берковим погледом на ствари, где је питање моралности критеријум за одлучивање. Дакле, суштина је у питању: Да ли се у погледу моралности могу открити нова начела?

Узмимо десет Божијих заповести као полазну тачку за расуђивање о старом и новом моралу. Оно што чини основу моралних закона и правила за уређење друштвених односа, а то су заповести „не убиј, не кради, не сведочи лажно, не пожели туђе“, по свему судећи се не може променити, нити се може надоместити неким новим и другачијим правилима. Овај део старих заповести, који се односи тачно на другу половину десет Божијих заповести, морао је да прихвати и сваки нови морал ако треба

¹⁵ Ф. Фире, *О француској револуцији*, 13, сматра да је непосредна борба револуције и противреволуције завршена тек почетком XX века.

¹⁶ У сваком случају, у овом непомирљивом сукобу нестало је француско племство и са политичке и друштвене мапе. О томе занимљив суд износи Токвиљ, *Стари режим и револуција*, 122: „Заувек ће бити за жаљење што је то племство, уместо да буде подвргнуто владавини закона, било оборено и искорењено. Поступајући на тај начин, нацији је био одузет један неопходан део њеног бића, а слободи нанета рана која никада неће зацелити. Једна класа, која је вековима наступала у првим редовима, стекла је у току тог дугог и неоспорног уживања величјности извесну поноситост, природно поверење у сопствене снаге, ону свикнутост да буде у средишту пажње која ју је учинила најотпорнијом тачком друштвеног тела. Не само што је била мужевне ћуди већ је и крепила мужевност осталих класа. ... Ништа га неће моћи у потпуности заменити, никада се оно неће моћи поново родити“.

да важи у друштву. У том смислу већ је искључено да би нови морал могао да буде у потпуности нов, без учешћа старог морала. Сада долазимо до питања да ли исти став може да се односи и на првих пет Божијих заповести.

Првих пет Божијих заповести, које говоре о Богу као првом начелу морала и на тај начин као свеукупном првом начелу, најоштрије су оспорене Француском револуцијом. Самоутемељење човека као првог начела и философија права човека као основе друштва, замењују у новом моралу оно место које је у старом заузимало првих пет Божијих заповести. Тако је победа Француске револуције у реалном историјском времену омогућила стварање и ширење морала који је заснован и на новим начелима и на деловима старог морала.

Морал који је удахнуо свој друштвени живот у Француској револуцији, задобио је своју најзначајнију форму у новим политичким начелима секуларизоване државе и образовања. Превласт новог морала у секуларизованом уређењу државних институција могао је да наговести и да ће силом државне власти бити потпуно уклоњене и све оне опште моралне предрасуде које су засноване на првих пет Божијих заповести. Али, показује се да у новим секуларизованим државама, поред новог морала, у значајној мери постоји и стари морал, односно да је хришћанска Црква надживела слом политичких институција старог поретка. На парадоксалан начин, стари морал је преживео и наставио свој нови живот у трећем сталежу, који је за Руса представљао целину народа, и у чије име је извршена револуција. Стари и нови морал су и данас измешани у грађанству које је легитимни наследник трећег сталежа. Поред хришћанске Цркве, и поједине политичке институције старог поретка су надживеле револуцију. Али нови живот старих политичких институција кроз време све се више саобрађавао новој доминантној политичкој архитектури. Философија модерне субјективности је носилац ове нове слике света, а пошто је човек самоутемељен као прво начело, онда је и природно да успостављање права човека као првог начела, укључујући и право на срећу, буде најбитнији циљ који друштво треба да оствари.

У савременом животу стари и нови морал се често прожимају без јасне самосвести о пореклу њихових начела, и о некадашњем огорченом непријатељству за време револуција. Сложеност савременог живота на различите начине и на различитим нивоима показује да постоје и неке додирне тачке, као и наставак сукобљавања правила старог и новог морала. Исто тако, није редак случај да изричiti заступници старих мо-

ралних начела снажно заступају угрожена права сиромашних и болесних, док професионални тумачи апстрактних права човека у тим конкретним животним случајевима прибегавају опортуном поштовању хијерархије моћи. У сваком случају, дијалектичка испреплетаност старог и новог је вечно присутна на сличан начин као што су увек – истовремено супротстављени и спојени – прошли, садашњи и будући тренутак који сачињавају време. Ништа што је старо не може у животу друштва остати апсолутно непромењено, и све што је у друштву значајно ново у себи спаја у некој мери и старо, јер су у најмању руку стари и сама држава и само друштво у које се уносе нови садржаји.



Библиографија

Дела просветитеља

Д'Аламбер (Даламбер) [Alembert, Jean le Rond d'], *Уводна расправа у Енциклопедију*, Београд, 1955.

– *Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Introduit et annoté par M. Malherbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.*

– *Essai sur les Elements de Philosophie, ed R. N. Schwab, Hildesheim, Olms, 1965.*

d'Alembert, J., Diderot, D., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, (28 vol)*, Paris, 1751–1772.

– 'Encyclopédie' of Denis Diderot & Jean D'Alembert, ed. J. Stevens Cox, St Peter Port Toucan Press, 1978.

Волтер [Voltaire, François-Marie Arouet], *Кандид*, Београд, 2010.

– *Филозофски речник*, Нови Сад, 1973.

– *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. U. Kölving, Oxford, 1983.

– *The Complete Works of Voltaire*, ed. T. Besterman, Institut et Musée Voltaire, Geneva; Toronto, University of Toronto Press, 1968–1977.

– *Traité de métaphysique*, ed. H. T. Patterson, Manchester University Press, 1937.

Дидро, Дени [Diderot, Denis], *Рамоов синовац*, Београд, 1985.

– *O Републиji*, Сарајево, 1958.

– *Œuvres complètes, revues par J. Assézat (et M. Tourneux)*, Paris, 1876.

– *Oeuvres Diderot*, ed. L. Versini, Paris, 1994.

– *Political Writings*, trans. ed. R. Wokler and J. H. Mason, Cambridge, 1992.

– *Thoughts on the Interpretation of Nature, and Other Philosophical Works Denis Diderot*, introduced and annotated by D. Adams, Manchester 1999.

Кондилјак [Condillac, Étienne Bonnot de, abbé de Mureau], *Oeuvres philosophiques*, ed. G. le Roy, Genève, 1970.

– *Traité des sensations*, 1, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754 de notes historiques et explicatives, d'une introduction et d'éclaircissements par F. Picavet, Delagrave, Paris, 1885.

- Кондорсе [Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de], *Oeuvres complètes*, publiées par A. Condorcet-O'Connor et M. F. Arago, Paris, 1847–1849.
- *Outlines of an historical view of the progress of the human mind*, London 1795.
 - *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Bureau de la Bibliothèque choisie, Paris, 1829.
- Ламетри [La Mettrie, Julien Jean Offray de], *Oeuvres philos.* ed. J. E. Poritzky, 1900.
- *Man a machine; and, Man a plant*, transl. R. Watson and M. Rybalka, intr. J. Leiber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.
- Морелли, Étienne-Gabriel, *Code de la nature ou le véritable Esprit de ses Loix*, Chez le Vrai Sage, 1760.
- Монтескије [Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu], *О духу закона*, Загреб, 2003.
- *Oeuvres complètes*, I–III, Paris, 1950.
 - *The Spirit of the Laws*, A. M. Cohler, B. C. Miller, H. S. Stone, Cambridge University Press, 1989.
- Русо, Жан Жак [Rousseau, Jean-Jacques], „Друштвени уговор“, у: Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд, 1993, 26–128.
- *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, par J. J. Rousseau, citoyen de Geneve, M. Michel Rey, Amsterdam, 1762.
 - *The Social Contract and Discourses*, London, 1973.
 - *First and Second Discourse*, New York, 1986.
 - „Расправа о наукама и уметностима [Да ли је обнова наука и уметности допринела поправљању морала]“, у: Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд, 1993, 187–208.
 - „О пореклу и основима неједнакости међу људима“, у: Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд, 1993, 131–183.
 - *Discourse on the origin of inequality*, transl. D. A. Cress, Hackett Publ. Comp., Indianapolis, Indiana, 1992.
 - *Емил, или о васпитању*, Ваљево, 1989.
 - *Вероисловестії савоїскої викара*, Београд, 1975.
 - „Исповести“, Ауториографски сјиси, С. Карловци – Н. Сад, 2000, 7–57⁷.
 - „Сањарије усамљеног штетача“, Ауториографски сјиси, С. Карловци – Н. Сад, 2000, 581–667.
 - *Oeuvres complètes*, I–IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959–69⁸.
 - *Selected Works*, New York, 1972.
 - *Religious Writings*, ed. R. Grimsley, Oxford, Oxford University Press, 1970.
 - *Lettre à D'Alembert*, [trans. A. Bloom *Politics and the Arts*], Free Press, Glencoe IL 1960.

- *A Discourse on Political Economy*, Kessinger Publishing, 2004.
- *The Political Writings*, 1–2, edited from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan, Cambridge University Press, Cambridge, 1915.

Helvétius, Claude-Adrien [Schweitzer], *De L'esprit*, Durand, Avec approbation et privilege du Roi, Paris, 1758.

- *Correspondance générale d'Helvétius*, ed. D. Smith, Toronto University of Toronto Press, Oxford Voltaire Foundation, 1998.

Холбах, Пол [Holbach, Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach], *Система природе или о законах физической и моральной свeta*, Београд, 1950.

- *Разољено хришћанство*, Београд, 1963.
- *Système de la nature*, texte revu par Josiane Boulad-Ayoub, Paris, 1990.

The System of Nature or Laws of the Moral and Physical World, With Notes by Diderot, 1–2, transl. H. D. Robinson [1868], Batoche Books, Kitchener, 2001.

The System of Nature, introduction by R. D. Richardson, New York, London, 1984.

Беркови радови

Берк, Едмунд [Burke, Edmund], *Размишљања о револуцији у Француској*, Београд, 2001.

- *Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris*, J. Dodsley, London, 1790.
- *Reflections on the Revolution in France and Other Essays*, Introduction and Notes by A. J. Grieve, [1910] Everyman's Library Edition, Published by EP Dutton & Co, London, 1940 [1960].
- *Reflections on the Revolution in France*, edited with an introduction by Conor Cruise O'Brien, Harmondsworth Penguin, 1976.
- *Reflections on the Revolution in France*, edited with an introduction by L. G. Mitchell, World's Classics Series, Oxford University Press, New York, 1993.
- *Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France*, a critical edition, ed. J. C. D. Clark, Stanford University Press, 2001.
- *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, (9 vols), ed. Paul Langford et al, Clarendon Press Oxford, 1981–1997.
- *Selected Writings and Speeches*, [1963], ed. P. J. Stanlis, Transaction Publishers, New Brunswick, 2009.
- *The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Collected in Three Volumes*, London 1792 [ext. to 16 vols. by J. Rivingtons, 1802, 1812, 1823, 1821, 1827].

- *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, (8 vols), H. G. Bohn British Classics, London, 1854–89.
- *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, (12 vols), John Nimmo, London, 1887.
- *Burke, Select Works*, (4 vols) ed. [with introduction and notes] E. J. Payne, [Clarendon Press, Oxford, 1874–1878], Foreword and notes by F. Canavan, Liberty Fund, Indianapolis, 1990.
- *Works of the Rt. Hon Edmund Burke*, (7 vols) eds. W. Willis & F. W. Rafferty, introduction W. Willis, preface by F.W. Rafferty, World's Classics, Oxford University Press, 1906–1935.
- *The Works of Edmund Burke*, (12 vols) Little, Brown, Boston 1865–67.
- *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, (12 vols), Cosimo Inc, New York, 2008.
- *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press, 2003.
- *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. D. B. Ritchie, Liberty Fund, Inc, Indianapolis, 1992.
- *The Correspondence of Edmund Burke*, (vol. 1–10), T. W. Copeland (gen. ed), B. Lowe, O. J. Marshall, J. A. Woods Cambridge University Press, 1958–1978.
- *A Notebook of Edmund Burke*, ed. H. V. F. Somerset, Cambridge University Press, 1957.
- *Substance of the speech of the Right Honourable Edmund Burke, in thr [sic] debate on the army estimates, in the House of Commons, on Tuesday, the 9th day of February, 1790, Comprehending a Discussion of the Present Situation of Affairs in France*, 4th ed, J. Debrett, London, 1790.
- *An Appeal from the New to the Old Whigs in consequence of some late discussions in the Parliament, relative to Reflectons on the French Revolution*, J. Dodsley, London, 1791.

Литература о просветительству и о Берку

- Адорно, Теодор В., Хоркхаймер, Макс, *Дијалектика просветиљељства*, Сарајево, 1989.
- Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt, 1969.
- Адорно, Теодор В., *Нетапсивна дијалектика*, Београд, 1979.
- Albrecht, William P., *The Sublime Pleasures of Tragedy: A Study of Political Theory from Dennis to Keats*, Univ. of Kansas Press, Lawrence, 1965.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, [1965] Penguin, London, 1990.
- Babbitt, Irving, „Burke and Moral Imagination“, *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, ed. D. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990.

- Бејкер, Кит М. [Barker, Keith M.], „Кондорсе“, *Крийички речник*, у: Ф. Фире, М. Озуф, *Крийички речник Француске револуције*, С. Карловци – Н. Сад 1996 (даље: *Крийички речник*), 313–321.
– „Суверенитет“, *Крийички речник*, 924–937.
- Bevan, Ruth A., *Marx and Burke: A Revisionist View*, Court Publishing Company, La Salle (IL) 1973.
- Bertram, Christopher, *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The social contract*, London, 2004.
- Blakemore, Steven, *Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event*, Univ. of New Hampshire Press, Hanover, 1988.
– *Intertextual War: Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, N. J., Associated Univ. Presses, Cranbury-London, 1997.
- Blanning, Timothy C. W., *The origins of the french revolutionary wars*, Addison-Wesley Longman Ltd, London, 1986.
- Блуменберг, Ханс, *Леїтімносній нової века*, С. Карловци – Н. Сад, 2004.
- Boulton, James T., *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge and Kegan Paul, Univ. of Toronto Press, London-Toronto, 1963.
- Bradley Lewis, V., Introduction to Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, ix–xxviii. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2003.
- Брдар, Милан, *Узалудан йозив*, Нови Сад, 2005.
- Brooke, Christopher, „Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins“, Patrick Riley, ed., *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, 94–123.
- Browne, Stephen H., *Edmund Burke and the Discourse of Virtue*, Univ. of Alabama Press, Tuscaloosa, 1993.
– *The Political Economy of Edmund Burke: The Role of Property in His Thought*, Fordham Univ. Press, New York, 1995.
- Bryant, Arthur, *The Spirit of Conservatism*, Methuen & Co, London, 1929.
- Butler, Marilyn, ed., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984.
– *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe*, Oxford University Press, 2003.
– *The French Revolution: Class War or Culture Clash?*, Macmillan Press, St. Martin's Press, London-New York, 1998.
- Waldinger, Renée, *Voltaire and Reform in the Light of the French Revolution*, Droz, Minard, Genève-Paris, 1959.
- Waldman, Theodore, „Rousseau on the General Will and the Legislator“, *Political Studies*, 8 (Oct. 1960), 221–230.

- Weiskel, Thomas, *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1976.
- Wilkins, Burleigh Taylor, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- White, John R., „Burke's Prejudice: The Appraisals of Russell Kirk and Christopher Lasch“, *Catholic Social Science Review* 3 (1998), 89–110.
- White, Stephen K., Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics, Sage Publications, 1994.
- Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Men*, London, 1790.
- Wood, Neal, „The Aesthetic Dimension of Burke's Political Thought“, *Journal of British Studies* 4 (1964), 41–64.
- Viroli, Maurizio, Hanson, Derek, *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, Cambridge University Press 1988.
- Gandy, Clara I., Peter J. Stanlis, *Edmund Burke, A Bibliography of Secondary Sources to 1982*, Garland Press London, 1983.
- Garrad, Graem, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, Oxford, 2006.
- Gay, Peter, *Voltaire's Politics: The poet as realist*, [Princeton University Press, 1959], Yale University Press, 1988.
– *The Enlightenment: An Interpretation, the Rise of Modern Paganism*, New York, 1967.
- Gourevitch, Victor, „The religious thought“, P. Riley (ed), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge Univ. Press, 2001, 193–246.
- Goulbourne, Russell, „Diderot and the ancients“, J. Fowler (ed), *New Essays on Diderot*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 13–30.
– „Voltaire's Socrates“, M. Trapp (ed), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, Ashgate, Aldershot 2007, 229–247.
- Grimsley, Ronald, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford University Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Damrosch, Leo, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, New York, Houghton Mifflin, 2005.
- Dart, Gregory, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge University Press, 1999.
- Depont, Charles-Jean-Francois, *Answer to the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, by M. De Pont, with the Original Notes*, Debrett, Piccadilly, London, 1791.
- De Bruyn, Frans, „Edmund Burke's Natural Aristocrat: The 'Man of Taste' as a Political Ideal“, *Eighteenth-Century Life* 11 (1987), 41–60.
– *The Literary Genres of Edmund Burke: The Political Uses of Literary Form*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

- Дерида, Жак [Derrida, Jacques], *О праматичностији*, Сарајево, 1976.
- Dishman, Robert, *Burke and Paine on Revolution and the Rights of Man*, Scribner New York, 1971.
- Doyle, William, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford Univ. Press, 2004.
- Dreyer, Frederick A., *Burke's Politics: A Study in Whig Orthodoxy*, Wilfrid Laurier Univ. Press, Waterloo, ON 1979.
- Duffy, Edward, *Rousseau in England: the context for Shelley's critique of the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1979.
- Gliozzo, Charles A., „The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution“, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 40 (1971), 273–283.
- Ђурић, Михаило, „Метафизика друштвеног уговора“, *Изазови нихилизма*, Београд, 1986.
- Epstein, Julia, „Voltaire's Myth of Newton“, *Pacific Coast Philology*, 14 (Oct. 1979), 27–33.
- Zerilli, Linda M. G., *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Cornell Univ. Press, Ithaca, N.Y, 1994, 60–94.
- Јовановић, Слободан, „Берк“, *Сабрана дела* 9, Београд 1990, 151–212.
 - „Кандиг или ойтимизам, роман ог Волтера“, *Сабрана дела* 12, Београд, 1991.
 - „О друштвеном уговору“, *Сабрана дела* 12, Београд, 1991.
- Kiernan, Colm, „Rousseau and Music in the French Enlightenment“, *French Studies Journal* 26 (1972), 156–165.
- Kirk, Russell, *The conservative mind: from Burke to Eliot*, Regnery Publ, Washington, 2001.
 - *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, [Arlington House, New Rochelle, NY 1967], ISI Books, 1997.
 - „A Revolution Not Made, but Prevented“, *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, ed. D. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990.
- Kramnick, Isaac, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, Basic Books, New York, 1977.
- Cameron, David R., *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1973.
- Canavan, Francis P., *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, 1960.
 - *The Political Economy of Edmund Burke: the Role of Property in his Thought*, Fordham University Press, 1995.

- Касирер, Ернст [Cassirer, Ernst], *Филозофија јпросвећивања*, Београд, 2003.
- *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton University Press, 1951.
 - *The Question of Jean-Jacques Rousseau* [1932], Yale University Press, 1987.
- Clark, Jonathan C. D., „Introduction“, *Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France*, a critical edition, ed. J. C. D. Clark, Stanford University Press, 2001.
- Cobban, Alfred, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, [1929] Allen & Unwin, London, 1960.
- *The Debate on the French Revolution 1789-1800*, [1950] Nicholas Kaye, A. & C. Black, London, 1963.
 - *In Search of Humanity*, London, J. Cape, 1960.
- Cowie, Leonard W., *Edmund Burke, 1729-1797: a bibliography*, Greenwood Pub. Group, Westport Conn. 1994.
- Cone, Carl B., *Burke and the Nature of Politics*, (2 vols), University of Kentucky Press, Lexington Ky [1957] 1964.
- Conniff, James *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*, State Univ. of New York Press, Albany, 1994.
- Copeland, Thomas Wellsted, *Our Eminent Friend, Edmund Burke: Six Essays*, Yale Univ. Press, New Haven, 1949.
- Courtney, Cecil Patrick, *Montesquieu and Burke*, [Blackwell, Oxford 1963], Greenwood Press, Westport, Conn. 1975.
- Critchley, Simon, „The Catechism of the Citizen: Politics, Law and Religion In, After, With and Against Rousseau“, *Law and Humanities*, 1/1 (2007), 79–109.
- Crocker, Lester G., *An Age of Crisis: man and world in eighteenth century French thought*, Baltimore, John Hopkins Press, 1959.
- *Nature and Culture, ethical thought in 18th century France*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963.
 - „Rousseau's soi-disant liberty“, *Rousseau and liberty*, ed. R. Wokler, Manchester, Manchester University Press, 1995
- Lane, Gary, *Conservatism, Democracy, and Change: the Right Honorable Edmund Burke on the Methodology of Liberty*, Los Angeles, 1972.
- Lessing, Gotthold Ephraim, „Bemerkungen über Burke's philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen“, Werke 8, *Theologiekritische Schriften* 3, *Philosophische Schriften*, C. Hanser Vrlg, München 1979, 511–517.
- Leiber, Justin, „Introduction“, y: J. J. Offray de La Mettrie, *Man a machine; and, Man a plant*, transl. R. Watson and M. Rybalka, intr. J. Leiber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.

- Lefèvre, Roger, *Condillac ou la Joie de vivre*, Présentation, choix de textes [de Condillac], Seghers, Paris, 1966.
- Lock, F. P., *Burke's „Reflections on the Revolution in France“*, London 1985.
- *Edmund Burke and the Practice of Political Writing*, Gill and Macmillan and St. Martin's Press, Dublin–New York, 1985.
 - *Edmund Burke, 1730–1784*, 1, [1998] Oxford University Press, 2008.
 - *Edmund Burke, 1784–1797*, 2, [2006] Oxford University Press, 2009.
- Mackintosh, James T., *Vindiciae Gallicae, Defence of the French Revolution and its English Admirers against the Accusations of the Right Hon. Edmund Burke*, London, 1791.
- MacDonald, Joan, *Rousseau and the French Revolution 1762–1791*, University of London, London, 1965.
- MacCunn, John, *The Political Philosophy of Burke*, E. Arnold, London 1913.
- Macpherson, Crawford Brough, *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Манин, Бернард [Manin, Bernard], „Монте斯基е“, Крийички речник, 789–802.
- Mansfield, Harvey C., *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1965.
- Mannheim, Karl, „Conservative Thought“, *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. P. Kecskemeti, New York, 1953.
- Martin, Kingsley, *French Liberal Thought in the 18th Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, [1929] ed. J. P. Mayer, London, Turnstile Press, 1962.
- Mason, Haydn, T., *Voltaire*, Hutchinson, London, 1975.
- *S. Montesquieu's idea of justice*, The Hague, Nijhoff, 1975.
- Melding, David, *Edmund Burke and the Foundation of Modern Conservatism*, Conservative Political Centre, London, 1991.
- Miller, Alice P., *Edmund Burke and His World*, Introduction by Russell Kirk, Devin-Adair Co Old Greenwich, Conn, 1979.
- Mitchell, L. G., „Introduciton“, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: The French Revolution, 1790–1794*, Oxford University Press, 1999.
- McConneli, Michael W., „Edmund Burke's Tolerant Establishment“, *Religious Liberty in Western Thought*, Emory University, 1996.
- Morley, John, *Edmund Burke: A Historical Study* Macmillan, London, 1867.
- *Burke*, Macmillan, London, 1879.
- Murray, Robert Henry, *Edmund Burke: a biography*, Oxford University Press, Oxford, 1931.
- Newman, Bertram, *Edmund Burke*, Bell and Sons, London, 1927.
- O'Gorman, Frank, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1973.

- Озуф, Мона [Mona Ozouf], „Волтер“, *Критички речник*, 721–731.
- O’Keeffe, Dennis, Meadowcroft, John, ed. *Edmund Burke*, The Continuum International Publishing Group, New York–London, 2010.
- Osborn, Annie Marion, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*, Oxford University Press, London, 1940.
- Pappin Joseph L., *The metaphysics of Edmund Burke*, with a foreword by F. P. Canavan, Fordham University Press, 1993.
- Parkin, Charles, *The Moral Basis of Burke’s Political Thought*, [1956], Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1968.
- Pätzold, Detlev, *Spinoza, Aufklärung, Idealismus die Substanz der Moderne*, P. Lang, Frankfurt am Main, 1995.
- Пејн, Томас [Paine, Thomas], *Права човека*, Београд, 1987.
- *Rights of Man*, being an Answer to Mr. Burke’s Attack on the French Revolution, by Thomas Paine, Secretary for Foreign Affairs to Congress in the American War, and Author of the Work Entitled *Common Sence*, J. S. Jordan, London, 1791.
 - *The Rights of Man*, ed. A. Seledon, J. M. Dent & sons, E. P. Dutton, London–New York, 1958.
 - *Common Sense*, ed. Adkins, Liberal Arts Press, New York, 1953.
 - *The Complete Religious and Theological Works of Thomas Paine*, Bartlet Press, 2008.
 - *Complete Works of Thomas Paine; Containing All His Political and Theological Writings; Preceded by a Life of Paine*, [1885], General Books LLC, 2010.
- Percy, Eustace [Campbell Percy, Eustace Sutherland, 1st Baron Percy of Newcastle], *The Heresy of Democracy, A study in the History of Government*, H. Regnery Co, Chicago, 1955.
- Prior, James, *Memoir of the life and character of the Right Hon. Edmund Burke: with specimens of his poetry and letters, and an estimate of his genius and talents, compared with those of his great contemporaries*, 2, Baldwin, Cradock, and Joy, London, 1826.
- Price, Richard, *A Discourse On the Love of our Country*, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Great Britain, third edition, G. Stafford, T. Cadell, London, 1790.
- Pocock, John Greville Agard, „Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas“, *The Historical Journal* 3 (1960), (rpt) Pocock, *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York, 1973, 202–232.

- „Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution“, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, *The Transformation of Political Culture 1789–1848*, Pergamon Press, Oxford, 1989.
 - „The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution“, *The Historical Journal* 25 (1982), 331–349; (rpt) Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays in Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985, 193–212.
- Riley, Patrick, „Rousseau's general will: freedom of a particular kind“, *Rousseau and liberty*, ed. R. Wokler, Manchester University Press, Manchester, 1995.
- Ritchie, Daniel E., „Introduction“, *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, ed. D. Ritchie, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990.
- Савић, Миле, *Наслеђе јпросветитељства*, Бања Лука 2010.
- Sewall, Richard B., „Rousseau's Second Discourse in England from 1755 to 1762“, *Philological Quarterly* 17, 2 (1938), 97–112.
- Сесил, Хиж [Hugh Richard Heathcote Gascoyne-Cecil, 1st Baron Quickswood], „Burke and Modern Conservatism“, *Conservatism*, Williams & Norgate, London, 1912.
- Scott, John T., „The Harmony Between Rousseau's Musical Theory and his Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, 59 (Apr. 1998), 287–308.
- Smith, Bruce James, *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1985.
- Stanlis, Peter J., *Edmund Burke and the Natural Law*, [Ann Arbor, Mich. 1958] Transaction Publ, New Brunswick, 2003.
- *Edmund Burke, The Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1993.
 - „Edmund Burke and the Scientific Rationalism of the Enlightenment“, *Edmund Burke, the Enlightenment, and the Modern World*, ed. Peter J. Stanlis, University of Detroit Press, Detroit, 1967.
- Становчић, Војислав, „Едмунд Берк и идеологија конзервативизма“, у: Е. Берк, *Размишљања о револуцији у Француској*, Београд, 2001, 314–326.
- Старобински, Жан [Starobinski, Jean], *Жан-Жак Русо: Прозирносћ и претпоставке о сегам ојлега о Русој*, С. Карловци – Нови Сад, 1991.
- Strauss, Leo, „Burke“, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1965.
- Strugnell, Anthony, *Diderot's politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought After the Encyclopédie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

- Suter, Jean-Francois, „Burke, Hegel, and the French Revolution“, *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*, ed. Z. A. Pełczynski, Cambridge University Press, 1971.
- Symcox, Geoffrey, „The Wild Man's Return: The Enclosed Vision of Rousseau's Discourses“, *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. E. Dudley, M. E. Novak, University of Pittsburgh Press, 1972.
- Talmon, Jacob Leib, *The Origins of Totalitarian Democracy*, [1952, 1955, 1960], Secker & Warburg, 1966.
- Todd, William B., Burton, William, *A Bibliography of Edmund Burke*, [Hart Davies London, 1964], St Paul's Bibliographies, Godalming, 1982.
- Fasel, George W., *Edmund Burke*, Twayne Publ, Boston, 1983.
- Freeman, Michael, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- François, Y. T., „Quelques remarques sur les 'Éléments de physiologie' de Diderot“, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 5, 1952
- Fennessy, Rumold R., *Burke, Paine, and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion*, M. Nijhoff, The Hague, 1963
- Freeman, Michael, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Basil Blackwell, Oxford–Chicago, 1980.
- Frohnen, Bruce, *Virtue And The Promise Of Conservatism*, The Legacy of Burke and Tocqueville, University Press of Kansas, Lawrence, KS 1993.
- Фуко, Мишел [Foucault, Michel], „Шта је просветитељство“, *Трећи уројам Рагуо Београда*, 102 (1995),
- Furniss, Tom, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender, and Political Economy in Revolution*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993.
- Fussell, Paul, *The Rhetorical World of Augustan Humanism: Ethics and Imagery from Swift to Burke*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- Hampsher-Monk, Iain, *The impact of the French Revolution: texts from Britain in the 1790s*, Cambridge University Press, 2005.
- Херис, Ијан [Harris, Ian C.], „Русо и Берк“, у: *Британска филозофија у доба просветитељства*, Историја филозофије, 5, Раутлијц, Београд, 2008.
– „Introduction“, Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. I. Harris, Cambridge University Press, 2003.
- Hilger, Dietrich, *Edmund Burke und seine Kritik der Französischen Revolution*, Fischer, Stuttgart, 1960.
- Hlobil, Tomas, „The Reception of Burke's Enquiry in the German-language Area in the Second Half of the Eighteenth Century (A Regional Aspect)“, *Estetika*, 44, 1 (2007), 125–150.

- Howells, Robin, „Rousseau and Voltaire: A Literary Comparison of Two ‘Professions de foi’“, *French Studies*, 49, 4 (oct. 1995), 397–409.
- Holston, Ryan R., „Burke’s Historical Morality“, *Humanitas* 20, 1–2 (2007).
- *The Relevance of the Beautiful: Burke, Gadamer, and the Politics of Art*, (2009), приступ. 23. 8. 2011: <http://ssrn.com/abstract=1463768>
- Holt Monk, Samuel, *The Sublime: A Study of Critical Theories in Eighteenth-Century England*, [Modern Language Association, New York, 1937] (rpt) Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1960.
- Hughes, Peter, „Originality and Allusion in the Writings of Edmund Burke“, *Centrum* 4, 1 (1976), 32–43.
- Chapman, Gerard, *Edmund Burke: the practical imagination*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1967.
- Чимак, Питер [Jimack, Peter], „Француско просветитељство 1: наука, материјализам и детерминизам“, *Историја филозофије*, Раутлијц (даље: Раутлијц), Београд, 2008.
- „Rousseau et ‘la beauté de l’Évangile’“, *French Studies*, 19, 1 (1965), 16–28.
 - Schmidt-Biggemann, Wilhelm, „Die Freiheit, der Wille, das Absolute, Fichte als Aus-denker Rousseaus“, *Rousseau in Deutschland: neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, H. Jaumann (Hrsg), de Gruyter, Berlin–New York, 1994, 208–211.

Остала литература

- Aldridge, Owen A., *Thomas Paine’s American ideology*, Associated Univ. Press, London–Mississauga, 1984.
- Адорно, Теодор В., *Три стијудије о Хејелу*, Сарајево, 1972.
- (Х)алеви, Ран [Halevi Ran], „Сабор сталежа“, *Кријички речник*, 151–159.
- Babeuf, Gracchus, *Избор*, Загреб, 1955.
- *Babeuf Écrits, Textes choisis de Gracchus Babeuf*, introduction nouvelle, annotations, sources et travaux par Claude Mazauric, [1965], Le Temps des cerises, Pantin Paris, 2009.
- Bairoch, Paul, „L’économie française dans le contexte européen à la fin du XVIII^e siècle“, *Revue Economique* 40 (1989), 939–964.
- Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, (15 volms) ed. J. Spedding, R. L. Ellis, D. Heath, London, 1900.
- Баста, Данило, *Фихије и Француска револуција*, Београд 1980.
- Bayle, Pierre, *Pierre Bayle’s Philosophical Commentary*, ed. A. G. Tannenbaum, P. Lang, New York, 1987.

- *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*, ed. B. Feldman, New York, Garland, London, 1984.
- Barruel, Augustin Abbé, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, (4 volms) transl. R. Clifford, London, 1797–1798.
- Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution*, [1938] WW Norton & Co, New York, 1965.
- Bartlett, Robert, „Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato’s Protagoras“, *American Journal of Political Science* 47 (4), 612–624.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Pub. Co, New York, 1948.
- Бајен, Дејвид [Bien, David D], „Аристократија“, *Критички речник*, 686–699.
- Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford, 1765–1769.
- Blaufarb, Rafe, *The French Army, 1750–1820: Careers, Talent, Merit*, Manchester University Press, 2002.
- Bluntschli, Johann Caspar. *The Theory of the State*, trans. D. Richie, P. Matheson, R. Lodge, The Clarendon Press, Oxford, 1895.
- Bodin, Jean, *Six Books of the Commonwealth*, Abridged and transl. by M. J. Tooley, Basil Blackwell Oxford, 1955.
- *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, M. Iuuenem, Paris, 1572.
- Bush, Michael L., *The English Aristocracy, A Comparative Synthesis*, Manchester University Press, 1984.
- *Rich Noble Poore Noble*, Manchester University Press, 1988.
- Wallon, Henri Alexandre, *Histoire du Tribunal révolutionnaire de Paris avec le journal de ses actes*, 1–6, Hachette, 1880–1882.
- West, Robin L., „Tom Pain’s Constitution“, *Virginia Law Review* 89 (2003), 1413–1461.
- Волин, Шелдон С. [Wolin, Sheldon S.], *Политика и визија*, Београд, 2007.
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, Collins, Glasgow, 1975.
- Гадамер, Ханс Георг [Gadamer, Hans-Georg], *Истина и метод*, Сарајево, 1978.
- Гаукрогер, Стивен [Gaukroger, Stephen], „Декарт: Методологија“, Раутлејц, Београд, 2008, 192–224.
- *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Gierke, Otto von, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1900.
- Гојар-Фабр, Симон [Goyard-Fabre, Simone], „Појам суверености од Бодена до Хобса“, у: *Суверен и сувереност, Између йојма, фикције и иоплијичке емоције*, Београд, 2008, 101–120.

- Гош, Марсел [Gauchet, Marcel], „Некер“, *Криптички речник*, 393–402.
- „Права човека“, *Криптички речник*, 815–825.
- Дамаскин, Св. Јован, *Тачно изложение јравославне вјере*, Никшић, 1995. (Migne, PG 94–95).
- Danton, Georges-Jacques, *Discours, choix de textes et préface par Pierre Jean Jouye et Frédéric Ditisheim*, Egloff, Fribourg, 1944.
- Декарт, Рене [Descartes, René], *Расправа о методу*, Београд – Ваљево, 1989.
- *Oeuvres de Descartes*, [Vrin, Paris 1904], ed. Ch. Adam, P. Tannery, (rpt) BiblioBazaar, 2009.
 - *The philosophical works of Descartes*, rendered into English by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge UP, London, 1967.
 - *Principles of philosophy*, trans. V. R. Miller and R. P. Miller, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
- Gennaro Rocco and Huenemann Charles, ed, *New Essays on the Rationalists*, New York, Oxford, 1999.
- Ellingson, Ter J., *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, 2001.
- Жилсон, Етјен [Gilson, Étienne], *Филозофија у средњем веку*, С. Карловци – Н. Сад, 1997.
- Исповедник, Максим Св. [Maximus Confessor], *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum* (Migne, PG 19).
- Јоанидис, Н., *Бој, човек, сијасење*, Никшић, 1997.
- Јовановић, Слободан, „Приче о историјским личностима“, *Сабрана дела* 12, Београд, 1991, 347–357.
- „Француска“, у: *Примери јолијијичке социологије*, Енглеска, Француска, Немачка, *Сабрана дела* 10, Београд, 1990, 107–200.
 - „Мирабо“, у: *Вођи Француске револуције*, *Сабрана дела* 1, Београд, 1990, 11–77.
 - „Дантон“, у: *Вођи Француске револуције*, *Сабрана дела* 1, Београд, 1990, 123–167.
 - „Робеспјер“, у: *Вођи Француске револуције*, *Сабрана дела* 1, Београд, 1990, 171–225.
 - *Држава*, *Сабрана дела* 8, Београд, 1990.
- Jones, Peter M., *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge University Press, 1988.
- Kaminski John P., (ed), *Citizen Paine: Thomas Paine's Thoughts on man, government, society, and religion*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston–Oxford, 2002.
- Кант, Имануел [Kant, Immanuel], *Криптика чистој ума*, Београд, 1990.
- *Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. I–IX, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

- *Politische Schriften*, O. H. von der Gablentz (Hrsg.), Westdt. Verlag, Köln 1965.
 - *Was ist Aufklärung?*, Ausgewählte kleiner Schriften, H. D. Brandt (Hrsg.), Hamburg, 1999.
- Карлајл, Томас [Carlyle, Tomas], *Револуција француска*, 1–2, Београд, 1937.
- C. R. L. Fletcher, *The French Revolution*, 3, *The guillotine*, Methuen, London, 1902.
- Keane, John, *Tom Paine: A Political Life*, Grove Press, New York, 2003.
- Kerr, Wilfred Brenton, *Reign of Terror, 1793–1794*, Porcupine Press, London, 1985.
- Кинг Ханс [Küng Hans], *Посијоји ли Бој?*, Загреб, 1987.
- Котингем, Џон [John G. Cottingham], „Декарт: Метафизика и филозофија духа“, Ратледж, Београд, 2008.
- *Descartes*, Blackwel Publishers, Malden Massachusetts, 2000.
- Коштуница, Војислав, „Декларација од 1789. и људска права данас“, *Урожена слобода*, Београд, 2002.
- „Русо и владавина опште воље“, *Урожена слобода, љопитичке и љравне расправе*, Београд, 2002.
- Claeys, Gregory, „Constitutionalism, conventions and republicanism“, *Thomas Paine: social and political thought*, Unwin Hyman Ltd, London, 1989.
- Cro, Stelio, *The noble savage: allegory of freedom*, W. Laurier University, Ontario, 1990.
- Croker, John Wilson, *History of the guillotine*, J. Murray, London, 1853.
- Lanson, Gustav, „L'influence de la Philosophie Cartésienne Sur la Littérature Française“, *Revue de Métaphysique Et de Morale* 4 (1896), 517–550.
- Laursen, John Christian, Simonutti, Luisa, Blom, Hans W., (ed), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: liberty, patriotism, and the Common Good*, University of Californica, 2007.
- Larkin, Edward, „The Science of revolution“, *Thomas Paine and the literature of revolution*, Cambridge University Press, 2005.
- Le Goff, T. J. A. and Sutherland, D. M. G., „Religion and rural revolt in the French Revolution: an overview“, *Religion and rural revolt*, ed. J. Bak, G. Benecke, Manchester University Press, 1984.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde, 1875–1890.
- Левит Карл [Löwith, Karl], *Og Хејела го Ничеа*, Сарајево, 1988.
- *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Guprecht, Göttingen, 1967.
 - *Weltgeschichte und Heilsgesche: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

- Лествичник, Јован Св., *Лестивица*, Београд, 1961. (Migne, PG 88)
- Лок, Џон [Locke, John], *Две расправе о власти* 2, Београд, 1978.
- *Political Essays*, ed. M. Goldie, Cambridge, 1997.
 - *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, ed. Peter H. Nidditch, John W. Yolton, et al. (30 vols) Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Лоски, Владимир, *Мисијична теологија Источне Цркве*, Вршац, 1995.
- Лутер, Мартин [Luther Martin], *О слободи хришћанина*, Нови Сад, 1982.
- „The Freedom of a Christian“ [1520], *Three Treatises*, Fortress Press, 1970.
 - „The Freedom of a Christian“, *Luther's spirituality*, ed. and transl. Philip D. W. Krey and Peter D. S. Krey, Paulist Press, Mahwah, NJ, 2007.
 - „Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants (May 1525)“, E. G. Rupp and Benjamin Drewery, *Martin Luther, Documents of Modern History*, E. Arnold, London, 1970,
- Луфт, Ерик Е. ван дер, „Sources of Nietzsche's 'God is Dead!' and its Meaning for Heidegger“, *Journal of the History of Ideas*, 45, 2, 1984, 263–276.
- Макијавели, Николо [Machiavelli, Niccolo], *Владалац*, Београд, 2002.
- Manuel Frank E., Manuel, Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1997.
- Marat, Jean Paul, *Textes choisis*, ed. M. Vovelle, Editions Sociales, Paris, 1963.
- Матијез, Албер [Albert Mathiez], *Француска револуција*, Београд, 1948.
- Местр, Жозеф де [Maistre, Joseph de], *Сини о револуцији*, са студијом Емила Сиорана, Чачак – Београд, 2001.
- Mill, John Stuart, „Bentham“, *Utilitarianism and On Liberty, Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, ed. M. Warnock, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2003.
- Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, comte de, *Discours*, établie, prés. et annotée par François Furet, Gallimard, Paris, 1973.
- McNeil, Gordon H., „The Cult of Rousseau and the French Revolution“, *Journal of the History of Ideas*, 6 (Apr. 1945), 197–212.
- Montplaisir, Daniel de, *Le comte de Chambord, dernier roi de France*, Perrin, Paris, 2008.
- Никитовић, Александар, „Да ли се врлина може научити?“, *Филозофија и друштво* 3, Београд, 2009, 159–183.
- Nisbet, Robert A., *The Sociological Tradition*, Heinemann, London, 1967.
- *Community And Power*, Oxford University Press, NY, 1962.
- Ниски, Григорије Св. [Gregorius Nyssenus], *Oratio catechetica*, Opera Dogmatica Minorata, Pars IV E. Muhlenberg (ed), Brill Academic Publishers, 1996. (PG 44–46).

- *De hominis opificio, O obraz človjeka*, The Fourteenth-Century Slavonic Translation, A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary by Lara Sels, Böhlau-Verlag GmbH, Köln–Weimar–Wien, 2009. (Migne, PG. 44).
- Palmer, Robert Rosewell, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton University Press, 2005.
- Patrick, Alison, *The Men of the First French Republic. Political Alignments in the National Convention of 1792*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1972.
- Пламенац, Џон (Јован) [Plamenatz, John], *Човек и друштво*, Подгорица, 2009.
- Радовић, митрополит Амфилохије, *Историјски пресек шумачења Старој Заједињи*, Београд, 2001.
 - Ревел, Жак [Revel, Jacques], „Велики страх“, *Кријички речник*, 44–50.
 - „Марија Антоанета“, *Кријички речник*, 349–361.
 - „Апсолутна монархија“, *Кријички речник*, 672–685.
- Ритер, Јоахим [Ritter, Joachim], *Хејел и француска револуција*, [1967], Сарајево, 1989.
- Риш, Дени [Richet, Denis], „Базелски и хашки уговори (1795)“, *Кријички речник*, 19–22.
 - „Еберисти или Кордепери“, *Кријички речник*, 280–281.
- Robespierre, Maximilien François Marie Isidore de, *Oeuvres complètes*, I–X, Presses universitaires de France, Presses universitaires de France, Paris, 1910–1967.
 - *Report upon the principles of political morality which are to form the basis of the administration of the interior concerns of the Republic*, Made in the name of the Committee of Public Safety, the 18th Pluviose, second year of the Republic, (February 6th, 1794), Printed and sold [by Benjamin Franklin Bache] at no. 112, Market-Street, Philadelphia, 1794.
 - „Dedicace aux manes de Jean-Jacques Rousseau“, *Oeuvres complètes*, 1, Robespierre à Arras : les œuvres littéraires en prose et en vers, recueillies et publiées par E. Desprez et É. Lesueur, Paris, 1912.
- Roecklein, Jon E., *Dictionary of theories, laws, and concepts in psychology*, Greenwood Press, Westport, 1998.
- Ryn, Claes G., „History and the Moral Order,” *The Ethical Dimension of Political Life*, ed. Francis J. Canavan, Duke Univ. Press, Durham, 1983.
 - *A Common Human Ground: Universality and Particularity in a Multicultural World*, University of Missouri Press, Columbia–London, 2003.
- Saint-Just, Louis Antoine Léon de, *Théorie politique*, textes établis et commentés par A. Liénard, Ed. du Seuil, Paris, 1976.
- Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- Scruton, Roger, *The Meaning Of Conservatism*, [Penguin London 1980], St. Augustine's Press, 2002.
- Спиноза, Барух [Spinoza, Baruch de], *Ешика*, Београд, [1934] 1970.
- *Расправа о љобољашању разума*, Београд, 1956.
 - *Политички трактат*, Београд, 1957.
 - *Теолошко-политички трактат*, Београд, 1957.
 - *Opera*, ed. C. I. Gerhardt, [1925] reprint Heidelberg, 1972.
- Strauss, Leo, *Natural Right And History*, based on the 1949 Walgreen lectures, [1953] University Of Chicago Press, 1999.
- Тадић, Љуба, *Традиционализам и револуција*, Београд, 1972.
- *Наука о љопићици*, Београд, 1988.
 - *Право, природа и историја*, Београд, 1975.
 - *Филозофија права*, Загреб, 1983.
 - „Конзервативна мисао“, *Гледишта* 9–10 (1987), 15–36.
- Taine, Hippolyte, *Ancient Regime, The Origins of Contemporary France*, transl. J. Durand, H. Holt and Co, New York, 1891.
- Тијер, Адолф [Thiers, Marie Joseph Louis Adolphe], *Историја Француске револуције*, Београд, 1903.
- Токвил, Алексис де (Tocqueville, Alexis-Henri-Charles Clérel, vicomte de), *Стараји режим и револуција*, С. Карловци – Нови Сад, 1994.
- *Oeuvres Complètes*, (29 vol), Gallimard, Paris, 1951–2002.
 - *Recollections by Alexis de Tocqueville*, ed. J. P. Mayer and A. P. Kerr; introduction by J. P. Mayer, [London 1970] Kessinger Publishing, LLC, 2010.
- Тома, Ј., „Институција величанства“, у: *Суверен и сувереносћ, Између јојма, фикције и љопићичке емоције*, Београд, 2008, 28–74.
- Fairchild, Hoxie Neale, *The Noble Savage: a Study in Romantic Naturalism*, [The Columbia Univ. Press, New York, 1928], repr. Russell & Russell New York, 1961.
- Figgs, John Neville, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625*, [Cambridge University Press 1916], Batoche Books Kitchener, Ontario, 1999.
- *Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*, [1921], Forgotten Books, 2007.
 - *The Divine Right of Kings*, [Cambridge University Press, Cambridge 1914], Harper & Row New York, 1965
- Фире, Франсоа, Озуф, Мона [Furet, François, Ozouf, Mona], (ур), *Критички речник Француске револуције*, С. Карловци – Н. Сад, 1996.
- Фире, Франсоа [François Furet], *О француској револуцији*, С. Карловци, 1990.
- „Терор“, *Критички речник*, 172–185.
 - „Стари режим“, *Критички речник*, 912–923.
 - „Феудалност“, *Критички речник*, 938–947.

- „Мирабо“, *Критички речник*, 362–369.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, ed. Fritz Medicus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- *Schriften zur Revolution*, Herausgegeben und eingeleitet von Bernard Willms, Ullstein, Frankfurt am Main, 1973.
- Fitzsimons, David M., „Tom Paine's New World Order: Idealistic Internationalism in the Ideology of Early American Foreign Relations“, *Diplomatic History*, 19 (Sept. 1995), 569–582.
- Флоровски, Георгије, *Источни оци IV века*, Врњачка Бања 1997.
 - „Пр. Максим Исповједник“, *Бесега*, 1–2, 1992.
- Форест, Алан [Forrest, Alan], „Револуција и Европа“, *Критички речник*, 133–141.
- Forster, Robert, *Merchants, Landlords, Magistrates. The Depont Family in Eighteenth Century France*, Baltimore, Md, 1980.
- Хабермас, Јурген [Habermas, Jürgen], Теорија и пракса, Београд, 1980.
 - *Филозофски дискурс модерне*, Загреб, 1988.
- Xerel [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich], *Историја филозофије 3*, Београд, 1983.
 - Основне притеље филозофије јавља, Сарајево, 1989.
 - *Филозофија идеријеси*, Загреб, 1966.
 - *Theorie-Werkausgabe*, (20 Bänden), E. Moldenhauer und K. Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979.
 - *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Werke, Bd. 2.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993.
 - *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977.
 - „Nitzsches Wort 'Got ist Tot'“, *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
- Higonnet, Patrice, *Class, Ideology and Rights of Nobles during the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Herrick, Jim, *Against the Faith*, Glover & Blair, London, 1985.
- Хобс, Томас [Hobbes, Thomas], *Левијатан или мачерија, облик и власни државе ирквени и ірађанске*, Ниш, 1991.
 - *Leviathan*, edited with an introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford–New York, 1996.
 - *On the Citizen*, ed. R. Tuck, M. Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Hume, David, *Political Writings*, edited, with introduction and notes, by S. D. Warner, D. W. Livingston, Hackett, Indianapolis, 1994.

- *Selected Essays*, edited with an introduction by S. Copley, A. Edgar, Oxford University Press, 1993.
- Champion, J. A. I., *The pillars of priestcraft shaken: The Church of England and its enemies 1660–1730*, Cambridge University Press, 1992.
- Chumbley, Joyce, Zonneveld, Leo, ed., *Thomas Paine: In Search of the Common Good, Proceedings of a colloquium held at the United Nations in New York on December 10, 1987, in celebration of the life and work of Thomas Paine, The 250th Anniversary of His Birth 1737–1987*, University of Peace, United Tedhard Trust, 2009.
- Jordan, David, *The King's Trial: Louis XVI vs. the French Revolution*, University of California Press, 1981.
- *The revolutionary career of Maximilien Robespierre*, The University of Chicago Press, 1985.
- Шапиро, Ијан [Ian Shapiro], *Морални темељи љопијике*, Београд, 2008.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, 1856.
- Scholz, Heinrich, „Über das Cogito, ergo sum“, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel-Stuttgart 1969, 75–94.

САДРЖАЈ

Увод	5
Дух времена на размеји епоха	11
Начело субјективности – сумњам, мислим, јесам	11
Старо и ново начело: Бог или човек	16
Револуција пре револуције	20
Француска револуција	26
Почетак, знање и врлина	30
Философски мит о природном стању	35
Једнакост или неједнакост	41
Просветитељство као идејна основа Француске револуције	47
Историјски контекст настанка и развоја просветитељства	47
Значај <i>Енциклопедије</i>	51
Просветитељски материјализам	56
Материјализам и слободна воља	61
Како остварити слободу без слободне воље	66
Хришћанско поимање слободе	71
Неограничена власт монархије и владавина закона	77
Боденово одређење апсолутне монархије	77
Државничко умеће или закони	81
Улога краља у избијању Револуције	87
Подела рада, права и привилегије	91
Друштвено бескорисна аристократија	99
Право на срећу	102
Прогрес, срећа и слободна воља	106
Самоурушавање старог поретка	112

Беркова критика и Пејнова одбрана Револуције.....	117
Берк и енглески револуционари	117
Пејново погрешно разумевање Берка	123
Наслеђе и права човека	129
Апстрактан човек као метафизичко начело	135
Расправа о пореклу права	142
Борба старог и новог као покретач живота	149
Берково разумевање права човека	155
Пејново и Берково предвиђање неминовности светске револуције	166
Традиционализам <i>versus</i> модерна	175
Предрасуда као основа традиционализма	175
Обичајност, предрасуда и закон	180
Русово утемељење опште воље као првог начела	186
Општа воља против слободне воље	191
Воља као закон и револуционарни терор као врлина	197
Апсолутизам закона – легитимност насиља.....	209
Рушење или унапређивање старог поретка	220
Јединство старог и новог – „Старшу си наследио; украси је“	227
Снага идеје једнаких права	235
Закључак: философија наслеђа и философија револуције	245
Библиографија	255



Александар Никитовић
ФИЛОСОФИЈА НАСЛЕДЈА

Издавачи
Фонд Слободан Јовановић
Српско филозофско друштво

За издаваче
Борис Милосављевић
Слободан Кањевац

Рецензенти
проф. др Миле Савић
др Петар Бојанић
др Борис Милосављевић

Решење корица и ћрелом
Аида Спасић

Штампа
Бирограф, Земун

Тираж
500 примерака
Београд, 2014.

ISBN 978-86-914191-7-2

ЦИП - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14
32-929 Берк Е.

НИКИТОВИЋ, Александар, 1967-.
Философија наслеђа / Александар Никитовић.
- Београд : Фонд „Слободан Јовановић“ :
Српско филозофско друштво, 2014 (Београд :
Бирограф). - 278 стр. ; 21 см

Тираж 500. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија: стр.
255-275.

ISBN 978-86-914191-7-2 (ФС)

а) Берк, Едмунд (1729-1797) б) Традиција
- Филозофски аспект
COBISS.SR-ID 204112140

