

čovjek i njegova prava

norberto bobio

Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina odobrila je Nacionalna skupština 26. avgusta 1789. Rasprava koja je dovela do njenog prihvatanja odvijala se u dva vremena. Od 1. do 4. avgusta, raspravljalo se o celishodnosti toga da se obznani deklaracija o pravima pre utemeljenja ustava. Protiv mišljenja onih koji su smatrali da je stvar nekorisna, ili su je smatrali korisnom, ali želeli da je odlože, ili su je, pak, smatrali korisnom samo propraćenu deklaracijom o dužnostima, skupština je skoro jednoglasno odlučila da je deklaracija o pravima, koju je valjalo smatrati — prema rečima jednog člana skupštine koje je inspirisao Ruso — činom ustanovljenja naroda, trebalo da bude proglašena bez čekanja, i dakle, da prethodi ustavu. Od 20. do 25. avgusta, tekst koji je skupština zadržala bio je pretresen i odobren.

OSNIVAČKO ODUŠEVLENJE

Svedoci te epohe i istoričari slažu se da vide u tom činu — u svakom slučaju, na simboličnom planu — jedan od odlučujućih trenutaka kraja jedne epohe i početka druge, trenutak koji samim time obeležava zaokret u istoriji ljudskog roda. Veliki istoričar revolucije, Žorž Lefevr, podvlačio je: »Proglašavajući narodnu slobodu, jednakost i suverenost, deklaracija je sastavila umrlicu starom režimu koji je uništila revolucija.« Među hiljadama svedočanstava koje su nam ostavili istoričari prošlog veka; povodom dubokog značenja tog spisa, izabrao svedočanstvo političkog pisca koji je takode bio prvi koji je ponovo doveo u pitanje sliku koju je revolucija imala o sebi samoj: Aleksisa de Tokvila. Prizivajući prvu fazu revolucije od 1789. on ju je opisivao kao »vreme mladosti, oduševljenja, gordosti, plemenitih i iskrenih strasti na koje će ljudi, uprkos njenim zabludama, večno da sačuvaju sećanje i koje će još zadugo da remete san svih onih koji će hteti da ih pokvare ili potčine.«

Čudno, isti izraz »odusevljenje« (reč koju je Volter, u svom racionalizmu, mrzeo!) ponovo nalazimo kod Kanta koji je, dok osuđuje kraljovstvo kao gnusobu, podvlačio da je »ta revolucija naroda bogatog duhovnošću«, ako je mogla da nagomila »bedu i okrutnost«, ipak naišla na »učešće težnji koje su blizu oduševljenju« i mogla je da ima za uzrok samo »moralno raspoloženje ljudske vrste«. Odmah nakon što je definisao oduševljenje kao »učešće u dobru sa strašću«, dodavao je da se »pravo oduševljenje odnosi jedino i uvek na ono što je idealno, na ono što je čisto moralno« i da je moralni uzrok tog oduševljenja bilo »pravo naroda da ne bude sprečen drugim silama da dâ sebi građansko ustrojstvo koje smatra dobrim«. Tako je Kant neposredno povezivao onaj vid revolucije koji je smatrao pozitivnim sa pravom naroda da sobom samim odlučuje o sopstvenoj sudbini. A to pravo, koje kao da se obznanilo pre svega u francuskoj revoluciji, bilo je pravo na slobodu u jednom od dva glavna smisla te reči: slobodu kao samoopredeljenje, kao autonomiju, kao sposobnost da se samom sebi da zakonodavstvo, kao antitezu svih oblika očinske ili patrijarhalne vlasti koji su obeležavali tradicionalne despotske vlade.

Uprkos neslaganjima koje je u više navrata izrazio u pogledu Kantovog apstraktnog idealizma i njegovog osećanja izvesne superiornosti Nemaca, koji nisu imali potrebu za revolucijom jer su imali reformu, Hegel, kada je razmatrao francusku revoluciju u svojim predavanjima iz filosofije istorije, nije mogao da sakrije svoje divljenje i, sa svoje strane, govorio je o »odusevljenju duha« (»Enthusiasmus des Geistes«), o »pomirenju božanskog sa svetom«. Kada je prizivao »divnu zoru« koja je učinila da »su se sva misleća bića složila da slave tu epohu«, on je izražavao, kroz tu metaforu, svoje uverenje da je revolucija rodila novu epohu istorije; i tada se izričito pozivao na deklaraciju, čiji je cilj po njemu bio onaj sasvim politički, da se čvrsto zaštite prirodna prava, od kojih je glavno sloboda, praćena jednakošću pred zakonom, koji je a posteriori određuje.

PRIRODNA PRAVA, GRAĐANSKA PRAVA

Prva odbrana deklaracije, opširna, istorijski dokumentovana i filozofski potkrepljena, bila je ona koju su sadržavala dva toma *Prava čoveka* od Tomasa Peina, iz godine 1791 i 1792. Delo je velikim delom pamflet protiv Edmunda Berka koji je, da bi odbranio engleski ustav, oštro napao revoluciju još od njene prve faze, i rekao, povodom prava čoveka: »Mi nismo dali da nas isprazne od naših osećanja da bismo se veštački ispunili, kao preparirane ptice u muzeju, slamom i krpama i bljutavim komadima papira koji veličaju prava čoveka.« Berk ubraja u prirodna osećanja strah od boga, poštovanje kralja, ljubav prema parlamentu, naprotiv, u neprirodna osećanja ili, gore, »lažna i nezakonita« osećanja, ona koja nas (a aluzija na prirodna prava ovde je očigledna) uče »ropskoj, razuzdanoj i neurednoj drskosti, vrsti slobode koja traje samo nekoliko prazničnih dana«, i čini »da upravo zaslužimo večno i bedno ropstvo«. Dodavao je da su Englezi ljudi vezani za najprirodnija osećanja, uprkos predrasudama: »Mi se dobro čuvamo toga da dozvolimo ljudskim bićima da žive i delaju ravnajući se po saznanjima sopstvene individualne racionalnosti. . . jer smatramo da je za svakoga bolje da se koristi baštinom iskustava koje su narodi nagomilali u toku vekova.«

Da bi se postavili osnovi prava čoveka, Pein — a on tada nije mogao da čini drukčije — predlaže religijsko opravdanje. Otkriti te osnove zahteva, kaže on, da se ne ostane u istoriji, kao što je to učinio Berk, nego da se prevaziđe istorija da bi se vratio do izvora, u trenutku kada je čovek izašao iz ruku Stvoritelja. Istorija ništa ne dokazuje, ako ne naše

sopstvene zablude, kojih nam valja osloboditi se. Jedino polazište, da se to učini, jeste ponovno potvrđivanje jedinstva ljudskog roda, koji je istorija podelila. Samo tako se otkriva da čovek, pre nego što uživa građanska prava koja su proizvod istorije, uživa prirodna prava koja im prethode, i da ta prirodna prava jesu osnov svih građanskih prava. Tačnije: »Nazvana su prirodnim pravima ona koja se vezuju za čoveka na temelju njegove egzistencije. Toj kategoriji pripadaju sva intelektualna prava, ili prava duha, i takode sva prava da se deluje kao pojedinac za sopstveno blagostanje i sopstvenu sreću, ne povredivši prirodna prava drugoga.« Razlikujući tri oblika vlasti — onu koja se temelji na sujeverju, ili vlast sveštenstva, onu koja se temelji na sili, ili vlast osvajača — nazivao je treću, zasnovanu na opštem interesu, »vlašću razuma«.

Pein, pre nego što je došao u Francusku, aktivno je učestvovao u američkoj revoluciji, ostavivši brojne spise i, naročito, ogled *Zdrav razum* (1776) u kojem je, iako je bio britanski podanik, oštro kritikovao kraljevsku vlast i zahtevao pravo na nezavisnost za američke države; on se oslanjao na tezu, tako karakterističnu za najautentičniji liberalizam, prema kojoj je došao čas za građansko društvo da se oslobodi političke vlasti, jer, dok društvo jeste blagoslov, vlada, kao odeda koja pokriva našu golotinju, znamenje je izgubljene nevinosti³.

Svojom akcijom i svojim delom, Pein je predstavljao kontinuitet između dveju revolucija. Za njega nije bilo sumnje da je druga bila produženje prve, i da je, na uopšten način, američka revolucija otvorila vrata revoluciji Evrope: principi koji su ih nadahnjivali bili su istovetni, baš kao i njihova osnova, prirodno pravo; istovetan takode njihov ishod, vlada zasnovana na društvenom ugovoru, republika kao vlada koja zauvek odbacuje zakon nasledne vlasti, demokratija kao vlada svih.

AMERIČKA I FRANCUSKA

Stvarni odnos između dveju revolucija, u stvari mnogo složeniji, stalno je bio preispitivan i pretresan u toku ta dva veka. Problemi su dvojak: kakv je bio uticaj starije na mlađu; da li je taj uticaj bio odlučujući? Koja od dveju, posmatrana po sebi samoj, jeste iznad druge, na političkom i etičkom planu?

Što se tiče prvog problema, rasprava je bila naročito živa na kraju veka, kada je Jelinek, u čuvenom delu objavljenom 1896, porekao, oslanjajući se na sinoptičko ispitivanje, originalnost francuske deklaracije; on je izazvao strasne odgovore onih koji su tvrdili da se sličnost duguje zajedničkoj inspiraciji i da je, uostalom, vrlo nepouzdana, budući da se zna da su ustavotvorci slabo mogli da poznaju razne američke *Bill of Rights*. Što nije sasvim tačno. Dovoljno je da se pomisli na učešće La Fajeta, junaka američke nezavisnosti, u sastavljanju deklaracije. »Nema sumnje, pisalo se nedavno, da je američki primer odigrao odlučujuću ulogu u priređivanju francuske deklaracije.«

Kada se na to dobro pogleda, ima nekoliko principijelnih razlika, mada se valja čuvati toga da ih se preceni, jer su inspiracija i doktrinalni izvori svakako bili zajednički. U deklaraciji od 1789, »sreća« se ne javlja među »ciljevima« (izraz »sreća svih« postoji samo u uvodu) i pojam »sreća« više nije ključna reč tog dokumenta, kao što je to bilo u američkim poveljama, počevši sa onom Virdžinije (1776), koju su poznavali francuski ustavotvorci i u kojoj neka neotuđiva prava (izraz preveden na pomalo preteran način sa »urođena«) jesu zaštićena, jer omogućuju traganje za »srećom« i »sigurnošću«. U čemu se sastojala sreća i kakav je odnos postojao između sreće i opšteg dobra: to je bila jedna od tema koje su pretresali filosofi, ali, u meri u kojoj se slika liberalne države, pravne države ostvarivala, ideja da je dužnost ove da osigura sreću svojih podanika bila je u potpunosti napuštena. Tu, ponovo, Kant je onaj koji se izrazio na način koji najbolje rasvetljava, kada je, braneći čistu liberalnu državu čiji je cilj da postupa tako da se sloboda svakog može da razvija na temelju sveopšteg zakona razuma, odbacivao »eudemonološku« državu, koja smatra da njena dužnost jeste to da usreći svoje podanike, dok, u stvari, treba da se ograniči na to da im da dovoljno slobode kako bi svakom omogućila da na svoj način traži sopstvenu sreću⁴.

S druge strane, i to se često napominjalo, francuska deklaracija nadahnjuje se individualizmom još nepopustljivijim od onog američke deklaracije. Konceptija društva koja se nalazila u osnovi dveju deklaracija polazila je od vizije koju će, u sledećem veku, da nazivaju, skoro uvek sa negativnom konotacijom, individualističkom: zaseban pojedinac — nezavisno od svih drugih, i u isto vreme kada i svi drugi, ali »svaki za sebe« — temelj je društva (suprotno ideji, prenošenoj iz veka u vek, o čoveku kao političkoj životinji, i, samim time, društvenom od početka). Ovdje su se združivale u isti mah ideja prirodne države onakve kakva je bila obnavljana, od Hobsa do Rusoa, kao predruštveno stanje, veštačka konstrukcija *homo aeconomicus*-a koja se duguje prvim ekonomistima, i hrišćanska ideja pojedinca kao moralne osobe, obdarene vrednošću same po sebi, kao božje stvorenje.

Obe deklaracije polaze od ljudi posmatranih u njihovoj zasebnosti; prava koja one proglašavaju pripadaju pojedincima uzetim jedan po jedan, koji ih poseduju čak i pre nego što udu u bilo koje društvo. Ali, dok francuski dokument pominje »opštu korist« samo da bi se opravdale eventualne »društvene razlike«, skoro sve američke povelje pozivaju se neposredno na cilj političkog udruživanja koji je »common benefit« (Virdžinija), »good of the whole« (Merilend) ili »common good« (Masačusets). Američki ustavotvorci nastoje da najpre i isključivo potvrde prava pojedinaca. Ideja kojom će se nadahnuti jakobinski ustav biće sasvim druga. Naime, njegov član 1. proglašava: »cilj društva jeste opšta sreća«, i unosi ono što je osobenost svih ispred onog što pripada pojedincima, dobro svih ispred prava delova.

Što se tiče pitanja o tome koja od dveju deklaracija jeste iznad druge, na planovima etičkom i političkom, ono je predmet veoma stare prepirke. Već prilikom rasprave u Nacionalnoj skupštini, jedan od njenih članova, Pjer-Viktor Malue, intendant finansija, poslanik Donje Overnje, izrazio je mišljenje suprotno proglašenju prava; on je tvrdio da ono što je bilo dobro za Amerikance, koji su »uzeli čoveka iz krila prirode i predstavljaju ga univerzumu u njegovoj prvobitnoj suverenosti« i

koji su, dakle, bili »pripremljeni da prime slobodu u svoj njoj snazi«, nije bilo isto tako dobro za Francuze, od kojih se »ogromno mnoštvo« sastojalo od ljudi bez svojine koji su od vlade očekivali sigurnost zaposlenja — što ih je, ustalom, činilo zavisnim — mnogo više nego slobodu. . .

TALASI REVOLUCIJE

Ostavimo istoričarima tu prepirku o odnosu između dveju deklaracija. Uprkos trenutnom uticaju koji je u Evropi izvršila revolucija trinaest kolonija, i brzom stvaranju američkog mita na starom kontinentu, francuska revolucija jeste ta koja je zasnivala, u toku skoro dva veka, idealan model za sve one koji su se borili za svoju emancipaciju i oslobođenje svog naroda. Principi 1789 jesu oni koji su, po dobru kao i po zlu, obeležili tačku pozivanja obavezu za prijatelje i za neprijatelje slobode, zazivanu od strane jednih, grđenu od strane drugih. Dozvolite mi se da podsetim, da bih prikazao snagu podzemnog i trenutnog širenja francuske revolucije u Evropi, na divnu Hajneovu sliku: on je poredio drhtanje Nemaca, dok slušaju vesti o onome što se dešavalo u Francuskoj, sa marmorom koji dopire iz onih velikih školjki koje postavljaju kao ukras na kamine, marmorom čujnim čak i onda kada su one već odavno veoma daleko od mora: »Kada su se u Parizu, u velikom ljudskom okeanu, talasi revolucije podizali, ključali i besno razularivali, nemačka srca, sa druge strane Rajne, marmorila su i podrhtavala«.

Koliko često je odjeknulo, to dozivanje principa 1789, u najvažnijim trenucima istorije Italije! Zadovoljicu se time da prizovem dva, *Risorgimento* i otpor fašizmu. Uz stalno hvaljenje nove ere koju je nazvao »društvenom«, Macini je priznao da su se u Deklaraciji prava od 1789 nalazile okupljene »tekovine hrišćanske epohe, sloboda koju je grčko-rimski svet osvojio u sferi ideja, jednakost, koju je stekao hrišćanski svet, i bratstvo, koje je neposredna posledica ova dva pojma«⁵. A Karlo Roseli, u knjizi-programu napisanoj za vreme njegovog izgnanstva i objavljenoj u Francuskoj godine 1930, *Liberalni socijalizam*, podvlačio je da je princip slobode, koji se bio proširio na kulturni život u toku XVII i XVIII veka, dostigao svoj vrhunac sa *Enciklopedijom*, »da bi konačno trijumfovao, na političkom planu, sa revolucijom 1789 i njenom Deklaracijom prava«⁶.

Po dobru kao i po zlu, rekao sam to⁷. Osuda principa iz 1789 bila je jedan od uobičajenih lajtmotiva svih antirevolucionarnih pokreta, od Zozefa de Mestra do »Francuske akcije«. Ali dovoljno je navesti nekoliko redova prvaka reakcionarnih pisaca, Ničea (s kojim, od pre nekog vremena, flertuje nova levica lišena kompasu). U jednom od poslednjih *Posmrtnih odlomaka*, on je pisao: »Naše neprijateljstvo prema revoluciji ne upućuje na krvavu farsu, na besmrtnost u kojoj se ona odvijala; nego na njenu moralnost stada, na one »istine« kojima ona, uvek i ponovo, nastavlja da vrši svoja dejstva, na njenu zaraznu sliku »pravde i slobode«, na koju se hvataju sve osrednje duše, na rušenje autoriteta viših klasa«. Nekoliko godina kasnije, jedan od njegovih italijanskih potomaka, G. Papini (možda nesvestan tog porekla), ponavljao ga je kada je ismevao »apoteozu zvučnih laži francuske revolucije: pravde, bratstva, jednakosti, slobode«.

SLOBODA I VLASNIŠTVO

Doktrinalno jezgro deklaracije sadržano je u tri njena prva člana: prvi se tiče prirodnog stanja pojedinca pre stvaranja građanskog društva: drugi cilja političkog društva koje dolazi, ako ne hronološki, makar aksiološki, posle prirodnog stanja; treći, principa zakonitosti vlasti koja pripada naciji.

Formulacija prvog: »Ljudi se radaju i ostaju slobodni i jednaki u pravima«, bila je skoro doslovno ponovljena prvim članom opšte deklaracije prava čoveka: »Sva ljudska bića radaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ruso je bio napisao na početku *Društvenog ugovora*: »Čovek je rođen slobodan, a svuda je u lancima«. Radilo se, rekli su to više nego jednom, o rođenju ne baš prirodnom, nego idealnom. Da se ljudi ne radaju ni slobodni ni jednaki u pravima, takva je bila uobičajena doktrina, od kada je verovanje u mitsko zlatno doba, koje je proizlazilo iz antike i bilo preuzeto u toku renesanse, doživelo da bude zamenjeno teorijom, koja se duguje Lukreciju i koja je stigla do Vukoa, o divljem poreklu čoveka i prvobitnom varvarstvu. Pretpostavka po kojoj su ljudi slobodni i jednaki, u prirodnom stanju koje je opisao Lok na početku *Druge rasprave o građanskoj vladi*, bila je razumna pretpostavka: nije se radilo ni o utvrđivanju činjenice, ni o istorijskoj dostoti. Bio je to zahtev razuma, koji bi jedini bio kadar da korenito sruši vekovno shvatanje po kojem politička vlast, vlast nad ljudima, *imperium*, deluje od gore ka dole, a ne suprotno. Ta pretpostavka trebalo je, i dalje prema Loku, da posluži tome »da se dobro razume politička vlast i da se učini da ona proistekne iz svoga izvora«.

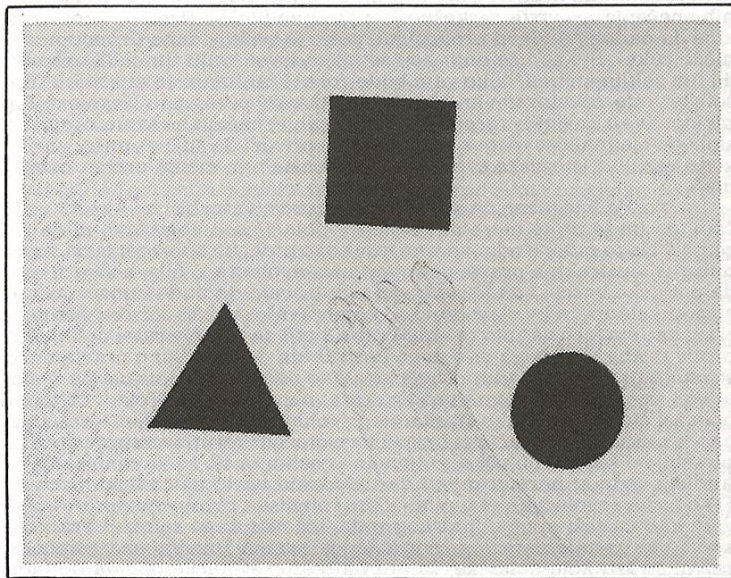
Upravo to je i bio cilj koji su sebi odredili francuski ustavotvorci, koji su odmah potom izjavljivali, u članu 2, da »cilj svakog političkog udruživanja jeste očuvanje prirodnih i nezastarivih prava čoveka«, naime, slobode, svojine, sigurnosti i otpora tlačanju. U tom članu ne pojavljuje se izraz »društveni ugovor«, ali ideja ugovora uključena je u reči »udruživanje«. Pod udruživanjem se podrazumeva, jedino može da se podrazumeva, ugovorno društvo. Veza između dva pojma odnosi se na to što prvi govori o jednakosti u pravima, dok drugi tačno određuje koja su to prava, među kojima se više ne nalazi jednakost; ova se, međutim, ponovo javlja u članu 6, koji predviđa jednakost pred zakonom, i u članu 13, koji predviđa poresku jednakost.

Od četiri navedena prava, samo je sloboda definisana (član 4). Ona se ukazuje kao pravo »da može da se čini sve što ne škodi drugome«, definicija koja se udaljava od uobičajenog značenja, od Hobsa do Monteskieja, prema kojem se sloboda sastoji u tome da se čini sve ono što dopuštaju zakoni, i od onog Kantovog za koga sloboda ima za granicu samo slobodu drugog. Sigurnost će da bude definisana u članu 8 Ustava od 1793, kao »zaštita koju društvo pruža svakom od svojih članova radi očuvanja njegove ličnosti, njegovih prava i njegove svojine«. Što se

tiče svojine, koju poslednji član deklaracije smatra »nepovredivim i svetim pravom«, na njoj se usredsređuju kritike socijalista i zbog nje će revolucija od 1789 da ostane u istoriji kao bužoaska revolucija. Napomena o svojini među prirodnim pravima čoveka proisticala je iz drevne pravne tradicije, mnogo starije od potvrde doktrine o prirodnim pravima. Bila je to posledica autonomije, u klasičnom rimskom pravu, doktrine o izvornim načinima sticanje vlasništva, osvajanjem i radom, i izvedenim načinima, ugovorom ili nasleđivanjem; načinima koji, i jedni i drugi, spadaju u sferu privatnih odnosa, pošto se upražnjavaju van javne sfere. Ne vraćajući se suviše daleko u vremenu, teorija Loka, jednog od glavnih inspiratora moderne slobode, bila je dobro poznata; po njemu, svojina proističe iz individualnog rada, to jest iz delatnosti koja se vrši pre države i izvan nje. Suprotno onom što bi danas moglo da se misli, pred istorijskih zahteva ne-sopstvenika protiv vlasnika — zahteva koji će da nose socijalističke pokrete XIX veka — pravo svojine vekovima je bilo smatrano bedomom, najjačim od svih, protiv samovoljne vlasti suverena. Zauzvrat, Hobs, najstroži teoretičar apsolutizma, onaj je koji je imao smelosti da prokaže kao buntovničku, i, dakle, kao onu koja je za osudu u državi zasnovanoj na principima razuma, teoriju po kojoj »građani imaju apsolutnu svojinu nad stvarima koje su u njihovom posedu«⁸.

PRAVO OTPORA

Nema sumnje da ponovo nalazimo, takode, Lokovu misao, mada je ona starija, iza potvrde prava na otpor tlačanju. Pošto je podržao da razlog zbog kojeg ljudi ulaze u društvo jeste očuvanje njihovih dobara, pored slobode, Lok je iz toga zaključivao da vlada, kada povredi ta prava, dovodi sebe u ratno stanje sa svojim narodom; ovaj je, od tada, oslobođen svake veze poslušnosti, i ostaje mu samo »opšte utočište koje je bog pružio svim ljudima protiv sile i nasilja«: ponovo uzeti svoju izvornu slobodu i odupreti se. Pravno, pravo na otpor jeste sekundarno pravo, baš kao što sekundarne norme jesu one koje bde nad zaštitom primarnih normi.



Po svojoj logici, nijedna vlada ne može da jamči upražnjavanje prava na otpor, koje se ispoljava upravo kada građanin više ne priznaje autoritet vlade i kada vlada, sa svoje strane, nema više nikakvu obavezu prema njemu. Praveći možda aluziju na taj član, Kant će da kaže da je narodu, da bi bio ovlašćen da se odupre, potrebno da mu javni zakon to dopusti; ali takva odredba bila bi protivrečna, jer čim suveren prihvati otpor protiv njega, on se odriče sopstvene suverenosti, podanik postaje suveren umesto njega. Nemoguće je da ustavotvorci nisu bili svesni te protivrečnosti. Ali, kao što to objašnjava Lefevr, uvođenje prava na otpor među prirodna prava duguje se neposrednom sećanju na 14 jul, na strah od novog napada na aristokratiju: dakle, bilo je to samo posmrtno opravdanje borbe protiv starog režima. U Opštoj deklaraciji o pravima čoveka iz 1948, ne pojavljuje se pravo na otpor, ali u »Uvodu« čitamo da prava čoveka, koja se zatim nabrajaju, treba da budu zaštićena »ako se hoće izbeći da čovek bude prinuden kao na poslednje sredstvo da se pobuni protiv tiranije i tlačanja«. To ponovo kazuje da otpor nije pravo, nego da, u određenim okolnostima, ono postaje nužnost (kao što to naznačava reč »prinuden«).

Treći član, po kojem se »princip svake suverenosti nalazi suštinski u naciji«, verno odražava raspravu koja se odvijala u toku juna, kada je bio odbačen predlog Miraboa da se usvoji termin »narod«, koji je obeležavao razliku u odnosu na druga dva staleža, radije nego »nacija«, širi, obuhvatniji, ujediniteljski termin, koji je predlagao opat Sjejes i koji je dao svoje ime Nacionalnoj skupštini. Taj treći član izražava ideju — koja je kasnije trebalo da postane jedan od osnovnih koncepata svake demokratske vlade — da je predstavništvo jedno i nedeljivo, drugačije rečeno, da, za razliku od društva toga doba, ono ne bi moglo da bude podeljeno na temelju redova ili staleža, i da je sastavljeno ne od odvojenih tela, nego od zasebnih pojedinaca, od kojih se svaki broji kao jedan, saglasno principu koji od tada opravdava nepoverenje svih demokratskih vlada prema predstavništvu interesa. Ta koncepcija jedne i nedeljive suverenosti nacije sadržavala je takode, prećutno, princip zabrane

imperativne punomoći; taj princip, čvrsto podržan od Sjejesa, već na dahnjuje član 6, po kojem zakon jeste izraz opšte volje, i prečutno se nalazi formulisan u članu 8 uvoda zakona od 22 decembra 1789, koji određuje: »Predstavnici koje su departmani odredili u Nacionalnu skupštinu moraću da budu smatrani ne predstavnicima posebnog departmana, nego predstavnicima skupa departmana, to jest čitave nacije».

Individualno predstavništvo a ne po odvojenim telima, i zabrana imperativne punomoći: takve su bile dve novine koje su doprinosile uništenju društva po staležima u kojem, pošto svaki od njih ima zasebnu sudsku organizaciju, pojedinci nisu jednaki ni u svojim pravima ni pred zakonom. Sa tog stanovišta, deklaracija je svakako zasluživala da bude nazvana — kao što je to učinio veliki istoričar revolucije, Alfons Olar, »osudom na smrt starog režima«. Ipak, smrtni udarac će da mu zada tek uvod ustava od 1791, koji kratko proglašava da »više nema ni plemstva ni perva, ni naslednih razlika, ni staleških razlika, ni feudalnog režima. Nema više ni za koji deo nacije i ni za kojeg pojedinca nikakve povlastice ni izuzetka od opšteg prava svih Francuza«.

Deklaracija je od tada bila predmet dveju povratnih i oprečnih kritika: prigovorili su joj da je preterano apstraktna — ta kritika dolazila je uglavnom od reacionara i konzervativaca — dok su joj Marks, i levica uopšte, prigovarali da je preterano vezana za interese posebne klase.

O APSTRAKTNOM I KONKRETNOM

Opužba za apstraktnost bila je ponovljena nebrojeno puta: uostalom, apstraktni karakter misli doba prosvetiteljstva jedno je od opštih mesta svih struja neprijateljskih prema tom istom prosvetiteljstvu. Nepotrebno je podsećati na čuvenu izreku Žozefa de Mestra koji je video Engleze, Nemce, Francuze i, zahvaljujući Monteskejue, znao da se takođe moglo biti Persijanac, ali nikada nije video čoveka, čoveka uopšte; ako je on postojao, bilo je to bez njegovog znanja. Zadovoljiću se time da navedem Tenov sud, manje poznat ali jedva manje drastičan, po kojem većina tačaka deklaracije »jesu samo apstraktne dogme, metafizičke definicije, više ili manje literarni aksiomi, to jest više ili manje lažni, čas neodređeni, čas protivrečni, koji mogu imati više značenja, i to oprečnih značenja... vrsta raskošne, nepotrebne i teške firme... koja rizikuje da padne na glavu prolaznika, pošto je svakog dana drmajaju nasilničke ruke«. Što se tiče onih koji se ne zadovoljavaju tim jadikovkama (ili tim zaklanjanjima, kako vam bude volja) i zanimaju se za kritiku filofske vrste, savetovaću im čitanje dodatka 539 paragrafu Hegelove *Enciklopedije* u kojem je rečeno, osim mnogih i značajnih razmatranja, da sloboda i jednakost postaje tako malo po prirodi da su, naprotiv, »proizvod i rezultat istorijske svesti« koja se, uostalom, menja prema nacijama⁹.

No, da li je tačno da su francuski ustavotvorci bili tako malo upućeni, da im je do te mere glava bila u oblacima a noge tako malo na zemlji? Na to pitanje odgovoreno je mnogo puta, uz upozorenje da su ta, naizgled apstraktna prava, u nameri ustavotvoraca bila, u stvari, oruđa političke borbe, i da je svako od njih trebalo da bude tumačeno kao antiteza zloupotrebe vlasti koju se nameravalo suzbiti. Jer revolucionari su, kao što je to već bio rekao Mirabo, hteli da sastave ratni dokument protiv tirana¹⁰, mnogo više nego apstraktna deklaraciju o pravima. To što su ta prava bila zatim proglašena kao da su bila zapisana na nekoj tablici zakona, van vremena i prostora, objašnjava se (Tokvil će to da pokaže) činjenicom da je francuska revolucija bila politička revolucija: ona je postupila na način religijskih revolucija, koje posmatraju čoveka po sebi, ne zaustavljajući se na onom posebnom što su zakoni, običaji i tradicije jednog naroda mogli da nakaleme na tu zajedničku osnovu. Francuska revolucija postupila je kao religijska revolucija jer je »izgledalo kao da teži obnovi ljudskog roda, još više nego reformi Francuske«. To je, uostalom, razlog zbog kojeg je, prema Tokvilu, ona mogla da zapali strasti koje političke, čak ni najžešće revolucije nikada do tada nisu mogle da podstaknu.

Suprotna kritika — po kojoj je deklaracija, daleko od toga da je apstraktna, bila u suštini tako konkretna i istorijska određena da, u stvari, nije bila odbrana čoveka uopšte (koji je, izgleda, postojao i bez znanja autora *Petrogradskih večeri*), nego odbrana buržuja, koji je postojao od krvi i mesa i borio se protiv aristokratije za svoju sopstvenu klasnu emancipaciju i ne brinući se suviše za prava onog što bi se nazvalo četvrtim staležom — tu kritiku bio je formulisao mladi Marks u svom članku o *Jevrejskom pitanju*, članku suviše čuvenom da bi bilo nužno na njemu se zaustaviti, potom obredno ponovile razne generacije marksista. Dodavola sa apstraktnim, sveopštim čovekom! Čovek o kojem je govorila deklaracija bio je u stvari buržuj, prava zaštićena deklaracijom bila su prava buržuja, čoveka egoiste, objašnjavao je Marks, čoveka odvojenog od drugih ljudi i od zajednice, čoveka »kao usamljene monade i zatvorene nad sobom samom«.

O onom što su — po mom mišljenju — bile kobne posledice takvog tumačenja, koje je brkalo činjenično pitanje, istorijsku priliku u kojoj je bilo rođeno proglašenje tih prava i koja je neosporno bila borba trećeg staleža protiv aristokratije, sa principijelnim pitanjem, i videlo u čoveku samo građanina, u građaninu samo buržuja — o tom pitanju mi, možda, imamo, uz pomoć iskustva, ideje jasnije nego naši očevi. Ali još uvek smo suviše zagnjurni u struju te istorije da bismo videli njenu ishodišnu tačku. Čini mi se teškim da se poriče da potvrda prava čoveka, i *in primis*, slobode, ili, bolje, individualnih sloboda, jeste jedna od tačaka oslonca univerzalne političke misli, tačka oslonca koja ne dozvoljava povratak nazad.

Marks je prigovarao deklaraciji da je nadahnuta individualističkim shvatanjem društva. Opužba je bila sasvim opravdana, no, da li je prihvatljiva?

U SREDIŠTU POJEDINAC

Svakako, stanovište koje je izabrala deklaracija da bi donela rešenje većnog problema odnosa upravljača i upravljanih jeste stanovište

pojedina, zasebnog pojedinca, smatranog nosiocem suverene vlasti, u meri u kojoj, u hipotetičkom preduštvnom prirodnom stanju, nad njim još ne postoji nikakva vlast. Politička vlast ili vlast udruženih pojedinaca dolazi posle.

To je vlast koja se rađa iz dogovora, to je proizvod ljudske invencije, kao mašina, ili, pre, po definiciji Hobsa — čije racionalno preuređenje države polazi, sa apsolutnom strogošću, od pojedinaca uzetih izdvojenosti — to je najvestije načinjena, i, takođe, najkorisnija od mašina *machina machinarum*. Takvo stanovište zasniva korenito obrtanje tradicionalne perspektive političke misli: a isto tako klasične misli — u kojoj dve prevladajuće metafore, kada se hoće predstaviti vlast, jesu ona pastira (čiji je narod stado) i ona kormilara, *gubernator-a* (čiji je narod posada) — kao i srednjevekovne misli (*omnis potestas nisi a Deo*).

Iz tog preokretanja se i rađa moderna država: najpre liberalna država, u kojoj pojedinci koji zahtevaju vlast predstavljaju samo deo društva; potom demokratska država, u kojoj vlast, potencijalno, pripada svima; najzad društvena država, u kojoj pojedinci koji su postali suvereni bez razlike u klasama zahtevaju, osim prava sloboda, društvena prava koja su takođe prava pojedinca: državu svih građana, koji više nisu samo buržuji, ni građani o kojima govori Aristotel na početku treće knjige *Politike*, opisani kao oni koji mogu da dodu do javnih položaja, zvanja, službi, i koji, pošto su jednom uklonjeni robovi i stranci, predstavljaju samo manjinu, čak i u demokratiji.

Tradicionalno stanovište imalo je za učinak to da se pojedincima namenjuju, ne prava, nego pre svega obaveze, počev sa obavezom da se slušaju zakoni, to jest naredenja suverena. Moralni i pravni propisi, od Deset zapovesti do Dvanaest tablica, kroz vekove su bili skupina zapovedničkih pravila koja utvrđuju obaveze, a ne prava pojedinaca. Naprotiv, ispitajmo ponovo prva dva člana deklaracije. Najpre se javlja tvrdnja da se vlada, upravo dosledno tim pravima, obavezuje da ih jamči. Tradicionalan odnos između prava upravljača i obaveza podanika potpuno je obrnut. Čak i »povelje o pravima« koje su prethodile onima iz 1776 u Americi i onoj iz 1789 u Francuskoj, od Velike povelje do *Bill of Rights* iz 1689, nisu priznavale prava ili slobode kao postojeće pre suverene vlasti, nego su ih ustupale, dodeljivale, i trebalo je da izgledaju, čak i ako su bile rezultat nagodbe između podanika i suverena, kao jednostrani čin ovog poslednjeg. A to je bilo isto što i reći da, bez takvog ustupka od strane suverena, podanik nikada ne bi imao nikakvo pravo. Sa tim neće biti drugačije u XIX veku: kada se budu pojavile ustavne monarhije, reći će se da su ustavi bili *odobreni* od strane suverena. Činjenica da su ti ustavi bili posledica *okodbe* između kralja i podanika, zaključenog nagodbom, izgleda da nije izbrisala sakralizovanu sliku vlasti po kojoj ono što građani dobijaju jeste rezultat plemenitog ustupka vladara.

Deklaracije o pravima bile su namenjene tome da preokrenu tu sliku. I čini se da su malo pomalo u tome uspele. Danas, sam pojam demokratije neodvojiv je od pojma čovekovih prava. Izbacite individualističko shvatanje društva; nećete više uspeti da opravdate demokratiju kao oblik upravljanja. Postoji li bolja definicija demokratije od definicije društva u kojem pojedinci, svi pojedinci, imaju deo suverenosti? I kako je taj pojam mogao da se zasnue na nepovratnom način, ako ne obrtanjem odnosa između vlasti i slobode, u kojem sloboda odsada prethodi vlasti? Često sam imao priliku da kažem da bi bilo ispravnije, kada se pozivamo na demokratiju, da govorimo o suverenosti građana, pre nego o narodnoj suverenosti. Pojam »naroda« doista je dvosmislen pojam, kojim su se poslužile sve moderne diktature. Ponekad je to prevarena apstrakcija: ne zna se jasno koja proporcija pojedinaca koji žive na nekoj teritoriji pokriva izraz »narod«. Nije narod taj koji donosi zajedničke odluke, nego pojedinci, brojni ili ne, koji ga sačinjavaju. U demokratiji, zajedničke odluke uvek donose, posredno ili neposredno, zasebni pojedinci, i samo oni, u trenutku kada bace svoj glasački listić u kutiju.

Onima koji mogu da zamisle društvo samo kao organizam, biće, možda, teško da to prihvate, ali, hteli to ili ne, demokratsko društvo nije organsko telo, nego zbir pojedinaca. Da nije tako, princip većine, osnovno pravilo odlučivanja u demokratiji, ne bi imao nikakvog opravdanja. Jer ta većina rezultat je prostog aritmetičkog zbira, u kojem se sabiraju glasovi pojedinaca, uzetih jednog po jednog. Individualističko shvatanje i organsko shvatanje društva jesu, dakle, nepopravivo suprotni. Apsurdno je pitati se koje je istinitije u apsolutnom. Naprotiv, savršeno je razumno tvrditi da samo prvo istinski omogućuje da se razume i da se objasni šta jeste demokratija.

Valja se čuvati onih koji podržavaju antiindividualističko shvatanje društva. Anti-individualizam je više ili manje poslužio kao zemlja crna svim reakcionarnim doktrinama. Berk je govorio: »Pojedinci nestaju kao senke; samo je zajednica čvrsta i postojana.« De Mestr je govorio: »Podvrgnuti vladu individualnoj raspravi znači uništiti je.« A Lamene: »Individualizam, uništavajući ideju poslušnosti i dužnosti, uništava vlast i zakon.« Ne bi bilo teško naći slične navode na strani antidemokratske levice. Naprotiv, ne postoji nijedan demokratski ustav, počev od onog italijanske republike, koji ne pretpostavlja postojanje zasebnih pojedinaca koji imaju prava kao takvi. I kako bi moglo da se utvrdi da su ova »nepovrediva«, ako se najpre ne postavi da je pojedinac aksiološki iznad društva kojem slučajno pripada?

KASANDRE MOGU DA NE BUDU U PRAVU

Individualističko shvatanje društva mnogo je napredovalo. Prava čoveka, koja su bila potvrđena — i nastavljaju da to budu — u ustavima raznih država, danas su priznata i proglašena u okviru međunarodne zajednice, dotle da su doktrina i praksa međunarodnog prava zbog toga sasvim preokrenuti: zaseban pojedinac podignut je na položaj potencijalnog podanika međunarodne zajednice za koju se dotle smatralo da su joj podanici pre svega suverene države. Tako se pravo ljudi pretvorilo u pravo ljudi i pojedinaca, a pored međunarodnog prava kao spoljašnjeg javnog prava razvija se novo pravo koje bismo mogli da nazovemo, pozajmljujući Kantov izraz, »kozmpolitskim«, čak i ako ga je Kant og-

