

# čovek i njegova prava

norberto bobio

Deklaraciju o pravima čoveka 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 celisnosti toga da se obznanjani 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 odozlo, 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 čekaњa, da dakle, da prethodi ustavu. Od 20. do 25. avgusta, tekst koji je skupština zadržala bio je pretresen i odobren.

## OSNIVAČKO ODUŠEVLJENJE

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 revoluciju.« Među hiljadama svedočanstava koje su nam ostavili istoričari prošlog veka; povodom dubokog značenja tog spisa, izabraću svedočanstvo političkog pisca koji je takođe 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, većno da sačuvaju sećanje i koje će još zadugo da remete san svih onih koji će hteti da ih pokvare ili potčine«.

Čudno, isti izraz »oduševljenje« (reč koju je Volter, u svom racionalizmu, mrzeo)<sup>1</sup> ponovo nalazimo kod Kanta koji je, dok osuđuje kraljoubstvo kao gnušobu, 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 sprecen drugim silama da dà 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 sudbinji. 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 samoopredelenje, kao autonomiju, kao sposobnost da se samom sebi da zakonodavstvo, kao antitezu svih oblika očinske ili patrijarhalne vlasti koji su obeležavali tradicionalne despotiske vlade.

Uprkos neslaganjima koje je u više navrata izrazio u pogledu Kantovog apstraktног 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 filozofije istorije, nije mogao da sakrije svoje divljenje i, sa svoje strane, govorio je o »oduševljenju 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 jednakostu pred zakonom, koji je a posteriori odreduje.

## PRIRODNA PRAVA, GRAĐANSKA PRAVA

Prva odbrana deklaracija, 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 pamphlet 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 vesetački ispunili, kao preparirane ptice u muzeju, slamom i krpama i bijutavim 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 zaslужimo večno i bedno ropstvo«. Dodavao je da su Englezzi 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 veka.«

Da bi se postavili osnovni 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 oslobođiti 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 osnovi 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 takođe sva prava da se deluje kao pojedinac za sopstveno blagostanje i sopstvenu sreću, ne povredivši prirodna prava drugoga.« Razlikujući tri oblike vlasti — onu koja se temelji na sujeverju, ili vlast sveštenstva, onu koja se temelji na sili, ili vlast osvajača — naziva 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, narocito, 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 oslobođi političke vlasti, jer, dok društvo jeste blagoslov, vlada, kao odeća koja pokriva našu golotinju, znamenje je izgubljene nevinosti<sup>2</sup>.

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 dvojni: 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 priredovanju 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 medju »ciljevima« (izraz »sreća svih« postoji samo u uvodu) i pojmom »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 neutidiva 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 opštег dobra: to je bila jedna od tema koje su pretresali filozofi, 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 sveopštег 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 sreću<sup>3</sup>.

S druge strane, i to se često napominjalo, francuska deklaracija nadahnjuje se individualizmom još nepopustljivijim od onog američke deklaracije. Konцепција 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 pojedinc — 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). Ovde su se zdržavljale u isti mah ideja prirodne države onake kakva je bila obnavljana, od Hobsa do Rusoa, kao predruštveno stanje, veštacka 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 uđu 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 njihovih članova, Pjer-Viktor Malue, intendant finansijske 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 prvojbitnoj suverenosti« i

koji su, dakle, bili »pripremljeni da prime slobodu u svoj njenoj 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 tri-nest kolinija, i brzom stvaranju američkog mita na starom kontinentu, francuska revolucija jeste ta koja je zasnilala, 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 zлу, obeležili tačku pozivanja obaveznu za prijatelje i za neprijatelje slobode, zazivanu od strane jedinih, grđenu od strane drugih. Dozvoliće 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 dešavalо u Francuskoj, sa mrmorom koji dopire iz onih velikih školjki koje postavljaju kao ukraš na kamine, mrmorom čujnim čak i onda kada su one već odavno veoma daleko od mora: »Kada su se u Parizu, u velikom ljudskom oceanu, talasi revolucije podizali, ključali i besno razularivali, nemačka srca, s druge strane Rajne, mrmorila su i podrhtavala».

Koliko često je odjeknulo, to dozivanje principa 1789, u najvažnijim trenucima istorije Italije! Zadovoljili su 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 epope, 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«<sup>5</sup>. 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«<sup>6</sup>.

Po dobru kao i po zlu, rekao sam to<sup>7</sup>. Osuda principa iz 1789 bila je jedan od ubičajenih lajtmotiva svih antirevolucionarnih pokreta, od Žozefa de Mestra do »Francuske akcije«. Ali dovoljno je navesti nekoliko redova pravaka reakcionarnih pisaca. Ničea (s kojim, od pre nekog vremena, flertuje nova, levica lišena kompasa). 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 gradanskog društva: drugi cilja političkog društva koje dolazi, ako ne kronološki, makar aksioški, posle prirodnog stanja; treći, principa zakonitosti vlasti koja pripada nacijsi.

Formulacija prvog: »Ljudi se radaju i ostaju slobodni i jednakari u pravima«, bila je skoro doslovno ponovljena prvim članom opšte deklaracije prava čoveka: »Sva ljudska bića radaju se slobodna i jednakna u dostojanstvu i pravima. Ruso je bio napisao na početku *Društvenog ugovora*: »Čovek je rođen sloboden, 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 jednakari u pravima, takva je bila ubičajena doktrina, od kada je verovanje u mitsko zlatno doba, koje je proizlazilo iz antike i bilo preuzeto u toku renesanse, doživelo da bude zamjenjeno teorijom, koja se duguje Lukreciju i koja je stigla do Vuka, o divljem poreklu čoveka i prvobitnom varvarstvu. Pretpostavka po kojoj su ljudi slobodni i jednakni, u prirodnom stanju koje je opisao Lok na početku *Druge rasprave o gradanskoj vladu*, bila je razumno pretpostavka: nije se radilo ni o utvrđivanju činjenice, ni o istorijskoj datosti. Bio je to zahtev razuma, koji bi jedini bio kadar da korenito sruši vekovno shvatjanje 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«.

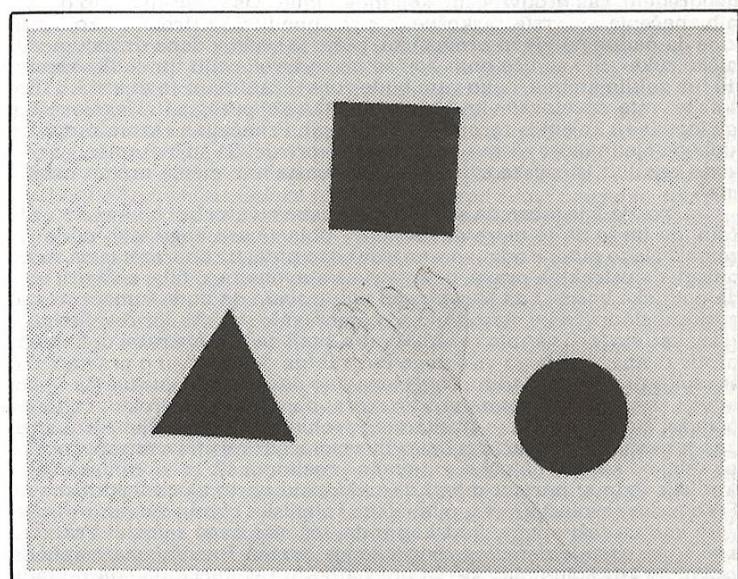
Upravo to je i bio cilj koji su sebi odredili francuski ustavotvorci, koji su odmah potom izjavljivali, u članu 2, da »cilj svakog političkog udruživanja jeste očuvanje prirodnih i nezastarivih prava čoveka«, naime, slobode, svojine, sigurnosti i otpora tlačenju. U tom članu ne pojavljuje se izraz »društveni 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 ubičajenog značenja, od Hobsa do Monteskjea, prema kojem se sloboda sastoji u tome da se čini sve ono što dopušta zakoni, i od onog Kantovog za koga sloboda ima za granice 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 usredstaju kritike socijalista i zbog nje će revolucija od 1789 da ostane u istoriji kao buzoaska 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 proistiće iz individualnog rada, to jest iz delatnosti koja se vrši pre države i izvan nje. Suprotno onom što bi danas moglo da se misli, posle istorijskih zahteva ne-sopstvenika protiv vlasnika — zahteva koji će da nose socijalističke pokrete XIX veka — pravo svojine vekovima je bilo smatrano bedemom, najjačim od svih, protiv samovoljne vlasti suverena. Zauzvrat, Hobs, najstroži teoretičar absolutizma, 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 »gradani imaju apsolutnu svojinu nad stvarima koje su u njihovom posedu<sup>8</sup>«.

## PRAVO OTPORA

Nema sumnje da ponovo nalazimo, takođe, Lokovu misao, mada je ona starija, iza potvrde prava na otpor tlačenju. 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 svoj 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 narod, 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 prirodnim pravima 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 prinudeni kao na poslednje sredstvo da se pobuni protiv tiranije i tlačenja«. To ponovo kazuje da otpor nije pravo, nego da, u određenim okolnostima, ono postaje nužnost (kao što to naznacava 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 koncepta svake demokratske vlade — da je predstavništvo jedno i nedeljivo, drugačije rečeno, da, za razliku od društva, toga doba, ono ne bi moglo da bude podijeljeno 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 takođe, prečutno, princip zabrane

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

Individualno predstavljanje a ne po odvojenim telima, i zabrana imperativne punomoći: takve su bile dve novine koje su doprinisile 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 pěrstva, ni naslednih razlika, ni staleških razlika, ni feudalnog režima. Nema više ni za koji deo nacije i ni za kojeg pojedinka nikakve povlastice ni izuzetka od opštih prava svih Francuza«.

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

## O APSTRAKTNOM I KONKRETNOM

Optužba 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 Monteskiju, 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 poznati 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 neodreni, 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 drmaju nasilničke ruke«. Što se tiče onih koji se ne zadovoljavaju tim jadikovkama (ili tim zaklinjanjima, kako vam bude volja) i zanimaju se za kritiku filozofske vrste, savetovaču im čitanje dodatka 539 paragrafa 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 nacijama<sup>9</sup>.

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 Mirab, hteli da sastave ratni dokument protiv tirana<sup>10</sup>, mnogo više nego apstraktna deklaracija 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 Tokvili, 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 odredena 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 briňući 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 čuvrenom da bi bilo nužno na njemu se zaustaviti, potom obredno ponovile razne generacije marksista. Dodavala su 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 video u čoveku samo gradanina, u gradaninu samo buržuja — o tom pitanju mi, možda, imamo, uz pomoć iskustva, ideje jasnije nego naši očevi. Ali još uvek smo suviše zagnjurenici u struju te istorije da bismo videli njenu ishodišnu tačku. Cini 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. Optužba 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

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

To je vlast koja se rada iz dogovora, to je proizvod ljudske invencije, kao mašina, ili, pre, po definiciji Hobsa — čije racionalno preuredenje države polazi, sa apsolutnom strogošću, od pojedinaca uzetih izdvojeno — to je najveštije 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 pasa) — kao i srednjevekovne misli (*omnis potestas nisi a Deo*).

Iz tog preokretanja se i rada 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 gradana, koji više nisu samo buržui, ni gradani 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.

Tradisionalno 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 tvrdnje da se vlast, upravo dosledno tim pravima, obavezuje da ih jamči. Tradisionalno 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 sukoba između kralja i podanika, zaključenog nagodbom, izgleda da nije izbrisala sakralizovanu sliku vlasti po kojoj ono što gradani dobijaju jeste rezultat plemenitog ustupanja 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 zasnuje na nepovrataču način, ako ne obratnjem 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 gradana, pre nego o narodnoj suverenosti. Pojam »naroda« doista je dvosmislen pojam, kojim su se poslužile sive 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 zbirja, 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 crnica svim reakcionarnim doktrinama. Berk je govorio: »Pojedinci ne staju kao senke; samo je zajednica čvrsta i postojana.« De Mestr je govorio: »Podvrgnuti vladu individualnoj raspravi znači uništiti je.« A Laméne: »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 prepostavlja postajanje 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 pojedinc 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 u doktrina i praksu međunarodnog prava zbog toga sasvim preokrenuti: zaseban pojedinc podignut je na položaj potencijalnog podanika međunarodne zajednice za koju se dote smatralo da su joj podanici pre svega suverene države. Tako se pravo ljudi pretvorilo u pravo ljudi i pojedinaca, a pored međunarodnog prava kao spoljniog javnog prava razvija se novo pravo koje bismo mogli da nazovemo, pozajmljujući Kantov izraz, »konzolitiskim«, čak i ako ga je Kant og

raničavao na pravo koje ima svaki čovek da bude priman kao prijatelj a ne kao neprijatelj, kuda god krenuo: na pravo, govorio je on, »gostoprivrstva«. Iako mu je odredivao te granice, Kant je video u kozmopolitskom pravu, ne baš »imaginarnu predstavu zanesenih duhova«, nego jedan od nužnih uslova za dolazak stalnog mira u eposi istorije u kojoj se »povreda prava koja se dešava na jednoj tački zemlje oseti na svim mestima«.

I pored toga, sa stanovišta istorije principa, idealna, koja je dugotrajna istorija, stvar ne stoji tako. Istorija prava čoveka, čiji je početak označila velika revolucija, daleko je od toga da je iscrpena. A kada kažem prava čoveka, govorim, ponavljam to, o onom što možda izmiče »događajnoj« istoriji: korenitom preokretanju tačke gledišta iz koje će odsad da se posmatra odnos između upravljača i upravljenih — ne više *ex parte principis* nego *ex parte populi*. Istorija prava čoveka, daleko od toga da je iscrpena, jeste, naprotiv, aktuelnija nego ikad u eposi kao što je naša, koja doživljava prelaz sa nacionalnog jamstva prava čoveka na prvi pokušaj međunarodnog jamstva. S obzirom na takav cilj, nije li dozvoljeno da se kaže da istorija prava čoveka jedva započinje, istorija čije nacionalne deklaracije s kraja XVIII veka treba da budu smatrane samo prefiguracijama?

I sam Kant, koji je u oduševljenju izazvanom francuskom revolucionom video znak moralnog raspoloženja čovečanstva, smeštaj je taj neobični dogadjaj u proročansku istoriju čovečanstva, to jest u istoriju o kojoj ne posedujemo sigurne podatke ali čije možemo da uhvatimo jedino predznake. Jedan od tih predznaka, po njemu, bilo je upravo rođenje »ustava zasnovanog na prirodnom pravu« koji je najpre omogućavao da se doneše potvrđan odgovor na pitanje o tome »da li je čovečanstvo bilo u stalnom napretku ka boljem«. On je takođe govorio da je taj događaj imao takvo dejstvo na duhove da ga se odsad ne bi moglo zaboraviti, jer »je razotkrio u ljudskoj prirodi raspoloženje, snagu upućene ka boljem, takve da ih nijedna politika više ne bi mogla da iskoreni«.

Mi koji stižemo na kraj veka obeleženog sa dva svetska rata, razdobljem tiranija i pretnjom rata uništenja, svakako možemo da se nasmesimo optimizmu filosofa koji je živeo u eposu u kojoj je poverenje u neizbežan karakter progresa bilo opšte. No, da li bismo ozbiljno mogli da tvrdimo da je ideja o ustavu zasnovanom na prirodnom pravu zaboravljena? Zar pitanje čovekovih prava, koje je bilo nametnuto pažnji suverena deklaracijom iz 1789, nije veliko pitanje naše epohе? Nije li ono jedno od velikih pitanja (pored pitanja mira i međunarodnog suda) koje neuomoljivo privlači narode i vlade, hteli to ili ne? Kao što su nacionalne deklaracije bile nužna pretpostavka za rođenje modernih demokratija, nije li Opšta deklaracija prava čoveka iz 1948 pretpostavka one demokratizacije međunarodnog sistema od kojeg zavisi kraj tradicionalnog sistema ravnoteže — u kojem je mir uvek primirje između dva rata — i početak razdoblja stalnog mira koji više ne bi imao rat kao alternativu?

Priznajem da se takva tvrdjenja mogu da formulišu samo u okviru one proročanske istorije o kojoj je govorio Kant i istorije čija predviđanja nemaju sigurnost naučnih predračuna (ali mogu li se praviti naučni predračuni u pogledu ljudske istorije?). Dabome, često se desilo da se nisu slušali proroci nesreće — a dogadajim koji su oni najavljuvali ipak su se dogodili; naprotiv, smesta se poverovalo nima koji su najavljuvali srećna vremena, medutim, njihova predskazanja izgleda da se nisu ostvarila.

Ali zar ne bi bilo moguće da Kasandre makar jednom ne budu u pravu, dok bi u pravu bili oni koji predviđaju srećne sutrašnjice?

1. Pročitaće se povodom toga članak »oduševljenje« iz Filosofskog rečnika, u kojem je oduševljenje suprostavljeno razumu jer, dok razum vidi stvari onakvime kakve jesu, oduševljenje je kao vino »koje može da izazove tolike bure u krvnim sudovima i tako žestoka treperanja u živcima da je razum zbog toga sasvim uništen«.

2. T. Pein, *Prava čoveka*. Pein ovako objašnjava prelaz sa prirodnih prava na gradanska prava: »Prirodna prava koja nisu sačuvana jesu sva ona za koje je, iako pravo potpuno u pojedincu, moć da ih se zađene u dokumentu nedovoljno. Lokošvinska inspiracija ovog odlomka očevina je: prelaz iz prirodnog stanja u gradansko stanje vrši se kroz odricanje od strane pojedinca — koji su primorani da tako postupe — od izvesnih prirodnih prava. U lokošvinskom modelu, to odricanje vrlo je ograničeno, pošto jedino pravo kojeg se treba odreći da bi se ušlo u gradansko stanje jeste samoodbrana.«

3. Na početku svog prethodnog dela, *Common sense* (1776), Pein je bio izrazio na zajedljiv način suprotnost između dobrog društva i lošeg države: društvo je proizvedeno našim potrebama, vlasta, našim nevaljalstvom; prvo pozitivno osigurava našu sreću, uglađujući naše afekte, drugo je osigurava negativno stavljajući kočnicu našim porocima.

4. Kant: »Vlada zasnovana na principu blagounaklosti prema narodu, kao vlasta oca nad njegovim sinovima, to jest očinskih vlasta (*imperium paternale*), u kojoj su podanici, kao mala deca nespособна da razlikuju šta im je korisno ili kobno, prisiljeni da se ponašaju pasivno, cekajući da glavar države sudi na koji način oni treba da budu srećni, najgori je despotizam koji se može zamisliti!« (pod naslovom »Ovo može da bude tačno u teroriji, ali ne vredi u praksi«).

5. Macini, to je poznato, smatrao je da je francuska revolucija s pravom bila uništila staro i nepravdom društvo, ali da je trebalo da bude prevaziđena drugom revolucionjom koja bi suprotstavila doba pojedinca dobu udruženja, a deklaraciju o pravima deklaraciju o dužnosti.

6. K. Roseli, *Socialismo liberal*. Temelj doktrine liberalnog socijalizma sastojao se u uvedenju da buduća socijalistička revolucija ne bi bila antiteza, nego nužan razvoj revolucije iz 1789.

7. Dok sam pisao ove stranice, dobio sam knjigu D. Tamanjinija, *Rivoluzione francese e diritti de l'uomo: alcuni pro e alcuni contro*. Protivnici o kojima govorit autor uglavnom su Berk i Bentem. Ali, za razliku od Berkove kritike, koja je u suštini bila politička, ona Bentemova bila je pre svega filosofka, u meri u kojoj je poricala, polazeći od stanovišta koje je potom trebalo nazvati »pravim pozitivizmom«, da pojedincan može da ima prava koja mu nisu bila data od države i, sāmlim time, optuživa za zabludu francuske ustavotvorce.

8. Valja takođe podvući da je odbrana svojine kao prirodno individualno pravo imala tačno određenu metu, feudalnu svojnost, čija je osuda bila svečano izgovorena u noći 4 avgusta, nakon što je bio odobren predlog deklaracije.

G. Solar i *Individualismo e diritto privato*, skreće pažnju na odnos između potvrde buržoaske svojine i osude feudalne svojine.

9. Kada su te dve kategorije slobode i jednakosti podržane u obliku apstrakcije kakva proistiće iz njihove definicije kao prirodnih prava koja dolaze pre države, »upravo one jesu te koje sprečavaju da iznikne, ili uništavaju, konkretni oblik: to jest, organizaciju države, ustav i vlastu opšte«.

10. Ovo Tokviloovo tvrdjenje čini se da nastavlja himnu koju je Pein bio uputio revolucioniji kada je napisao da je ono što je ona izazvala bilo »tako novo i neupoređivo da je ime revolucionije izgledalo da ga umanjuje, i da bi to pre zasluzilo ime »čovekovog preporoda«.

11. K. Marks, *Jevrejsko pitanje*. Kritika individualne deklaracije, shvaćena u pežovatom smislu, ne dolazi samo od Marks-a: to je opšte mesto istoriografije levice (i, suprotno od krajnje desnice). F. Fire, u »Levica i revolucija u XIX veku«, podseća da su za Bišea, autora *Parlementarne istorije francuske revolucije*, prava čoveka bila velika obmana revolucionje, što se tice pojedinaca definisanih u njihovim zasebnim sferama, usled neprilagodavanja tih principa da se izgradi zajednica.

S francuskog: Gordana Stojković

# giljotina, tragični junak jan kot

»Istino, gorka istina.«

Danton

Tragedija je prekid ljudske subbine. Početak i kraj tog prekida nose posebno značenje. Istorija tragedija zasniva prekid istorijskog kontinuiteta. Ovog puta, početak i kraj još su značajniji. Oni uključuju ne samo dramski zgusnjanje vremena, nego i izbor junaka tragične povesti. Jer nisu samo njeni junaci tragični, nego i sama istorija može da postane junak tragedije.

Na kraju srednjeg veka, u Engleskoj (1485), tragediji su davali ime »poglavlje« (*chapter*). Poglavlje ima početak, kraj i izvesnu dužinu. Ljudski život savršeno je obeležavao poglavljje svojim početkom i svojim krajem. I možemo da smatramo da životi svetaca u istoriji vere, životi čuvenih ljudi u starim republikama i životi kraljeva jesu »prirodna« poglavљa. Razume se, izvor te tradicije nalazi se kod Plutarha koji je smatrao istorijom prošlosti Grčke i Rima. Poglavlja te istorije jesu *vitae*, koji se, za Plutarha, raspoređuju kao naporedni životi. Istorija Grčke ponavlja se u istoriji Rima, u karakterima slavnih ljudi. Menjaju se samo imena i nazivi opustošenih gradova i osvojenih provincija, ali, za Plutarha, zajednički panteon Grčke i Rima ostaje nepromjenjen. Zato je Julije Cezar i mogao da bude uporen s Aleksandrom.

Ostavši dugo klasičnom, ta Plutarhova organizacija istorije u vidu parova simetričnih života nije bila poremećena i nije ustupila mesto drugom principu analogije, osim u Bokačovom *De Casibus virorum illustrium* (1373). U tim novim poglavljima o padu vladara, njihov množinski broj čini se da zaslužuje posebnu pažnju. U tom iskustvu istorije, na pragu italijanske renesanse — i suprotno onom što nalazimo kod Plutarha — ono što izravnava istoriju vladara, prema autoru *Dekameronu*, nije ni *virtu*, čak ni okrutnost, ni trijumfi, ni lovori, nego upravo i jedino njihov pad. Bokač je poznavao Euripida i Senekine tragedije, ali ta poglavlja o padu vladara nikada nije odredio kao tragedije. Bez sumnje, on nije poznavao Aristotela, ali zaprepašćujuće je ustanoviti da njegova poglavlja jesu tragična upravo u aristotelovskom smislu. Sam primer tragedije, u *Poeticu*, jeste pad velikog čoveka. I ta vrlo izražajna slika tragične subbine, i najneposrednije dostupna u opštem iskustvu, ponovice se u definicijama tragedije kod Ceresa, mnogo pre i mnogo posle njega. Tragedija je pad iz blaženstva u nesreću: što je početni položaj viši, to je znatniji i primerniji pad. A najprimerniji koji postoje jeste pad kralja.

U toku srednjeg veka, u Engleskoj — i, bez sumnje, ne samo u toj zemlji — taj primer i taj model tragedije spojili su se sa slikom čudljivog točka Sreće, slikom takode uzetom od klasičnih autora. U *The Holkham Bible*, jednom od engleskim najveličanstvenije iluminiranih rukopisa s početka XVI veka, Sreća okreće taj veliki kraljevski manjež. Ona podiže u vazduhu mladog čoveka, s kosom na vetrutu, koji u ruci drži krunu. Poseđa ga zatim na presto, na vrhu točka; on nosi krunu na glavi i drži žezlo u ruci. Potom ga strmoglavljuje prema dole, bradatog starca čija se kruna kotrila u daljinu. I, najzad, on počiva u podnožju tog istog točka Sreće, lišen svoje kraljevske očeće, bez žezla i krune, razodeven i bosih nogu. Kraljevska tragedija igra se ovde u četiri čina: *regnabo*; *regno*; *regnavi*; *sum sino regno* (vladaču; vladam; vladao sam; bez kraljevstva sam). A najkarakterističnije jeste to da je, u toj Bibliji iz srednjeg veka, veliki mehanizam kraljevske istorije bio smešten u početke hrišćanske istorije i dobio neku vrstu metafizičke potvrde. Na prethodnoj strani može se videti stvaranje sveta, sa Bogom Ocem koji drži veliki kompas. Na istoj strani, podsećajući na kraljev pad, predstavljeni su Lucifer i oholi andeli, strmoglavljeni u ponor. Možda po prvi put, u toj srednjovkovnoj Bibliji, istorijska tragedija postaje opšta tragedija.

U *Vojvotkinji od Malfija*, Webster kaže, sledeći u tome srednjovkovnoj tragediju o Aleksandru: »Kada je točak Sreće pretovaren vladarima, težina ga brže pokreće.« (*When Fortune wheel is overcharged with princes, The weight makes it more swift.*) U vreme terora, gijotina brzo radi.

## PAD

Šekspirov *Julije Cezar* može da bude smatran najsavršenijim — i, bez sumnje, jednim od najpotresnijih — primera istorijske tragedije o padu. Cezar je bio ubijen dok je bio na vrhuncu slave. Još trenutak ranije, skoro u svojim poslednjim rečima, poređio se s polarnom zvezdom »kojoj, što se tiče stalnosti i nepomičnosti, nema ravne na nebeskom svodu« (1); sada počiva na stepenicama Kapitola, okrvavljen, izboden bodežima rimskih senatora. Šekspir je veoma jasno video da je Cezarova smrt bila dvostruki primer, istorije i tragedije, i da će odsad biti predstavljana na stepenicama brojnih Kapitola i na daskama brojnih pozorišta. »Koliko će dalekih vekova da vide kako se predstavlja taj veliki prizor, naše delo, u državama koje će da se rode i s još nepoznatim glascima!«

Za Brehta, taj poslednji smrtni udarac koji je Brut zadao Cezaru svakako bi mogao da bude primer *gestus-a*, u kojem istorija, za delić sekunde, postaje nepomična, zauzavlja se — kao filmska slika zauzavljena na platnu — da bi njen smisao postao jasan i da bismo zadugo mogli da je se sećamo.