

ФИЛОЗОФСКО ПОРЕКЛО ТЕОРИЈЕ ДРУШТВЕНОГ УГОВОРА

Кључне ријечи

*Друштвени уговор,
филозофија политике,
Сократ, Платон,
Аристотел, софисти.*

Аутор

*Мр Тања Тодоровић је сарад-
ник у настави на Одсеку
за филозију Филозофског
факултета Универзитета у
Новом Саду, Србија.*

Кореспонденција

tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

Област

Филозофија политике

Сажетак

Ауторка у раду показује порекло идеје друштвеног уговора. Грци су први открили ову идеју у својим митолошким и космолошким представама. Софисти су је развили на темељу природног права. Негде је друштвени уговор схваћен у јединству са природним правом, негде у супротности са њим. Сократ ју је схватао само апстрактно, док су Платон и Аристотел покушали да разреши противречности које су софисти поставили. Порекло ове идеје веома је важно јер ће се на сличној логици развијати модерне и савремене теорије друштвеног уговора, иако израсле на сасвим другачијем обичајносном склопу и на потпуно другачијем разумевању појма природе.

DOI

10.5937/politeia0-16056

UDK

321.01:316.334.3(091)

Датум пријема чланка

17.11.2017.

Датум коначног прихватања чланка за објављивање

25.12.2017.

УВОД

Теорије друштвеног уговора кроз историју филозофије заснивале су се на различитим темељима. Најчешће се оне јављају као наставак теорија природног права, мада нису све теорије природног права и теорије друштвеног уговора и обрнуто. Оне чак могу да се налазе у противречности (Nojman, 2013). Та противречност се први пут јавља у грчкој филозофији као супротност природе и закона (*physis* и *nomos*). Друштвени уговор схвата се као правило које се успоставља или на темељу природне једнакости да би се она очувала, или на темељу природне неједнакости да би се уговором и законом једнакост остварила. Показује се већ у првом делу рада да је пресократска филозофија открила ову противречност. Софисти су је довели до крајњих граница својом *разложном* методом, док су Платон (Πλάτων) и Аристотел (Αριστοτέλης) покушали да је превазиђу. Од разумевања природе и закона зависи разумевање друштвеног уговора. Ако се природа схвати *спекулативно*, онда успостављање уговора може да буде схваћено *слободно*. У сваком другом случају уговор произилази нужно из неког хипотетичког природног стања и не представља дело слободног духа, већ нужности за опстанак. Такво спекулативно схватање природе постоји код Аристотела.

Иако Аристотел разрешава противречност која постоји између природе и закона, он не познаје човека као повесно, историјско биће. То је разлог из ког он није схватио слободу на темељу историјског кретања, јер није ни могао из своје повесне ограничености. Тако ова противречност постаје поново евидентна у нововековним теоријама природног права. Разумска метода којом се служи нововековље

природу схвата редуковано у односу на смисао који она има раније, те она губи спекулативни смисао који је Аристотелу био неопходан да разреши противречност између природе и закона. У раду се показује да се порекло друштвеног уговора може пронаћи већ у грчкој филозофији, иако је ова идеја детаљно развијена у модерним теоријама природног права. Филозофско-повесни приступ веома је важан јер осим показивања порекла идеје показује и унутрашњу логику, која је првим филозофима била неопходна да филозофски заснују ову теорију. Та логика ће се у каснијим филозофијама наставити у једном сасвим новом руху, док ће Хегел (G. W. F. Hegel) први показати њену недовољност. Ипак, важност ових теорија налази се у историјској улози коју су имале у показивању како друштвеним уговором који се занавна на универзалном природном праву могу да се превазиђу посебни обичајносни обрасци живљења.

АНТИКА

Идеја друштвеног уговора и супротност *physis–nomos*

Митолошке и космолошке представе

Хеленско разумевање природног права које служи као легитимација практичког света своје порекло има у митолошким представама и космолошкој филозофији. Хелени су релативно рано довели у везу идеју правде са идејом једнакости, и могућности неслагања са постојећим светом. Већ су митолошке рефлексije представно показале могућност сукоба *природног права са обичајносним правом*. Ипак, филозофско обликовање овог проблема започиње тек са Демокритовом

(Δημόκριτος) филозофијом. *Космолошки појам природе* у Демокритовој филозофији први пут у историји поступно прелази у *антрополошки појам природе* (Perović, 2004). Тако се код њега први пут јавља идеја о супротности *physis–nomos*. У антитези *physis–nomos* Демокрит говори о регијама постојећег: он *nomos* схвата као пуку конвенцију, те стога *physis* има онтолошки примат у односу на људске конвенције (Kaluderović, 2013). Фрагмент који посебно сведочи овоме: „Каже, наиме, по мнијењу слатко, по мнијењу горко, по мнијењу топло, по мнијењу хладно, по мнијењу боја, а у истину атом и празнина“ (Dils, 1983: 68, B9). У космолошкој филозофији појединачно црпи своју истинитост из представе о онтолошкој усторојености свега на темељу *physis–a*. Ипак, Демокрит тврди да није могуће сазнати истину сваке појединачне ствари: „Ми у ствари никада не сазнајемо ништа истинито, него само оно што се мијења, према стању нашег тијела и онога што у њ улази или му се одупире“ (Dils, 1983: 68, B9) и: „Више пута је било показано како ми не знамо каква је уистину или није свака поједина ствар“ (Dils, 1983: 68, B10). Ми не сазнајемо природу сваке појединачне ствари, али знамо да су темељ природе атоми и празнина. Поставља се питање: Како се онда човек посматра у овом контексту, како се разумева закон? Настаје спор када се постави питање о односу моралног и практичног према овим онтолошким представама. Неки аутори (Kaluderović, 2013) на основу његових фрагмената које је Трасил сврстао у „етичка дела“ сматрају да је код Демокрита први пут реч о појмовном рађању и обликовању морала. Код њега свакако постоји велики број фрагмената који говори о моралу и правди. Други пак ауторитети (Huseinov, Irlić, 1992),

међу којима је и Аристотел, сматрају да не постоји заснивање етике код Демокрита, и ово се тумачење показује као вероватније.

Идеја о *друштвеном уговору* који би био заснован макар на некој врсти природног права не постоји код Демокрита. *Nomos* је конвенција, а онтолошки изнад ње је природно устројство света, из којег се не може извести веза према практичком. Тако је у његовим фрагментима реч само о максимама које треба да науче човека како да што боље живи у заједници. У овом периоду још не постоји дубља подвојеност између приватног и јавног, појединачног и обичајносног, уговора и закона. Уговор није утемељен на било каквом закону, али ни у супротности са законом. *Nomos* је више *договор* него филозофски схваћен *друштвени уговор*, јер нема своје утемељење, он је напросто конвенција. Неки фрагменти сведоче о томе да је правда за њега „*требање*“ које се своди на поштовање постојећих правила: „Праведност је радити оно што треба, а неправедност не радити оно што треба, већ се измицати“ (Dils, 1983: 68, B56). Сферу *требања* за Демокрита још увек не одређује појединачно у јединству са општим, него закони и норме који регулишу обичајност заједнице. Изван овога постоји грађанска врлина, али не као посебно подручје које би било предмет етичког разматрања, већ врлина која се опет разматра у склопу обичајносног заједнице. Његово разумевање природе последње је у низу космолошких, и код њега се први пут јавља идеја о могућности опреке *physis–nomos*. Та идеја је ипак само фрагментарно и несистемски изложена. *Nomos* се схвата као конвенција која не налази своје онтолошко утемељење у природи, док се *physis* схвата као онтолошко утемељење и примат свега. Оно је одвојено од било каквог обичајносног и

моралног утемељења заједнице. Обичајност функционише на већ успостављеним правилима. Због тога идеја друштвеног уговора која би била заснована на индивидуалности, па накнадно утемељена у природи – не постоји. Индивидуалност и појмовно обликовање моралности још нису откривени. Та велика заслуга припада тек Сократу (Σωκράτης) и софистима, који су управо на темељу расправе *physis-nomos* припремили терен за етику.

СОФИСТИ И СОКРАТ

Софисти су својим учењем и делањем уздрмали хеленску обичајност. Разложна метода којом су се служили довела је у питање јединство успостављених обичаја и норми хеленског света. Због тога су они на темељу Платонових и Аристотелових сведочанстава дуго схватани као „негативни“ и некорисни за дубину филозофске мисли. Хегел је први мислилац у историји филозофије који је схватио важност софистичког делања, и управо у тој негативности коју они представљају, која се односи на обичајносни живот Хеладе, показао један од момената кретања духа. Он разликује „софистирање“ од позитивног и строго научног доприноса софистичке методе филозофије: „Софистирање, то јест намерно извртање мисли, јесте један озлоглашен израз; и то, софисти су постигли рђав глас нарочито својом борбом против Сократа и Платона. Та реч обично значи да се софисти слободно служе лажним доказима или да би неку истину оповргли, учинили сумњивом, или да би нешто лажно учинили веродостојним и вероватним. Тај рђави смисао софистике морамо да оставимо на страну и да га заборавимо. Напротив, ми ћемо сада са *позитивног, строго научног ста-*

новишта ближе посматрати који су положај софисти заузимали у Грчкој“ (Hegel, 1970: 11). Из повесног приступа се открива значај софистичке методе. Због тога је он важан, јер тек кад се историја рефлектује у целини на темељу јединствене логике, добија се значење њених појединачних делова. Супротност природе и закона која је само наговештена Демокритовом филозофијом, код софиста бива увучена у подручје антрополошког и разложном методом доведена до крајњих граница. Протагорина (Πρωταγόρας) чувена изјава „Човек је мера свих ствари, које јесу да јесу и које нису да нису“ (Dils, 1983: 80B1), може да се тумачи двојако: а) да се човек схвати као случајни човек, појединац који спрам своје особености мери ствари, дакле, релативистички, б) да се човек схвати према својој умној природи као општи човек, апсолутизовано (Hegel, 1970). Из тумачења целине његовог мишљења може да се дође до закључка да Протагора човека схвата ипак *релативистички*, док су Сократ и Платон тек дошли до идеје општости, схватања да је човек *човек по томе што мисли*. Због тога што човека схвата релативистички, Протагора супротност *physis-nomos* још увек не познаје као супротност. Он се ограничава на тезу о субјективном и конвенционалном карактеру *nomos-a*. Тиме добро представља тек неко „заједничко мишљење“, договор. Друштво овде није представљено као уговорна обавеза, него пуко успостављање договора због остварења личних интереса и сврха. Поставља се питање како онда тумачити чувени мит о Прометеју који Протагора излаже у дијалогу (Platon, 1968). Ако је Бог свима једнако доделио осећај за стид и правду, да ли то значи и да су људи тиме једнаки *по природи*? Одговор је: не. О томе сведочи и само Протагорина изла-

гање. Оно је дато у контексту расправе између њега и Сократа која се води око питања „да ли се врлина може научити“. Протагора на самом почетку текста заступа становиште да може – и овај мит иде у прилог тој тези. То значи да су људи добили правду и стид, али у *потенцији*, они тек треба да се договоре како се успоставља заједница. Зато до врлине тек треба *доћи*: „Да, дакле, сваког човека узимају за саветодавца у тој врлини, јер сматрају да је свако има – толико кажем. Али да сматрају да она није од природе, ни сама од себе него да се може научити и да у онога у кога се појављује, појављује се вредноћом, сада ћу покушати то да докажем“ (Platon, 1968: 323C). У наставку Протагора и Сократ воде полемику: Протагора тврди да врлина постоји код свих људи као могућност која се учењем може остварити, а Сократ заступа супротно становиште – „да се врлина не може научити“.

Док Протагора заступа тезу да људи по природи нису једнаки, да тек треба да се науче врлини, промаља се у самом тексту Хипијина (Ἰππίας) супротна теза: „Људи који сте овде присутни, ја сматрам да смо сви ми сродници и пријатељи и суграђани по природи, а не по закону. Јер једнако сродно је једнакоме по природи, а закон као тиранин људски приморава нас на многе ствари мимо природе. Заиста је срамота што ми, додуше, познајемо природу ствари, али иако смо најмудрији од свих Хелена, па смо баш зато приспели Хелади у само огњиште мудрости, а у граду опет у најугледнију и најсјајнију кућу, нисмо се показали нимало достојни овога свога угледа, него се као најлошији од свих грађана свађамо један са другим“ (Platon, 1968: 337D). Моменат у коме Хипија посредује је моменат заострења сукоба између Протагорине и Сократове

тезе. Позивајући се на *природну једнакост* и *углед заједнице*, он покушава да неутрализује сукоб два супротна становишта која заступају Протагора и Сократ. Међутим, он овим увидима није разрешио комплексан однос између природе–обичајности–закона, већ га је само продубио постављајући тезу да су „људи по природи једнаки“, и да зато не треба да се свађају. Та природна једнакост није никако одређена, она је само претпоставка коју тек треба доказати. Хипија се не упушта у детаљно објашњење ње саме, него се одмах након тога позива на „углед“ који они као грађани имају и да због тога не треба да се свађају. Тако се *physis* показује супротан са *nomos*-ом, али јединствен са обичајем, угледом, који они сви као атински грађани треба да имају. Из овога може да се извуче закључак да сама обичајност није утемељена још увек на законима, али и да не треба да буде, јер закони људе чине неједнаким. Ипак, Хипија није ишао тако далеко у објашњењу своје поставке, она се овде јавља само фрагментарно, па је из ње тешко закључити о могућностима извођења закона на темељу природе. Јасно је да не позива ни на некаку врсту *уговора* којим би се разлике превазишле; он само каже да треба да се сви договоре да се не свађају јер природа и углед тако налажу.

Супротна тези „да су људи по природи једнаки“ јесте Горгијина (Γοργίας) теза да „људи нису по природи једнаки“ и да се јачи удружују да би владали слабијима. Она се јавља као Каликлеово посредовање у расправи између Сократа и Пола о важности реторике у пољу *правичности*. Чињеница да се ове тезе о односу природе и закона јављају у моментима заостреног сукоба између Сократа и софиста у питању проблема правичности, показују да се на природно право софисти пози-

вају најчешће када увиђају недовољност разложног става који може да једнако аргументовано брани обе позиције, па им је потребна општост, неодређена природа, да би разрешили ток расправе. И док Сократ ту општост тражи у човеку, у знању, софисти је траже у *природи*. Међутим, пошто је софистичка *physis* неодређена, бар кад се пренесе на подручје делања, они су у стању да заступају два супротна становишта: да су „људи по природи једнаки“ и да „људи нису по природи једнаки“. Тиме они апстрактном идејом природе не успевају да превазиђу разложну методу, него је само додатно продубљују. Каликле у „Горгији“ оптужује Сократа да тражи истину у законима: „Природа и закон се најчешће противе један другом. Ако је неко сувише скроман и не усуђује се да каже оно што мисли, мора да падне у противречност са самим собом. Ти си увидео ову тајну и злонамерно се њоме служиш. Када се говори о закону ти постављаш питање о природи, а ако се говори о природи, ти питаш о закону“¹ (Platon, 1968: 483). Овде Каликле износи тезу да закон стварају „слаби и гомила“ само да би заплашили јаке и онемогућили им да се „шире“ у стицању имања. Он закључује како треба да влада принцип по коме је праведно да јачи влада над слабијима ако има више: „А по мом схватању већ сама природа открива да је праведно ако бољи има више од горег, а јачи више од слабијег“ (Platon., 1968: 483D). Каликле жели да каже да је закон подешен тако да слабији имају више права, јер га они креирају, али да би по природи закон требало да буде „на страни јачих“. Дакле, *nomos* је

у супротности са *physis*-ом, ако се жели да се успостави склад природе и закона, онда јачима треба дати више. Уговор је овде прећутни договор слабијих који се обелодањује у закону. Они га склапају на темељу тога што су слабији и што једини начин да они опстају међу јачима јесте да се уједине. Ипак, некакав јаснији концепт овог уједињавања није изложен. Изложена је само претпоставка да су људи по природи неједнаки и да слабији стварају законе.

Слична тврдња да правично треба да буде успостављено тако да користи јачем јавља се у Платоновој „Држави“. У контексту расправе између Сократа и Полемаха о питању *правичности*, Тразимах се јавља са тврдњом да „правично није ништа друго него оно што користи јачем“ (Platon, 2002: 338с). У другој глави „Државе“ експлицитно се јавља и идеја *друштвеног уговора*. Наиме, Глауком се укључује у расправу са тврдњом да је по *природи добро* чинити неправду, а да је зло трпети је, и да је веће зло трпети неправду него чинити је. Сви људи су у основи егоистичне монаде које настоје ширити се на рачун других. Међутим, иако им је пријатно да штете другима, није им пријатно да други штете њима.² Због тога људи креирају уговоре и законе. Он експлицитно каже: „Из тога су произашли закони и уговори па је оно што су закони и уговори прописивали названо правичним. Ово је, дакле, порекло и суштаство правичности: она држи средину између највећег добра, које се састоји у томе да се неправда некажњено чини, и највећег зла, да се на наравду не може одговорити осветом. Будући у том средњем поло-

¹ Тако нпр. Перовић каже да се његови фрагменти односе понајвише на врлине карактера, и да је он „додаткноу понешто од етике“, али да не може да се каже да је он појмовно утемељио етику (Perović, 2001).

² Кеферд исправно тумачи Протагорин мит када каже да се чињеница да је Бог људима доделио стид и правду не може тумачити као то да Протагора сматра да су људи по природи једнаки (Kefred, 1953).

жају људи се приклањају правди онда када неправду не могу чинити ни подносити, не зато што је она неко добро по себи. Јер онај ко неправду може чинити и ко је оличење мушкости, никада на себе не би примао уговорну обавезу да неправду неће чинити ни трпети је: примање такве обавезе било би за њега лудост³ (Platon, 2002: 360d). Глаукон закључује да нико није довољно јак да несметано чини неправду и допушта да се њему чини неправда. Због тога сви пристају на друштво и норме које оно успоставља. Људи, по њему, чак иду даље, па касније васпитавају своје „синове“ да буду угледни јер ће им такав статус обезбедити мање неправде и представити их као оне који користе зајединици, и којим заједница треба да узврати тако што ће им пружити мир. *Nomos* се овде показује у супротности са *physis*-ом, јер праведност није природан модус одношења људи једних према другима. Људи креирају законе само да други не би штетили њима самима. Не постоји неко дубље онтолошко утемељење потребе за законима. У основи креирања закона је нагон за самоодржањем. Људи су овде по природи једнаки, сви су једнако неправедни и зато креирају законе, да би сви могли да преживе у друштву. Друштвени уговор је посредник између стања у коме сви чине неправду и стања у коме се људи односе праведно једни према другима, из пуких себичних нагона, да се њима не би чинила неправда. Овде се први пут експлицитно јавља идеја друштвеног уговора код софиста. Овај концепт друштвеног уговора веома подсећа на модерне теорије, иако, због повесне ситуације, постоје знатне разлике између грчких и модерних тео-

³ Иако Протагора на почетку заступа став да се врлина може научити, а Сократ да не може, до краја дијалога они промене своја становишта у супротна.

рија. Оне се највише огледају у начину на који се однос природе и закона покушава онтолошки разрешити.

Темељни софистички допринос практичкој филозофији не налази се у различитим одређењима која су користили да оправдају природно право. Ипак, та одређења су споменута јер представљају претечу модерних теорија друштвеног уговора. Њихова је велика заслуга што су уздрмали саморазумљивост обичајност хеленског света и на темељу разложне методе успоставили захтев за тражењем темеља људском делању. Тај темељ су они покушали наћи у *друштвеном уговору* који се заснива на апстрактно схваћеној природи, у посебности њених садржаја. Платон и Сократ су га покушали утемељити на другачији начин. Платон у наставку „Државе“ однос прирпда–законнастоји да разреши показујући да је могуће постићи једнакост и праведност на темељу природних способности, али само ако се оне доведу у везу са државном заједницом чија праведност почива на добро успостављеној држави.

Сократ, према познатим сведочанствима, нема развијену тезу о природном праву. Он темељ људском делању не тражи у природи, него у човековим епистемичким моћима. Ипак, код њега се јавља идеја *друштвеног уговора*. У „Критону“, на два места се експлицитно појављује овај концепт, и то у његовом дијалогу са законима. Сократ је покушао да покаже да је могуће успоставити закон на темељу епистемичких увида који нису произвољно „мерење стварности“. Међутим, он није показао да знање није довољно, да је потребно узети човека као предмет у целини његовог делатног испољавања у полису. Он је занемарио вољну страну човекове личности, и није пронашао темељ својим епистемич-

ким увидима. Зато се код њега појављује хијатус између онога што су закони наложили, онога у шта Сократ верује на темељу своје методе и уговорне обавезе коју има према заједници. Сократ је према атинским законима осуђен. Оптужница је утемељена на две кључне ствари: претпоставци да није поштовао закон државе и да је омладину наговарао да чине то исто. Он је на темељу својих епистемичких увида који су произашли из разложне софистичке методе, дијалектичком методом дошао до *знања*, до *појма*. Проблем се састоји у томе што то знање није нужно у складу са постојећим законима. Оно се темељи на идеји, појму морала. Пријатељ Критон га уверева да према законима он може да бира начин на који ће да буде кажњен: може да допусти да буде убијен, а може и да побегне.⁴ Међутим, Сократ, позивајући се не на своје знање, него на *уговорну обавезу* коју има према заједници, не жели да побегне. Он каже да према заједници, која се разумева шире од закона, он има троструку обавезу: 1. као према родитељима, 2. као према отхранитељима, 3. на крају тек као према законима (Platon, 1982: 84). Поставља се питање: Зашто би Сократ имао обавезу да поштује законе, ако су они испали неправедни према њему? Његов одговор је: зато што се они темеље на обичајности, а обичајност је постала део његове личности, чак и када се са њом не слаже. Он са заједницом има прећутни уговор. Само његово остајање у заједници и живот који је ту проживео довољан су доказ да му је било добро, и да му је служила. Он је тим остајањем потврдио да је она испунила свој део уговора. Његово бежање би била неправда: он би учинио исто што и они који су га осудили.

⁴ Подв. аутор

У првом делу дијалога Сократ разговара са Критоном, док је у другом илустрован његов наводни дијалог са законима. У том „дијалогу“ са законима, који му се обраћају, а он те речи преноси Критону као последњи доказ и оправдање зашто не жели да побегне: „Него, ти ћеш сада, ако одеш, отићи тамо као човек коме је неправда учињена не од нас закона него од људи. А ако побегнеш тако срамотно и вратиш неправду за неправду, и зло за зло, и прекршиш своје погодбе и уговоре које си са нама успоставио, и зло учиниш онима којима би најмање смео, и себи и пријатељима и отаџбини и нама, ми ћемо се на тебе љутити док год си жив, а тамошња наша бића, закони у Хаду, неће те љубазно дочекати, знајући да си, колико до тебе стоји, покушао да нас упропастиш. Него, не дај да те Критон наговори да чиниш оно што те он саветује, него оно што ми саветујемо“⁵ (Platon, 1982: 87). Сократ својим поступком остајања показује да је заједница уговорна, да она може да опстане једино ако се уговори поштују. Он тиме показује да није против закона, него да је против начина на који је он успостављен. Он би се огрешио према породици, грађанима и себи ако би отишао, јер би порушивши уговор порушио принцип на коме заједница једино може да опстане. У том

⁵ Ниче у свом делу „Генеалогја морала“ покушава да покаже да је ова врста логике у историји развоја појма морала. Слабији се уједињују да би владали јачима, и при том осећају ресантиман јер „нису довољно вредни“ у односу на јаке природе и личности. Они онда успостављају критеријум „добра“ и „зла“ који су у основи релативизовани, неутемељени, завршавају у нихилизму. По овоме се види да Ниче није ступио у дубљу расправу о питању односа природе и закона, јер да јесте, видео би да историјско кретање појма морала не може да се објасни само на темељу природне неједнакости. У више дела он расправља о овом проблему и радикална верзија ове тезе се може наћи у „Вољи за моћ“: (Ниће, 2011).

смислу, уговор који Сократ успоставља јесте уговор са *апстрактним законима*, са својом идејом о дужности (Frederick, 1973). На неколико места он наглашава да индивидуа нема право да нарушава нешто што се деценијама градило, што је отхранило и његове родитеље и њега, и што отхрањује његову децу. Појединачно нема право да руши опште у ком се формирало чак ни када се општост „огрешти“ о њега. Сократ наглашава да није сама пресуда разлог зашто он остаје, јер сматра да је неправедна, него обавеза коју има на основу *уговора* према заједници. Тако Сократ открива снагу моралног карактера, али не показује начин на који се он успоставља у заједници. Тај морал остаје затворен у себе и налази утемељење у човеку, али пре свега као сазнајном бићу, у његовим епистемичким моћима. Платон ће покушати да пронађе утемељење моралу у свету идеја. Тиме он показује да право не може да се темељи на природи, него да човек може у властитој свести пронаћи мерило делања. То мерило није произвољна свест, као код Протагоре, него је она *онтолошки утемељена у свету идеја*.

ПЛАТОН И ИДЕЈА ДРУШТВЕНОГ УГОВОРА

Сократу није потребна идеја природног права јер делању не тражи темељ више у неодређеној природи, као софисти, већ у човеку. Платон иде даље од Сократа и налази онтолошки темељ човековом знању и делању – то је свет идеја – мисаоно кретање свести у саму себе које омогућава да она у себи нађе општост и нужност појмова доброг, исправног и праведног итд. којом се укида софистичка опрека *physis-nomos* (Perović, 2004). У „Држави“ се показује уклањање ове опреке. Већ у

„Протагори“, у расправи између Протагоре и Сократа, назире се Платонов став о *јединству врлине*. Кључни заокрет у тексту представља Сократово питање да ли се све врлине могу утемељити, и у односу на шта се оне утемељују. Сократ поставља питање о јединству врлине и долази до закључка да је могуће га поставити преко кардиналне врлине – праведности (Okiljević, 2008). Ова расправа се наставља у „Држави“ у којој се превладавају не само софистичка разложна тврђења о заснивању закона на природној једнакости или неједнакости и апстрактно схваћеној правди него се превладава и Сократова метода. Код Платона се дијалектика први пут показује као однос мишљења и реалности, однос који се не разрешава нужно у посебности одређења или негативно.

Расправа о пореклу људске природе разрешава се у односу човека према *држави*. Хегел је први мислилац који је нагласио да у Платоновој „Држави“ није реч о „рђавом идеализму“ (Hegel, 1970), о томе да се сазнање о стварности добија из неких измишљених идејних представа о свету. Платонова држава није, модерним речником схваћено, утопија. Она се не изводи ни из једне крајности, нити из саме измишљене идеје, нити из пуких емпиричких истраживања у којима се узима посебност предмета, каква постоје код софист (Hegel, 1970). Хегел разликује Платонову *државу* од идеалних представа о свету. Он каже да би идеалне представе, рђави идеализам, биле религијске представе у којима се човеку поставља идеја „како треба живети“, која је у супротности са његовом природом. Код Платона, природа није основ заснивања закона, али она не може ни да се апсолутно негира као што се то чини у хришћанству. Хегел наглашава да аскетски идеали који

се постављају као узори хришћанском човеку представљају „рђави идеал“ јер се не претпоставља човек као природно и друштвено биће, него некаква изолована субјективност затворена у себе и своју представу „како треба живети“ (Hegel, 1970). Платонова дијалектика налази разрешење противречности између две крајности – човек јесте природно биће, али није само то, он је истовремено и друштвено биће: друштво не може да се сведе на природу, закони не могу да се сведу на природу. Природна предиспозиција појединаца је претпоставка уређења друштва, али она не детерминише друштво. Она је потенција која у друштву *посредством образовања* тек треба да се актуализује. Уређење државе није могуће само на темељу природних способности, него је реч о дијалектици – друштво повратно утиче на обликовање појединца. Јединству врлина у држави одговара јединство врлина у појединцу. Платон сматра да мора да постоји хармонијски однос врлина у самој души, али и у држави, и да једино тако појединац и држава могу да буду у складу (Platon, 2002). Човек своју истинску сврху може да оствари тек у заједници са другим људима. Због тога је најправеднија држава она која сваком додељује један посао који му *по природи одговара* и да се не меша у туђе послове за које није способан (Platon, 2002). Мудрост, храброст, умереност и праведност четири су кардиналне врлине. Храброст треба да припада чуварима, умереност свима, мудрост владарима, и једино тако све врлине заједно могу да се утемеље у једној кључној, а то је – *праведност*.

Природа је тако претпоставка уређењег друштва. Међутим, она није довољан услов. Платон каже да, на пример, жене могу да обављају скоро све послове као

мушакрци само што су „мало слабије“ (Platon, 2002). Рећи да жене нешто не могу, значи негирати њихову природну способност којој само недостаје актуализација. Због тога Платон наглашава важност добро устројене и уређене државе која би рачунала на природне способности и добрим образовањем настојала да их актуализује. Филозофи треба да буду владари јер су најобразованији и најмудрији – у стању су да на правилан начин посредују страсти и да им не подлегну. У томе им свакако користи образовање, али и њихова природа која је таква да може да одоли различитим „искушењима“ (Platon, 2002). Платон тврди да лоша држава може добру природу да уништи тако што јој онемогућава да се оствари – он каже да ниједна држава његовог времена нема на челу мудре филозофе владаре, и да је за филозофа најгоре да њиме владају „гори“ од њега, они који воле власт, а не увиђају како држава треба да се уреди да би се постигла праведност. Филозофи су дијалектичари јер „ствари виде у њиховој повезаности“ (Platon, 2002: 537c). Због тога је важно да они који имају увид у „царство идеја“ и виде могућност уређења праведне државе буду на власти. Закони тако бивају успостављени на сложеном односу прирoда–закон који није у супротности него у спекулативном јединству. Треба видети за шта је појединац *по природи* способан и на темељу тога му наћи улогу у држави. Због тога би добра држава била веома посвећена образовању својих грађана. Појединци би наравно пристали на овакав коцепт државе јер би и њима и заједници он био од највеће користи – задовољили би своје природне способности и друштвену сврху. Ипак, од њих самих не може доћи промена, јер су они много више склони страстима него они

који би требало да владају – филозофи. И као што је душа болесна када природне потребе нису задовољене, тако је и држава болесна када владају они који по природи нису способни ни образовани, јер ће се они поводити за личним страстима. Платон не показује нужан начин на који би се остварила оваква држава, што чини да она остане у подручју идеалног, али је на неколико места наглашено да промена мора доћи од оних који владају, о чему делимично сведочи и његов лични живот, ако он може да се узме као валидан филозофски аргумент.

Код Платона због тога не постоји концепт *друштвеног уговора* који би био у складу са идеално уређеном државом. Он на неколико места спомиње могућност уговора, али у негативном контексту: треба се чувати уједињавања људи који стварају „*рђаве уговоре* који касније постају закони“ (Platon, 2002: 424e). Друштвени уговор се не истиче нужно као посредник између природе и закона, како ће касније бити речи у модерној филозофији, јер се не истиче ни јасан пут којим би се држава остварила. Друштвени уговор је више представљен у негативном контексту, тек као могућност уједињавања грађана око посебних интереса, пука конвенција, и на врло мало места се спомиње. Начин на који је показан однос човека и заједнице код Платона је једно спекулативно јединство. Том јединству једино недостаје да се покаже начин његовог озбиљења, због чега се његова држава често интерпретира као *идеална*, не као *могућа* држава. Ипак, Платон у „Законима“ поставља питање како убедити онога који не верује у уређење државе и који неће да буде послушан. Треба ли да сноси санкције онај који је непослушан? Треба ли лукав законодавац да инсистира на уви-

дима до којих је дошао? Платон закључује: да, али мора да води рачуна о начину на који ће да пренесе истину другима, онима који су превише навикнути на „пећину“, обичајност. Он мора да покаже да су законни онтолошки утемељени и да не постоје по конвенцији него „по природи или по нечему не мање вредном од природе, ако они заиста представљају производ ума“ (Platon., 2004: 890D). Тако Платон наговештава идеју слободног успостављања закона на темељу ума, која је само зачетак оваквог мишљења. Идеја о слободном заснивању закона успоставља се тек у модерној филозофији, иако ће Аристотел са својом концепцијом „друге природе“ бити веома близак овом становишту.

Аристотел и многозначност *physis*-а
Већ је Аристотел рекао „човек је друштвено биће“, и зацело ће проћи још две хиљаде година пре него што се иста идеја изрази краће и боље.

Платон је показао да друштво не може да се схвати као конвенција, произвољан друштвени уговор, али ни да не може да се сведе на природу. У покушају успостављања спекулативног јединства човека и државе, Платон је показао да човек своју сврху може да оствари само у заједници. Само у држави он може да оствари своју природну потенцију. Иако је у „Законима“ покушао да покаже и како, Аристотел сматра да није успео, јер своју државу није извео на темељу реалности. Његова је заслуга што је дошао до спекулативне логике, али није показао како се она остварује у реалном свету. Аристотел ће стога дубоким истраживањем реалности и постојеће обичајности показати шта је од онога што је Платон извео у складу са људском природом, а шта није (Aristotel., 1970b).

Аристотел сматра да се о бићу говори многоструко. Један од начина изрицања бића је посредством четири узрока. О *physis*-у, такође, говори на неколико места различито и он се исто тако изриче на много начина. Када се упореде различити начини одређења *physis*-а, показује се да на њима почива и људски свет и да се он такође изриче у односу на четири узрока: 1. *physis* је твар; 2. *physis* је форма, оно што одређује природу ствари као такву; 3. *physis* је узрок кретања природном бићу; 4. *physis* је циљ или сврха природних бића (Perović, 2004). Он је практички свет утемељио на *physis*-у, али, за разлику од софиста, његово схватање природе није апстрактно одређивање природне једнакости или неједнакости, него апсолутно одређивање свих могућих начина изрицања *physis*-а који се темеље на јединственој унутрашњој логици која почива на четири узрока. Праксис није поље случајности, нити конвенционалности. Праксис није поље борбе за преживљавање или воље за моћ. Праксис се темељи на природи која има своју *сврху*: „Не може се, са друге стране, прихватити ни теза о конвенционалном карактеру праксиса, те зато његово мјерило мора бити *physis* (право природе), али схваћено у сократском смислу као појам, тј. природа саме ствари. Мора се претпоставити умност људског праксиса, тј. моћ да различитост конвенционалних одредби у праксису извире из „природе“ (умности, сврховитости, телеолошког карактера праксиса). Без тог одређења не би било могуће засновати практичку филозофију, као знање о ономе што се може знати, јер оно у себи има законмјерну структуру.“ (Perović, 2004: 199)

На темељу природе гради се људски свет, али он не може ипак да се сведе на њу у оној мери у којој она обухвата и

друга природна бића (биљке и животиње). Оно што је заједничка сврха свим бићима јесте неко *добро* које није апсолутно јединствено у природном и практичком свету. За природна бића основна сврха је преживљавање или опстанак, али човек поред те сврхе има и ону која се на њу надређује, а то је – добро као *блажен живот* (Aristotel, 1970b). Добро се јавља на исто толико начина као биће у категоријама (Aristotel, 1970a). Поставља се онда питање: Да ли је могуће остварити јединствену сврху у практичком? По чему се праведна држава разликује од неправедне? Аристотел показује да јесте могуће и да се праведна државе од неправедне разликује као праведан појединац од неправедног. Праведан појединац је остварио *меру између пожудног и разумског* дела свог бића. Циљ појединца, као ни државе, не треба да буде у хетерономним добрима – богатству, ширењу моћи, итд., него у постизању блаженог живота, који је једино могућ ако се дела у складу са врлином која је *мера између свих крајности* (Aristotel, 1970a). То значи да је циљ сваког добра постизање баженства – али, она није схваћена код Аристотела као мистична тежња оностраном, као у религији, нити као код софиста, као борба за власт, да се буде јачи, богатији и паметнији од других, већ је реч о томе да се она постиже у заједници правилним поседовањем нагона и правилном расподелом добара. То човеку омогућава разум, који на бесконачну појуду самопоставља границу. Самопостављање границе делимично је условљено датим – природом, навиком, делимично је ствар слободне одлуке. Навика је човекова „друга природа“ и због тога су најбољи закони који се доносе у складу са обичајношћу. Делане се тако показује делимично као условљено при-

родним, у смислу нагонског, делимично као оно што тек треба да се успостави, и што *није ни по природи, али ни против природе*: „Морална својства, дакле, не настају у нама ни по природи ни мимо природе, већ по природи имамо само способност да их стекнемо, а после их навиком морамо усавршавати“ (Aristotel, 1970a: 1103a).

Обичајност, која се заснива на моралу, исто тако настаје на темељу природе, не у пукој каузалности, него у спекулативном односу појединца и заједнице, који не може да се сведе на механички однос природних бића, како ће то касније бити учињено у нововековљу. О томе сведочи и следећи став: „Јер још увек је лакше изменити навиком него урођену диспозицију. Зато је тешко мењати обичај, јер – обичај је друга природа – како каже Еуген: ‘Друже, вежбање дуго, то велим ти, треба, јер тако природном другом ће нешто да постане човеку најзад’“⁶ (Aristotel, 1970a: 1152a). Како Аристотел исправно показује, морал настаје посредовањем нагона, навиком. Обичајност се темељи на моралу, а држава на обичајности. Држава је настала исто као појединац, у навици да се људи уједињују и стварају обичаје. Прво је уједињавање било дато у објективном изразу као село – после је уједињавањем села настала држава и опстала као највиши израз сврхе живота (Aristotel, 1970b). Да човек није пуко природно биће, сведоче и пасуси о ропству, у којима Аристотел каже да нико није роб по природи, него да то постаје „осећајем ниже врности“, законима и конвенцијама којима у рату постаје роб (роба за откуп), и чињеницом да му је било какав живот, пуко преживљавање, важнији од срећног живота, од слободе (Aristotel, 1970b). Аристотел, као Платон,

говори много о образовању и важности правилног образовања у држави. Јер, као што су важне природне предиспозиције, важна је и човекова навика и рад на њима, а могућност усавршавања долази из добро уређене државе. Тако се човек као биће практичног света остварује на темељу *спекулативно схваћене природе*. Друштво као заједница свој објективни израз налази у држави, која не настаје ни по природи, ни против природе, него уједињавањем људи ради срећног живота које је могуће на темељу посредовања нагона и правилне расподеле добара. Држава је задужена да правилно усмери своје грађане исправним образовањем и културом.

Код Аристотела се противречност природе–закон која је постојала код софиста у потпуности делегитимише. Закони нису ни по природи, ни против ње. Они се темеље на обичајима, а обичаји на навици људи. Навика је „друга човекова природа“, посредовани нагон, јединство страсти и разума. Она може бити добра и корисити појединцу и заједници, или рђава – штетити им. Управо због спекулативно схваћене природе закони повратно могу да утичу на обликовање карактера. Он закључује да ако у држави влада закон, то је као да влада бог, а ако се ствар препусти народу и случају, онда се човек враћа у животињско стање (Aristotel, 1970b). Он разликује две врсте права – природно право и позитивно право (Aristotel, 1970a). Природно право важи свуда. Свако биће тежи да оствари своју сврху. Позитивно право је заједничко успостављање принципа који регулишу живот и оно може бити договор, конвенција, која важи по обичају, неписано правило (о размени у рату на пример). Међутим, оно може да буде и норма која једном кад је успостављена не мења се лако, и њена снага је већа што су већи

⁶ Подв. аутор

обичаји који су у складу са њом. Она никада није апсолутно слободно доношење одлука, увек иде у складу са природом и идејом да практички живот има своју унутрашњу иманентну сврху која се остварује у држави. Аристотел наглашава да извесност практичког није иста као теоријска извесност. У практичком постоји унутрашња логика, али поље практичког је поље сталне промене. Друштвени уговор не постоји код Аристотела као код софиста, утемељен на апстрактној природи, нити је могуће практичко схватити као конвенционалност. По њему је снага навике и обичајности јача од било какве тренутне конвенције и сазнајних увида. Из уговора могу настати позитивни закони, али и не морају, јер је поље практичког поље *могућности*, а не *нежности*. Није сваки закон настао на уговору народа добар – јер народ може да се поведе за страстима. Слобода и добро нису радити шта се жели и како се жели – већ *предстаљају* правилно доношење одлука и *ступање* у живот заједнице. Због тога треба да постоји закон који ће да ограничава човека, као *други разум*, када појединац није у стању да га користи већ се води нагонима.

ЗАКЉУЧАК

У раду је показано да се идеја друштвеног уговора први пут јавила у грчкој филозофији. У митолошким и космолошким представама она је схватана као пука конвенционалност. Софисти су покушавали да је развију на темељу две супротне представе: једна је да су људи по природи једнаки, друга је да људи нису по природи једнаки. У оба случаја људи нужно морају да стварају законе посредством уговора. Сократ је ову идеју развио у склопу апстрактне идеје о законима, док је Пла-

тон настојао да је развије у оквиру свог учења о држави. Аристотел је друштвени уговор схватао на идеји природе која подразумева и сврховитост бића. Идеја сврховитости се у модерној филозофији полако измешта из разумевања природе, а теорије друштвеног уговора враћају се као покушај да се објасни порекло људске заједнице. Модерност ће покушати да реконструише античке идеје. Међутим, под утицајем механицистичке методе природу неће разматрати у њеној сврховитости. Због тога је веома важно да се упознамо са пореклом идеје друштвеног уговора јер извор ове идеје представља значај за развој модерних теорија и развој идеје о слободи уопште у историји. Идеја да индивидуа може да ствара друштвени уговор претпоставља њену слободу у стварању. Због тога су ове теорије биле и остале једне од најзначајних политичких теорија. Упознајући се са пореклом идеје друштвеног уговора упознајемо се са њеним методичким предностима и манама и добијамо прилику да овој теорији приступимо не само историјски већ и критички. Тиме се показују све предности ове теорије и доводе до евидентности све њене мане.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Aristotel, (1970). *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura.
- Aristotel, (1970). *Politika*. Beograd: Kultura.
- Bahofen, J. (2008). *Prirodno pravo i istorijsko pravo*. Beograd: Dosije.
- Dils, H. (1983). *Predsokratovci fragmenti 2*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Istorija filozofije 2*. Beograd: Kultura.
- Huseinov, A., & Irlić, G. (1992). *Istorija etike*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Kaluđerović, Ž. Pretsokratsko razumevanje pravde. (2013). Sremski Karlovci-Novı Sad: Izavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kerferd, G.B. (1953). Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato. *The Journal of Hellenic Studies*, 73, 42-45. doi:10.2307/628234
- Niče, F. (2011). Genealogija morala. U *S one strane dobra i zla*. Beograd: Dereta.
- Nojman, F. (2013). *Tipovi prirodnog prava*. Beograd: Dosije.
- Okiljević, M. (2008). Dijalektika učenja vrlıne u Platonovom Protagori. Novi Sad. *ARHE*, god. XII, br. 20. str. 109-121.
- Patočka, J. (2013). *Izbor iz filozofskih spisa*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Perović, M. (2004). *Praktička filozofija*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Perović, M. (2001). *Etika*. Novi Sad: Grafomedija.
- Platon, (1968). *Protagora; Gorgija*. Beograd: Kultura.
- Platon, (2002). *Država*. Beograd: BIGZ.
- Platon, (1982). Kriton. U *Odbrana Sokratova; Kriton; Fedon*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Platon, (2004). *Zakoni*. Beograd: Dereta.
- Rosen, F. (1973). Obligation and Friendship in Plato's Crito. *Political Theory*, 1(3), 307-316. doi:10.1177/009059177300100303

THE PHILOSOPHICAL ORIGIN OF THE SOCIAL CONTRACT THEORY**Key words**

Social Contract, Philosophy of politics, Socrates, Plato, Aristotle, Sophists.

Author

Tanja Todorović, MA is a Teaching assistant at the Department of Philosophy of the Faculty of Philosophy of the University of Novi Sad, Serbia.

Correspondence

tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

Field

Philosophy of politics

Summary

This paper shows the origin of the idea of a social contract in Greek ancient philosophy. The Greeks first discovered this idea in their mythological and cosmological notions. Sophists developed it on the basis of natural law. During its evolution in Greek ancient philosophy the social contract was differently understood: sometimes in a unity with natural law, sometimes in opposition to it. Socrates pointed out the abstract nature of the social contract, while Plato and Aristotle tried to solve the contradictions set by the sophists. The origins of these ideas are very important, because modern and contemporary theories of social contract which use both different customary language and are based on different rationalization of the notion of nature are in part developed on a logic similar to that which can be found in Greek ancient philosophy.

DOI

10.5937/politeia0-16056

UDC

321.01:316.334.3(091)

Paper received on

17.11.2017.

Paper accepted for publishing on

25.12.2017.