

ПОИМАЊЕ ПРИРОДНОГ СТАЊА И ПРВОБИТНОГ ЧОВЈЕКА У ФИЛОЗОФИЈИ ТОМАСА ХОБСА И ЖАН-ЖАК РУСОА

Кроз све епохе филозофске мисли питање о човјеку провлачило се као нит која повезује све оне онтолошке, гносеолошке, етичке, религијске и политичке видике, чиме се антрополошки проблем показао као онај из којег сви други извиру и ка којем се стално враћају. Аутор овог рада покушаће да расвијетли супротстављена промишљања двају нововјековних филозофа Томаса Хобса и Жан-Жак Русоа, о томе какав је човјек произашао из руку природе. Хобсовом агресивном дивљаку из првобитног времена свеопштег хаоса гдје влада рат свакога против свакога, Русо супротставља доброг и саосјећајног, мирољубивог дивљака, који живи у златном добу човјечанства, будући да све своје потребе, нагоне и инстинкте може лако и брзо да задовољи. Ова подробно аргументована расправа двојице великана мисли навешће нас на закључак да је подједнако загонетно ово природноисторијско питање *Какав је човјек био?*, као и оно на којем почива сама етика као наука – *Какав би он требао да буде?*

Кључне ријечи: човјек, природа, закон природе, мило срђе, друштво, Хобс, Русо

* ognjen.kandic@ffuis.edu.ba

УВОД

Филозофским есејом *Расправа о поријеклу и основама неједнакости међу људима* (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes) из 1755. године, који је настао као одговор на питање дижонске Академије „Шта је извор неједнакости међу људима и да ли је у складу са законом природе?“, Жан-Жак Русо [Jean-Jacques Rousseau] укључује се у једну од великих филозофских и правних дискусија која се водила у Европи током 17. и 18. вијека. У том периоду, школа природног права, прије свега у протестантским земљама, доживљава нарочиту експанзију. Укратко, задатак те школе био је да побије актуелну теорију о божанском праву, по којем свака власт долази од Бога, те самим тим ослободи државу утицаја римокатоличке теологије. Међутим, да би се дошло до природног права, неопходно је било установити једно хипотетичко природно стање у којем су сви људи били једнаки и слободни, као и прелазак на друштвено стање које се одиграло помоћу уговора којим се народ подређивао политичкој власти, добровољно или под присилом, а из којег су, заузврат, произашле гаранције народу и темељни закони. То, свакако, није било једино питање око којег су се ломила копља на пољима филозофске мисли тог времена. Наиме, требало је одгонетнути какав је човјек био у природном стању. Теоретичари природног права били су мишљења да је он био друштвено биће. Њиховом учењу енергично се супротставља енглески материјалиста Томас Хобс [Thomas Hobbes], који досљедно брани тезу по којој је „човјек човјеку вук“ (homo homini lupus), те да су људи, због међусобне неподношљивости која је извор перманентног рата између њих, безусловно повјерили уговором једном човјеку или неколицини њих, апсолутну власт на основу које је настала држава¹.

¹ Слично Хобсу, енглески филозоф Лок, заговорник умјерене монархије и творац теорије о подјели власти, сматра да је човјек у природном стању већ подвргнут разуму и да већ тада људи имају нека права, прије свих право власништва засновано на раду. По његовом мишљењу, друштвени споразум има само функцију да гарантује кориштење тих права. Овакво схватање природног стања највећим дијелом је прихваћено у филозофским круговима Француске 18. вијека. Волтер, Монтескје и енциклопедисти Лока су сматрали за свога „учитеља“.

Русоово учење се, међутим, драстично разликује од онога које су Хобс, Лок [Locke] и енциклопедисти² учинили готово општеважећим. Он пориче човјекову друштвеност у природном стању и истовремено успоставља, као његову фундаменталну одлику, природну доброту, оптужујући Хобса, рекло би се оправдано, да је све оне мане људи које је видио у друштву конвертовао у њихове исконске особине. Истина, ни Русо не одбацује неке премисе од којих су започињали свој мисаони ход његови неистомишљеници. Тако, врло вјероватно, од Дидроа [Diderot] преузима мишљење о улози страсти у човјековом развоју, иако о питању друштвености у природном стању нису били на истој позицији. Затим, тезу о „добром дивљаку“ нашао је код Монтења [Montaigne]. Стога се оправдано можемо запитати шта је то тако посебно у Русоовом дјелу? Као што смо видјели, није никаква тајна да је унио велики број познатих тема и мотива у своју *Друѓу расцраву*³, али оно што одликује то дјело јесте јако висок ниво дијалектике, која ни Енгелсу [Engels] није остала незапажена. Једном ријечју, Русо је све ове преузете теме и мотиве промишљао на властити начин.

Како смо рекли тек толико да бисмо могли оцртати почетне позиције два несагласна мислиоца, Русоа и Хобса, откривши при том само дјелић њиховог промишљања, горе изречено сматраћемо само увертиром у много сложенију поларност њихове филозофије него што се то на први поглед може учинити. Поштујући хронологију мисли, за егзактност овог рада потребно је да се укратко осврнемо на нека кључна учења Томаса Хобса изложена у његовом дјелу

² Енциклопедија или „Образложени рјечник наука, умјетности и заната“ представља ремек-дјело просвјетитељског покрета. Њен оснивач и главни уредник био је Дени Дидро. У периоду 1751–1772. године публикована је чак у 35 томова. Главни циљ Енциклопедије био је да предочи „општу слику напора људског ума код свих народа свих времена“. На овом епохалном пројекту, осим Дидроа, сарађивали су и сви познати француски филозофи тог времена: Волтер, Даламбер, Холбах, Хелвеције и други. Русо је такође писао одређене чланке за Енциклопедију о политичкој економији, док није дошло до сукоба између њега и Волтера, који је био најближи Дидроов сарадник. Једним именом, овај круг писаца назива се енциклопедистима.

³ Русоова *Расцрива о поријеклу и основама неједнакости међу људима* често се назива и *Друѓа расцрива*. Под *Првом расцравом* подразумевамо његов побједнички есеј *Расцрива о моралним ушцајима науке и умјетности*, којим се 1750. представио на конкурс Дижонске академије.

*Левијатан*⁴, како би слика проблема којим смо заокупљени била што прегледнија и јаснија.

ХОБСОВО ОДРЕЂЕЊЕ ПРВОБИТНОГ ЧОВЈЕКА: СТАЊЕ РАТА И ЗАКОНИ ПРИРОДЕ

Хобс полази од тога да су људи природно једнаки по својим тјелесним и духовним способностима у смислу да се недостаци неког појединца у једном погледу углавном могу надомјестити другим врлинама. Како сваки појединац тежи самоодржању, то га води ка неповјерењу у друге. Он у човјековој природи проналази три узрока свађе: такмичење, подозривост и славу. По Коплстоновој интерпретацији Хобса:

Људи ће се налазити у ратном стању један са другим све док не почну да живе под заједничком влашћу. Јер рат се не састоји само у бици или акту борбе већ и у оном временском периоду у којем је воља за сукобљавањем у борби довољно призната. (2001: 45)

У таквом стању појединац у погледу своје безбједности зависи од сопствене снаге и памети. Током сукоба, једни ће се борити за углед, други пак за посјед или материјална добра било које врсте, „а могућност такве агресије ће подстаћи и друге да покушају да савладају потенцијалне агресоре како би себе заштитили”⁵ (Hoekstra, 2007: 110). Постоји стални страх и опасност од принудне смрти, па је зато и човјеков живот усамљенички, болан и кратак.

Ту нема места за појмове исправног и неисправног, правде и неправде. Тамо где нема заједничке власти, нема закона, где нема закона, нема ни неправде. Сила и превара су у рату две главне врлине. (Koplston, 2001: 46)

⁴ Левијатан – хебр. нилско митско чудовиште. Хобс је искористио овај назив за своје дјело као метафору за државу која, иако несумњиво има своје историјско оправдање, полако поприма обресе овог митског чудовишта, јер се отуђује како од појединца тако и од људи уопште. Три године након Хобсове смрти Левијатан је јавно спаљен у Оксфорду, пошто није одговарао тадашњим црквеним, државним и школским властима.

⁵ And the possibility of such aggression will prompt still others to try to subdue possible aggressors in order to protect themselves. (pr. aut.)

Према Хобсу, стање рата никада није постојало свуда широм свијета, међутим идеја о њему представља оно стање које би преовладало да нису установљене државе. Стога су људи, као осјећајна и умска бића, били принуђени из властитих интереса да се издигну из овог природног стања рата и потраже могућности успостављања мира. Закон природе (*lex naturalis*) Хобс дефинише као „диктат исправног мишљења (*right reason*)“⁶ које зна шта треба или учинити или изоставити за стално одржавање живота и удова у оној мери у којој то од нас зависи. Такође:

Природни закон јесте извештан пропис или извесно опште правило до кога се разумом дошло, а по коме је забрањено човеку да чини оно чиме се уништава живот или се одузимају средства за одржавање живота. (Hobs, 1991: 139)

Тако је, по Коплстоновом [Copleston] тумачењу ових редова из *Левијатана*, закон природе за Хобса „диктат себичне разборитости“. И заиста, он је вјеровоа да је човек у суштини себичан и саможив, егоиста. Због тих особина, само због бригае за властити живот и сигурност, он пристаје да постане дио организованог друштва и подреди се владама. У том смислу, људи, у ствари, поштују диктате просвијећеног егоизма. Управо овакви закони природе, по Хобсовом мишљењу, могу нам дати одговор на питање под којим условима постаје разумљив прелазак од природног стања рата ка стању у којем људи живе у организованим друштвима.

Хобс износи три фундаментална закона природе као општа правила разума. Према првом:

Сваки човек треба да тежи за миром све дотле док се нада да ће га постићи, а кад не може да га добије, да може тражити и употребити сва средства и све користи рата. (1991: 140)

Други закон природе казује:

Да је човек спреман, ако су и други исто тако спремни, уколико то сматра потребним за мир и за своју одбрану, да напусти ово право на све ствари и да се задовољи са онолико слободе према другим људима колико је и он вољан да другим људима против себе призна. (Hobs, 1991: 140)

⁶ По Хобсу, исправно мишљење овдје значи лично и истинито расуђивање сваког човјека о оним његовим радњама које могу водити или штети или добробити његових ближњих.

А како Хобс државу заснива на друштвеном уговору, трећи је и ништа мање важан закон природе „да људи испуњавају склопљене споразуме” (1991: 153). Овај закон је извор правде пошто, док нема споразума, како смо већ рекли, ниједан поступак не може бити неправедан. Чим је споразум склопљен, његово непоштовање је озбиљан прекршај, па се и сама неправда може дефинисати као „неизвршавање споразума”. Из овога закључујемо да су, по Хобсу, појмови правде и неправде ирелевантни до тренутка док се не оснује држава, односно док се не формира сила принуде која ће натјерати људе да извршавају своје споразуме. У том случају, потребно је да мноштво појединаца, све оно чиме располажу, моћ и снагу, предају у руке једном човјеку или скупу људи који би био у стању да све њихове воље, већином гласова, сведе на једну. А како се остварује то преношење права са појединаца на једног човјека или мању групу људи? Оно се остварује

[...] помоћу споразума сваког са сваким, на такав начин као да свако каже сваком другом: *Овлашћујем овог човека и преносим право да самим собом владам на њега или на овај скуп људи, под условом да и ви на њега пренесете своје право и овластите све његове послове на сличан начин.* Када је ово учињено, тако уједињено мноштво у једној личности назива се Државом. (Koplston, 2001: 52)

У том смислу, није тешко сложити се са Коплстоном да је Хобс утилитариста пошто је за њега основа државе у користи, а сама теорија о споразуму представља изричито признање те користи. Слично Хобсу, и *грађанин Женева* Жан-Жак Русо, државу такође види као вјештачку творевину. И он, попут Хобса, у својој теорији полази од природног стања, али човјек и околности које тамо затиче дијаметрално су другачије и мирније, да не кажемо, природније.

РУСООВО РАЗУМИЈЕВАЊЕ ПРИРОДНОГ СТАЊА

Русо природно стање нипошто не описује као рат свакога против свакога⁷. Баш напротив, по њему, то је стање у којем је свако у потпуности одијељен од других и према њима потпуно равнодушан.

⁷ Једно од објашњења за ову тезу Русо изводи из претпоставке да у природном стању има релативно мало људи и да постоји довољно добара како би сви задовољили своје потребе. Супротно Хобсу, он не говори о таквом начину живота у природном стању, гдје стално постоји такмичење за оскудним добрима. Други разлог непостојања рата у природном стању јесте то што нема институције својине, као ни рационалности, производње, обичаја итд.

Ни морална веза ни сентиментална веза, ни мисао о дужности нити осећање симпатије, није оно што овде спаја појединце. Свако постоји само за себе самог и тражи само оно што је нужно за његово сопствено одржање у животу. (Касирер, 2003: 322)

Тако видимо да се, према Русоу, недостатак Хобсове психологије састоји само у томе што је на мјесто једног чисто *пасивног* егоизма, ставила *активни* егоизам. Потребне, похлепа, тлачење, жеље и све оне охолости које Хобс импутира у природно стање, по Русоовим ријечима, појмови су преузети из постојећег друштва. За њега Хобс, говорећи о дивљаку, описује образованог човјека.

Нагон ка пљачкању и ка насилном господареву стран је природном човеку као таквом; он може да настане и пусти корене тек пошто је човек ступио у друштво и упознао све оне „вештачке“ жеље које је оно одгајило. (Касирер, 2003: 322)

Стога, детерминишући моменат природног човјека, никако није насилничко угњетавање других, него индиферентност према њима, те нагони ка издвајању и одвајању од њих. Једино што тај човјек посједује јесте извјесна способност да се поистовјети са осјећањима других, која му омогућује да до једног незнатног степена туђу несрећу осјети као властиту. Ипак, од те способности, засноване на пуком чулном утиску, до фактичког дјелања са другим и за другог, до активног интереса за њега, стоји још дуг пут.

За најкориснију спознају, а ипак најмање развијену, Русо сматра ону спознају о човјеку. Питање о човјеку представља осовину његове мисли. Зато ће рећи како један једини натпис делфијског храма садржи важнију и тежу поуку од свих дебелих књига моралиста. У предговору своје *Друге расправе* он пише: „Докле год не будемо познавали природног човјека, узалуд ћемо покушавати одредити закон којем се подредио, или који најбоље одговара његову устројству” (Ruso, 1978: 26). Стога он прави један мисаони експеримент уводећи нас у хипотетичку историју људског рода. Без обзира што природно стање можда никада није постојало, нити ће постојати, по мишљењу Старобинског [Starobinski], требало га је претпоставити, јер се раздјелине у историји могу мјерити само под условом да је претходно одређена „нулта тачка”. Како примјећује Ступар:

Та филозофска реконструкција историје укључује у себе интелектуалне претпоставке о томе шта се све морало догодити људском роду да би људска бића еволуирала до степена где се историјски налазе у Русоово време. (2014: 205)

Већ на првим страницама *Расправе* наилазимо на један вапај преко којег је тешко прећи, вапај који опомиње на суноврат и сугерише преиспитивање нас самих – „О, човјече, колико си се промијенио од онога што си био!“. А какав је то човјек био, барем из Русоове визуре?

Отклањајући са „првог човјека“ сва она својства која је могао стећи само дугим развојем, сагледавши га „онаквог какав је морао изаћи из руку природе“, Русо нас поступно уводи у заводљиви свијет своје аргументоване маште. Тамо он човјека затиче као „животињу слабију од једних, мање окретну од других, али, узевши све у обзир, много повољније устројену од свих“ (1978: 31). Предност коју човјек има у односу на животињу не састоји се у разуму којим је први, макар и у веома ниској мјери, у том природном стању обдарен, колико у својству слободног дјеловања. „Природа заповиједа свакој животињи и звијер је слуша. Човјек је изложен истом утицају, али се сматра слободним да пристане или да се одупре“ (Ruso, 1978: 36). Ништа мање значајно својство, ако не и карактеристичније, које дијели човјека и животињу јесте способност усавршавања, која је усађена у нас као врсту, равномјерно као и у појединце. По многим интерпретаторима Русоове мисли, *усавршавање* је кључна ријеч читаве *Расправе*. Тај појам му омогућује да створи историју човјека као врсте. Од велике је важности за разумијевање ове ствари одјељак који ћемо овдје цитирати:

Тешко нам је што морамо признати да је та значајна и готово неограничена способност [усавршивост] извор свих човјекових невоља: она га је у току времена извукла из оних природних увјета у којима би он поживио мирне и невинне дане, она га је, развивши у току стољећа његове спознаје и заблуде, пороке и врлине, учинила коначно тиранином себе сама и природе. (Ruso, 1978: 36)

Треба имати на уму да усавршавање, по Русоу, развија и све остале човјекове особине: отвореност, радозналост, тежњу за промјеном итд. Тако видимо да, док људска природа код Хобса и Лока остаје иста и послије преласка у цивилно стање, према Русоу, „људска врста је у стању да мења своју природу адаптирајући се на нове услове“ (Stupar, 2014: 210).

Што се тиче осталих својстава дивљег човјека, по Русоовом мишљењу, он је усамљен и беспослен, жеље му не премашују физичке потребе, а једине за које зна јесу храна, женка и одмор, док су

једина зла која га плаше бол⁸ и глад. Ове скромне потребе лако је задовољавао и био је далеко од оног стадијума када је пожелио да му оне постану веће, јер није био далековид нити радознао. „Његова се душа, коју ништа није узрујавало, предавала осјећају тренутног постојања, не мислећи уопће на будућност” (Ruso, 1978: 37). Тако Русо, питајући се у каквој врсти биједи може бити слободно биће, чије је срце мирно а тијело здраво, директно прозива Хобса, који је сматрао да је човјек у природном стању биједан. Његова основна тенденција, дакле, била је да ослика друштвено стање истим оним бојама којима Хобс црта природно стање. По Русоу, првобитни људи, из простог разлога што међу собом нису имали успостављене никакве моралне односе ни признате обавезе,

[...] нису могли бити ни добри ни зли, нити су имали порока или врлина, осим ако, узимајући те ријечи у физичком смислу, пороком нису звали својства појединца која могу нашкодити његову одржању, а врлином она која му могу помоћи. (1978: 43)

Он нам сугерише да не закључујемо заједно са Хобсом да је човјек, зато што нема никакве идеје о добру, по природи зао и да је порочан, јер не познаје врлину.

Русо говори о томе како је Хобс одлично видио недостатак свих модерних дефиниција природног права⁹, али закључци које је извео из своје дефиниције показују да га је и он узео у ништа мање погрешном смислу¹⁰. Даље, он сматра да је Хобс погрешно увео у бригу за одржање дивљег човјека потребу да се задовољи мноштво страсти које су дјело друштва и замјера му што није видио

⁸ Русо у опису зебњи дивљег човјека избјегава ријеч смрт и умјесто ње употребљава ријеч бол. Како каже, животиња никада неће сазнати шта је то смрт пошто је спознање смрти и њених страха једна од првих човјекових тековина када се удаљио од животињског стања.

⁹ Очигледно је да Русо под „модерним дефиницијама природног права” подразумијева традиционалне дефиниције, које су још преовладавале у учењу његовог времена. Наиме, модернисти су, по његовом мишљењу, погрешно претпостављали да је човјек по природи способан да потпуно употреби свој разум, односно да је човјек као човјек субјект савршених обавеза природног закона.

¹⁰ Русо у доброј мјери прихвата Хобсово начело: „Природа је дала човјеку право на сваку ствар”, али енергично одбија последицу коју Хобс извлачи из тога – стање непрестаног рата.

[...] да исти узрок који спречава дивљаке да се користе разумом, [...] спречава их у исто вријеме и да злоупотребљавају своје способности. [...] Због тога би се могло рећи да дивљаци нису зли управо зато што не знају шта значи бити добар, јер их ни развој сазнања ни препреке закона, већ утихнута страст и непознавање порока одвраћају да чине зло. (Ruso, 1978: 44)

Ни то није све. Русо критикује Хобса и због тога што је превидио још једно значајно начело које је дато таквом човјеку да у специфичним ситуацијама обузда крволочност и ублажи своје самољубље и жељу за одржањем, које су уједно његове најмаркантније карактеристике. Које је то начело? Ријеч је о милосрђу, склоности својственој чак и слабим бићима и подложнима злу, која претходи сваком размишљању и толико природној да понекад о њој показују знакове чак и дивље звјери.

МИЛОСРЂЕ И САОСЈЕЂАЊЕ КАО ДВА ФУНДАМЕНТАЛНА ОБИЉЕЖЈА ПРИРОДНОГ ЧОВЈЕКА

По Русоовом мишљењу, Мандевил је добро запазио да би са свим својим моралом људи били само чудовишта да им природа као ослонац разуму није дала милосрђе. Међутим, сматра Русо, ни он није примијетио да искључиво из тог својства потичу све друштвене врлине које је оспоравао људима. Зато се он пита шта су заправо великодушност, милостивост, човјекољубље, ако не милосрђе примијењено на слабије од нас, грешне, па и на људску врсту као такву. Управо „из постојања самилости код природног дивљака, Русо изводи тезу да је човек по својој природи добро биће” (Stupar, 2014: 210). У том смислу, он долази до закључка да милосрђе на мјесто узвишене изреке разумне правде:

Учини другоме оно што би хтио да он теби учини надахњује све људе оном другом изреком природне доброте, мање савршеном али можда кориснијом од претходне: *Оствари своје добро а да при том учиниш што је могуће мање зла другоме.* (Ruso, 1978: 46)

Овако страствен опис природног стања многе је навео на погрешан закључак да нам Русо предлаже повратак дивљаштву. Иронични коментар самог Волтера [Voltaire] послије читања његове *Друге правде* био је да „човјек добија жељу да иде четвороношке”. Међутим, истина лежи ту да Русо даје толике чари слици исконских времена

само да би оживио наше жаљење што смо одсад од њих бесповратно удаљени. Он је свјестан да, иако је за човјека било повољније да никада није напустио своје природно стање, ми више немамо избора. Зато ће као задњи ехо његовог вапаја у *Емилу* (1762) одјекнути мисао – „треба употребити много умешности да би се друштвени човек спречио да постане сасвим изопачено створење” (Starobinski, 1991: 331). По њему, уколико се повећава култура и цивилизованост, овај великодушни осјећај самилости блиједи и слаби у човјеку.

Људски род не би могао да опстане у време када није било забрана насталих на основу уговора да снажни пориви инстинкта самоодржања нису били ублажени сажаљењем. (Štraus, 1971: 233)

Из тога он закључује да је човјек по природи добар јер је по природи закупањен љубављу према себи и саосјећањем који га ослобађа охолости. Али, сматра Русо, из истог оног разлога из којег природном човјеку недостаје охолост, недостаје му и моћ схватања или разума. Разуму одговара језик, а језик је претпоставка постојања сваког друштва. Како је, по његовом мишљењу, природни човјек постао прије друштва, самим тим му је недостајао разум. Из Хобсових премиса, Русо на овом мјесту изводи један закључак који је њему промакао:

Имати разум, значи имати опште идеје. Али опште идеје, као оно што се разликује од меморије или имагинације, нису продукт природног или несвесног процеса. Оне претпостављају постојање дефиниција. [...] Стога оне претпостављају постојање језика. (Štraus, 1971: 233)

То имплицира и ову условну тезу: пошто језик није природан – ни разум није природан. Позната је радикална Русова мисао да је човјек који мисли изопачена животиња. Вјеровао је да нас размишљање одвраћа од нашег правог циља.

Са размишљањем престаје битисање човека природе, а почиње „људски човек”. Пад није ништа друго до упад охолости; равнотежа чулног бића поремећена је; човек губи добру страну невиног и непосредног поклапања са самим собом. (Starobinski, 1991: 39)

То ће, по Русоу, бити и један од првих узрока настанка раздора између мене и *групи*, који ће се усавршавањем разума све више повећавати и увлачити неједнакост између људи.

Из свега овога можемо видјети зашто је Русо замијенио традиционалну дефиницију човјека као разумне животиње новом дефиницијом. Стога се може рећи да, пошто природан човјек није разуман, он није у стању да посједује било какво знање о закону природе, који представља закон разума. Чињеница да природном човјеку не приписује разум, овога ослобађа и самог морала. Тако Русо говори да је природан човјек субхуман¹¹, да нема срца. И још нешто, његова природна конституција, као што смо већ наговијестили, не укључује говор.

Све што је специфично људско, стечено је или се у суштини заснива на вештини и обичају. Човек се по природи може готово бескрајно усавршавати. (Štraus, 1971: 234)

Тако, по Русоу, не постоје природне препреке за човјеков скоро неограничени прогрес. Баш зато, не постоје природне препреке ни за човјеково, такође, готово бескрајно, деградирање. Откривање језика, под оштрим судом Жан-Жак Русоа, биће окарактерисано као још један степен даље од природног стања, као иницијална капила деградирања које ће своју кулминацију доживјети у успостављању друштвених односа и оснивању грађанског друштва.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Опште је мјесто да нововјековна мисао, започета са Декартом [Descartes], након дугих лутања за апстрактним, онтолошким доказима за постојање Бога, у средиште свога интересовања поново враћа питање о човјеку у свој његовој проблематичности. Тако је читав 17. и 18. вијек протекло у знаку монументалних филозофских расправа о природном праву, иманентним и трансцендентним људским слободама. Поред Лока, двојица филозофа која су се понајвише истакла у тим мисаоним превирањима свога доба, били су управо Томас Хобс и Жан-Жак Русо. У овом раду покушали смо да на један прегледан начин, аргументованом компарацијом, изнесемо кључне особености њиховог промишљања о човјеку и свијету који му је повјерен.

¹¹ По Штраусовом тумачењу, Русоова теза да је човјек по природи добар, мора се посматрати у свјетлу његовог става да је човјек по природи субхуман. Овај појам у нашим преводима срећемо као нехуман, што можда и није најсрећнији превод. Човјек је, дакле, по природи добар зато што по природи представља оно мање и ниже биће које може да постане или добро или лоше.

Природно стање, шта год под њим подразумејевали, као што смо већ једном истакли, можда никада није постојало нити ће постојати, али се морало хипотетички замислити, као „нулта тачка” помоћу које ћемо мјерити раздаљине у историји. Овдје су изнијете двије потпуно дијаметралне теорије о томе какав је човјек био у том тзв. природном стању. И једна и друга теорија, поред својих очевидних недоследности и недостатака, ипак је изграђена на постојаној основи, толико да се ова расправа и даље одвија једнаким жаром унутар научних дискусија. Иако ће нам се можда на моменте учинити да је Русоова концепција овог проблема сувислија и мање подложна критици, ко је ближи истини, он или његов мисаони опонент Хобс, питање је на које, вјероватно, никада нећемо бити у стању да дамо дефинитиван, поуздан и провјерљив одговор. Тако оно, као и свако друго вјечно филозофско питање, остаје отворено за даља разматрања и гносеолошке надоградње и преиспитивања. Ипак, парафраза једне парадоксалне Русоове реченице, својствене само њему, можда ће нас више од свега горе изреченог навести на то да је истина, заправо, негдје на средини. Свуда је владало стање рата, а цијела земља била је у миру, рећи ће он у *Олегу о йоријеклу језика*.

Оно што је јасно, јесте да читаву ствар не би требало генерализовати. То у филозофији обично значи одлазак у мисаони ћорсокак звани догматизам. Лако је замислити да су обојица филозофа дјелимично у праву. Наиме, да су људи о којима је овдје ријеч свој „ниво дивљаштва”, ако то тако уопште можемо казати, било да је у питању она агресивност својствена „Хобсовом дивљаку”, егземплификована у спремности и приправности за перманентну борбу, или пасивном алтруизму мирољубивог и саосјећајног „Русоовог дивљака”, испољавали у зависности од окружења у којима су обитавали, суровости климатских и природних услова, недостатка или обиља плодне земље и питке воде, демографске слике становништва итд. Уосталом, сам Русо тврди да су управо ти спољни фактори главни разлози и за формирање језика у оном облику какве их данас познајемо. „У крајевима са јужном климом, гдје је природа богата”, каже он, „потребе се рађају из страсти, у хладним крајевима, гдје је природа неиздашна, страсти се рађају из потреба” (2001: 90). Тако су језици јужних народа били и остали живахни, звучни и изражајни, темпераментни, док су пак они са сјевера по правилу безвучни, тврди и монотони.

У неколико наврата позивали смо се на одређене компарације између животиња и људи. Није било простора за детаљније анализе тог типа, али оно што је сигурно јесте да су агресивност и мирољубивост, које често знају да прерасту у своје апсолутне крајности, крво-

лочност и безумност, са једне, или индиферентност и алтруизам, са друге стране, као два посве опречна појма и особине, као двије потпуно супротстављене полазне основе два прилично неусаглашена мислиоца, како некад тако и данас, два фундаментална обиљежја људског и животињског понашања. Ипак, за разлику од животињске, људска природа има ту необичну могућност готово бескрајног усавршавања. Док код Хобса она остаје иста и после преласка у цивилно стање, према Русоу, људска врста је предодређена да мијења своју природу и да се адаптира на нове услове, што је основни закључак овог рада. Гдје ће нас та способност одвести, у психофизичко, духовноумно и материјално благостање или погубао, остаје да се види.

Литература

Касирер, Е. (2003). *Филозофија просветиоцијелства*. Београд: Гутенбергова галаксија.

Hobs, T. (1991). *Levijatan ili Materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*. Niš: Gradina.

Hoekstra, K. (2007). Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In P. Springborg (Eds.), *Hobbes's Leviathan* (110). New York: Cambridge University Press.

Koplston, F. (2001). *Istorija filozofije, (tom V), Moderna filozofija - britanski filozofi*. Београд: BIGZ.

Ruso, Ž. Ž. (2001). *Ogled o poreklu jezika*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ruso, Ž. Ž. (1978). *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga.

Starobinski, Ž. (1991). *Žan-Žak Ruso: Prozirnost i prepreka (i sedam ogleđa o Rusou)*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Strauss, L. (1971). *Prirodno pravo i istorija*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Stupar, M. (2014). *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*. Београд: Филозофски факултет, Универзитет у Београду.

Ognjen R. Kandić

UNDERSTANDING THE STATE OF NATURE AND PRIMORDIAL MAN IN THE PHILOSOPHY OF HOBBS AND ROUSSEAU

Summary

Although man as a central problem in philosophy reached its peak only in the 20th century, we give the answer to the question that permeates not only scientific discussions, but also everyday life of all people – *What is man?* – throughout the history of mankind. Nevertheless, with all the strong definitions of man as a social, spiritual, political being, rational or hard-working animal, etc., which are, as a rule, too broad or too short, it still remains open and ambiguous. As we were able to see, the question of man is the basis of the philosophy of Hobbes and Rousseau; therefore they approached the solution of this essential anthropological problem with the same enthusiasm as their contemporaries, but from entirely different thinking perspectives.

Hobbes essentially sees man as a selfish, self-obsessed and aggressive egoist who is in a natural state of war against all others. It is for these traits, for his self-centred concern and interest in his own life and safety, that he eventually agrees to seek the possibility of establishing peace and becomes part of an organized society called the State. In this regard, humans, as impulsive and sensitive but yet mindful beings, in fact, only obey the “dictates of enlightened egoism” which Hobbes identifies with the laws of nature. On the other hand, Rousseau’s natural state is practically described as war of all against all. Neither moral nor sentimental connection, nor a thought of duty or any feeling, is what unites individuals here. Everyone exists solely for himself and seeks only as much as necessary to keep themselves alive. Needs, greed, oppression, desires, and all those arrogances that Hobbes ascribes to the natural state, according to Rousseau, are concepts taken from the existing society. As stated by Rousseau, when speaking of a savage Hobbes describes an educated man. The drive to rob and violently dominate is uncommon to a natural man as such. Therefore, the determining moment of the natural man is by no means the violent oppression of others, but the indifference towards them and the drive to be distinguished and separated from them.

According to Rousseau, the man is a much weaker being than an animal, but therefore much better established, mostly due to the ability to improve of improvement. This concept allows him to create the

history of man as a species. Improvement develops all other qualities of a man: openness, curiosity, a desire for change, etc. Thus we can see that while human nature according to Hobbes remains the same after the transition to the civil state, according to Rousseau, the human species is able to change its nature by adapting to new conditions, which is the basic conclusion of this work.

Key words: man, nature, law of nature, mercy, society, Hobbes, Rousseau