

Mina Đikanović

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
mininaadresa@gmail.com

Human rightism: rousseauovsko ili antirousseauovsko nasljeđe?

Sažetak

Autorica nastoji pokazati da su suvremene rasprave o ljudskim pravima i borbe za njihovo ostvarenje umnogome različite od Rousseauovih intencija, premda se upravo njega smatra jednim od rodonačelnika modernog koncepta borbe za prava čovjeka. Prvi argument u prilog toj tezi ogleda se u činjenici da suvremeni svijet poznaje ljudska prava prije svega u formi političke korektnosti i transformacije prava čovjeka u prava određenih grupa ljudi, čime se zamagljuje izvorni smisao Rousseauovog stava o čovjeku koji se rađa slobodan a svuda je u okovima (to više nije čovjek nego žena, dijete, veteran, osoba s posebnim potrebama, pripadnik LGBT populacije, etc.). Drugi i svakako problematičniji argument jest mogućnost da se rousseauovski »povratak prirodi« protumači kao upravo suprotan suvremenim tendencijama proširenja opsega ljudskih prava, budući da tek civilizacijski napredak uopće čini mogućim nešto poput »prava obespravljenih«.

Ključne riječi

Jean-Jacques Rousseau, ljudska prava, *human rightism*, politička korektnost, parcijalizacija, priroda

Termin *human rightism* u službenu je znanstvenu uporabu – prema vlastitom priznanju – uveo Alain Pellet.¹ Po njegovu je uvjerenju taj termin isprva trebao imati relativno neutralnu konotaciju koja bi mogla naznačiti razliku između ideologije ljudskih prava i prava kao takvog. Sam Pellet primjećuje da je termin u međuvremenu dobio ponešto pejorativan prizvuk, usprkos njegovoj izvornoj intenciji. U najkraćem, pod *human rightismom* on podrazumijeva stajnište koje se ogleda u »apsolutnoj odlučnosti« da se dodijeli oblik autonomije »disciplini« koja se tiče zaštite ljudskih prava. Po Pelletovom sudu, ne može biti riječi ni o autonomiji niti o nekakvoj samostalnoj disciplini.² On odlučno odbija mogućnost da se segment »ljudskih prava« promatra kao posebna i relativno neovisna struktura u odnosu na međunarodno pravo, već zahtijeva da se prihvati da je to jedna grana međunarodnog prava, jednako osebujna kao i sve druge te, dakle, nema osnova da polaže prava na poseban tretman.³

Slijedeći Pelleta, možemo dodatno specificirati moguće konotativno polje *human rightisma*. Najprije, pod njim možemo misliti ideologiju ili jedan njezin

1
Alain Pellet, »Human Rightism and International Law«, UN, 2000., str. 2, [http://www.alainpellet.eu/Documents/PELLET%20-%202000%20-%20Human%20rightism%20and%20international%20law%20\(G.%20Amado\).pdf](http://www.alainpellet.eu/Documents/PELLET%20-%202000%20-%20Human%20rightism%20and%20international%20law%20(G.%20Amado).pdf)

2
Ibid., str. 3.

3
Usp: ibid., str. 5.

segment. Pod tim se misli, s jedne strane, da svaka ideološka matrica nužno u sebi sadrži odgovarajuće razumijevanje korpusa ljudskih prava koje je uvjetovano civilizacijskim, povijesnim, kulturnim, političkim, sociološkim etc. paradigrama.⁴ S druge pak strane, u suvremenom svijetu možemo i samu borbu za ljudska prava promatrati kao svojevrsnu ideologiju koja nameće vlastite moduse egzistencije, odlučuje što je dozvoljeno a što ne, te propisuje artificijelne obrasce ponašanja kao obvezatne. S tim u vezi pojavljuje se i pejorativna konotacija *human rightisma* koja upravo podrazumijeva da se u ime nekakvih viših ciljeva zapravo zadovoljavaju partikularni interesi pojedina, skupina ljudi pa i čitavih država. Konačno, sam nastavak ‘-ism’ upućuje na mogućnost da pod ovim terminom mislimo nekakvu »školu mišljenja« ili pravac u suvremenoj pravnoj, političkoj, pa i filozofskoj misli.

Ovdje će *human rightism* u izvjesnom smislu podrazumijevati sva navedena određenja i stajati kao oznaka za cjelinu suvremenog zapadnog razumijevanja teorije i prakse ljudskih prava. To razumijevanje je, čini se, određeno posredstvom dviju vrlo opasnih tendencija. S jedne strane, svjedoci smo činjenice da su ljudska prava u današnjem vremenu nerazdvojivo povezana s idejom »političke korektnosti«. Druga tendencija tiče se *parcijalizacije* ljudskih prava. Najprije valja obrazložiti što se pod ovim tendencijama misli.

Politička korektnost izum je kasnog 20. stoljeća, premda se sam termin javlja već u 18. stoljeću u nešto drugačijem značenju. Kao i *human rightism*, i politička korektnost je do kraja 20. stoljeća uspjela uz sebe vezati ponešto pejorativan prizvuk iako se u praksi postavlja kao jedan od načina prakticiranja moderne demokracije. Politička korektnost tiče se prije svega *jezika*, u čemu i leži njezina opasnost. Naime, politički korektan govor onaj je koji nastoji da u najvećoj mogućoj mjeri izbjegne vrijeđanje tzv. osjetljivih grupa. To se postiže time što se – u nedostatku boljeg izraza – moralno problematični nazivi nastoje izbjeći u javnom i privatnom govoru i njihova upotreba sankcionirati na svaki dostupni način. Drugim riječima, »pogrdni« nazivi za pripadnike odgovarajuće skupine, tj. za čitavu skupinu, bilo da je ta skupina osebujna po pitanju etničkih, vjerskih, rodnih, rasnih, seksualnih ili drugih karakteristika, protjeruju se iz suvremenog diskursa kao uvredljivi, nedemokracijski, neusklađeni sa zahtjevima ljudskih prava – riječju: štetni. Dakako da to samo po sebi ne samo da nije opasno, već je i poželjno. Osnovna intencija koja stoji iza ovakvog postupka zapravo ide za tim da uz odbacivanje termina odbaci i negativnu konotaciju njegovog pojma. To bi u praksi trebalo značiti da bi, primjera radi, zamjena riječi ‘crnac’ (*Black, Negro*) riječju ‘Afro-Amerikanac’ (*African American*) morala dovesti do toga da se teško nasljeđe predrasuda vezanih uz termin ‘crnac’ ostavlja u povijesti zajedno s neprihvatljivom riječju. I doista, ne može biti spora oko toga da je ovaj put nužan. Uvođenje neutralnih pojmova ili rodno senzibiliziranog jezika svakako je neophodan korak u »prihvatanju različitosti«. Opasnost se krije u tome što se put može shvatiti – i vrlo se često i shvaća – kao cilj. To znači da suvremeni svijet najčešće ostaje na razini »političke korektnosti« dopuštajući na taj način da se i novi, neutralni termini iznova »pune« predrasadama i negativnim konotacijama. Ukoliko se zaustavimo na tome da čemo, primjerice, osobu muškog spola homoseksualne orijentacije umjesto ‘peder’ nazvati ‘gay’ ili ‘pripadnik LGBT zajednice’, a potom ne udvostručimo napore u osiguravanju jednake razine i opsega prava koju imaju i ljudi heteroseksualne orijentacije, jedini će rezultat biti da se na kraju i navodno neutralni termini opterete pogrešnim značenjskim balastom. Dakako da garantiranje jednakosti treba početi od svakodnevnog jezičnog iskustva. Ne smije se, međutim, tu zaustaviti. Otuda je

opasnost koju suvremeni koncept političke korektnosti nosi uz sebe zapravo nemjerljiva, ukoliko se ona shvati kao svrha samoj sebi, a ne tek kao prvi korak u izmjeni pogrešne percepcije.⁵

Parcijalizacija ljudskih prava jednako je – ako ne i više – opasna po krhki napredak ljudskih prava. Pod parcijalizacijom se ovdje misli na činjenicu da javni diskurs obiluje formulacijama poput ‘prava žena’, ‘prava nacionalnih manjina’, ‘prava LGBT populacije’, ‘prava vjerskih manjina’ itd. Dakako, i u pozadini ovog koncepta stoji pozitivna namjera: istaknuti osjetljive grupe kao *de facto* obespravljene ili takve da ne mogu ostvariti punu razinu civilizacijski prihvaćenih prava i fokusirati se na postizanje jednakosti. Dočim, ta se pozitivna namjera izvirgava u vlastitu suprotnost te se prava »osjetljivih grupa« tumače kao nekakva posebna prava, drugačija i/ili veća od onih koja tipični »WASP« ostvaruje. Povici zbog uvođenja »istopolnih« brakova u odgovarajuće legalne okvire diljem Europe i Amerike izazivaju burne reakcije »konzervativaca« dijelom i zbog parcijalizacije. Ne govori se o »pravu na brak«, već o »pravu na istospolni brak« te se stječe dojam da su prava koja zahtijeva određeni segment populacije drugačija, dapače veća od prava koja su većini populacije zagarantirana ustavom. Stvar je, dakako, apsurdna. To što su mjesta za »hendikepirane« (što također postaje politički nekorektan izraz) na parkiralištima postavljena bliže ulazu nije zbog toga što su oni »povlašteni«, već upravo da bi imali *jednake* mogućnosti pristupa kao većina. Diskurs o nekakvoj osebnosti ili specijalnosti prava zamračuje izvornu bit: zahtijevaju se jednake mogućnosti za sve. Ta jednakost mogućnosti nije puko kvantitativne prirode i ponekad se može učiniti da su osjetljive grupe »privilegirane«, a radi se naprosto o tome da različite kategorije ljudi ne mogu na istovjetne načine ostvarivati vlastita *ljudska* prava, ali im se mora *garantirati* jednaka ostvarenost ili ostvarivost, čak i kada to podrazumijeva različita sredstva. Točnije, pogotovo onda kada to podrazumijeva različita sredstva. Ta se jednostavna činjenica nerijetko gubi u parcijalizaciji ljudskih prava na *ova* i *ona*:

»Na polju specifično ljudskih prava, ‘prava’ pojedinačnih ljudskih bića kao takvih sada je teško razlučiti od sve većeg broja apstraktnih ‘vidova ličnosti’. Tako se za žene, djecu, hendikepirane, žrtve, ili uopće članove neke grupe kaže da imaju ‘specijalna prava’, pogotovo ‘pravo na pozitivnu diskriminaciju’, što je ‘pravo na privilegirano ophođenje’ (...) *U usporedbi s dostojanstvom žena, djece, radnika, itd. dostojanstvo ljudskih bića kao takvih po značaju pada na dno ljestvice*«. ⁶

Istinski napredak u ostvarenju ljudskih prava neće biti moguć dok god se ne shvati da žene, pripadnici LGBT populacije, hendikepirani itd. imaju prava ne zato što su žene, pripadnici LGBT populacije, hendikepirani itd., već zato što su *ljudi*.

4

»Politika ljudskih prava postavlja se kao da je ona zakonska obaveza koju sve vlade imaju prema svim ljudskim bićima, nezavisno od bilo koje moralnosti ili ideologije na vlasti. Međutim, ljudska prava imaju smisla samo kao odraz odriješene ideologije vlasti, one koja povezuje te vlade i one kojima se vlada«. Frank van Dun, »Ljudsko dostojanstvo: stvar razuma ili želje?«, <http://katalaksija.com/2007/05/31/ljudsko-dostojanstvo-stvar-razuma-ili-zelje/> (izvorno: Frank van Dun, »Human dignity: Reason or Desire? Natural Rights versus Human Rights«, *Journal of Libertarian Studies* 15 (4/2001), str. 1–28).

5

Na primjeru naše regije to se da dosta plastično ilustrirati. To što će se umjesto »skup pedera« govoriti »gay pride« naprosto nije dovoljno ukoliko taj naziv služi samo da bi se u javnosti na »politički korektan« način moglo obrazložiti što je to što se zabranjuje, odnosno da bi razne skupine mogle fizički nasnuti na »gejeve« umjesto na »pedere«. Svakodnevna izvješća o etnički, nacionalno, vjerski itd. motiviranim nastajima na pojedince i skupine uvelike govore u prilog navedenoj tezi.

6

Ibid., kurziv M. Đ.

Dakle, pod *human rightismom* podrazumijevamo suvremeno stajalište koje polazi od teze da svaki civilizacijski napredak počiva na proširenju obujma ljudskih prava te i sam progres tumači s obzirom na razinu tog proširenja. Negativum ovog stajališta ogleda se u *deklarativnosti* koju smo izrazili kroz fenomene političke korektnosti i parcijalizacije ljudskih prava. No kako stoji stvar s Rousseauom? Ne zagovara li njegov »povratak prirodi« koncept dijametralno suprotan suvremenom razumijevanju ljudskih prava? Je li moguće u prirodnom stanju »prigrbliti različitosti« i omogućiti jednake uvjete onima koji ih po prirodi nemaju? Očito je da tek civiliziranje omogućuje nešto poput »prava obespravljenih«. Vodi li negiranje civilizacije k socijal-darvinizmu osebnog rousseauovskog tipa?

Po Hegelovom je uvjerenju svaki čovjek u biti slobodan – razliku formalnog statusa čini svijest o vlastitoj slobodnosti:

»Svi ljudi su umni; formalnost ove umnosti u tome je što je čovjek slobodan; to je njegova priroda (...) Jedina razlika između afričkih i azijskih naroda s jedne strane, i Grka, Rimljana i naroda novijeg doba s druge strane sastoji se samo u tome što ovi (europski) narodi *znaju da su slobodni i da je to njihovo pravo, dok oni prvi jesu to također, ali oni to ne znaju, oni ne egzistiraju kao slobodni*«. ⁷

Drugim riječima, povijest svijeta može se sagledavati kao povijest napretka u svijesti o slobodi, kojom ljudi i zbiljski postaju slobodni. Rousseau također polazi od pretpostavke da je čovjek rođen slobodan, a svuda je u okovima. ⁸ Dočim, za razliku od Hegela koji u povijesti vidi proces kojim ljudi postaju svjesni vlastite slobode i time je zbiljski zadobivaju, Rousseau smatra da čovjek s poviješću tek postaje rob! Najzad, Opća deklaracija UN-a o ljudskim pravima – kao suvremeni temelj čitavog koncepta ljudskih prava – jednako tako polazi od ideje o izvornoj slobodnosti čovjeka: »Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i sviješću pa jedna prema drugima trebaju postupati u duhu bratstva«. ⁹ Uzimajući u obzir da je Opća deklaracija nastala kao civilizacijski nužan odgovor na anticivilizacijske značajke Drugog svjetskog rata, može se smatrati da je u biti neusklađena i s Rousseauovim anticivilizacijskim stavom. ¹⁰

Rousseau polazi od teze da su osnovne značajke »prirodnog čovjeka« samoodržanje i suosjećanje, tj. vlastito dobro i prirodna osjetljivost na tuđu patnju i smrt. Suosjećanje Rousseau ne razumije kao racionalnu, već prije kao osjećajnu kategoriju. ¹¹ Temelj je suosjećajnosti izbjegavanje patnje drugih (uključujući i životinje). U tom se stavu nazire mogućnost da se suosjećajnost tumači na jedan drugačiji način. Naime, moglo bi se tvrditi da ova »prirodna vrlina« počiva na mogućnosti da se u drugome *vidi vlastita osoba* (gledajući tuđu patnju sagledavamo potencijalitet ili oživljavamo iskustvo vlastite patnje). Nije odveć teško od sagledavanja vlastite osobe u drugome napredovati do tzv. druge formulacije Kantovog kategoričkog imperativa: »Djeluj tako da čovječanstvo u svojoj osobi kao i u osobi svakog drugog čovjeka uvijek upotrebljavaš u isto vrijeme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo«. ¹² Srodan stav nalazimo i u Hegelovoj »pravnoj zapovijedi«: »Budi osoba (*Person*) i poštuju druge kao osobe«. ¹³ Sam Rousseau će reći:

»Milosrđe, umjesto uzvišenog načela mišlju shvaćene pravde 'Čini drugome ono što bi želio da ti drugi čini', usađuje u sve ljude drugo načelo prirodne dobrote, ne tako savršeno, ali vjerovatno korisnije od prethodnog: 'Staraj se o vlastitom dobru nanoseći drugom što je moguće manje zla'«. ¹⁴

Kao i Kant, i Rousseau kritizira tzv. Zlatno pravilo. Dočim se smisao Rousseauovog koncepta suosjećanja bitno razlikuje od Kantovog moralnog i Hegelovog pravnog principa: s jedne strane, zato što ni Kant ni Hegel ne pri-

hvaćaju sentimentalni temelj zapovijedi, s druge, zato što je rousseauovsko suosjećanje *pred-društvena* kategorija:

»Milosrđe (...) vrlina utoliko općenitija i korisnija za čovjeka ukoliko prethodi razmišljanju ma kakve vrste i toliko prirodna da se ponekad i kod životinja može osjetiti njeno prisustvo (...) Takav je neposredni, prirodni odjek, prije no što se razum umiješa.«¹⁵

Prirodni čovjek *nije* ni moralni subjekt, ni pravna osoba, a još manje član porodice, građanskog društva ili države. On još nije ličnost. Suosjećanje je prirodna vrlina, a Kantov i Hegelov poziv na ljudskost u bitnome su duhovni, dakle, povijesni. Egzistencija prirodnog čovjeka uronjena je u ono trenutno, on ne poznaje predodžbu budućnosti, pa time ni nekakvo »treba da«.

Želje divljaka ne premašuju tjelesne potrebe, a strahuje samo od bola i gladi – »bol, a ne smrt, jer životinja nikada neće saznati što znači umrijeti, a spoznaja o smrti i njenim strahotama spada među prve čovjekove tekovine, pošto je prestao živjeti kao životinja.«¹⁶ Fundamentalne razlike između čovjeka i životinje Rousseau vidi u tome što životinja odlučuje nagonom, a čovjek aktom slobodne volje,¹⁷ kao i u tome što je čovjek sposoban za samo-usavršavanje. Dapače, Rousseau u usavršivosti vidi izvor svih ljudskih zala.¹⁸ Ideja modifikabilnosti po sebi je takva da nužno uvodi razliku između opstojecijeg i mogućeg, između onoga što jest i onoga što treba biti. Modifikabilnost u europski kulturni prostor na velika vrata ulazi s judeo-kršćanskom tradicijom:

7

Georg Vilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975., str. 2526, kurziv M. Đ.

8

Usp. Žan-Žak Ruso [Jean-Jacques Rousseau], *Društveni ugovor*, u: *Društveni ugovor; O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima; Rasprava o naukama i umetnostima*, Filip Višnjić, Beograd 2011., str. 27.

9

Opća deklaracija UN-a o ljudskim pravima, članak 1, <http://www.ffzg.unizg.hr/hre-edc/Deklaracijaljip.pdf>.

10

Van Dun smatra da je Deklaracija Hobbesovsko nasljeđe (usp. F. van Dun, »Ljudsko dostojanstvo: stvar razuma ili želje?«).

11

»Doista, ako ne činim nikakvo zlo bližnjem, to je više iz tog razloga što i on osjeća bol, a ne zato što i on može misliti« (Žan-Žak Ruso, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, u: *Društveni ugovor; O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima; Rasprava o naukama i umetnostima*, Filip Višnjić, Beograd 2011., str. 134, »Predgovor«).

12

Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, Dereta 2004., str. 74. Usprkos svim razlikama, ne može se zanemariti činjenicu da Rousseau i Kant na praktično istovjetan način obrazlažu slobodu: »Pokoravanje zakonu koji smo sebi propisali, to je sloboda« (Ž.-Ž. Ruso, *Društveni ugovor*, str. 39), odnos-

no: »Moralna ličnost nije, dakle, ništa drugo do sloboda jednog umnog bića pod moralnim zakonima (...) iz čega onda slijedi da osoba nije potčinjena nikakvim drugim zakonima do onima koje sama sebi daje« (Immanuel Kant, *Metafizika morala*, IKZS, Sremski Karlovci – Novi Sad 1993., str. 25).

13

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989., § 36, str. 84.

14

Ž.-Ž. Ruso, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, str. 156.

15

Ibid., str. 154.

16

Ibid., str. 146.

17

»Čovjek se, prema tome, među životinjama ne ističe toliko time što može misliti, koliko time što je slobodan činiti što hoće« (ibid., str. 145).

18

»Žalosno bi bilo kad bi se moralo priznati da je ova bitna i gotovo bezgranična osobina izvor, takoreći, svih ljudskih zala, da ga ona udaljava vremenom od prvobitnih prilika pod kojima bi i dalje živio spokojno kao dijete; da ga ona tokom vjekova osvjetljava razumom i mrači zabludama, razvija njegove vrline i poroke, i na kraju ga dovodi do toga da bude dušmanin samom sebi i prirodni« (ibid.).

»Kao i u Starom zavjetu, čovjek u Novom zavjetu nije određen kao prirodno, nego kao supranaturalno, kulturno biće. Njegova bit nije ono entelehijalno (supstancijalno), nego je modifikabilna (povijesna)«. ¹⁹

Čovjek je, dakako, i prije toga bio u bitnome usavršivo biće – odjeci čega se naziru u helenskom razumijevanju čovjeka kao *nedostatnog bića*, dakle, onog koje po sebi nije savršeno i završeno – ali tek judeo-kršćansko obzorje tu ideju čini *svjesnom* i *općom*. Taj opći posjed europskog kulturnog nasljeđa po Rousseauovom je sudu odgovoran za sve nejednakosti koje obilježavaju povijest čovječanstva. Naime, u prirodnom se stanju nejednakost jedva osjeća, njezin je utjecaj gotovo ništavan – ona se razvija s razvojem društva. Dok god je čovjek poduzimao samo ono što može obaviti sam, a ne ono što zahtijeva udruženi rad, ljudi su živjeli slobodno, zdravo, iskreno i sretno: »Čim je čovjeku postala potrebna pomoć nekog drugog, čim je jedan uvidio da je korisno da ima namirnica za dvojicu, jednakost iščeže, vlasništvo bi uvedeno, rad postea neophodan«. ²⁰

Naravno, problem ovog koncepta upravo je u tome što Rousseau praktički tvrdi da nejednakosti nema samo onda kad nema *usporedbe*. ²¹ Drugim riječima, svaki zajednički život ljudi nužno podrazumijeva nejednakost te je nemoguće ostvariti jednakost unutar skupine ili društva. Međutim, i sama *jednakost* može postojati tek na temelju usporedbe. Rousseauov prirodni čovjek može biti samo jednak sa samim sobom, on od principa identiteta ne može napraviti niti koraka bez *drugoga*. Prvobitna je jednakost otuda apstraktna, *tautološka* te time i nezbiljska. S druge strane, stavom o uspoređivanju kao društveno uvjetovanom, Rousseau u izvjesnom smislu proturječi samom sebi. Obrazlažući karakteristike prirodnog čovjeka, odnosno, čovjeka koji živi izvan zajednice s drugim ljudima, Rousseau navodi:

»Divljak živi među životinjama i *izrana je upućen na to da se mjeri s njima i da stiče zaključke usporedbom*. Shvaća da je slabiji, ali i okretniji, i više ih se ne boji (...) Prema životinjama koje su od čovjeka jače u većoj mjeri nego što bi on od njih bio okretniji, odnosi se kao druge slabije životinje kojima ipak polazi za rukom da opstanu, s tom prednošću što on, koji isto tako dobro trči, može potražiti pouzdan zaklon na drvetu, što može birati pri susretu sukob ili bijeg«. ²²

Dakle, uspoređivanje je prirodna reakcija čovjeka na susret s drugim živim bićem. Razlika je, dakako, u tome što u društvenim uvjetima usporedba podrazumijeva samoljublje, čast, želju za priznanjem etc. U odnosu prema životinjama – pritom i sam Rousseau čovjeka u tom stadiju razumije kao životinju – čovjek procjenjuje vlastite mogućnosti: je li od njih slabiji ili jači, što mu je činiti u susretu s njima, hoće li pokazati vlastitu dominaciju ili pobjeći, sakriti se i slično tomu, gotovo istovjetno kako će kasnije razumijevati odnose snaga unutar skupine ljudi. Život među životinjama čovjeka nagoni da i sebe razumije kao nekakvu životinju i da se s drugima uspoređuje. Život među ljudima nagoni ga da sebe razumije kao određenu vrstu životinje, tj. kao čovjeka, te se s vlastitom vrstom uspoređuje. Nema bitne razlike kad je stalo do samog principa, tek na razini posljedica može se očitovati bitna distinkcija između života *među* životinjama i života s ljudima. Utoliko ne stoji teza da je u prirodnom stanju zakon jačeg »bezvrijedan« – naprotiv. Samo je polje mogućih manifestiranja toga zakona suženo u odnosu na društveni život.

Čovjek je, dakle, *nejednak* s drugima već u onom trenu kada mu se ukaže mogućnost da se s njima usporedi. *Drugi* je neophodan uvjet za tako nešto, bio taj drugi životinja – kao u čisto prirodnom stanju – ili čovjek, kakav je slučaj u počecima društvenosti. Nasuprot Aristotelu, Rousseau čovjeka ne vidi kao *zoon politikon*, u čovjekovoj društvenosti ne postoji ništa »prirodno«: »Doista, ne-

moguće je zamisliti zašto bi čovjek u takvom prvobitnom stanju osjećao veću potrebu za drugim čovjekom no majmun ili vuk za svojim srodnikom«. ²³ Čovjek je u prirodnom stanju dovoljan sebi, susrete s drugim ljudima koristi radi zadovoljenja prirodnih potreba (spolni odnos i osiguravanje hrane). Nema razloga da se s njima udružuje ili ostaje duže vrijeme na istom mjestu, jer ga za njih ne vezuje ništa, kao ni za životinje s kojima je svakodnevno suočen. Nejednakost počinje kada se ljudi stjecajem vanjskih okolnosti počnu zadržavati duže na istom mjestu i udruživati radi postizanja boljih uvjeta:

»Svakome je jasno da su okovi sužanjstva zasnovani na uzajamnoj ovisnosti ljudi i obostranim potrebama koje ih vezuju, i da je nemoguće potčiniti jednog čovjeka a da drugi za to ne bude stalno upotrebljen, što je nepoznato u prirodnom stanju, gdje svaki čovjek *ostaje slobodan* i gdje je zakon jačeg bez vrijednosti«. ²⁴

Naravno, sporno je može li u prirodnom stanju uopće biti riječi o slobodi ili tek o samovolji.

U svakom slučaju, zajednica ljudi izravno vodi u nejednakost. Riječ je, dakako, o tzv. moralnoj ili političkoj nejednakosti, koja – za razliku od prirodne – ovisi o konvenciji. Nejednakost koju postavlja priroda tiče se razlika u godinama, tjelesnoj snazi, zdravstvenom stanju, duhovnim ili duševnim osobinama. ²⁵ Politička nejednakost sadržana je u »raznim prednostima koja jedni uživaju na štetu drugih, kao što je biti imućniji, uživati veće poštovanje, biti moćniji, ili čak prinuditi druge na pokornost«. ²⁶ Raspravu o uzajamnim odnosima ovih nejednakosti Rousseau smatra neumjesnom. I on sam u opisu razvoja prvobitnih međuljudskih odnosa ukazuje na to da su prirodne nejednakosti uvjetovale potonji razvoj političkih. Tu vrstu uvjetovanja i posljedice političke nejednakosti koja kasnije samu sebe perpetuira u sve složenijim društvenim oblicima Rousseau, međutim, ne odobrava. S jedne strane, stoga što prirodna jednakost u konačnome nikada ne može napraviti takve razlike među ljudima kao politička. S druge strane, stoga što politička nejednakost samu sebe iznova potvrđuje i proizvodi, te na koncu njezinim izvorom više ne biva prirodna nejednakost, već ona sama kao artificijelna i svakim korakom od prirode sve udaljenija. Politička nejednakost razvija se kroz tri faze:

»Prateći razvoj nejednakosti u raznim dobima njenog preobražaja, vidimo da je najprije došlo do donošenja zakona i prava vlasništva. Drugi stupanj je predstavljen obrazovanjem upravne vlasti, a treći i posljednji, smjenom zakonite vlade proizvoljnom«. ²⁷

19

Milenko A. Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 94.

20

Ž.-Ž. Ruso, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, str. 166.

21

»Svatko je naučio gledati druge i da želi biti uočen. Biti cijenjen u javnosti dobi svoju vrijednost. Onaj tko je najbolje pjevao ili plesao, tko je bio najljepši, najjači, najvještiji, najrječitiji, bio je najviše i cijenjen. To je bio prvi korak prema nejednakosti, i prema poroku u isto vrijeme« (ibid., str. 165).

22

Ibid., str. 141, kurziv M. Đ.

23

Ibid., str. 152.

24

Ibid., str. 159–160, kurziv M. Đ.

25

U tom smislu, Rousseau će navesti kako je »izričito protivno zakonu prirode, pa ma kako on bio shvaćen, da dijete naređuje starcu, da budala vodi pametna čovjeka i da se šaka ljudi guši u izobilju, dok izgladnjelo mnoštvo nema ono što mu je najpotrebnije« (ibid., str. 183). U tome se ogleda strašni rasap između prirodnog i političkog zakona.

26

Ibid., str. 137.

27

Ibid., str. 178.

Prvi stupanj ljude dijeli na bogate i siromašne, drugi na jake i slabe, a treći na gospodare i robove, što je krajnja razina nejednakosti.

Osnovni oblik u kojem se nejednakost pojavljuje i na kome počivaju svi drugi oblici neodvojivo je vezan uz ideju vlasništva: »Prvi koji je ogradio zemljište i rekao: ‘Ovo je moje’, naišavši na dovoljno glupe ljude koji su mu povjerovali, ustvari je osnivač civilnog društva«. ²⁸ I u Hegelovoj je filozofiji *zaposjedanje* prvi oblik vlasništva. Hegel, međutim, u vlasništvu ne vidi negativum poput Rousseaua: »Ono umno vlasništva ne leži u zadovoljenju potreba nego u tome da se ukine puka subjektivnost personalnosti. Tek u vlasništvu osoba postoji kao um«, ²⁹ odnosno:

»U vlasništvu je moja volja osobna, ali osoba je jedno Ovo; dakle, vlasništvo postaje ono osobno ove volje. Budući da ja svojoj volji dajem postojanje kroz vlasništvo, onda vlasništvo mora imati i određenje da bude Ovo, ono Moje. Ovo je najvažnije učenje o nužnosti *privatnog vlasništva*«. ³⁰

Za Hegela je, dakle, vlasništvo početak puta ka kultiviranju čovjeka, shvaćenom u pozitivnom smislu. Rousseau ga također vidi kao početnu točku k istom cilju, ali i put i cilj sagledava gotovo isključivo negativno.

Ako prihvatimo da je udruživanje ljudi nemoguće bez nejednakosti, tj. da je udruživanje dovoljan uvjet za kojim nužno slijedi politička nejednakost kao posljedica, postavlja se pitanje je li uopće moguće nešto poput društva u kojem vlada jednakost. Mogućnost za »sretno društvo« Rousseau vidi jedino u fazi *prelaženja* iz prirodnog stanja u društveno, tj. u onoj fazi kada zajedništvo ljudi nije bilo *nužno* radi obavljanja složenih poslova, a zahtjevi pojedinaca bili umjereni i »prirodni«, te je zajednički život počivao na blagodatima slobodnog odnosa:

»Na taj način, iako su ljudi izgubili od svoje izdržljivosti, iako je prirodno milosrđe pretrpilo određene promjene, doba razvoja ljudskih osobina, koje je obilježeno time što se nalazi na sredini između ravnodušnosti prirodnog stanja i velike živosti našeg samoljublja, moralo je biti naj sretnije i najtrajnije«. ³¹

Čovjek je bio stvoren da tako živi, to stanje je »prava mladost svijeta«, a svaki naredni korak je navodno bio progres za pojedinca, ali propast za vrstu. Tu se vidi da je čovjek ipak »bio stvoren« da živi u zajednici te se može reći da ipak ima nekakve nade za društvo. Progres je, međutim, neminovan i – čini se – nezaustavljiv, čak i kada ne vodi »ničemu dobrom«.

Rousseauovski poziv na »povratak prirodi« zaziva upravo ka toj pravoj mladosti svijeta, k vremenu u kojem su se ljudi udruživali slobodno i bez pritiska uzajamne ovisnosti. Ostavljajući po strani pitanje je li taj poziv utopijski ili ne, valjalo bi odgovoriti na pitanje je li Rousseauov koncept spojiv sa suvremenim poimanjem ljudskih prava. Točnije, je li moguć ikakav govor o ljudskim pravima kako ih mi danas razumijevamo u kontekstu Rousseauovog »prirodnog čovjeka«? Odgovor je nužno višeznačan. U potpuno prirodnom stanju, prije bilo kakvog udruživanja, postoji samo prirodna nejednakost i nikakvi uvjeti za »prava čovjeka«, budući da ni sam čovjek još uvijek nije svjestan da je *čovjek*. Priroda ne »diskriminira«, izuzev u smislu prilagođenosti – rodna, vjerska, etnička i slične (ne)ravnopravnosti ne postoje niti mogu postojati. Jednako tako, ne postoji zaštita slabijih, jer ih niti ima *tko* štititi niti bi sama priroda mogla imati interes da ih štiti. Na djelu su surovi zakoni opstanka. Onaj tko se uspije snaći preživjet će i biti slobodan, u susretu s drugima osjetiti suosjećanje i nastaviti dalje. To su zakoni prirode. U stanju prvobitne društvenosti jedina prava koja se moraju poštivati jesu pravo na život i pravo na slobodu, kao darovi prirode. Dok su za liberalne mislitelje

prava na život, slobodu i imovinu neotuđiva ljudska prava, za Rousseaua su neotuđivi samo život i sloboda. Međutim, pravo na vlasništvo također je jedan vid slobode, kao što su sva potonja prava – suvremeni tokovi govore o četiri generacije – samo različne manifestacije slobode.

Ako bismo se vratili u »pravu mladost« ljudskog roda, bi li suosjećanje bilo dovoljnim motivom za zaštitu slabijih? Možemo li danas podržati ideju da su prirodne nejednakosti prihvatljive, ukoliko ih nije moguće na neki način nivelirati mehanizmima zaštite koji fundamentalno ovise o političkoj nejednakosti? Čini se da odgovori na ova pitanja moraju biti negativni. Priroda naprosto ne dopušta brigu o »pravima obespravljenih« – to je duhovna, civilizacijska, povijesna kategorija. I koliko god je nužno složiti se s Rousseauom po pitanju činjenice da politička nejednakost i progres koji na njoj počiva vode k brojnim nepravdama, toliko je nužno priznati da samo progres omogućuje istinsku zaštitu prava na život i slobodu *svih*, a ne samo onih kojima prirodna nejednakost ide na ruku. U tom se kontekstu nameće zaključak da *human rightism* naprosto nije rousseauovske provenijencije, niti u svom pozitivnom vidu, niti u deriviranim oblicima političke korektnosti i parcijalizacije. Međutim, u onom smislu u kojemu je temelj *human rightisma* briga za samog čovjeka, svaka će borba za ljudska prava morati zajedno s Rousseauom poći od iskorjenjivanja nejednakosti.

Mina Đikanović

Human rightism: Rousseauian or Anti-Rousseauian Heritage?

Abstract

The author tends to show that contemporary discussions on human rights and fights for their realization are significantly different from Rousseau's intentions, although he is considered to be one of the main founders of modern concept of the fight for human rights. The first argument in favour of that thesis is seen in fact that contemporary world comprehends human rights primarily in forms of "political correctness" and transformation of rights of the man into the rights of specific groups of people. In such a way, the original meaning of Rousseau's claim that "man is born free and everywhere he is in chains" is blurred (it is no longer man, but female, child, veteran, person with special needs, member of LGBT community etc.). Second – and definitely more problematic argument – is possibility to interpret Rousseauian "return to nature" as directly opposite to contemporary tendencies toward expanding the volume of human rights, since only the civilization progress makes even possible something like "the rights of the disenfranchised".

Key words

Jean-Jacques Rousseau, human rights, *human rightism*, political correctness, partialisation, nature

28

Ibid., str. 161. Ideja vlasništva posljedica je čitavog niza procesa, koji uključuju razvoj vještina, znanja, sposobnosti, a prije svega obradu metala i zemljoradnju, koje su učvrstile nužnost udruženog rada i otvorile mogućnost da jedan čovjek ima znatno više nego drugi: »Prema pesniku zlato i srebro, a prema misliocu gvožđe i pšenica, obrazovali su čoveka i uništili ljudski rod« (ibid., str. 167).

29

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, dodatak uz § 41, str. 91.

30

Ibid., dodatak uz § 46, str. 98. Zapravo, mogla bi se povući izvjesna paralela između Rousseauovih stupnjeva nejednakosti i Hegelovih momenata apstraktnog prava, gdje bi uspostavljanju zakona i prava svojine odgovarao moment vlasništva, institutu upravne vlasti Hegelovo tematiziranje ugovora, a konverzija legitimne vladavine u proizvoljnu – nepravu.

31

Ž.-Ž. Ruso, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, str. 166.