ANTIČKO SHVATANJE POLITIČKE ZAJEDNICE
-GRČKI POLIS:

Polisi su prvobitno bili utvrđenja gde su se ljudi u antici sklanjali kada neprijatelj napada, da bi kasnije prerasli u relativno uređena plemena kojima vlada bazileus (kralj), veće staraca i narodna skupština. Prema Asristotelu, atinski polis je bio najveći od 158 grčkih polisa koji su se relativno razlikovali po veličini, običajima, zakonima i menjali se u zavisnosti od okolnosti, ali je uglavnom vladalo isto uređenje, jer se zbog stalnih previranja javljala potreba za stabilnim poretkom. Aristotel u delu „Ustav atinski“ opisuje promene režima u Atini, tako da je ustav u tom smislu režim ili organizovana vlast na osnovu pisanih zakona ili običajnog prava.

Aristotelova politeia je prema njegovom mišljenju najbolji oblik organizacije vlasti.

I poredak: „drevno stanje“, bez pisanog ustava; narod podeljen u file (pleme od fratrija, više porodica) na osnovu rodovskih veza; među arhontima bili predstavnici rodova; vlast čine bazileus, 9 arhonata (predstavnici civilne vlasti, ugledni građani, pisali zakone i sudili) i tradicionalni sud Areopaga (sud od veća staraca, birani iz redova arhonta); postojalo dužničko ropstvo.

II poredak: Drakon, prvi pisani zakoni (621) u vidu popisa običajnih pravila; surovi zakoni, napisani da bi se uklonila proizvoljnost u sudijskoj interpretaciji običaja; građanska prava imaju naoružani, a arhonti birani prema bogatstvu

III poredak: Solon donosi pomirenje između demosa (naroda, većine) i eupatrida (manjina, bogati); Solonovi zakoni ukidaju dužničko ropstvo, daju svakom građaninu učešće u sudu; Solonove reforme podelile atinsko stanovništvo prema visini prihoda bez obzira na poreklo i učešće u državnim pitanjima i politici je bilo obavezno

IV poredak: Pizistrat, predvodnik demokratske struje u Atini, vladao blago, relativno se držeći Solonovih zakona

V poredak: Klisten, najveći demokratski reformator Atine; podelio društvo na 10 teritorijalnih fila, zemlju na 30 teritorijalnih dema (10 po oblasti); 9 arhonata birano žrebom; osnova Veće od 500 lica (50 predstavnika iz svake file); skupština imala veću nadležnost; uveden ostrakizam – proterivanje iz polisa putem većinskog narodnog glasanja.

VI poredak: nakon rata sa Persijom, demokratija opada, a raste vlast Areopaga

VII poredak: Efijalt, demokrata, napada Areopag i oduzima vlast, tako da veću vlast daje Veću 500, Narodnoj skupštini i sudovima; u početku Peloponeskog rata, Perikle daje veću vlast građanima

VIII poredak: nakon poraza u bici na Siciliji, Atinjani slabe i osnivaju Veće 400 koje je imalo većinsku vlast – oligarhijski sistem, praktično neophodan u ratu.

IX poredak: ukinuto Veće 400 i vlast predata naoružanim ljudima (5.000); Atina predata Spartancima

X poredak: spartanski vojskovođa Lisandar uspostavlja vladavinu Tridesetorice na čelu sa Kritijom i Hariklom koji su pisali zakone; uspostavljen Solonov „otački“ ustav, ali sa reformisanim i ukinutim nekim Solonovim zakonima; sa većom vlašću, vršili veću tiraniju

XI poredak: ponovno uspostavljanje demokratije pod arhontom Pitadorom; Aristotelovo vreme

Prema Aristotelovom, ali i Platonovom mišljenju, najbolji oblici vladavine jesu basileja ili aristokratija – vladavina jednog ili nekolicine najboljih, međutim u praksi, realno najbolji oblik vladavine prema Aristotelu jeste politeia, mešavina oligarhije i demokratije u kojoj većina ostvaruje svoju vrlinu upravljajući sobom zakonima koje sama donosi.

-ATINSKI DEMOKRATSKI POLIS:

Demokratija u Atini se obično vezuje za Solonove reforme (poboljšan položaj siromašnih, biranje žrebom političkih moćnika, davanje prava na suđenje svim građanima), ali je i dalje postojao neki vid ograničenja, tako da se demokratija dodatno razvija tek za vreme Klistenove vladavine i posle njega.

Atina je bila relativno veliki polis, a Aristotel i Platon su smatrali da je za idealan polis potrebna određena teritorija koja se može širiti toliko da se na njoj može održati političko jedinstvo i red. Populacija Atine je bilo jasno podeljena na robove, meteke (stranci, trgovci, doseljenici bez prava glasa) i građane (imali pravo učešća u političkom životu, status sticali rođenjem, ako su roditelji Atinjani - prema Periklovom zakonu). Građani su se pak delili na zemljoposednike, aristokrate i demos - zanatlije i zemljoradnike.

Skupština (eklesia) - skup svih odraslih punoletnih muškaraca koji su svi neposredno odlučivali o svim političkim pitanjima vezanim za polis. Svi su imali slobodu govora i zakonodavnu inicijativu. Zasedali su oko 10 puta godišnje na brdu Pniksu.

Veće 500 lica je bilo organ skupštine koji je "pretresao" pitanja pre skupštine, sastavljao dnevni red, vodio zapisnik... I ovo i kasnije Veće 400 i veliki sudovi helijeje i Areopag, bili su podređeni narodnoj skupštini, jer se tamo uglavnom glasalo dizanjem ruke ili tajno, npr u slučajevima ostrakizma.

Pored ovih institucija, u vreme aristokratija, eklesija je birala i 9 arhonta koji su bili vrhovna vlast.

Jedinica lokalne uprave je dema, a načelnik deme demarh (nešto kao današnja lokalna zajednica). Članovi deme su određeni rođenjem i iz njihovih redova su birani članovi veća.

Institucija od deset generala (stratega) bila je prilično nezavisna, birani su direktnim izborima, a imali su i vojnu i savetničku funkciju od velike važnosti za veće i skupštinu.

Kasnije, Veće pedesetorice je imalo koncentrisanu vlast, ali su se uprkos tome sva vlast i sve odluke nalazile u rukama Skupštine.

Sudovi su imali važnu ulogu i nadgledali rad svih institucija i primenu zakona, a birali su se putem žreba ne bi li izbegli podmićivanje.

Iako se čini da bi mogao nastati nered, jer svaki građanin može predložiti zakon i stvoriti haos, u atinskoj demokratiji je uveden institut graphe paranomon - tužba protiv onih koji su doneli loše zakone. Ako se ustanovi da je neki građanin predložio zakon koji mnogi ne podržavaju ili nije u skladu sa svim ostalim, neko ga može tužiti i kazna može biti velika.

Ostrakizam - progonstvo ili gubljenje građanskih prava na 10 godina bila je jedna od najgorih kazni koju je uveo Klisten, jer je akcenat na političkoj zajednici, a ne na individui, tako da ako se ustanovi da neki građanin predstavlja opasnost po opšte dobro i blagostanje, njemu sledi progonstvo, kako bi se blagostanje sačuvalo

I Platon i Aristotel smatraju da je za valjan polis važna bliskost građana, odnosno građansko prijateljstvo u tom smislu da polis za njih znači zajednički život, a ne puka zakonska struktura. Najvažniji cilj političkih ideala u tom smislu jeste pronalazak harmonije u tom zajedničkom građanskom životu. Za razliku od današnjice, učešće u političkom životu bilo je aktivno i neposredno, a ne ograničeno na "ubacivanje glasačkih listića". Povezivanje privatnog i političkog života bilo je moranje.

Za razliku od modernog shvatanja politike u kome postoji građanin sa svojim privatnim pravima i država koja mu ta prava garantuje i štiti, a zauzvrat traži ispunjenje određene dužnosti, u helenskom shvatanju je cilj da se svakom građaninu nađe adekvatno mesto u celokupnosti političke zajednice. Građani imaju pravo, ali ne zbog toga što su ličnosti, već s obzirom na njihov položaj, pa tako ni država ne nameće dužnosti, već se one vrše zbog vrlina dobrobiti zajednice. Velika je podređenost zakonima i harmoniji polisa u tom smislu da politički ideal nije veličao individualnu slobodu, već jedinstvenu celinu svih građana, ujedinjenih oko stabilnosti, harmonije, tradicije, zakona, zajedničkog porekla, jezika i religije.

Kroz Aristotelov pregled poredaka da se primetiti da demokratija nije bila održivo i stabilno stanje uvek. Loše okolnosti su iznedrile i loše strane demokratije - narod nije radio toliko na ekonomiji i privredi, već je fokus bio na slatkorečivosti i domišljatosti u političkom životu, na demagogiji i retorici. S obzirom na to da sloboda znači pravo na sve i svaki predlog, često dolazi do haosa gde neobuzdana gomila vlada mimo zakona, što je oštro kritikovao Platon.

- PLATONOVA POLITIČKA TEORIJA:

U njegovom "Sedmom pismu" možemo naći relevantne biografske podatke vezane za njegovu političku teoriju. Sokrat je izvršio najveći uticaj na njegovu politiku i etiku, posebno učenjem da je vrlina znanje i da se može naučiti kroz paideiu. S obzirom da su državne institucije važne za oblikovanje samog čoveka, etika i politika su se stalno preplitale u Platonovoj filozofiji.

Nakon razočarenja usled okolnosti (tiranija Tridesetorice iako je poštovao oligarhiju i pogubljenje Sokrata u demokratiji), otvara Akademiju u kojoj polaznike uči putu ka istini, kako da postanu ispravni državnici - kako da istine teorijske filozofije postanu praktične i primenljive. Iz ovog se zaključuje da dobro uređen polis može voditi samo onaj koji je svoju veštinu zasnovao na istinskom znanju i poznavanju ideje Dobra. Stoga, državom je loše upravljati demokratski.

Pošto je Platonova etika usko povezana s njegovom politikom, onda se moralni preobražaj čoveka može desiti samo preko trajnog uticaja valjano uređenih državnih institucija, pri čemu nagonski deo mora biti podređen razumu. Zato, ako državom mora upravljati adekvatno obrazovan državnik, kome je razumski deo iznad nagona, to mora biti filozof.

U dijalogu "Država", Platon predstavlja Sokratov dijalog u kome se brani analogija između polisa i ljudske duše. Kako je valjana država sastavljena od delova u harmoniji, tako je i duša u savršenom skladu. Pravičnost duše predstavlja i pravičnost polisa, tako što su delovi harmonični, a ličnost je disciplinovana i održava pravilnu subordinaciju delova svoje duše. Cilj i jednog i drugog jeste dobro po sebi.

Argumentacija u "Državi" počinje raspravom o tome šta je pravično (dikaiosyune, kod nas nešto poput moralnosti; obuzdavanje pleonexie - ono što je usmereno ka sticanju ličnog zadovoljstva i dobara). Pitanje koje se dalje nameće je "zašto moram da budem pravičan", pošto se uzima da su ljudi skloni pleoneksiji (vladanju pod nagonima).

Kefal prvi daje odgovor da se "pravedno sastoji u govorenju istine i vraćanju onoga što smo primili od drugog", odnosno "vratiti svakome ono što mu duguješ", ali ga Sokrat opovrgava navođenjem kontraprimera (kada nekome ne treba vratiti nešto ako to može izazvati štetu). Polemarh, Kefalov sin, brani oca i formuliše da je "pravično dati svakome ono što mu pripada", nešto slično kao što je pravda kod Aristotela. Pošto se i na ovu formulaciju može dati isti kontraprimer, Polemarh navodi da je "pravedno činiti prijateljima dobro, a neprijateljima zlo", ali Sokrat navodi da mi možemo pogrešiti u proceni da li je neko loš ili dobar.

Trasimah sledeći navodi da je "pravično ono što koristi jačemu", imajući u vidu stabilan polis, pa bi to značilo da je pravično ništa drugo do zakon koji vladar donosi, a svi se upravljaju prema tom zakonu koji samo vladaru ide u korist. U svakom obliku vladavine, zakoni idu u prilog onima koji ih donose, bilo da je to tiranija, oligarhija ili demokratija, na vlasti su uvek oni koji su jači, pa je i pravda ono što koristi jačem. Drugi Trasimahov argument proizilazi iz prvog i glasi da "pravičan čovek u poređenju s nepravičnim uvek gubi".

Sokrat prvo opovrgava Trasimahov prvi argument navođenjem da ljudi ne čine uvek ono što im je u interesu, odnosno da loše procene šta je to što im je u interesu, što se može desiti i ljudima na vlasti. Međutim, Trasimah navodi da dobri vladari ne greše, jer bi trebalo da su ovladali veštinom vladanja. Sokrat dalje navodi druge veštine, npr lečenje, i tvrdi da i te veštine rade u tuđu koristi - doktor leči u korist pacijenta, tako da je ovo obostrano dobro, a ne korist samo jačeg. Isto tako, ako se vlada kako treba, kako se i leči kako treba, onda to donosi dobro i onome u čiju se korist radi.

Drugi Trasimahov argument podrazumeva da pravičan čovek uvek gubi, odnosno da se pravičnost ne isplati. Ovaj argument brane i Glaukon i Adeimant.

U opovrgavanju drugog argumenta, Sokrat polazi od toga da pokaže da se nepravičnost ne isplati i navodi da se nepravični gramzivi ljudi često nalaze u konfliktu sa svima, što ne donosi dobro nikome. Drugi Sokratov argument povezuje pojmove sreće i pravde, na osnovu toga da su pravični ljudi sposobniji, trezveniji, žive boljim životom i bliže su sreći, a u svačijoj prirodi je da teži sreći. Sokrat dolazi do toga da je pravičnost duše vrednost po sebi, kao zdravlje, pa je apsurdno i pitati se zašto treba biti pravičan, to je kao da se pitamo zašto treba da budemo zdravi.

Pošto je pojam društvenog ugovora krucijalna razlika između antičkog i modernog shvatanja politike, treba napomenuti da je i sam Platon imao stanovište koje podseća na to, pa su tako političke vrednosti izražene državnim zakonima samo konvencionalne prirode, pa njihova sadržina može varirati u zavisnosti od populacije, te su zakoni nomoi - konvencije, i nisu deo objektivnog i nepromenljivog sveta istina (logos). Ovako posmatrano, pravda je rezultat društvenog kompromisa ljudi u korist sopstvenih interesa. Ovakvu teoriju je zastupao Glaukon, braneći Trasimahovo stanovište, smatrajući da ljudi preko dogovora prihvataju pravičnost ne kao dobro po sebi, već iz nužde, jer ne mogu nepravdom odgovoriti na nepravdu. Dakle, niko nije pravičan po svojoj volji, već zato što mora, da se njemu ne bi činila nepravda ili radi uvećanja sopstvenih interesa, ali ukoliko ojača, čovek se neće libiti da učini nepravdu, jer niko nije pošten po sebi. (sličnost sa Hobsovim pesimističkim shvatanjem ljudske prirode u prirodnom stanju i beg u sigurnost u vidu društvenog ugovora) Prema Glaukonu, niko se neće libiti da učini nepravdu zbog pohlepe (pleonexia) ukoliko ne bi bio uhvaćen (Gigov prsten), ali ljudi i dalje vrednuju pravdu i to samo zbog tradicije (kod Makijavelija), jer ljudi čak i da nisu pravični, a moćni su, oni će se predstaviti kao pravični, kako bi zadobili uvažavanje ljudi, te potkrepili svoju moć.

Sokrat dalje nastoji da dokaže da je moralnost u interesu svih, kako onih koji vladaju, tako ide i u korist potčinjenih. On polazi od analogije države i duše, navodeći da je država isto što i duša, samo uvećana, nastojeći da pokaže da je idealna država ono što je i idealna duša, kako bi došao do pravde po sebi i odgovora zašto neko mora biti moralan.

Sokratova analiza se bazira na principu podele rada, odnosno specijalizacije, te navodi da pravičnost u polisu nastaje kada svaki pojedinac radi samo svoj posao i ne meša se u tuđi (alegorija o državi i lađi). Ovaj princip podele rada bi trebalo da važi u idealnoj državi, gde postoji podela na klase vladara, čuvara i proizvođača. Vladari su oni koji su obrazovani, prvo fizički, a zatim i intelektualno, spoznaju ideju Dobra i nemaju ličnih interesa, te samo oni mogu vladati, jer je njihova vrlina mudrost. Čuvari su takođe obrazovani, ali ne toliko kao vladari,već samo znaju da različu šta je dobro, a šta ne, ali se mogu dijalektikom uspeti do ideje Dobra; njihova glavna vrlina je hrabrost i srčanost, te oni brane državu. Proizvođači nemaju nikakvo obrazovanje i ne mogu napredovati, jer u njihovoj prirodi nije da budu obrazovani, te se oni moraju povinuti zakonima vladajuće klase. Njihova osobina je umerenost i trezvenost, odgovaraju im strasti i nagoni, ali su najbrojniji. Kao i država, i duša se može podeliti na razum, srčanost i nagon. Pošto je razum uvek u borbi sa nagonima, treba potisnuti taj apetitivni deo uz pomoć hrabrosti i srčanosti, ne bi li osoba delala racionalno, a duša postigla harmoniju. Kada duša dela razumski, tada nastaje pravičnost. S obzirom na to da je nepravda nekakava manjkavost i haos, a pravda zdrava i harmonična, apsurdno je pitati se zašto neko treba da bude pravičan i da uzima u obzir i interese drugih, jer je to kao da se pitamo zašto moramo biti zdravi.

Osnovna filozofska ideja u "Državi" je da se vrlina može saznati, jer je ona Dobra, postoji jedinstveno i objektivno, nezavisno od toga da li je ljudi poimaju ili ne (jaki moralni realizam). To Dobro se mora ostvariti u državi zbog samog dobra kao takvog, pa onaj čovek koji dobro kao takvo poznaje i zna njegovu suštinu, a to je filozof, samo to znanje mu daje za pravo da vlada, što mu obezbeđuje legitimitet kao vladara. Prema tome, dužnost Platonove države je vaspitanje sopstvenih građana u skladu sa idejom Dobra (razlika između antičkog i modernog shvatanja države je u tome što u "Državi" vladari određuju ko će i kako usavršavati svoj talenat i vrlinu, dok je u modernom shvatanju to stvar individue). Ovo se može desiti samo u harmoničnoj, odnosno pravičnoj državi - idealna država po Platonu je Kallipolis.

Platon opisuje idealnu državu u fazama. Prva država nastaje ujedinjenjem ljudi zbog hrane, odeće, skloništa, jer jedino tako mogu opstati i to je država proizvođača - radi zadovoljenja ljudskih potreba. Kada se ove osnovne potrebe zadovolje, javlja se viša potreba i tad nastaje druga država, država obilja i luksuza, koja mora da se štiti, tako da nastaje red čuvara. Pošto ovde postoji opasnost da dođe do tiranije, tu nastupa Paideia, posebno obrazovanje bazirano na telesnom vaspitanju, muzici, dijalektici i filozofiji. Oni koji su prošli rigorozno obrazovanje, spoznali svet ideja, mogu biti vladari i tad nastaje treća država. Državom ne vladaju zakoni, već vladar koji je stariji i mudar i to apsolutistički (princip prosvećenog despotizma). Oni nemaju ništa više od svoje lične svojine, kao i čuvari koji ne smeju doći u dodir sa zlatom, pa i ne žive sa svojom porodicom, kako bi se stvorilo veće jedinstvo polisa - komunizam (ukidanjem privatne svojine i porodice se ukida i privatni osećaj zadovoljstva i patnje).

Dakle, najbolji oblik vladavine prema Platonu jeste aristokratija u kojoj vladaju filozofi i najbliža je Ideji države. Dalje ide timokratija, gde vlada nekolicina časnih i poštenih ljudi, zatim oligarhija koji vladaju pod motivom novca, pa demokratija gde vlada neuka većina pod slobodom i jednakošću kao najvišim kriterijumima, i na kraju tiranija u kojoj hir jednog vladara predstavlja zakon za podanike. Ovim tipovima uređenja odgovara i 5 tipova duše: aristokratski, timokratski, oligarhijski, demokratski i tiranski. Opisani tipovi režima nastaju uzrokujući jedan drugog, i to "silazno".

Demokratija nastaje kada se sirotinja u oligarhiji pobuni zahvaljujući nekom demagogu. Ovo stanje karakterišu jednakost i sloboda, tako da svako može reći šta hoće i voditi život kakav želi, vodeći se idejom da su sva zadovoljstva jednako vredna. Nema nikakvih ograničenja, pa ni umerenosti. Ovo vodi potpunoj propasti poretka, sve dok na vlast ne dođe neko ko je dovoljno jak da zagospodari i koga niko ne može kontrolisati - tiranin.

Sokrat je smatrao da onaj ko zna šta je dobro i šta je vrlina, on nikad ne može postupiti suprotno tome. Međutim, i Platon i Aristotel su uočili da u empiriji mnogi ljudi koji poznaju vrlinu, opet dožive neku moralnu slabost, podlegnu strastima (akrasia). Samim logičkim rasuđivanjem teško da se to može izbeći, zato Platon navodi da je potrebno i adekvatno obrazovanje duše preko državnog vaspitanja (paideie) i državnih institucija, jer je tada manja verovatnoća da će trodelnost duše biti u konfliktu.

Platon je čak smatrao da vladar ima pravo i da slaže ukoliko je to u svrhu postizanja jedinstva države, te navodi primer mita o metalima, kao primer uzvišene laži, po kome su svi ljudi nastali iz zemlje, ali mešajući se sa različitim metalima - zlatom, srebrom i gvožđem, te su svi pod okriljem jedne zemlje, odnosno države - jedinstvo polisa ima prednost nad vrednostima individue. Iz ovoga se može primetiti da je Platonova država prilično hijerarhijski i autoritativno uređena, ima cenzure, dozvoljava laž vladara ukoliko je potrebna za očuvanje jedinstva države; pravila koja su relevantna jesu samo ona koja propagira Paideia i koja sam vladar obznanjuje, a ostali to prate bespogovorno. Individue nemaju nikakvu slobodu, već se smatra da će one samo putem pokoravanja pravilima vladara moći da ostvare svoju ličnu sreću (eudaimonia).

Problem sa analogijom duše i države: to su dva različita entiteta,jedno je nematerijalno i nevidljivo, a drugo predstavlja fizički svet,pa kako se uopšte mogu porediti? Svakako, Platon ovo ni ne dokazuje, već uzima kao hipotezu. Takođe, Sokrat navodi da osobine polisa proističu iz dominantne osobine njenih podanika, pa ako je većina njih hrabra, i zakoni i država će oslikavati tu osobinu, odnosno, država je F, ako su njeni građani F. Platonova država pak treba da je mudra i pravična, ali njeni podanici su većinom proizvođači koje karakterišu umerenost i nagonski deo, pa je ova teza neodrživa.

Sledeća pretpostavka oko koje se i Aristotel slaže je da se dobro individue ne može pronaći izvan dobra države, tj da se eudaimonia može pronaći samo u harmoničnoj i uređenoj zajednici sa drugim ljudima, pa je dobro individue, umesto cilj, samo sredstvo za ispunjenje dobra kolektiva (Poper kritikuje Platona kao ekstremnog totalitaristu i antihumanistu, dok Vlastos tvrdi da je Platon ovde mislio na maksimizaciju zadovoljstva individua što rezultira zbirnim kolektivnim dobrom), te se ovde može uočiti paternalistička doktrina po kojoj su građani podređeni državi radi vlastitog dobra, jer oni sami ne mogu postići blagostanje, već im to omogućavaju filozofi vladari.

U "Zakonima" Platon iznosi učenje o "drugoj po vrednosti najboljoj državi" koju naziva Magnezija, a koja se bazira na vladavini zakona. Ovde je dopuštena privatna svojina i život u porodici za sve građane, a stabilnost i jedinstvo je obezbeđeno preko poštovanja zakona čije preambule obezbeđuju moralno vaspitanje kako se uzdići do istine i vrline. Ovim zakonima se moraju povinovati svi bez izuzetka, jer se nijednom biću ne sme podariti neograničena vlast (drugačije nego u "Državi"). U IV knjizi Platon izlaže svoj princip "mešovite vladavine" na osnovu analize prethodnih poredaka (empirija, ne teorija ili ideja) i navodi da se odličnost i vrlina može dostići i u "drugoj po vrednosti najboljoj" državi, s obzirom na date empirijske i istorijske okolnosti, uz mešavinu monarhije i demokratije, ili tiranije i demokratije. Pošto zakoni zavise od vladajućeg režima, odnosno vladajuća klasa donosi zakone koji idu njima u prilog, rešenje za ovo jeste da se skicira zakon koji je doneo mudar zakonodavac, zajedno sa preambulama koje daju razlog zašto je racionalno povinovati se ovim zakonima - dakle, zakoni su dvostruki, imaju tiranske odredbe i preambule koje ubeđuju u razumnost tih odredbi (preteča Monteskjea u učenju o podeli vlasti). Harmonija se onda može postići uravnoteženjem sile prinude kao tiranskog principa (ili mudrošću kao aristokratskog) i sile demokratije kao principa jednakosti i slobode. Platon navodi da su svi građani sposobni da razumeju zakone i odredbe u preambulama (čak i najniža klasa), što se opet razlikuje od učenja u "Državi".

U Platonovo vreme, u Atini su preovladavali narodni sudovi, a od starijih je opstao Areopag čija je funkcija bila suđenje za najteže zločine. Međutim, Platon nije bio zagovornik velike porote, jer se to kosi sa njegovim principom da svako mora raditi samo svoj posao. Iako je velika porota teža za podmićivanje i "nameštanje" suđenja, to je i dalje neobrazovana i nespecijalizovana grupa ljudi. Ovde Platon predlaže spoj demokratskog i aristokratskog principa - podela sudstva: prvostepeno sudstvo podrazumeva da svaka stranka može izabrati svog arbitra koji ima zadatak da se potrudi da stranke dođu do dogovora, a ukoliko se to ne desi, ili se desi da neka stranka nije zadovoljna, ona se može žaliti višem, narodnom sudu. Za teže slučajeve, postoji sud od izabranih sudova i "čuvara zakona". Zakonska kontrola vlasti podrazumeva da se protiv svakog člana sudstva može podići optužnica i oni mogu biti kažnjeni ukoliko zloupotrebljavaju moć.

U Magneziji, ne sme biti velike razlike između siromašnih i bogatih, a industrijom, trgovinom i poljoprivredom se mogu baviti samo meteci, dok se građani bave politikom.

U VI knjizi Platon predlaže 3 vrste državnih institucija: skupštinu, koja bira magistrate, Veće 360 (4 klase biraju po četvrtinu većnika) i magistrate (glavno veće od njih 37 koji su upravljači države i biraju se trostrukim javnim glasanjem preko pločica). Na kraju "Zakona" Platon uvodi i Noćno veće, desetorica najstarijih od grupa 37, koji su izvan zakona i imaju moć upravljanja (zamena za filozofe-vladare).

-ARISTOTELOVA POLITIČKA TEORIJA:

Aristotel je bio jedan od Platonovih učenika i njegov poštovalac, ali se njihova učenja dosta razlikuju. I kod Aristotela je etika usko povezana sa politikom, i takođe obojica smatraju da je polis u ontološko vrednosnoj prednosti nad individuom, ali Aristotel smatra da je polis zajednica slobodnih i jednakih ljudi koji su u stanju samostalno da određuju šta je ispravan život za njih, odnosno podrazumeva dogovog ljudi koji su sposobni da u partnerskom odnosu kolektivno odlučuju o svojoj sudbini.

Država po Aristotelu postoji na prirodan način, tako što se na prirodan način razvio iz nižih oblika prirodnog zajedništva (porodica - domaćinstvo- pleme- selo - zajednica sela kao polis) i ima ontološko vrednosni prioritet u odnosu na pojedinca, jer po svojoj bivstvujućoj suštini prethodi individui. Polis može postojati bez pojedinca, ali pojedinac ne može postojati bez polisa, na osnovu principa da je celina nužno važnija od delova. Ovo treba shvatiti u analogiji sa telom čoveka - organizam je važniji od dela tela, jer se bez ruke, npr, može živeti. Takođe, ovo treba shvatiti i tako da čovek svoju svrhu, telos (euadimonia, život u skladu sa vrlinom, srećan život), ono što je Aristotel veoma isticao u svom učenju, može postići samo u polisu, odnosno zajednici. Van zajednice, ne mogu se negovati etičke i intelektualne vrline, kao ni praktična mudrost. Stoga, život u zajednici je neophodan da bi ćovek opstao kao moralno biće, jer je čovek politička životinja, zoon politikon, od životinja ga razlikuje logos koji mu služi da pokaže šta je ispravno i dobro, a šta ne. On je političko biće zato što je racionalno i moralno biće, te se njegov život u skladu sa vrlinom kojim se postiže dobar život može postići samo u zajednici. Ovako posmatrano, iako Aristotel podrazumeva neki dogovor među ljudima, nastanak polisa nije stvar opcije niti neki nužan okvir koji štiti ljudska individualna prava ili interese, jer se svi interesi i sva sreća nalazi tek u zajednici, stoga je ona neophodna, a ne opciona.

Aristotelovo razilaženje sa Platonom počiva na razilaženju u učenju već na metafizičkom nivou. On je pre svega tvrdio da su Ideje imanentne pojedinačnim stvarima, a ne nešto odvojeno od njih, te da ideja Dobra ne može biti jednoznačna i jedinstvena koja "obasjava" pojedinačnosti, već se prvo moraju sagledati pojedinačnosti u svojoj raznolikosti, ne bi li se izvele zakonitosti kojima bi se opisao smisao svih tih pojedinačnosti. Ova raznolikost pojedinačnosti zahteva mnogo kompleksniji pristup nego što je to Platon zamislio, tako da prema Aristotelu postoje i različite vrste znanja, s obzirom na predmet izučavanja. Dok je Platon smatrao da je svako znanje znanje o onom što je nužno i nepromenljivo, Aristotel je naveo da postoje znanja o onome što je nužno i nepromenljivo (npr geometrija), i znanja o onome što je deo sveta ljudskih stvari i kontigentno (npr etika, politika). Tako je i polis zajednica različitih ljudi, te iziskuje drugačiji pristup od Platonovog. U tom smislu, da se zaključiti i da Aristotel nije podržavao platonovsko despotsko upravljanje državom i nametanje naredbi kao obavezujućih, jer ljudi ne znaju kako treba postupati, pošto sama ideja Dobra nije jedna, a i ljudi su različiti, onda se i politička organizacija razlikuje od polisa do polisa, u zavisnosti od njegove populacije.

Aristotel u "Nikomahovoj etici" kritikuje Platonovo metafizičko stanovište po kojem je dobro jedinstveno i univerzalno, navodeći da se se dobro javlja i kao supstancija, kao kvalitet, kvantitet, u kategorijama vremena, mesta ili relacije, te da je dobro jedno, ne bi moglo da se javlja u više oblika. Ako je ideja Dobra zaista odvojena od ljudskog sveta, ona je beskorisna, jer se u praktičnom smislu mora tragati za onim dobrom koje ima smisla za realnog čoveka. Aristotel navodi dobro po sebi (savršeno i samodovljno) i instrumentalno dobro, zarad nečega i navodi da sve što je instrumentalno dobro vodi do vrhovnog dobra, a to je sreća ili blagostanje (eudaimonia), i to je svrha ljudi i ono čemu svi konačno teže. Pošto se sreća ne može odrediti kvantitativno ili zbirno (uvek se može dodati još nešto da bi sreću učinilo većom), Aristotel traga za pojmom najvišeg dobra i navodi da je to aktivnost racionalnog dela duše - da bi čovek postigao ponašanje u skladu sa vrlinom, on je mora praktikovati, kako bi se moglo reći da ona uopšte postoji. Dakle, pojam vrline je vezan za praktično delanje i to je funkcija čoveka i svrha čoveka, da duša racionalno i aktivno dela u skladu sa vrlinom, ne bi li se dostiglo najviše dobro ili sreća. Vrlina može biti intelektualna, učenje i kontempliranje racionalnim delom duše, i moralna ili etička, koja se vezuje za karakter čoveka, ali se one ne mogu naučiti demonstrativno, već preko prakse, što mora uključivati iskustvo. Iako se ne vodi kao racionalna, i moralna vrlina uključuje razum kada ljudi prave izbor pri delanju, tako da se odabere sredina između dva ekstrema ( hrabrost - kukavičluk/plahovitost). Pošto nema "opšteg i sigurnog recepta" da se nađe ova sredina, i najrazumniji čovek može ponekad pogrešiti, zato ovo praktično znanje nije apodiktično.

Celokupno znanje Aristotel deli na teorijsko, koje proučava principe koji su nužni (metafizika, matematika, fizika), i na praktično koje proučava kontigentne i promenljive stvari (ljudsko delanje - etika i politika). Sposobnost duše da sazna nužne principe je naučni, teorijski deo duše, a sposobnost da sazna praktične stvari jeste praktična mudrost. Praktična mudrost se bavi pitanjem kako se mogu postići stanja koja nas zadovoljavaju kao moralna bića, a cilj je da se pronađe takva politeja čija će struktura omogućiti da svaka grupacija ostvari blagostanje u harmoniji sa drugima. Praktična mudrost je isto što i razboritost i fokusira se na konkretne, empirijske slučajeve, tako da je za nju potrebno i iskustvo (to je razlikuje od teorijskog dela duše).

Najviše socijalne vrline prema Aristotelu su pravda i prijateljstvo i bez njihovog ostvarenja nema valjanog polisa, jer oni predstavljaju kostur samog polisa. Dok je kod Platona pravda određena strogim troklasnim sistemom polisa i tropartitnom dušom, kod Aristotela je pravda u idealnom smislu predstavljena proporcijom, ali se u primeni vezuje za zajednicu ljudi na određenom području u svim sociološkim i ekonomskim raznolikostima. Politeja, kao realno najbolji režim, u tom smislu zadovoljava kriterijum distributivne pravde izražene geometrijskom proporcijom. Dakle, kako je uzvišena duša vrhunac vrline za pojedinca, tako je pravda vrhunac moralne vrline za polis. U širem smislu, kao zakonitost, pravda je pridržavanje i sprovođenje zakona koji donose dobrobit celokupnoj zajednici - briga kako o svojim, tako i o tuđim interesima (potpuna vrlina). Pravda u užem smislu podrazumeva geometrijski proporcionalnu raspodelu dobara ili počasti između osoba - jednaki (moralno jednaki) udeli jednakima, a nejednaki nejednakima (distributivna pravda). Druga vrsta pravde u užem smislu je korektivna pravda koja nema toliko veze sa moralnom jednakošću, već sa aritmetičkom jednakošću - npr u suđenju, vraćanje oštećenom oteto, a oduzimanje istog onome koji je oteo (A+C-C=B-C+C, a bilo je A=B). Treća vrsta pravde je proporcionalni reciprocitet koja se vezuje za tržišnu razmenu, odnosno niko neće učestvovati u tržišnoj razmeni ukoliko za ono što daju ne dobiju adekvatnu recipročnu vrednost. S obzirom na ovu podelu pravde u užem smislu, postoje i 3 vrste osoba: državnik (raspodeljuje počasti i nagrade preko izgradnje ustava), sudija (procenjuje štetu) i proizvođači i poljoprivrednici (razmenjuju dobra po pravednoj ceni). Pošto zakon ne može obuhvatiti svaki pojedinačan slučaj, pravičnost je ta koja ispravlja nedorečenost zakona u konkretnom slučaju, tako da je pravičnost nešto više, ona dopunjuje pravdu i Aristotel je naziva epikeja. Međutim, Aristotel tvrdi da je važnije od pravde prijateljstvo ljudi u zajednici, a pod prijateljstvom podrazumeva sve vrste ljubavi i dragosti, i najvažnije - građansko prijateljstvo - partnerstvo radi postizanje najviše kolektivne vrline.

Poredak ili ustav jeste skup odredbi i prava u nekoj zajednici, ali i način života i kulture u zajednici i on određuje identitet polisa. Zajednica ljudi može ostati ista, a da se ustav promeni, a tada se menja i država, zato je ustav jako bitan, kao oblik državnog uređenja, organizacija svih vlasti radi definisanja krajnjeg cilja svake političke zajednice (opšte dobro polisa). Pošto vrhovna vlast, kao najvažnija organizacija, ima direktne veze sa distributivnom pravdom, da bi jedan poredak bio valjan, njegove institucije moraju zadovoljiti ovo načelo distributivne pravde. Na osnovu empirijskih podataka, Aristotel analizira sve načine organizacije vlasti i navodi tri režima - vladavina jednog čoveka, vladavina nekolicine i vladavina većine (s obzirom na broj onih što vladaju), a uz kriterijum dobrog ili loše uređenog režima (u zavisnosti od toga da li je u interesu svih građana ili samo onih na vlasti), iznosi 6 režima : najbolji - kraljevstvo (basileja), aristokratija, politeja; najgori: tiranija, oligarhija (vladaju bogati), demokratija (vladaju siromašni).

Iako se prema principu distributivne pravde čini da je basileja najbolji režim, jer tu vlada najvrliji kralj koji bi pravdu raspodelio na najbolji način, Aristotel navodi da se polis sastoji od mnoštva raznolikih ljudi i da svako ima svoje vrline, tako da svi moraju biti uključeni u politički život, te niko ne može biti izuzet iz vlasti, pa je tako aristokratija idealno najbolji režim, ali je politeja, kao vladavina slobodnih i odličnih ljudi realno najbolja, u odnosu na okolnosti (mešavina aristokratije, oligarhije i demokratije, te niko ne bi bio ugrožen i svi bi radili na razviću vrlina svih ljudi). Dok prema Aristotelu politeja obezbeđuje razvitak moralnog života, prema modernom shvatanju, država nema nikakve veze sa moralnim uzdizanjem individue i njenim etičkim potencijalom.

Pored adekvatne distribucije političke moći i ustava, suštinu polisa čini i odnos ljudi koje vezuje građansko prijateljstvo (odanost, bliskost, lojalnost). Što su ljudi u boljem odnosu, to će biti i manje izgleda za konflikt, a veće su šanse da će raditi i jedni za druge i na tome da postignu i individualnu i kolektivnu vrlinu. Bliskost građana se ne može postići ako je polis preterano veliki, ako ima previše građana - moraju svi biti kolektivno uslovljeni običajima, kulturom, načinom života, zato je nemoguć opstanak kosmopolisa - celosvetskog polisa ili univerzalne države.

Prilog Aristotelovom zastupanju demokratije kao načinom dostizanjem najvišeg dobra (anticipira Rusoa): više ljudi bolje procenjuje stvari od nekolicine; više ljudi je teže potkupiti; više ljudi sa svojim vrlinama može bolje doći do kolektivne vrline; dostizanje jednakih prava i jednakog dostojanstva.

MODERNO SHVATANJE POLITIČKE ZAJEDNICE:
-KLASIČNA UGOVORNA TEORIJA:

Rana moderna ugovorna teorija pokušava da pomiri značenja termina status kao posebnosti povlašćenih sa značenjem istog termina koje nam govori da smo svi kao dostojanstvene ličnosti jednako povlašćeni i da stoga svi imamo pravo vlasti u svetovnoj političkoj zajednici.

Republikansko uverenje od XVI veka donosi učenje da je slobodan čovek onaj koji kao građanin pripada republici, te vlada sobom i samostalno procenjuje šta je ispravno postupanje, jer narod upravlja samim sobom, i ovo predstavlja tlo na kom se razvija moderna ugovorna teorija.

Ono što moderno shvatanje razlikuje od antičkog jesu: hipotetičko razumevanje društvenog ugovora kao standarda legitimiteta vlasti; ljudi prethode društvu i političkoj strukturi, te imaju svoje motive nezavisno od države; ljudi su jednaki i slobodni van države, a to je potrebno ustanoviti i u njoj; neophodno je opravdanje za vlast, jer su svi ljudi po prirodi jednaki; ako vlast ne obavlja svoj posao kako treba, ljudi imaju pravo da oduzmu vlast vladaru. Ovo sve znači da pravi suverenitet države počiva na samim građanima, tako što narod preko društvenog ugovora prelazi od skupa individua, sopstvenom voljom u skup dostojanstvenih ljudi koji suvereno kontrolišu svoju sudbinu, a dostojanstvo mu je garantovano time što on može svrgnuti vlast - prirodna posledica teorije društvenog ugovora.

-HOBS:

Време у којем је Томас Хобс заснивао своју политичку филозофију (XVI-XVII век) умногоме је и обележило његову политичку теорију. Пошто се филозофско учење везује за модерну епоху, није тешко повезати да је то време обележило низ европских верских ратова, као и грађанских ратова у XVII веку. Почетак модерне епохе означен је појавом ренесансе и верском протестантском реформацијом у Европи. Узимајући у обзир и дешавања у Енглеској за време Хобсовог стваралаштва, одређена доза песимизма у његовој филозофији нас не може изненадити. Грађански рат који је владао у то доба у Енглеској огледао се у сукобима између присталица краља и присталица Парламента, односно подразумевао је питање суверенитета у земљи, а врло је било важно и питање верске слободе, због сукоба између католика и протестаната. У овим догађајима, Хобс је налазио аналогију за своја политичка учења.

Није ни случајност што је Хобсово најзначајније дело *Левијатан* објављено свега три године након потписивања Вестфалског мировног уговора 1648. године. Овај уговор је тачка на тридесетогодишњем верском рату између католика и протестаната и, поред мира, допринео је и установљењу модерног међународног поретка који се заснива на суверенитету сваке државе. Оно што је био наизглед непремостив проблем јесте то што је држава имала два суверена – оног световног суверена и оног ког католичка црква поставља за духовног суверена. Вестфалски споразум је потпуни ауторитет приписао појединачној сувереној држави. Врло је вероватно да је овај догађај био окидач да се у Хобсовој политичкој филозофији ради мира тежи једној ауторитативној и апсолутној, недељивој власти, односно једном моћном суверену.

Овакав вид резоновања сврстава Хобса у теоретичаре политичког апсолутизма. Ипак, његово учење у себи садржи и либералистички моменат. Наиме, Хобс сматра да суверен треба поседовати апсолутну и неприкосновену власт, али сам ауторитет тог суверена настаје на основу договора слободних и једнаких људи у природном стању, не би ли се обезбедио преко потребан мир. Суверен је ту да заштити интересе својих поданика. Такође, апсолутна власт суверена је ограничена природним правом у складу с којим он мора делати. На тај начин, једнаки и слободни људи имају право на побуну и самоодбрану у случају лошег делања суверена.

Аристотелова политичка филозофија полази од човека као политичке животиње (zoon politikon), те је живот у политичкој заједници оно што човеку обезбеђује постизање највише вредности, а то је да буде грађанин и да учествује у политичком животу. Античко политичко уређење, односно живот у полису, подразумевало је активно учешће грађанина у политици, у чему се и огледала његова важност. Најгора казна по човека била је његово изопштење из полиса. Надаље, то би значило да је полис, као заједница за постизање врховних људских циљева, „*природно самоникла*“, те се не сматра људском творевином.

Хобсово становиште је отворено против аристотеловског, што се и огледа у томе да политичку заједницу види као вештачку творевину људи, а не као природно самониклу, као и у томе да политичка заједница не постоји ради људског постизања добра, већ ради избегавања већег зла.

Пођимо од Хобсовог материјалистичког становишта с којим је повезано то да се сви природни феномени могу објаснити механицистички. Наиме, он сматра да се сви аспекти људског понашања могу објаснити на физичким начин. Уколико се разуме сложена структура људског бића на такав начин да разумемо како људско тело функционише, можемо сазнати и психолошки аспект људског бића.

 У том смислу, Хобс разликује две врсте кретања. Витална кретања су она крајње физиолошка кретања попут дисања, варења или крвотока и не зависе од наше воље, док вољна кретања подразумевају телесне покрете и говор под дејством наше воље. Уколико је неко вољно кретање усмерено ка неком предмету који афицира чула, онда је у питању прохтев или жеља, док се усмереност од предмета који нас афицира назива аверзијом. Међутим, Хобсов редукционистички моменат у филозофији подразумева да се сва вољна кретања могу свести на витална кретања:

 *„...задовољство није ништа друго до извесно кретање у пределу срца, као што појам није ништа друго до кретање у унутрашњости главе.“*

 Надаље, Хобс такође разликује две врсте жеље и аверзије. Прву врсту жеље и аверзије можемо назвати интринсичним и односе се на самог човека, односно жеље и аверзије су урођене и, као такве, јесу људске природе, док другу врсту жеља и аверзија можемо назвати интерактивним. Оне нису урођене и развијају се искуством. Ми, на пример, можемо имати жељу према храни, и та жеља је урођена, јер нам је храна биолошки битна за самоодржање, међутим, жеља или аверзија према одређеној врсти намирнице јесте интерактивна, јер је стичемо искуством. Интерактивне жеље и аверзије нису нужне за сопствено одржање.

 У вези са овим материјалистичким становиштем, можемо довести у везу и Хобсово заступање радикалног индивидуализма. Заправо, према Хобсовом мишљењу, људи су пре свега индивидуалне јединке, а тек касније социјална бића. Ако узмемо у обзир претходно наведено, да интерактивне жеље нису нужне за самоодржање, као и то да се све вољне радње могу редуковати на витална кретања, долазимо до тога да људи интринсично поседују све оне карактеристике које су нужне за њихов битак, и то сами за себе, без компоненте социјализације. Стога, за разлику од аристотеловског становишта да је социјализација круцијална за човека, Хобс тврди да карактеристике које произилазе из социјализације нису фундаменталне за човека као људско биће, већ му само користе у оној мери у којој имају инструменталну вредност за постизање жељених циљева.

 Чини се да Хобсов редукционистички и индивидуалистички моменат у потпуности занемарује човека као социјално биће. Иако природно стање посматрамо као хипотетички сценарио, морамо приметити и нереалистичност представе људске природе. Човек је оно што мисли, воли, осећа, ради, исказује, а не пука физиолошко-механицистичка животиња. Социјални моменат је свакако круцијалан моменат у људској природи, почевши од употребе језика као творевине социјализације људи у обликовању властитих мисли, а затим и у комуникацији.

 Када је примећено да је људско понашање одређено жељама и аверзијама, Хобс наводи доминантну жељу у људској природи, а то је жеља за моћи.

 Жеља за моћи је доминантна и општег карактера, јер под њу потпадају многе друге жеље које све воде прибављању и задржавању средстава за самоодржање. Ова жеља је толико јака да једино престаје по престанку живота. Моћ у овом општем смислу подразумева како физичку моћ у виду силе, тако и моћ у смислу вештине, знања, способности и образовања. Следећа жеља која је доминантна у људској природи јесте жеља за славом.

 Таштина је убеђеност у властиту надмоћ и може бити толико јака и доминантна да се у прекомерном стадијуму назива лудилом. Међутим, треба разграничити да је жеља за славом пре усмерена ка стицању добре репутације и угледа, док је таштина повод за изражавањем доминације и супериорности над другима. Таштина је управо један од окидача сукоба у природном стању.

 Доминантна страст у људској природи из које Хобс изводи жељу за моћи јесте нагон за самоодржањем. Овом нагону Хобс даје највиши статус у природном праву (*ius naturalis)*. Наиме, из основног нагона за самоодржањем, у људској је природи да број жеља расте, као и број потреба које треба задовољити,а моћ је та која осигурава средства за живот.

 Није тешко приметити да је Хобс поприлично песимистички и негативно настројен према људској природи. Из наведених жеља и нагона, као и из представљања човека тако да су му инстринсичне страсти једине потребне, ствара се мисао да је човек једна грамзива, егоистична животиња којој је једини циљ испуњење сопствених нагона и инстинката.

 Хобс сматра да људско биће поседује природна права без обзира на друштвени или политички систем. Међу ова права убраја слободу човека да користи своју моћ и средства која хоће и како хоће у сврху самоодржања, односно „*бранити се свим средствима којим можемо.“* Поред права на живот који је централни појам у природном праву, јер је врховни циљ самоодржање, налазимо и слободу која подразумева одсуство било каквих ограничења, односно право на све. Колико год ово звучало добро, јер људи у природном стању немају ограничења и потпуно су слободни, ипак можемо закључити да у том случају човек може отуђити од другог човека шта год пожели или му чак одузети живот.

 Треба направити дистинкцију између природног права и природног закона. Природно право (ius naturalis) подразумева слободу у делању или неделању, док природни закон (lex naturalis) представља опште правило или закон изнађен на основама разума, тако да одређује или обавезује неко делање. У случају природног закона, Хобс наводи као највиши закон „*тражити мир и следити га.“* Из овог природног закона, Хобс изводи други природни закон:

 *„...да човек буде вољан, ако то јесу и други, и уколико то сматра нужним за мир и своју самоодбрану, одложити то своје право на све и задовољити се с онолико слободе према другима колико би другима допустио према самоме себи.“*

У овом случају, природно право се може напустити или одустајањем од њега, при чему се особа која је одустала од свог права на све само склања у страну и допушта другима да неометано користе своје природно право без икакве добити за себе, или се може напустити преношењем на неког другог. Преношење природних права подразумева одређеног суверена, с тим што ни тада нема одрицања од свих права.

 Хобсово разматрање природног стања полази од претпоставке да су сви људи по природи једнаки. Према физичким способностима, иако се може увидети разлика, људи су једнаки, јер и *„најслабашнији има довољно телесне снаге да убије и најјачег, било помоћу смицалица, било удруживањем с другима који се налазе у истој таквој опасној ситуацији“.*

 Исто тако, када се говори о умним способностима, Хобс заступа становиште по ком знање није урођено, већ се темељи на искуству које је свим људима подједнако дато, тако да су и у том смислу сви људи једнаки. Таштина је оно што Хобс наводи као аргумент који би могао противуречити претходно наведеном становишту, јер је људска нарав таква да свако своју властиту промишљеност сматра вреднијом од туђе. Ипак, Хобс не сматра да је таштина аргумент који противуречи претходно наведеном становишту, већ, напротив, аргумент који доказује да су људи и *„у тој тачки више изједначени него неједнаки“*, пошто се таштина односи на свакога.

 Надаље, из свог претходног разматрања Хобс закључује да из једнакости људских способности произилази и то да свако може стремити истом циљу који подразумева властито одржање или понекад само задовољство. Овако посматрано, то би значило да уколико двоје једнаких људи желе исту ствар коју не могу обојица имати, они ће засигурно покушати да угрозе једно друго. Наиме, можемо на сасвим једноставном примеру представити како идеална слика о једнакости људи може довести до стварања конфликата. На пример, уколико је отворен конкурс за посао, а поред нас је пријавило још људи, с обзиром на то да смо једнаки и да нико од нас није супериорнији у односу на другог, сви можемо тежити истом циљу да се запослимо и притом имамо подједнака права да једни другима ометамо пут до циља и угрожавамо његово испуњење, не би ли испунили свој циљ и добробит.

 Овакав вид стремљења ка истом циљу води до страха сваког човека за свој живот и стварања нетрпељивости и непријатељства према свим људима. Ради властитог одржања, људи су константно у борбеном гарду, што Хобса наводи да природно стање окарактерише као „*рат свакога против свакога*“. Оно што је врховни циљ јесте властито одржање, а оно што је свакодневна појава јесте оно што је и у самој људској природи, односно непрестана љубомора, грамзивост, похлепа и бојазност за себе.

 У природном стању, без било каквог уређења, Хобс наводи да је чак и дозвољено ширење надмоћи здружених над другима, јер се властито одржање најбоље може обезбедити на такав начин

 Што се тиче самог природног стања, примећено је да Хобс о његовој заступљености говори тако да самом себи противуречи. Наиме, прво наводи у XIII поглављу *Левијатана* да оваквог стања никад није ни било, док већ у наредној реченици наводи да „*на многим местима света људи живе у том стању*“.

 Ипак, без обзира на овакву дилему, Хобс налази аналогију са природним стањем у стању грађанског рата. У случају када људи деле врховну власт, влада непрестана љубомора, грамзивост и нетрпељивост, те су владари у константном положају за рат. Још једна аналогија коју Хобс прави јесте у односу на свакодневни живот. Наиме, сваки пут када излазимо из куће, закључавамо врата, сваки пут када идемо на пут, повећамо предострожност, склањамо вредну имовину од других на сигурно место...

 Ове аналогије нам боље пружају увид у оно што Хобс назива поводом сукоба, а то су натицање, неповерење и слава. Такмичење подстиче напад ради неке добити, неповерење узрокује напад да би људи заштитили себе, док слава узрокује сукобе ради угледа и моћи. Свакако да овакви сукоби не представљају сам рат. Рат који Хобс има на уму треба пре посматрати као хипотетички, тако што се уочава склоност ка сукобима у свом оном времену у ком не постоји загарантована сигурност.

 Из свега наведеног, Хобс даље закључује да у оваквом стању где је свако свакоме непријатељ нема радиности, стварања, занатства, трговине, знања, социјализације, већ влада непрестани страх за сопствени живот и осигурање онога што је за живот потребно.

 Када се наводи да у оваквом ратном стању нема радиности, занатства, трговине и власништва, треба објаснити и зашто Хобс ово тврди. Наиме, оно што влада у оваквом стању јесте страх за сопствени живот, а затим и за плодове рада, те је константно неповерење оно што обележава људски однос. Сви имају право на све, а ресурси су ограничени, што би значило да уколико више људи жели исту ствар, а не могу је сви имати, долази до сукоба, отуђивања или чак одузимања живота.

 Свакако се можемо запитати зашто мора доћи до конфликта и сукоба у оваквом стању и зар се не може решити проблем на миран начин или путем договора. Међутим, оно што носи на себи акценат у природном стању јесте нагон за одржањем и тежња за задовољствима. Хобсово песимистичко виђење људске природе подразумева да су сви људи себични и да халапљиво теже испуњењу својих сопствених дела, без обзира како ће то утицати на друге, те, пошто не постоји никакав закон, сем природног закона који функционише по принципу разума и савести, не постоји ни неправде, па ни казне, па је свакоме дозвољено, а чак и пожељно, да се бори за свој живот, самоодржање и удобан живот без обзира на средства.

 Ипак, да се приметити да би људи барем у неким случајевима осетили када им је учињена неправда. Уколико не би осетили, не би било ни разлога да пожеле да изађу из таквог стања. Претпоставимо да живимо у таквим околностима како је представљено у природном стању и да заиста немамо појам правде и неправде, па ни мира, пошто је природно стање представљено као сфера константних сукоба, како бисмо онда могли да тражимо излаз из таквог стања, односно, на основу чега? Опет, са друге стране, упркос томе што Хобс тврди да је у бити људске природе егоизам и грамзивост, као и да су преваре и лукавства сасвим оправдани начини стицања добара, он не пориче појам савести који се садржи у природним законима, а посебно у исконском закону на који се све своди *„не чини другима оно што не желиш теби да чине.“*

 Такође, Хобс наводи да у природном стању нема ни приватне својине, јер се права на приватну својину стичу тек стварањем друштвеног уговора. Овако посматрано, сваки човек има само оно што може дограбити и онолико дуго колико то може одбранити, а уколико му неко то отуђи, то се не сматра неправдом.

 Према мишљењу Хобса, ово даље значи да грађанско стање или уопште државно уређено стање подразумева осигуравање својине и својинских права, што је нужно за очување мира. Уколико не би било грађанског уређења, а склопи се неки уговор, не постоји ниједан разлог зашто се уговор мора испунити, јер нема ни казне. Притом, неповерење и даље влада, јер не постоји никаква гарантована сигурност да ће друга уговорна страна испунити свој део договора. У грађанском стању, пак, постоји сила и принуда која обавезује уговорне стране, тако што прети казном која је гора од добити приликом непоштовања уговора.

 Дакле, према Хобсу, у природном стању нема поседовања нити својине. Ипак приватна својина, односно појам поседовања, није измишљен од стране грађанских структура. Ови појмови већ постоје у људском животу, док их државне или грађанске структуре само формално конституишу. Када животиња улови плен, тај плен је њен. Она га може одбранити од других предатора, појести га сама или га поделити с ким жели. Не бисмо рекли да јој је потребна државна структура или било какво уређење које би јој то дозволило или забранило. Исто тако, уколико и човека посматрамо као рационалну животињу, нема разлога за тврђење да не поседује ништа уколико се не налази у одређеном грађанском уређењу. Дакако, не можемо оспорити чињеницу да се не може отуђити оно што је у поседу без казне, јер природно стање не подразумева државни апарат који би ту казну и спроводио, али засигурно не можемо порицати само поседовање и појам својине.

 Претпостављајући да је Томас Хобс био у праву када је људску природу представио крајње песимистички, излаз из ратног природног стања у виду друштвеног уговора и оснивања грађанског стања нам не гарантује одабир правог, апсолутно доброг и праведног суверена у маниру Платоновог филозофа-владара. Имајући у виду да је и суверен људско биће, то би даље значило да њега ништа не издваја од других људи, пошто су према Хобсовом учењу сви људи једнаки по природи. С друге стране, бег из природног стања би био скоро немогућ, пошто су људи по природи једнаки, а наведено је да влада опште неповерење. Према томе, људи би суверена изабрали или из страха за свој живот, уколико је суверен толико моћан, или би били толико неповерљиви да би се ослонили на сопствену моћ самоодржања. Опет, уколико би и изабрали суверена из страха, докле год је он на власти, они се тог страха не би могли ослободити.

 На крају, Хобс дефинише државу на следећи начин:

 *„Држава је особа, а творац њених радњи је велики број појединаца, и то посредством узајамних споразума, с циљем да користи снагу и средства свих, онако како то буду сматрали прикладним за мир и заједничку одбрану.“*

 Овако схваћена држава је представљена у виду Левијатана, смртног Бога који поданицима гарантује мир под небом бесмртног Бога. Неприкосновеност моћи владара, апсолутистичка власт истог и тоталитаризам који је сам Хобс заступао изазивали су најважнију критику – да ли је страх у природном стању заиста толики да би се људи одрекли своје слободе зарад привидног мира као робови тоталитаризма?

 Уколико бисмо се држали Хобсових речи да је човек ипак рационално биће, зар за њега самог не би било рационално да увиди предност мира и у природном стању? Одговор на ово питање нам може пружити проблемска дилема из теорије рационалног избора под називом дилема затвореника. Наиме, *“дилема затвореника је ситуација у којој рационални поступци рационалних особа нужно воде неоптималним изборима“.* Ситуације о којима се овде говори су оне у којима сарадње нема, јер се сваки учесник боји да ће га овај други преварити. Ипак, уколико постоји треће тело које наметне одређени избор, те елиминише страх, учесници доносе рационалан избор који има рационалан исход. Конкретно, у дилеми затвореника, можемо претпоставити два саучесника у злочину. Постављени избори су:

1.ако један призна, а други не, први ће бити пуштен кући, а други ће бити осуђен на двадесет пет година робије
2.ако обојица признају, биће осуђени на по десет година затвора
3.ако ниједан не призна, сваки ће добити по две године

На крају, оба саучесника признају злочин и бивају осуђени на по десет година затвора. Резоновање којим су се водили подразумева рационалан избор, односно да у затвору проведу што мањи број година, и да други саучесник може или признати или непризнати злочин. Уколико други саучесник не призна, први може провести у затвору или две године ако ни он не призна, или може отићи кући као „сведок сарадник“ уколико призна. Међутим, уколико други саучесник призна, први може или бити осуђен на двадесет пет година ако не призна, или на десет година уколико призна. Под претпоставком да оба затвореника рационално размишљају, свакако ће претпоставити да ће овај други признати, те би одмах елиминисали двадесет пет година робијања. Дакле, најоптималније решење би било да обојица признају и одробијају по десет година, јер се због неповерења не могу ослонити на то да ће обојица порећи.

 У случају Хобсовог природног стања, људи, иако рационални, због страха за своје самоодржање, увек се ослањају на само своје природне способности и због неповерења не могу успоставити сарадњу, већ бивају стално заточени у стању сукоба. Сарадња у природном стању се стога може успоставити само у случају да ће друга особа са сигурношћу сарађивати, а за то је потребна принуда у виду државног органа, према Хобсу.

 Међутим, уколико људску слободу посматрамо као највиши идеал, цена која се мора платити за мир је у овом случају превелика. Радикално и сурово становиште Хобса подразумева принуду у виду силе.

 „*Закони без мача су само речи.“*

 Даље, суверена власт према Хобсу мора диктирати која је учења погодно учити, које активности су дозвољене, а које не, шта је дозвољено изговорити и шта се у штампи не сме написати. Ово значи потпуно одсуство слободе и потпуно потпадање под милост суверена. Хобс наводи да суверен нема с ким да се сукобљава, јер је у том случају једини он на таквом сталежу по моћи и власти, те би владао тако да својим поданицима обезбеди мир и обезбеди одржање своје моћи. Међутим, имајући у виду то да је и суверен човек на крају крајева, те му је у природи да буде грамзив и егоистичан, под знаком питања се налази и његова беневолентна владавина. Чак иако народ стане под окриље врховног природног права, те заштити свој живот и своје интересе, опет долази до сукоба између њих и суверена, уколико он не дела у интересу народа.

-LOK:

Za razliku od Hobsa čija je teorija u principu prenos prava ljudi u prirodnom stanju u ruke apsolutne vlasti, Lokova teorija govori o vlasti kao sredstvu za zaštitu osnovnih "urođenih" prava građana, tako da građani imaju pravo i da uklone tu vlast ukoliko osete da su im prava narušena, tako da je vlast ograničena. Ova teorija dovela je do parlamentarne monarhije nakon Slavne revolucije, čime je ograničena vlast monarha.

Saglasnost kod Loka predstavlja spremnost ljudi da podrže vlast koja pronalazi i sprovodi adekvatnu meru zaštite prirodnih prava na svojinu, život i slobodu. Obaveza prema vladi onda zavisi od prirode te vlade - ako je dobra, onda zavređuje poštovanje građana.

Lok, za razliku od Hobsa, vidi ljude u prirodnom stanju kao kooperativnije, motivisane fundamentalnim zakonima prirode da zaštite svoj život ili imovinu, i svoje i tuđe, ukoliko im to ne narušava opstanak. U prirodnom stanju postoji moralni prirodni zakon koji se bazira na razumu i on obavezuje sve (da smo svi jednaki i da niko nema prava da nekog povredi. Bez obzira na sposobnosti, svi ljudi su u političkom smislu jednaki, te niko nema prirodno pravo na vlast, već su svi u obavezi da prema moralnom i prirodnom zakonu poštuju jedni druge. Međutim, blagostanje ovakvog prirodnog stanja narušavaju iracionalni pojedinci koji ne delaju razumski ili koji gledaju isključivo svoj interes, ili pak žele da "uzmu zakon u svoje ruke".

Da bi se izbeglo stanje rata, ljudi pribegavaju udruživanju pod vlast kako bi očuvali svoj život i svojinu, a za to je potrebno imati poznat, opšteprihvaćen i ustanovljen zakon, nepristrasan sudija i vlast koja može potpomognuti izvršenju rešenja. Ipak, vlast ne treba biti apsolutna, a samo ograničenje je pravo na pobunu koji imaju isti oni građani čija opšta saglasnost obezbeđuje legitimitet toj vlasti. Ovo predstavlja prvo usaglašavanje, kada ljudi postanu političko društvo. Drugo usaglašavanje predstavlja odluku ljudi kakvu će vlast imati (demokratija, oligarhija...), dok treće usaglašavanje predstavlja prenos vlasti većinskim odlučivanjem na konkretan politički autoritet. Vladar dalje upravlja sve dok zadovoljava kriterijume pravedne vladavine i dok štiti prava pojedinaca kojima upravlja.

Lok navodi dva shvatanja privatne svojine koju naglašava kroz svoje delo "Druga rasprava o vladi": pravo nad materijalnim stvarima, kao dobro ili imetak i pravo na vlastitu ličnost, odnosno pored imovine i pravo na život i slobodu. Ovo dalje povlači da je svojina zapravo ljudsko pravo na samoodržanje.

-RUSO:

Žan-Žak Ruso je živeo u epohi prosvećenosti, gde je vladalo učenje da čovekom ne vlada niko i ništa drugo do on sam, oslanjajući se na nauku i razum. Međutim, u svom eseju "Rasprava o moralnim uticajima nauke i umetnosti" navodi da tehnički progres i materijalna dobra kvare ljudski moral, te da treba podržavati prirodnu jednostavnost u duši. U "Drugoj raspravi" takođe kritikuje sistem, dok u "Trećoj raspravi" govori konstruktivno o državi, iznoseći i svoju ideju "opšte volje", koju je detaljnije obradio u "Društvenom ugovoru".

Rusoovo shvatanje ljudske prirode i prirodnog stanja je mnogo optimističnije od Hobsovog, jer on smatra da u prirodnom stanju nema mesta za ratove, pošto ljudi po svojoj prirodi nisu skloni ratovanju - ima ih manje, ima dovoljno dobara kojima zadooljavaju svoje potrebe i nema svojine (ona nastaje sa nastankom društva). Čovek po prirodi nije društveno biće, te u prirodnom stanju nema imovine, svojine, sticanje dobara, pa samim tim ni naticanja, podele, sukoba ili rata, pa ni straha od smrti. S obzirom na to da Ruso smatra da čovek u prirodnom stanju nema ni jezik, može se reći da on čoveka smatra divljakom ili životinjom, ali on je "najbolje opremljena životinja" u prirodi, jer je u potpunoj harmoniji sa prirodom i u njoj se odlično snalazi. Postoji borba za opstanak, ali to nije ista borba kao kod Hobsa, već prirodna borba u smislu bolje adaptacije i izdržljivosti u prirodi, podstaknuta prirodnom strašću za samoodržanjem, iz ljubavi prema sebi, radi zaštite individualne slobode (amour de soi). To je zdrava ljubav prema sebi, za razliku od nezdrave (l'amour propre) koja se javlja u društvu i podrazumeva zavisnost od mišljenja i stavova drugih ljudi - to podstiče zavist, ljubomoru, društveni nemir i sukobe. U ovom smislu, istinska sloboda je sloboda u prirodnom stanju, nezavisnost od volje i mišljenja drugih ljudi.

Sloboda je ono što razlikuje čoveka od životinje, jer ljudi u svom opstanku u prirodi deluju kao slobodni akteri. Druga stvar je sposobnost usavršavanja, koja razvija i ostale čovekove osobine - otvorenost i težnja za promenom; čovekova priroda se menja u zavisnosti od njegove adaptacije. Međutim, ova promena može odvesti i do bede, kao što je stanje u kom se nalazi čovek u postojećem društvu, prema Rusou. Još jedna osobina jeste sposobnost za saosećanje, samilost i milosrđe, što znači da je čovek po svojoj prirodi dobro biće. Dakle, čovek u prvobitnom stanju živi u potpunoj harmoniji sa prirodom, vođen instinktima i potpuno je slobodan; saoseća sa drugima iskreno i iz toga nastaju sve ostane vrline. Razum i mišljenje dolaze naknadno, u društvu i s pojavom privatne svojine, i udaljavaju čoveka od bližnjih.

Uprkos ovako predstavljenom idealnom stanju, ljudi ipak napuštaju prirodno stanje usled težnje ka blagostanju, koja je jedini čovekov pokretač, te se javljaju nove i složenije potrebe koje mogu biti zadovoljene samo kolektivnim delanjem. I u prirodnom stanju se javljala potreba za kooperacijom, ali je ona bila nestabilna, ništa nije moglo da je održi (priča o lovu na jelena i zeca). Ova saradnja upravo je osnov nejednakosti među ljudima, jer da bi zaštitili svoju imovinu, bogatiji se udružuju i nameću svoju volju drugima preko zakona, tako da čovek, koji je po prirodi slobodan, potpada pod vlast zakona. Prema tome, moralni imperativ prema Rusou jeste oslobođenje od okova građanskog društva, čime se bavi u "Društvenom ugovoru".

Cilj "Društvenog ugovora" je da se nađe optimalna i moralno prihvatljiva zajednica slobodnih ljudi kao individua koji zbog opstanka stupaju u društvene odnose. Pošto je čovek po prirodi slobodan, politička volja mu se može nametnuti samo ako je on sa tim saglasan, tako da ljudska slobodna bolja predstavlja legitimitet na kojoj se vlast bazira. Prema tome, da bi se čovek oslobodio okova građanskog društva, građanskom poretku osnova mora biti samo i jedino moralna sloboda i to prenosom sopstvene slobode suverenu koji je celokupna zajednica, a ne osoba ili nekolicina ljudi.

Pravi, istinski suveren je sam narod koji nastaje sjedinjavanjem pojedinačnih volja u jednu opštu volju. Kod Rusoa, za razliku od Loka i Hobsa, suverena volja je neotuđiva i nedeljiva, jer ljudi ne mogu svoje vrhovno pravo upravljanjem samim sobom preneti na nekog drugog, niti svoju zakonodavnu funkciju preneti na nekog drugog, već sve treba da se odvija preko direktnih oblika demokratskog odlučivanja (volja je zakonodavna vlast, snaga je izvršna vlast).

Međutim, svako ima svoje interese i kao individua, ali i opšte interese kao građanin koji pripada određenoj državi. Iz ove razlike Ruso izvodi razliku između privatne i opšte volje. Pošto se individualni interesi razlikuju, a opšti su manje-više isti, onda opšta volja teži zajedničkom dobru ili javnom interesu. Zakoni su tu da definišu opštu volju, tako da se privatna i opšta volja mogu naći u sukobu (opšta volja nije isto što i zbir svih pojedinačnih volja). Moralna sloboda, koja je osnov zakona koje propisuje opšta volja, paradoksalno je shvaćena kad Ruso navodi da neko može biti prinuđen da bude slobodan. Naime, ako neko dela van zakona, on je prinuđen da bude slobodan tako što ga celo političko telo može prinuditi da se povinuje opštoj volji, odnosno da dela prema moralnoj slobodi.

Odluka većine, pak nije isto što i opšta volja, koja je jedinstvena i jedna, ali ima više izgleda da dovede do onog stava koji predstavlja stav opšte volje. Ono što je bitno kod pravog većinskog glasanja jeste da nema grupisanja i frakcija, već da glasovi budu glasovi pojedinaca - tako se dolazi do mišljenja opšte volje. Uslovi koji moraju biti zadovoljeni da bi većinsko glasanje postiglo odluku u skladu sa opštom voljom:
1. mora postojati jedna politika ili jedan odgovor koji je u skladu sa opštim dobrom; objektivna je i ne zavisi od volja individua
2. narod mora biti "dobro obavešten", odnosno "nivo kompetencije" šta je to opšta volja
3. svi moraju težiti tome da se u društvu vodi ispravna politika u skladu sa opštim dobrom.

Prema navedenom, realizacija opšte volje zavisi od periodičnog okupljanja čitavog demokratskog tela koje se sastoji od svih građana koji su relativno dobro obavešteni o stvarima od javnog interesa. Ovakva forma demokratije zahteva relativno malu državu sa relativno malim brojem stanovnika koji bi trebalo da se međusobno poznaju i mora vladati "građanska religija" - težnja ka ostvarenju opšte volje, nezavisno od pojedinačne.

Dakle, društvenim ugovorom se spajaju pojedinačne ličnosti u jednu opštu - država, čiji su članovi pojedinačno građani, a skupa narod. Vlada je ovde samo posrednik između naroda kao podanika i naroda kao suverena zakonodavca, te služi narodu tako što se opšta volja ogleda u zakonima i sprovodi u delo. Članovi vlade su magistri ili kraljevi i upravljaju samo pojedinačnim aktima, dok celina uprave pripada narodu, tako da je samo vlast naroda neograničena i apsolutna. Ovako gledano, Ruso je pre kolektivista (društveni ideal iznad pojedinačnog) nego liberalista. Njegova opšta volja dovodi do deliberativne demokratije koja važi i danas, ali za samu teoriju je pitanje da li se može u potpunosti primeniti u praksi.

-KANT:

Kant svoju ideju društvenog ugovora predstavlja u "Metafizici morala" na osnovu svedočenja Francuskoj revoluciji koja je za njega predstavljala moralni napredak čovečanstva ka ostvarenju "umne slobode". Umna sloboda predstavlja suštinsko obeležje stanja gde je sloboda svakoga moguća zajedno sa slobodom svih; to je građansko stanje, koje nastaje ukidanjem prirodnom stanja i divlje slobode, stvaranjem zakonite slobode koja je samoograničena, odnosno a priori se ravna prema zakonima praktičnog uma.

Društveni ugovor treba shvatiti u hipotetičkom smislu, a ne empirijski ili kao istorijsko objašnjenje. U "Ideji opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka" Kant navodi "tajni plan prirode" koji vodi čovečanstvo iz neprosvećenog u stanje građanskog društva gde su "nedruštvene osobine" podvrgnute kontroli, da bi na kraju nastala svetstka federacija ustavnih republika (kretanje istorije ima svoj cilj - moralno savršenstvo čoveka kao autonomnog bića slobode i na individualnom i na kolektivnom planu). U istom članku Kant navodi glavnu osobinu ljudi - nedruštvena društvenost, odnosno kompletni antagonizam između potrebe da čovek bude u u društvenim odnosima sa drugima i egoistične potrebe da se osami. Ovaj konflikt između socijalnog i antisocijalnog je glavni izvor konflikata, ali iz tog konflikta se oblikuje i kultura, pa i moral, postepeno se razvijaju talenti i izgrađuje ukus. Dakle, tek stupanjem u društvo, čovek je sposoban da dalje razvija svoje prirodne talente i ostvari svoj moralni progres, što je moguće tek ako bude prosvećen (samostalno upotrebljavanje razuma da bismo kontrolisali svoju sudbinu). Razlozi nastanka društvenog ugovora su upravo u tome da se treba prevladati tenzija u situaciji nedruštvene društvenosti u prirodnom stanju, zatim da bi se razvili talenti i postigla prosvećenost kada čovečanstvo u javnoj upotrebi uma (preko zakona i javnog mnjenja) upravlja sopstvenom sudbinom (=ustavna republika).

Opravdanje države Kant povezuje sa opravdanjem zaštite ljudskih osnovnih prava koja su urođena - sloboda i jednakost. Po ovome, svaki čovek je na osnovu čoveštva slobodan i jednak i vlastiti gospodar. Iz slobode kao vrhovnog zakona Kant izvodi načelo pravde po kojoj je pravedno ono delo koje kao produkt samovolje može stajati zajedno sa slobodom svakoga po opštem zakonu. Načelo opšteg zakona je onda: "Delaj spolja tako da slobodna upotreba tvoje samovolje može da postoji zajedno sa slobodom svakoga po nekom opštem zakonu, s tim da takav zakon ne treba predstaviti kao pobudu radnje.". U ovom smislu, prinuda je i opravdana, jer sprečava moguće prepreke slobodi, odnosno prepreku sprovođenju privatnog prava. Država je stoga "sjedinjavanje mnoštva ljudi pod pravnim zakonima", gde je pravno stanje regulisano zakonima koji moraju a priori biti načela praktičnog uma.

"Delaj spolja..." - ljudi su u međusobnom odnosu spolja, tako da to pravo reguliše samo te odnose i posledice te spoljašnje delatnosti. "Unutrašnje" potpada pod regulaciju kategoričkog imperativa (maksime ili pobude). U tom smislu, zakon je aprioran i univerzalan, jer ne zavisi od empirijskih okolnosti, i mora obezbediti formalnu usklađenost spoljašnje slobode neke osobe sa istom takvom slobodom drugih ljudi - preciziranje uslova međusobnog postupanja između individua.

Međusobna saglasnost na prinudu koja je u skladu sa slobodom svih kao racionalnih ličnosti izvor je legitimiteta državne prinude, pa je prinuda onda konstitutivni deo pojma prava. Međutim, država nema pravo da primeni prinudu kod nametanja etičkih, religioznih vrednosti ili slobodnog izražavanja stavova bez obzira ako nisu po ukusu suverene vlasti, jer je to sfera individue i spada pod kategorički imperativ. Maksime delanja su izvan domena države i prava sve dok su spoljašnje posledice u skladu sa opštim zakonom prava.

Opravdanje države ne može biti onda vezano ni za blagostanje ili sreću, jer je bi država onda bila paternalistička i mešala bi se u sferu privatne slobode, te bi narušila autonomiju građana, što je po Kantu nedopustivo. Svrha države je dakle zaštita sloboda individua kao autonomnih i nezavisnih ljudi koji postižu svoje ciljeve do mere koja je kompatibilna sa sličnom slobodom drugih - ovo je opravdanje države, ali i njeno ograničenje delovanja.

Autonomna osoba je po Kantu ona koja je slobodna, nezavisna, sopstveni gospodar i mora imati neko vlasništvo koje donosi prihode (žene i deca ne). Pravo na svojinu nije deo prirodnog prava, jer je to socijalna kategorija - polaganje prava na posedovanje neke stvari ograničava druge u pogledu korišćenja te stvari.

Pošto se legitimitet države temelji na principu prava kao principu a priori, onda stupanje u građansko društvo nije opcija, već nužnost koju nalaže praktični um, pa je i saglasnost oko toga samo hipotetička, ali ima svoj praktički realitet - da obaveže svakog zakonodavca da daje zakone koji proizilaze iz ujedinjene volje čitavog naroda i da od svakog ko želi da bude građanin zahteva da se usaglasi sa takvom voljom. Biti moralan je i nemoguće van političkog poretka, pa je dužnost poštovanja države i konstitutivni deo moraliteta osoba koje sebe vide slobodnima i jednakima u društvu, odnosno, ova dužnost je a priori.

Kada vladar nije u stanju da obezbedi zaštitu spoljašnje slobode u poretku, on nema pravo na vlast, ali ni narod nema pravo na pobunu - promenu može izvršiti jedino suveren putem reforme, a ne narod pomoću revolucije. Kant pruža 4 argumenta protiv revolucije:
1. (ne)sreća ne može biti povod za pobunu, jer je to kontigentna i promenljiva kategorija i ne može predstavljati osnov opšteg i univerzalnog zakona
2. niko ne može biti sudija u sopstvenoj stvari ( a to bi bio narod u revoluciji)
3. ustav koji bi garantovao pravo na legalnu pobunu protiv najvišeg autoriteta čiju suverenost i konstituiše bi bio u paradoksu sa samim sobom
4. pravo na pobunu ne može da se opravda ni pozivanjem na sadržinu izvornog društvenog ugovora, jer se u tom ugovoru ljudi ne bi saglasili sa pravom na pobunu, jer bi to bilo nemoguće sprovesti u praksi

Naposletku, revolucionarni akti uvek podrazumevaju određene maksime, što opet nije sfera opšteg zakona, već kategoričkog imperativa. Mada, Kant na par mesta sebi i protivreči navodeći da ljudi ne treba da ustupaju pred zlom, već da mu se odvažno suprotstave.

-MIL:

1. Mehanicizam i organicizam

Mehanicizam: Vladavina = praktično umeće, koje se tiče relacije sredstvo-cilj; • stvar invencije; • pitanje o vladavini je poslovno pitanje; - treba samo odrediti svrhu i oblik vladavine, te ubediti druge da je taj oblik najpodesniji i usmeriti ih na njegovo ostvarivanje; . Oblik vladavine = stvar izbora, svojevrsna mašina izjednačava se sa svim drugim sredstvima za postizanje ljudskih ciljeva; Ustav = sličan parnoj mašini Pol. institucije su stvorene ljudskim razumom i voljom

Organicizam: Vladavina = organski izraz prirode i života jednog naroda; • nastaje iz običaja, instinkta, potreba, želja naroda... • pitanje o vladavini zadire u oblast istorije prirode; Oblik vladavine = spontana tvorevina, a ne stvar izbora; mora se uzeti onakav kakvim ga zatičemo; Ustav = izraz duha naroda Političke institucije nisu stvorene, nego nastaju, rastu. Uzaludno je presađivati oblike vladavine, nametati ih drugim narodima.

Mil: Obe teorije su pogrešne ako se prihvate bez izuzetka. Ali: 1.Niko ne misli da je svaki narod sposoban da se služi svakom vrstom ustanova. 2.Ni organicističko shvatanje političkih institucija nije fatalističko. Organicisti ne tvrde da ljudi nemaju nikakvu slobodu izbora u pitanju o vladi. Mil teži da uzme najbolje od obe suprotstavljene koncepcije. Političke ustanove su delo ljudi. Oni ih nisu našli gotove. U svakom periodu postojanja pol. institucija na njih utiče slobodna ljudska akcija. Tri uslova da oblici vlade budu dobri za narod:
1) dobrovoljno prihvatanje- narod za koji je oblik određen mora biti voljan da prihvati taj oblik, ne treba da mu se odupire.
2) sposobnost i volja za održanje poretka- narod mora biti voljan i sposoban da čini ono što je nužno da se taj oblik održi\*
3) sposobnost i volja za ostvarenje svrhe datog poretka - ako ovoga nema, ako je narod necivilizovan, predstavničke institucije su od malog značaja (kada većina birača nije zainteresovana za vladu da bi glasala, ili, ako uopšte glasa, ne koristi svoje pravo glasa za opšte dobro, nego ga prodaje za novac ili glasaju na mig nekoga ko nad njima ima kontrolu;
Smetnje za ostvarenje ovih uslova mogu biti dvojake: moralne i mehaničke.
• Moralne smetnje: neki narodi su nesposobni za slobodu; nesposobni su da ispune dužnosti koje im određeni oblik vlade nalaže. Za takve narode je od koristi despotska vlada.
• Mehaničke smetnje: kada nema uslova za obrazovanje i širenje nekog javnog mnenja. Misli se da je usvajanjem predstavničkog sistema ta prepreka uklonjena. Ali da bi se ona potpuno nadvladala bila je neophodna sloboda štampe.

Koliko koji oblik vladavine teži da potpomogne napredak? Ukoliko naturalisti misle da ne može opstati nijedna vlada koja ne ispunjava uslove 1,2 i 3, njihova doktrina je neosporna. Veliku grešku bi činio onaj vladar koji se ne bi koristio običajima i osećanjima naroda za postizanje svojih političkih ciljeva. Ta i i druga politička sredstva nisu nužni uslovi za uspostavljanje ustanova. Narod lakše čini ono našta je već navikao, ali to ne znači da ne može da nauči da čini nešto novo. U granicama tri pomenuta uslova, ustanove i oblici vlade jesu predmet izbora.

Kritika paternalizma i ideje o dobrom despotu
Despotska vladavina, paternalizam (očinski despotizam) su bila zgodna sredstva za podizanje velikih naroda do nivoa civilizacije, ali pošto su jednom došli do tog nivoa, oni su tu zastali jer nisu postojale duhovne slobode i lična samostalnost, koji su neophodni za napredak. Da bi se ocenilo koliko koji oblik vladavine vredi, kao merilo se uzima onaj oblik vlade koji bi mogao najviše da doprinese napretku u svim njegovim stupnjevima. Mil kritikuje ideju po kojoj bi despotska vladavina bila možda najbolji oblik državnog uređenja, ako bi se mogao naći neki dobri despot. Pretpostavka: apsolutna vlast u rukama jednog odličnog čoveka osigurala bi savesno i razumno ispunjavanje svih dužnosti vlade. Izdavali bi se i izvršavali i dobri zakoni, najbolji ljudi od poverenja bi se postavljali na vodeća mesta u državi. Da bi se zaista došlo do takvih rezultata despot bi morao ne samo dobar, već i svemoćan i svevideći, u svako vreme tačno izvešten o rukovođenju i o radnji svake administracije u svkom okrugu zemlje. Morao bi biti sposoban da deli pravdu 24 časa na dan i da među svojim saradnicima pronađe najsposobnije i najpoštenije. Ideja apsolutne vlasti obuhvata ideju PASIVNOSTI NARODA. Za narod i njegove članove sve rešava jedna volja koja nije njihova sopstvena. Kakva vrsta ljudi se može razvijati pod takvom vladom? Do kakvog bi razvoja njihove misaone i radne sposobnosti dospele pod njom?

\* Ima slučajeva kada je narod nesposoban da ispuni čak i one uslove koji su nužni za opstanak određenog oblika vladavine. Kada je narod nesposoban za slobodu? 1) Kad se ne bori za državu kad je direktno napadnuta; 2)ako ljudi lako napuštaju državu zavedeni raznim lukavstvima; 3) ako u panici ili entuzijazmu narod predaje slobodu pred noge čak i velikog čoveka, što mu omogućuje da sruši narodne institucije; 4) ako nije spreman da sarađuje sa zakonom i javnim vlastima u onemogućavanju počinitelja zla.

Pod vlašću dobrog despota ne strada samo umnost podanika, već i njihove moralne osobine... Idejno najbolji oblik vlade je onaj u kome je suveren celo društvo. Tamo gde svaki građanin poseduje pravo glasa.

Predstvnička vlada kao idealni tip savršene vlade
Budući da se neposredna demokratija može ostvariti samo u malim varošima, uzorni oblik savršene vlade jeste PREDSTAVNIČKA DEMOKRATIJA. Pod kojim se društvenim ustanovama predstavnička vlada može ostvariti? 1) da narod bude voljan da je primi; 2) da bude voljan i sposoban da učini ono što je nužno za njeno održanje 3) da bude voljan i sposoban da vrši dužnosti koje mu ona zadaje Ako jedan narod ne ceni predstavničku demokratiju i nije joj naklonjen, nema izgleda ni da će je dobiti. Ima naroda kod kojih je strast za gospodarenjem nad drugima jača od želje za ličnom nezavisnošću. Kod Mila, drugi princip ima prioritet. Liberalna deviza: U rukama države treba da bude tačno onoliko vlasti koliko je neophodno za vršenje nužnih poslova jedne vlade. Opasnost za predstavničku demokratiju: opšte neznanje, nesposobnost ili nedovoljne duhovne sposobnosti u skupštinskom telu; opasnost da će skupština biti pod uticajem koji nisu opšte blagostanje drugih. Idealno najbolje državno uređenje po Milu jeste predstavnička demokratija i birokratska vlada. Ova druga je u prednosti jer sabira iskustvo, sakuplja isprobana i zrelo ustanovljena opšta pravila i brine se za praktično obrazovanje rukovodilaca. Ali njena najveća mana je rutina, ona često radi kao mašina bez duha. Zbog toga je narodna vlada nužna, da bi se duh darovitih pojedinaca uzdigao iznad mediokritetskih nazora. Idealni predstavnički sistem bio bi podeljen na jednake delove, pa bi svako uticao na jednak broj glasova u parlamentu. - Ne treba dopustiti nijednom od staleža da postane toliko jak da pretegne protiv istine i pravde. O pravoj i lažnoj demokratiji. Predstavništvo svih i predstavništvo samo većine. Dve opasnosti kojima je izložena predstavnička demokratija: 1)Opasnost niskog stupnja umskog razvitka u predstavničkom telu i u javnom mnenju koje to telo kontroliše. 2)Opasnost staleškog zakonodavstva - donošenja zakona u interesu samo jednog staleža kada ovaj odnese prevagu. Na koji način demokratiju treba urediti da bi se ova zla smanjila? Ljudi obično misle da će to postići ograničavanjem predstavničkog tela time što će manje ili više ograničiti pravo glasa.

Ali: Mil kaže da i potpuno jednaka demokratija (u kojoj samo jedan stalež čini brojnu većinu) ima izvesnih nedostataka, a kamoli današnje demokratije (gde je na delu nejednakost u korist gospodarećeg staleža. Dve ideje demokratije koje se često mešaju: ideja čiste demokratije - kada je ceo narod suveren; ideja obične demokratije - nad celim narodom vlada prosta većina, predstavnička većina. Birači koji glasaju za istu ideju moraju činiti srednji broj jednog okruga birača, a da bi se to dogodilo oni se moraju jedni s drugima udruživati u cilju izbora jednog predstavnika.