Utjecaj personalizma na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava

Čulo, Ivan

Doctoral thesis / Disertacija

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Philosophy and Religious Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:260:139714

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**



Repozitorij Fakulteta filozofije i religijskih znanosti

Repozitorij diplomskih i doktorskih radova

Repository / Repozitorij:

REPOSITORY OF FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES - Repository of master's thesis and phd





DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet filozofije i religijskih znanosti

Ivan Čulo

UTJECAJ PERSONALIZMA NA MODERNO PRAVNO OBLIKOVANJE LJUDSKIH PRAVA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2018.



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet filozofije i religijskih znanosti

Ivan Čulo

UTJECAJ PERSONALIZMA NA MODERNO PRAVNO OBLIKOVANJE LJUDSKIH PRAVA

DOKTORSKI RAD

Mentor:
Izv. prof. dr. sc. Ivan Šestak

Zagreb, 2018.



University of Zagreb

Faculty of Philosophy and Religious Studies

Ivan Čulo

THE INFLUENCE OF PERSONALISM ON MODERN LEGAL CREATING OF HUMAN RIGHTS

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Asocc. Prof. Ivan Šestak

Zagreb, 2018

Zahvale

Zahvaljujem mentoru prof. dr. sc. Ivanu Šestaku na znanstvenom i stručnom usmjeravanju, korisnim savjetima te nesebičnoj pomoći i razumijevanju tijekom izrade ovog doktorskog rada. Zahvaljujem dekanu, prof. dr. sc. Ivanu Kopreku kao vrsnom sugovorniku za rasprave o filozofiji i pravu. Obojici zahvaljujem na povjerenju da budem njihov suputnik na putovima u labirintima praktične primjene prava.

Zahvaljujem i drugim profesorima na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti koji su mi pružali podršku i riječi ohrabrenja.

Zahvaljujem Vladimiru Lončareviću, Zdravku Gavranu, Miroslavu Rožiću, Miri Borasu i drugim prijateljima s kojima sam više od desetljeća 'bistrio' personalističke teme.

Zahvalu upućujem i članovima svoje obitelji, a osobito Mariji i Đuri, koji su me uvijek u svemu podupirali.

Neizmjerna zahvala supruzi Mireli. Njezina podrška i razumijevanje bili su mi glavni oslonac.

Ivan Čulo

SAŽETAK

Intencija ovog rada je analiza i ukazivanje na značaj i doprinos personalizma na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava. Personalizam kao filozofski pravac u kojem je središte 'osoba' najizrazitije se oblikovao između dva svjetska rata u Francuskoj, a najznačajniji predstavnici su Jacques Maritain, Nikolaj Berdjajev, Denis de Rougemont, Gabriel Marcel i Emmanuel Mounier.

Hipoteze rada su:

- personalisti su izgradili cjelovitu i sustavnu filozofsku antropologiju, pa potom političku filozofiju na temelju kojih razvijaju i svoju vlastitu filozofiju prava - suvremenu verziju prirodno-pravne koncepcije;
- personalsitički koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva doprinijeli su oblikovanju modernih ljudskih prava, integraciji moderne Europe i drugim pozitivnim kretanjima u XX. stoljeću.

Koncept tzv. modernih 'ljudskih prava' smještamo u četvrto desetljeće XX. st. i vežemo njegov institucionalni nastanak uz Ujedinjene narode, odnosno uz *Povelju Ujedinjenih naroda* i *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* iz 1948. Pokazuje se da je najznačajniji profilirani mislilac u obrani koncepta ljudskih prava te da je *Univerzalna deklaracija* inspirirana filozofskim pogledima J. Maritaina. Analizira se i ističe da je deklaracija odraz tradicije prirodnog prava i personalističkog humanizma što je vidljivo iz aktivnosti personalista u zagovaranju te sudjelovanja u pripremi i izradi Univerzalne deklaracije. Pored toga, analiza teksta deklaracije, 'univerzalizam' deklaracije, sadržaja deklaracije, usporedba personalističkih prava i prava koja su navedena u deklaraciji, jezik i pojmovi u deklaraciji ('osoba' i 'ljudsko dostojanstvo') upućuju nesumnjivo na personalističku prirodno-pravnu koncepciju. Analizira se i dominantni personalistički utjecaj na europske integracije i europske akte o ljudskim pravima, prije svega na *Konvenciju za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* te uspostavu *Europskog suda za ljudska prava* (*European Court of Human Rights*) u Strasbourgu. Ukazuje se i na refleksiju personalističke misli u nacionalnim ustavnopravnim zakonodavstvima.

Ključne riječi: personalizam, ljudska prava, personalistička antropologija, personalistička politička filozofija, personalistička filozofija prava, Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima, europsko ujedinjenje i zakonodavstvo, nacionalno zakonodavstvo, Jacques Maritain, Nikolaj Berdjajev, Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont

PROŠIRENI (STRUKTUIRANI) SAŽETAK

Intencija ovog istraživanja jest analiza i ukazivanje na značenje i doprinos personalizma kao filozofskog pravca i pokreta na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava. Moderno doba ljudskih prava smatramo razdoblje nakon donošenja *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*.

Personalizam kao filozofski pravac u kojem je središte 'osoba' najizrazitije se oblikovao između dva svjetska rata u Francuskoj pod velikim utjecajem kršćanstva. To je osobito vidljivo iz djelovanja Jacquesa Maritaina, najvažnije ličnosti za razmatranje personalističkog shvaćanja ljudskih prava. Razmatraju se i analiziraju i misli Nikolaja Berdjajeva, Denisa de Rougemonta, Gabriela Marcela, Emmanuela Mouniera i drugih mislilaca. Premda se u literaturi i medijima ističe utjecaj liberalnih i neoliberalnih izvora za pravno oblikovanje i utemeljenje ljudskih prava u radu se pokazuje da je za moderna ljudska prava najveći doprinos proizašao iz personalističkog poimanja svijeta i čovjeka.

Hipoteze rada su:

- personalisti su izgradili cjelovitu i sustavnu filozofsku antropologiju, pa potom političku filozofiju;
- na temelju svoje antroplogije i političke filozofije, personalisti razvijaju i svoju vlastitu filozofiju prava - suvremenu verziju prirodno-pravne koncepcije;
- personalistički koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva doprinijeli su oblikovanju modernih ljudskih prava, integraciji moderne Europe i drugim pozitivnim kretanjima u XX. stoljeću.

Različiti autori različito su određivali personalizam, ali proizlazi da je to onaj smjer unutar filozofije dvadesetog stoljeća koji u središte zanimanja stavlja osobu i namjenjuje joj dvostruku ulogu: a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i sve njegove institucije; b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među svim ljudima.

Povijesni korijeni personalizma sežu sve do antičkog razdoblja, a personalističke teme kasnije uočavamo u gotovo svim povijesnim razdobljima kod različitih mislilaca i u okviru različitih filozofija. Na europskom kontinentu personalizam se obično veže uz tri škole: francusku u Parizu, njemačku u Göttingenu i Freiburgu te poljsku u Lublinu. Personalizam je imao odjek i u drugim europskim državama. Za ovaj rad najvažniji je tzv. francuski personalizam koji se snažno razvio tijekom 30-ih godina XX st., a brojni sljedbenici su formirali i različite personalističke pokrete. Najvažniji mislioci su Jacques Maritain, Alexandar Marc, Denis de

Rougemont, Gabriel Marcel i Emmanuel Mounier, na koje su snažno utjecali ruski emigrantski mislioci, osobito Nikolaj Berdjajev.

Na ovim prostorima recepcija prema nemarksističkim, a osobito katoličkim misliocima i personalizmu, gotovo do osamostaljenja bila je izrazito negativna: od boljševičkih napada do svrstavanja u buržoasku propagandnu filozofiju. S propašću socijalizma ne dolazi do nove kvalitete u recepciji personalizma i personalističkih tema, iako je bilo za očekivati da u društvu i državi koja mijenja državni i društveno-politički status, pitanja o demokršćanskoj orijentaciji, europskim integracijama i ljudskim pravima rezultiraju ozbiljnijim raspravama.

Personalistička antropologija duboko je humanistička jer predstavlja manje ili više eksplicitan protest protiv epohe i društva koje dehumanizira čovjeka. Personalisti smatraju da je ljudska osoba ontološka i epistemološka polazna točka filozofskog razmišljanja.

Personalisti se nisu zaustavili na formulaciji apstraktnog ideala ljudske osobe, već je prevode u svoju viziju nacrta za bolje društvo. Personalizam 30-ih bio je ujedinjen u potrazi za pozivom čovjeka u modernom društvu, ali u suprotnosti s tadašnjim dominantnim ideologijama: komunizmom, fašizmom i tzv. građanskim kapitalizmom. Glavna personalistička djela političke filozofije nastala su u 30-im godinama i predstavljaju viziju personalističke kršćanske demokracije, koja ima i utopijskih elemenata izgrađena na snažnoj kritici totalitarnih režima, ali i postojeće liberalne demokracije. Nakon političke filozofije personalisti 40-ih godina prošlog stoljeća izgrađuju i sustavnu filozofiju prava prirodno-pravnog smjera nasuprot pravnom pozitivizmu.

Dominacija pravnog pozitivizma u prvoj polovici XX. st. iznijela je na površinu niz slabosti pravne znanosti. Pozitivistička pravna teorija ograničena na analizu pozitivnog prava i povijesno istraživanje pravnih sistema nije mogla iznaći zadovoljavajući odgovor. Trebalo je, što je očito, pravu naći nešto *natpozitivno i nadpovijesno* kao osnovni princip. To nije bilo moguće kroz pravni pozitivizam te se stoga i događa svojevrsni come-back prirodno-pravnih koncepcija.

U poglavlju o personalističkoj filozofiji prava nakon povijesnog prikaza prirodno-pravnih koncepcija, detaljnije se razrađuje misao Nikolaja Berdjajeva koji nagovještava personalističku filozofiju prava. Iako nije razvio sustavniju filozofiju prava, kritički je ukazivao na tadašnje shvaćanje prava. J. Maritain se filozofijom prava počinje baviti početkom 40-ih kada dolazi u SAD. Maritain iznosi viziju temeljnih pravnih odnosa novog demokratskog društva nasuprot građanskom individualističkom društvu te totalitarnim kolektivističkim društvima zalažući se za personalističko, komunitarno i pluralističko društvo, nadahnuto temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva. U okviru bavljenja filozofijom prava Maritain prvi u filozofskom svijetu počinje razvijati i koncept 'ljudskih

prava'. Personalistička podrška, ali i dopuna Maritainove filozofije prava dolazi od mnogih filozofa i intelektualaca, a osobito treba istaknuti njemačkog pravnika i profesora u egzilu Heinricha Rommena i Georgesa Gurvitcha, francuskog sociologa i pravnika, podrijetlom iz Rusije.

Koncept tzv. modernih 'ljudskih prava' smještamo u četvrto desetljeće XX. st. i vežemo njegov institucionalni nastanak uz Ujedinjene narode, odnosno uz *Povelju Ujedinjenih naroda* i *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* iz 1948. Pokazuje se da je najznačajniji profilirani mislilac u obrani koncepta ljudskih prava te da je *Univerzalna deklaracija* inspirirana filozofskim pogledima J. Maritaina. Analizira se i ističe da je deklaracija odraz tradicije prirodnog prava i personalističkog humanizma. To je vidljivo iz aktivnosti personalista u zagovaranju te sudjelovanju u pripremi i izradi Univerzalne deklaracije. Pored toga, analiza teksta deklaracije, 'univerzalizam' deklaracije, sadržaj deklaracije, usporedba personalističkih prava i prava koja su navedena u deklaraciji, jezik i pojmovi u deklaraciji ('osoba' i 'ljudsko dostojanstvo') upućuju nesumnjivo da je Univerzalna deklaracija izraz personalističke prirodno-pravne koncepcije.

Nakon Drugog svjetskog rata personalistički i kršćanski mislioci bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka poslije 1945. Njihov doprinos i utjecaj sagledavamo kroz europske integracije u vidu zagovaranja federalizma te kroz demokršćansku političku opciju.

Analizira se i personalistički utjecaj na europske akte o ljudskim pravima, prije svega na *Konvenciju za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* te uspostavu *Europskog suda za ljudska prava* (*European Court of Human Rights*) u Strasbourgu.

Međunarodni akti na svjetskoj i europskoj razini nesporno ukazuju na veliki utjecaj personalizma pri oblikovanju ljudskih prava, a refleksija tih stavova se odrazila i u većini nacionalnih ustavnopravnih zakonodavstava, što se također analizira u radu.

Ključne riječi: personalizam, ljudska prava, personalistička antropologija, personalistička politička filozofija, personalistička filozofija prava, Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima, europsko ujedinjenje i zakonodavstvo, nacionalno zakonodavstvo, Jacques Maritain, Nikolaj Berdjajev, Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont

EXTENDED SUMMARY

The intent of this research is to analyze and point to the significance and contribution of personalism as a philosophical direction and movement to modern legal creating of human rights. The modern age of human rights is considered a period after the adoption of the *Universal Declaration of Human Rights*.

Personalism as a philosophical direction in which the center of 'person' is most intensely formed between the two world wars in France under the great influence of Christianity. This is particularly evident from the work of Jacques Maritain, the most important personality to consider the personalistic understanding of human rights. The thoughts and the thoughts of Nikolai Berdyaev, Denis de Rougemont, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier and other thinkers are also considered and analyzed. Although the literature and the media point out the influence of liberal and neoliberal sources for legal formulation and the founding of human rights in the paper, it shows that for modern human rights the greatest contribution came from the personalistic perception of the world and man.

The hypothesis of work is:

- personalists have built a complete and systematic philosophical anthropology, and then political philosophy;
- based on their anthroplogy and political philosophy, personalities develop their own philosophy of law - a contemporary version of the natural law legal concept;
- the personalistics concepts of universalism, person and human dignity have contributed to the creating of modern human rights, the integration of modern Europe and other positive developments in the 20th century.

Different authors have differently defined personalism, but it turns out that this is the direction within the twentieth century philosophy that places the person in the center of interest and places it in a double role: a) the person is the absolute center and standard for society and all his institutions; b) a person is the basis for proclaiming absolute universality and solidarity among all people.

Historical roots of personalism go back to the ancient times, and personalistic themes are later noted in almost all historical periods in different thinkers and within different philosophies. On the European continent, personalism is commonly associated with three schools: France in Paris, Germany in Göttingen and Freiburg and Poland in Lublin. Personalism had an echo in other European countries. For this work, the most important is the so-called. French personalism that developed strongly during the 30s of the twentieth century, and many

followers formed a variety of personalistic movements. The most important thinkers were Jacques Maritain, Alexandar Marc, Denis de Rougemont, Gabriel Marcel and Emmanuel Mounier, influenced by Russian emigrant thinkers, especially Nikolai Berdyaev.

In these areas, the reception of non-Marxist, especially Catholic thinkers and personality, almost to the independence was extremely negative: from the Bolshevik attacks to the classification in bourgeois propaganda philosophy. With the collapse of socialism, there is no new quality in the reception of personalism and personalistic themes, although it was to be expected that in society and in the state that changes state and socio-political status, questions about democratic orientation, European integration and human rights result in more serious discussions.

Perosnalistic anthropology is deeply humanistic because it represents more or less explicit protests against the epoch and society that dehumanises man. Personalists believe that the human person is an ontological and epistemological starting point for philosophical thinking. Personalities did not stop at formulating the abstract idea of a human person, but translate into their vision of a draft for a better society. The personality of the 30s was united in the search for a man in modern society, but contrary to the dominant ideologies at the time: communism, fascism and the so-called. civil (burgois) capitalism.

The main personalistic works of political philosophy have emerged in the 1930s and represent the vision of personalistic Christian democracy, which has utopian elements built on the strong critique of totalitarian regimes, as well as the existing liberal democracies. After the political philosophy, the personalists of the 40s of the last century built a systematic philosophy of the natural law direction in the face of legal positivism. The dominance of legal positivism in the first half of the 20th century put on the surface a series of weaknesses in legal science. Positive legal theory limited to the analysis of positive law and the historical study of legal systems could not find a satisfactory answer. It is, of course, necessary to find something *supernatural* and *superstitious* as the basic principle. This was not possible through legal positivism, and therefore there is a kind of come-back of natural-legal concepts.

In the chapter on the personalist philosophy of law after a historical review of natural law concepts, the thought of Nikolai Berdyaev is elaborated in more detail, suggesting the personalist philosophy of law. Though he did not develop a more systematic philosophy of rights, he critically pointed to the current understanding of J. Maritain's right as a philosophy of law began to engage in the early 40s when he came to the United States. Maritain presents a vision of the fundamental legal relations of a new democratic society versus a civilized (burgois) individualistic society and totalitarian collectivist societies, devoting themselves to a personalistic, communitarian and pluralistic society inspired by the fundamental Christian

values of freedom, love and brotherhood. Within the philosophy of Maritain law, the first in the philosophical world is the developer and the concept of 'human rights'. Personal support and the addition of Maritain's philosophy of law comes from many philosophers and intellectuals, and particularly the German lawyer and professor in exile Heinrich Rommen and Georges Gurvitch, French sociologist and lawyer, originating in Russia.

The concept of so-called. modern 'human rights' in the fourth decade of the 20th century and we associate its institutionalization with the United Nations, namely the *United Nations Charter* and the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948. It is shown that the most prominent thinker in defending the concept of human rights and is the *Universal Declaration* inspired by the philosophical views of J. Maritain. It is also analyzed that the declaration reflects the tradition of natural law and personalistic humanism. This is evident from personalist advocacy activities and participation in the preparation and drafting of the *Universal Declaration*. In addition, the analysis of the text of the declaration, the 'universalism' of the declarations, the content of the declaration, the comparison of the personalistic rights and rights stated in the declaration, the language and the notions in the declaration ('person' and 'human dignity') undoubtedly indicate that the *Universal Declaration* is an expression of personalistic natural law concepts.

After the Second World War, personalist and Christian thinkers were key theoreticians and designers of the Western European rule after 1945. Their contribution and influence are seen through European integration in the form of advocacy of federalism and through the Christian-democratic political option. It also analyzes the personal impact on European human rights law, in particular the *Convention on the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, and the establishment of the European Court of Human Rights in Strasbourg.

International acts at the global and European level undoubtedly point to the great influence of personality in shaping human rights, and the reflection of these attitudes has also been reflected in most national constitutional law legislation, which is also analyzed in the paper.

Key words: personalism, human rights, personalistic anthropology, personalistic political philosophy, personalistic philosophy of law, Universal Declaration on Human Rights, european integration and legislation, national legislation, Jacques Maritain, Nikolai Berdyaev, Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont

Sadržaj

Uvod ……... 1

I UVODNE NAPOMENE O PERSONALIZMU ……... 7

1. Određenje personalizma …… 7

2. Povijesna izvorišta personalizma …… 18

3. Personalizam XX stoljeća……. 22

***3.1. Europski personalizam* ……... 22**

3.1.1. Personalizam u Francuskoj …… 23

3.1.2. Personalizam ruskih mislioca …… 37

3.1.3. Personalizam u Njemačkoj …….. 42

3.1.4. Personalizam u Poljskoj……. 45

3.1.5. Personalizam u drugim europskim državama ……... 47

***3.2. Američki personalizam* …… 48**

***3.3. Personalizam u ostalim krajevima svijeta*……... 51**

4. Recepcija personalizma na ovim prostorima…….. 52

II. PERSONALISTIČKA ANTROPOLOGIJA…….. 59

1. Osoba ……. 60

2. Ljudsko dostojanstvo……. 76

3. Odnos osobe prema zajednici – opće dobro …...…… 86

III POLITIČKA FILOZOFIJA PERSONALIZMA ……. 95

1. Kritika individualizma i liberalne demokracije……. 97

2. Kritika svih oblika totalitarizama…… 104

3. Personalistička vizija demokracije…….. 113

IV PERSONALISTIČKA FILOZOFIJA PRAVA……. 128

1. Povijest prirodno-pravne koncepcije …….. 131

2. Nagovještaj personalističke filozofije prava ……... 136

3. Maritainova filozofija prava…….. 141

4. Podrška i dopuna Maritainove filozofije prava – američki krug ……..... 147

5. Prirodno-pravna misao kompatibilna personalističkoj filozofiji prava…… **156**

V PERSONALIZAM I MODERNO OBLIKOVANJE LJUDSKIH PRAVA **161**

1. Personalističko zagovaranje i angažman za 'ljudska prava' …… **165**

***1.1. Aktivnosti do 1947. godine*……....** **166**

1.2. Pripreme za izradu Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima ……... **175**

1.3. Izrada Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima…….... **179**

2. Sadržaj i pojmovi *Univerzalne deklaracije u ljudskim pravima*……..... **182**

2.1. Univerzalizam deklaracije ……... **182**

2.2. Sadržaj deklaracije ……... **192**

***2.3. Jezik i pojmovi u deklaraciji*……..** **197**

3. Utjecaj personalizma na pravo i politiku poslijeratne Europe ……. **204**

***3.1. Ujedinjenje Europe*……....** **205**

3.2. Europsko zakonodavstvo o ljudskim pravima …… **210**

4. Refleksija u nacionalnim ustavnopravnim zakonodavstvima…… **214**

ZAKLJUČAK …… **222**

LITERATURA……... **226**

Životopis autora rada …… **255**

Ljudska prava i slobode zahtijevaju dublju zasnovanost
od one koju im osigurava liberalizam, ona zahtijevaju
metafizičku i religijsku utemeljenost.

Nikolaj Berdjajev

Uvod

Danas se mnogi slažu da smo stvorili depersonalizirano društvo koje se sve više udaljilo od temeljnih osnova, od bliskosti dostojanstvenih ljudi u svojim zajednicama zamijenivši ga ideologijom, sustavom, ekonomijom i institucijama. Posljedično, rezultat je i sve veće nepovjerenje, kako prema drugim ljudima tako i prema samom društvu stoga se sve teže nosimo s izazovima s kojima se suočavamo. U današnjem globaliziranom svijetu, gdje su ljudski životi isprepleteni više nego u bilo kojem drugom razdoblju u cijeloj povijesti, izazovi iz cijelog svijeta postaju prisutni i konkretni i za sve nas. Otuda se s pravom Rüdiger Safranski pita koliko čovjek može podnijeti globalizacije? Pak, sama globalizacija kao produkt liberalno-kapitalističke demokracije uz sebe dominantno vuče masu, prosječnost, trivijalnost i površnost. U toj ispraznosti su donedavno neki, poput Francisa Fukuyame, apologizirajući liberalnu kapitalističku demokraciju vidjeli i svojevrsni 'savršeni' kraj povijesti. No, očito je da se u sadašnjoj civilizaciji mijenja i paradigma općenite svijesti, od nekada sveprisutnog 'subjektivizma' prema 'aktivizmu' i 'interakcionizmu'. 'Individualizam', 'atomizam', 'sekularizam' i slični pojmovi često označavaju moderna društva, osobito kao distinkcija prema društvima tradicionalnog tipa. Kritiziraju se postojeće religije, ideologije, institucije, a aktivistički se propagiraju 'ljudska prava', 'komunikacijsko zajedništvo', 'otvorene institucije', 'sloboda volje' i slično.

Pojam ljudskih prava imao je ključnu ulogu u etici i političkoj filozofiji, pravu i politici, osobito u drugoj polovici XX. stoljeća te je teško zamisliti javnu raspravu o suvremenosti bez spomena ljudskih prava. Fokus na ljudska prava doveo je do prenaglašavanja autonomije, kreacije vlastitog dobra, individualnog izbora i

ograničavanja utjecaja drugih nad sobom. Od takve upitne presumpcije dolazi se do rasprava u kojima se ekstremnim ekstenzivnim promišljanjem doprinos za moderna ljudska prava počinje sagledavati i vezati uz pravni pozitivizam bilo Hobbesovog ili Rousseauova voluntarističkog tipa, teorije ugovora Johna Rawlsa, teorije diskursa Jürgena Habermasa, ideje 'otvorenog društva' Karla Raimunda Poopera, pa čak i uz egzistencijalizam Jean-Paula Sartrea.

No, bilo je i snažnog protivljenja jeziku i diskursu ljudskih prava. Proglašavan često kao najznačajniji suvremeni francuski filozof prava Michel Villey se zgražao modernim umnožavanjem i zahtjevima za prava. Tvrdio je da u kulturi prava pravda postaje samo oznaka koju stavljamo na naše vlastite subjektivne sklonosti. Alasdair MacIntyre je izjavljivao da je vjerovanje u ljudska prava isto što i 'vjerovanje u vještice i jednoroge'. Pak, Costas Duzinas tvrdi da ljudska prava gube svoju svrhu kada postanu oblici političke ideologije ili idolatrije neoliberalnog kapitalizma.

Današnji diskurs o modernim ljudskim pravima i njihovom nastanku povezuje se s različitim misliocima iz različitih pravaca uz neprikrivenu sklonost odavanja zasluga predstavnicima liberalnih i lijevih svjetonazora i ideologija. Nastale su brojne filozofske i teorijske rasprave u potrazi za utemeljenjem ljudskih prava i utjecajima na nastanak postojećeg sustava ljudskih prava. Pri tome se ukazuje na brojne filozofske pravce XIX. i XX. st.: voluntarizam, egzistencijalizam, vitalizam, individualizam, pragmatizam, fenomenologiju, fenomenološku antropologiju, pozitivizam, neopozitivizam, hermeneutiku, marksizam, strukturalizam, poststrukturalizam itd. Personalizam se rijetko spominje. Danas je personalizam u velikoj mjeri zaboravljen. Četrdesetih godina prošlog stoljeća Sartre i egzistencijalisti zauzeli su filozofsku poziciju sličnu 'francuskom' personalizmu, pa su 'egzistencijalni' ili 'egzistencijalistički' pridjevi zasjenili 'osobni' i 'personalistički'. Potom, strukturalistički napadi na subjektivnost potkopali su i 'personalizam' i 'egzistencijalizam'.

Postavlja se pitanje da li je personalizam iscrpljen kao filozofija ili politička ideologija? Paul Ricoeur je početkom 80-ih godina prošlog stoljeća napisao 'personalizam je mrtav', ali odmah potom naglasio 'povratak osobe'. S druge strane, u djelu *The Common Good* Jonas Norgaard Mortensen pokazuje da je personalizam suvremena, aktualna, živa filozofija. To nije ezoterična, uska aktivnost koju prakticira nekoliko intelektualaca iza zaštićenih zidova akademske zajednice.

Glavna intencija ovog istraživanja jest pokušaj da se objasni i ukaže na značenje i doprinos personalizma kao filozofskog pravca i pokreta na moderno pravno oblikovanje

ljudskih prava. Personalizam kao filozofski pravac u kojem je središte 'osoba' najizrazitije se oblikovao između dva svjetska rata u Francuskoj pod velikim utjecajem kršćanstva. To je osobito vidljivo iz djelovanja Jacquesa Maritaina, najvažnije ličnosti za razmatranje personalističkog shvaćanja ljudskih prava. Razmatraju se i analiziraju i misli Nikolaja Berdjajeva, Denisa de Rougemonta, Gabriela Marcela, Emmanuela Mouniera i drugih mislilaca. Premda se u literaturi i medijima ističe utjecaj liberalnih i neoliberalnih izvora za pravno utemeljenje ljudskih prava, u radu ću nastojati pokazati da je za moderna ljudska prava najveći doprinos proizašao iz personalističkog poimanja svijeta i čovjeka.

Hipoteze rada su:

- personalisti su izgradili cjelovitu i sustavnu filozofsku antropologiju, pa potom političku filozofiju;
- na temelju svoje antroplogije i političke filozofije, personalisti razvijaju i svoju vlastitu filozofiju prava - suvremenu verziju prirodno-pravne koncepcije;
- personalistički koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva doprinijeli su oblikovanju modernih ljudskih prava, integraciji moderne Europe i drugim pozitivnim kretanjima u XX. stoljeću.

Personalizmom se obično naziva onaj smjer unutar filozofije dvadesetog stoljeća koji u središte zanimanja stavlja osobu i namjenjuje joj dvostruku ulogu: a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i sve njegove institucije; b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među svim ljudima. U kontekstu ovoga rada personalizam uglavnom uzimamo u smislu francuskog personalizma, uz kojeg se često vežu mislioci okupljeni u više personalističkih pokreta.

Utjecaj američkog kao i nekih drugih personalizama u ovom radu se sporedno obrađuje, ali se spominje i kontekstualizira u smislu prijemčivosti i predestiniranosti širokog prihvata personalističkih ideja, osobito u kontekstu pokušaja svjetskog konsenzusa o ljudskim pravima. Personalizam se shvaća kao antiindividualizam i kritičan je prema materijalizmu i liberalizmu. Protivnik je svih totalitarizama jer oni niječu osobu, a razvijaju ideologiju i idolatriju klase, nacije i rase. U hijerarhiji vrijednosti, personalizam insistira na ‘prvenstvu osobe’ i ‘prvenstvu duhovnosti’. Pri tome doktrina jednakosti osoba isključuje svaki oblik rasizma i ksenofobije. Personalizam se predstavlja i kao metoda promatranja i razabiranja znakova vremena. On sebe vidi kao 'treći, humanistički put'.

Sam karakter predmeta istraživanja neposredno određuje i metode koje će se koristiti u ovoj disertaciji. Naime, metodološki postupci na kojima se temelji istraživanje su analitičkog, komparativnog, interpretativnog i deskriptivnog karaktera, a koristi se i kontrastivna metoda. Pored relevantne znanstvene i stručne literature, koja dobrim dijelom oblikuje teorijski okvir rada, u istraživanju se posebna pažnja posvećuje analizi i usporedbi izvornih rasprava Mouniera, Maritaina, Berdjajeva i drugih personalista, kako bi se što bolje rasvijetlile sličnosti i različitosti mislioca personalističke orijentacije.

Također, na osnovi proučene literature nastoji se kritički ispitati i analizirati neke suvremene interpretacije demokracije, ljudskih prava, ljudskog dostojanstva i temelja europskog jedinstva koje se protive, zanemaruju, ignoriraju ili prešućuju personalistički utjecaj na moderna zbivanja.

Istraživanje je artikulirano kroz pet tematskih cjelina iza kojih slijede zaključni dio i literatura.

Prvi dio istraživanja odnosi se na duhovni i kulturni kontekst vremena u kojem je personalizam nastao i njegove povijesne korijene. Slijedom toga, pokušava se prikazati shvaćanje i određenje personalizma u različitim vremenskim razdobljima i geografskim sredinama te temeljne odrednice personalizma. Pri tome se osobito analizira tzv. europski, a poglavito francuski personalizam i njegova povezanost s kršćanskom filozofijom. Iako determiniran različitim okolnostima, personalizam uspijeva razviti vlastito prepoznatljivo usmjerenje te jedinstveni identitet u kulturno-filozofskom smislu. Tako je za personalizam 1930-ih bila svojstvena potraga za pozivom čovjeka u modernom društvu i u suprotnosti s tadašnjim dominantnim ideologijama: komunizmom, fašizmom i tzv. građanskim kapitalizmom, sustavima koji su iznijeli na površinu depersonalizaciju čovjeka. Za razliku od drugih ideologija, personalizam je nudio široku etičku perspektivu za civilizaciju. Ukratko se prikazuje i recepcija personalizma na ovim prostorima te se nedostatak personalizma kao vodeće filozofije zlatnog razdoblja zapadne europske misli veže i uz iskrivljeno shvaćanje tranzicijskog pojma demokracije i ljudskih prava.

U *drugom dijelu* se istražuju temeljne odrednice i temeljni pojmovi personalizma, i to prije svega koncept 'osobe' kao središnjeg pojma, zatim sastavnice 'ljudsko dostojanstvo', kao i odnos osobe u odnosu na zajednicu. Iako se spominju i drugi personalistički pojmovi ipak su tri gore navedene personalističko-antropološke odrednice u mnogome utjecale na oblikovanje ljudskih prava.

Treći dio istraživanja posvećen je analizi personalističkog shvaćanja zajednice, odnosno njihove političke teorije. U tom smislu istražuje se politička misao Nikolaja Berdjajeva, Emmanuela Mouniera, Jacquesa Maritaina, Denisa de Rougemonta i drugih mislioca, koji zajedno čine odgovarajući presjek šireg personalističkog pokreta. Ovaj dio je podijeljen na tri tematske cjeline: kritika liberalne demokracije, kritika svih oblika totalitarizma i vizija personalističke demokracije. U okviru tih poglavlja ukazuje se na Berdjajevljev pristup ondašnjoj civilizaciji i njegovim stavovima o postojećim i viziji budućeg idealnog društva, Mounierovu analizu personalne i komunitarne revolucije, osobito njegovom shvaćanju egzistencijalnog personalizma i personalističke teorije akcije. Ukazat će se i na Maritainov put od antimodernizma, cjelovitog humanizma, personalističke teorije demokracije do liberalne demokracije s personalističkim tumačenjem i neotomističkim temeljem. Spomenut će se i shvaćanja drugih mislioca, a u okviru poglavlja personalistička demokracija oslikava se zajednička personalistička politička teorija, koja integrirana s njihovim shvaćanjem osobe dovodi do personalističke filozofije prava. Personalistička vizija politike značila je politiku u službi osobe, ali se ne zaustavlja na formulaciji apstraktnog ideala ljudske osobe, već je prevodi u viziju nacrta boljeg društva. Takvo društvo personalisti smatraju jedino istinski demokratsko, a ono kao takvo zahtijeva uspostavu demokratskih prava.

Četvrti dio rada se odnosi na personalističku filozofiju prava. Različiti filozofsko-pravni pravci, pokreti i škole iznosili su različite odgovore o biti i utemeljenju prava. U okviru filozofije prava možemo razlikovati pravno-pozitivističke, prirodno-pravne te integralne koncepcije filozofije prava. Kao poseban vid mnogi su donedavno navodili još i marksističku filozofiju prava. Na personalističko shvaćanje prava najveći utjecaj izvršilo je prirodno pravo, i to ono Tome Akvinskog. Personalistička filozofija prava je vrsta prirodnog prava te se analizira u odnosu na druge vrste prirodnog prava, ali i u odnosu na druge pravce, a osobito na tada dominirajući pravni pozitivizam, koji je upravo nakon Drugog svjetskog rata iznio na površinu niz slabosti pravne znanosti. Osim klasičnih pitanja o biti i utemeljenju prava razmatraju se i temeljni stavovi personalističke filozofije prava o pitanjima koja su izazov i danas - transformaciji suvereniteta u eri globalizacije, politička i osobna prava, mentalne i društvene promjene nacionalnog identiteta i tradicije, itd.

U *petom dijelu* rada analizira se način na koji je personalizam utjecao na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava, osobito na najvažniji akt – *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* Ujedinjenih naroda iz 1948. Pri tome se osobito istražuje doprinos J.

Maritaina, kojeg mnogi autori označavaju kao *spiritus movensa* kreacije suvremenih ljudskih prava. Srž analize je usmjerena na personalističke filozofske pojmove 'univerzalizam', 'osoba' i 'ljudsko dostojanstvo', koji su oživotvoreni i kao pravni koncept. Ukazuje se i da je personalizam bio važan izvor inspiracije za političare i mislioce odgovorne za obnovu poslijeratne Europe te istražuju doprinosi personalizma u demokratizaciji europske politike, integraciji Europe, etabliranju europskih političkih stranaka kršćanske demokracije i uspostavi europskog sustava o ljudskim pravima.

Pored svjetske i europske razine, ukazuje se i na nacionalno ustavnu recepciju personalističkih stavova i pojmova.

Rezultati do kojih bi istraživanje trebalo dovesti, omogućit će jasniju sliku o značaju i ulozi personalističkog doprinosa modernom pravnom određenju ljudskih prava, ali i nadopuniti okvire filozofije prava i političke filozofije, osobito u Hrvatskoj. Također, intencija je da ova disertacija pridonese i boljem razumijevanju kompleksnih odnosa filozofije kao humanističke znanosti s jedne strane, prava kao društvene znanosti s druge strane te kršćanstva kao religije s treće strane.

I UVODNE NAPOMENE O PERSONALIZMU

1. Određenje personalizma

Prvo pojavljivanje personalizma u devetnaestom stoljeću je nejasni filozofski pojam koji je imao mnogo različitih značenja.[1] Pokušaj određenja nalazimo već početkom XX. st., iako se personalizam u to vrijeme još nije razvio ni kao filozofski pravac, a ni kao pokret. Tako npr. austrijski filozof Rudolf Eisler (1873–1926) navodi da personalizam ima značenje u teoretskom i praktičnom smislu. U teoretskom smislu je to pogled da se svijet sastoji od različitih osobnih bića, a kao predstavnike takvog sagledavanja navodi njemačkog filozofa Gustava Teichmüllera (1832–1888), švedskog filozofa i teologa Christophera Jacoba Boströma (1797–1886), francuskog filozofa Charlesa Bernarda Renouviera (1815–1903) te njemačkog filozofa i psihologa Williama Sterna (1871–1938). Praktični vid personalizma objašnjava kao naglasak na osobnost ljudi, a što vidi kod njemačkih filozofa Immanuela Kanta (1724–1804) i Johanna Gottlieba Fichtea (1762–1814). Upućuje na daljnje razmatranje tog pojma u djelima raznih autora, pa čak i književnika Johanna Wolfanga von Goethea (1749–1832).[2] Razvidno je već i u ovom ranom pokušaju određenja personalizma da mu se pridaje nadnacionalni karakter, ukazuje na bliskost teologiji i psihologiji te da se uz personalizam vežu i mislioci koji nisu filozofi. Te karakteristike personalizam je zadržao i kasnije.

Pri kraju XX st., u njemačkom povijesnom rječniku filozofije kojeg su uredili filozof Joachim Ritter (1903–1974) i povjesničar filozofije Karlfried Gründer (1928–2011), detaljni tekst o personalizmu potpisuje filozof Michael Theunissen (1932–2015) koji za personalizam veže dva značenja. Prvo je da se tim pojmom označava ideja osobnog Boga koja se 1799. pojavljuje kod Friedricha Schleiermachera (1768–1834) u djelu *Über die Religion* u kojem raspravlja o personalizmu i panteizmu. Podsjeća da su Ludwig Feuerbach (1804–1872) te njemački protestantski teolozi Ernst Troeltsch (1865–1923) i Gerhard Gloege (1901–1970) također spominjali dihotomiju personalizam – panteizam. U drugom značenju, prema Theunissenu, personalizam je

[1] Jean Lacroix, *Le personnalisme comme une anti-idéalogie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1972, pp. 5–6.

[2] Rudolf Eisler, *Worterbuch der philosophischen Begriffe*, Zweiter Band, Verlegt bei Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, 1910, p. 993.

usmjerenost prema vlastitoj heterogenosti ili u slučaju dijaloške filozofije od vanjskog razmišljanja najviše empatije u smjerovima koncepta različitosti osoba. Prikazuje potom razvoj koncepta osobe Boecija (480–524) i Tome Akvinskog (1225–1274), substantijalistički personalizam Hermana Lotzea (1817–1881) i njegov utjecaj na američke personaliste Georgea Trumbulla Ladda (1842–1921), Josiaha Roycea (1885–1916), Bordena Parkera Bownea (1847–1910) i Edgara Sheffielda Brightmana (1884–1953). Opisuje i utjecaj stajališta o osobi Aurelija Augustina (354–430), Rikarda iz Svetog Viktora (1110–1173) i Ivana Duns Skota (1266–1308) na dijaloški personalizam, kojeg vidi kod njemačkog kruga lijevohegelijanaca i C. Renouviera. Spominje i W. Sternov pogled na osobnost, rasprave protestantskog teologa i filozofa Davida Friedricha Straussa (1808–1874) o individualitetu, substantijalitetu i kauzalitetu te određenje osobe kod austrijsko-izraelskog filozofa i teologa Martina Bubera (1878–1965), švicarskog psihijatra i psihologa Ludwiga Binswangera (1881–1966), njemačkog filozofa Maxa Schelera (1874–1928), njemačkog kršćanskog filozofa Petera Wursta (1884–1940), talijansko-njemačkog kršćanskog filozofa i teologa Romana Guardinia (1885–1968), francuskog filozofa Emmanuela Mouniera (1905–1950) i ruskog filozofa Nikolaja Berdjajeva (1874–1948).[3] Alois Halder (1928–), profesor filozofije na Sveučilištu u Augsburgu u *Filozofijskom rječniku* navodi da je personalizam izvorno (kao npr. u Scleiermachera) oznaka za vjeru u osobnoga Boga koja se razgraničuje od panteizma, koji izjednačuje svijet i Boga. Po njemu, personalizam ima i drugo značenje: »oznaka za nazore u kojima čovjek kao osoba ima središnje značenje pri čemu se, dakako, pojam osobe različito shvaća.«[4] Ističe da je individualnost, supstancijalnost te slobodnu samodjelatnost ljudske osobe naglašavao američki personalizam, a poimenično navodi B. P. Bownea, E. S. Brightmana i J. Roycea. Ističe da od W. Sterna potječe psihološko-pedagoški personalizam. Posebno ističe 'kršćanski personalizam' koji snažno naglašava socijalnu »povezanost čovjeka kao osobe u zajedništvu s drugim osobama, čovjeka koji se ističe apsolutnom važnošću i dostojanstvom te koji je svrha samom sebi«.[5] Kao predstavnike tog personalizma navodi francuske filozofe E. Mouniera, Louisa Lavellea (1883–1951) i Renéa Le Sennea (1882–1954), ruskog filozofa N. Berdjajeva te njemačke filozofe M. Schelera i R. Guardinia. Uz personalizam veže i tematiziranje međuljudskog odnosa kao osobne komunikacije u

[3] *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Band 7: P-Q, ur. Joachim Ritter i Karlfried Gründer, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1998, pp. 338–342.
[4] Alois Halder, *Filozofijski rječnik*, Zagreb, Naklada Jurčić, 2002., p. 267.
[5] Isto, pp. 267–268.

temeljnome obliku razgovora koji postaje prvorazrednom temom u dijaloškoj filozofiji te navodi M. Bubera, austrijskog filozofa Ferdinanda Ebnera (1882–1931) i njemačko-židovskog teologa i filozofa Franza Rosenzweiga (1886–1929) kao predstavnike takvog personalizma. U djelu *Politička filozofija XX. stoljeća* kojeg su uredili filozof i politolog Karl Graf Ballestrem (1939–2007) i filozof Henning Ottmann (1944–) natuknicu o personalizmu je napisao talijanski filozof i sociolog Sergio Belardinelli (1952–). Određuje personalizam kao povijesni i kulturni fenomen koji se razvio u Francuskoj, a u obliku pokreta ga je osnovao E. Mounier 1932. časopisom *Esprit*. Ukazuje na naročit razvoj personalizma u poslijeratnom razdoblju u drugim europskim zemljama, Sjedinjenim Američkim Državama i Latinskoj Americi. Ističe da je personalizam duhovni pokret koji se temelji osobito na uvidu da sloboda i ljudsko dostojanstvo moraju biti stavljeni natrag na čvrste temelje nakon velikih sustava hegelijanizma i marksizma, koji su sve to doveli u pitanje i izazvali prijetnju. Belardinelli ukazuje i na personalističku političku razinu i njihovu borbu protiv marksizma i liberalizma, a kasnije i totalitarizama. Otuda ga ne začuđuje da personalizam glavne impulse ima u katoličkim područjima Europe i protestantske Amerike.[6] Kao glavne predstavnike, pored E. Mouniera, ističe Jeana Lacroixa (1900–1986), Jacquesa Maritaina (1882–1973), Paul-Louisa Landsberga (1901–1944) i N. Berdjajeva.

Slično shvaćanju personalizma na germanskom govornom području je i u frankofonskim krajevima. U filozofskom rječniku francuski filozof Pierre André Lalande (1867–1963) za personalizam veže tri značenja. Prvo, doktrinu C. Renouviera koja se sastoji u tome da je osoba najviša kategorija i središte svijeta. Drugo, kao moralni i socijalni nauk utemeljen na apsolutnoj vrijednosti osobe iznijet u *Personalističkom manifestu* E. Mouniera 1936. Lalande se poziva na Mounierov stav da se personalizam strogo razlikuje od individualizma zbog naglaska na kolektivnu i kozmičku ulogu osobe. Treće značenje određuje kao doktrinu onih koji misle da je Bog osoban.[7] U *Rječniku filozofskog jezika* francuski filozof Paul Foulquié (1893–1983) navodi da personalizam u svoju doktrinu uvodi C. Renouvier. Drugo je značenje da je to moralni i socijalni nauk koji potvrđuje primat osobe te da se protivi individualizmu. To

[6] Sergio Belardinelli, »Die politische Philosophie des christlichen Personalismus«, u: *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, ur. Graf Karl Ballestrem i Henning Ottmann, Oldenbourg, Munchen - Wien, 1990, pp. 243–262, p. 243.

[7] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie: revu par mm. les membres et correspondants de la societe francaise de philosophie et public, avec leurs corrections et observations*, 8. edition revue et augmentee, ur. André Lalande, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.756-757.

potkrepljuje stavovima M. Schelera i E. Mouniera.[8] U *Leksikonu filozofskih pojmova* kojeg je uredio Sylvain Auroux (1947–), personalizam se opisuje citatima C. Renouviera te se prikazuje personalizam M. Schelera kao reakciju protiv Kantove etike. Iznose se Mounierovi stavovi i njegova uloga u časopisu *Esprit*. Prikazuje se i shvaćanje personalizma J. Lacroixa.[9]

Do 1963. u Sovjetskom Savezu ignorirani su moderni filozofski pravci na zapadu. Tada se pojavljuje prvi filozofski rječnik u kojem se spominju nemarksistički mislioci.[10] Naravno, u negativnom kontekstu, ali i to je u predstavljalo znatan pomak za ondašnje prilike. U *Filozofskoj enciklopediji* koju je uredio marksistički filozof i političar Fodor Vasilevič Konstantinov (1901–1991) personalizam se određuje kao teistička, suvremena buržoaska filozofija koja daje primat osobi, a iznad koje postoji vrhovna osoba – Bog. Navode da se personalizam formirao krajem XIX. st. u Rusiji i SAD-u, a potom 30-ih godina XX. st. u Francuskoj i drugim državama. U Rusiji su personalizam razvijali N. Berdjajev, Lav Šestov (1886–1938), Nikolaj Onuferievič Losskij (1870–1965) i Sergej Bulgakov (1871–1944) te se prema tim ruskim emigrantskim misliocima izražava negativan stav, osobito prema Berdjajevu. Zaključuju da je to iracionalna buržoaska filozofija kapitalizma.[11] Manje kritičan je tekst u sovjetskom *Filozofskom rječniku* iz 80-ih kojeg je uredio sovjetski akademik i marksistički filozof Ivan Timofejevič Frolov (1929–1999). Personalizam je idealističko učenje kojem je ključni pojam osoba, a rasprostranjen je u buržoaskim filozofijama od kraja XIX. st. Kao osnivača označavaju B. P. Bownea, a uz njega vežu još američku filozofkinju i psihologinju Mary Whiton Calkins (1863–1930), kršćanskog bostonskog personalista Alberta Corneliusa Knudsona (1873–1953), lidera kalifornijske škole personalizma Ralpha Tylera Flewellinga (1871–1960) i vođu bostonske škole E. S. Brightmana. Kao engleskog predstavnika navode Herberta Wildona Carra (1857–1931), a njemačkog W. Sterna. Od francuskih personalista navode E. Mouniera i J. Lacroixa te spominju

[8] Foulquié Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, pp. 532–533.
[9] *Les notions philosophiques: dictionnaire, Tome 2*, ur. Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 1911.
[10] M. M., »Znatan napredak (U povodu najnovijeg izdanja *Filozofskog rječnika*, Moskva, 1963)«, *Naše teme* 8(1964)10, pp. 1732–1735.
[11] *философская энциклопедия*, 4, ur. F. V. Konstantinov, Izdateljstvo „Sovetska enciklopedia“, Moskva, 1967, p. 242-244.

osnivanje časopisa *Esprit* 1932. Kao jedan od ciljeva personalizma naveden je i »zaštita mira i buržoaske demokracije«.[12]

Sovjetska određenja slijede se i u istočno-njemačkom filozofskom rječniku kojeg su uredili Georg Klaus (1912–1974) i Manfred Buhr (1927–2008). Pod pojmom personalizma navode se dva značenja. Prvo, kao Schleiermacherov pojam kojeg koriste Goethe i Feuerbach da bi izrazili vjerovanje u osobnog Boga. U drugom značenju to je naziv za subjektivno-idealistički, agnostički i religiozni oblik imperijalističke filozofije. Navode da je primarno nastao u tri oblika: u Sjedinjenim Američkim Državama kao struja pragmatizma, a kao predstavnike navode B. P. Bownea, E. S. Brightmana, W. E. Hockinga i R. T. Flewellinga; u Njemačkoj kao psihološko-pedagoško učenje, za što je primjer W. Stern; te u Francuskoj kao sporedni tok kršćanskog egzistencijalizma gdje svrstavaju E. Mouniera, Renéa Le Sennea i N. Berdjajeva. Objašnjavaju da je svima njima u središtu razmatranja 'osoba' koja se ne shvaća kao čovjek pojedinac, kao ni društveno-povijesna veličina, već kao duhovna kategorija. Kao takva, ona je *Urgund* sve prirodne i društvene stvarnosti, a najviša osoba je Bog kao antropomorfni tvorac stvarnosti.[13]

Poljski publicista i ekonomista, australski sveučilišni profesor Jozef Wilczynski (1922–1984) objavio je niz djela tijekom hladnog rata u kojima upoznaje zapad sa socijalističkim poimanjem svijeta, osobito ekonomije. U opširnom *Enciklopedijskom rječniku marksizma, socijalizma i komunizma* obrađuje i personalizam te odnos marksizma prema tom pravcu. Navodi da je personalizam filozofski pokret koji se temelji na prihvaćanju osobnosti kao primarne stvarnosti i duhovne odrednice bića. Ukratko opisuje osnovne karakteristike personalizma, a kao glavne eksponente ističe B. P. Bownea, E. S. Brightmana, E. Mouniera i L. V. Sterna. Iznosi da se marksistička filozofija snažno protivi personalizmu smatrajući ga jednim od ekstremnih oblika idealizma s elementima religije, a što nije u skladu s materijalizmom i marksističkim stavom da društvo određuje osobu, a ne obrnuto.[14]

U *Bibliografskom rječničku filozofa dvadesetog stoljeća*, londonski profesor filozofije Stuart Brown, u natuknici o personalizmu navodi da pojam potječe od Schleiermachera,

[12] *философский словарь*, ur. I. T. Frolov, četvrto izdanje, Izdateljstvo političeskoi literaturi, Moskva, 1980, p. 279–280.

[13] *Philosophisches Wörterbuch*, ur. Georg Klaus i Manfred Buhr, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1976, p. 415.

[14] Wilczynski Jozef, *An Encycolopedic Dictionary of Marxism, Socialism And Communism: Econimc, Philosophical, Political and Sociological Theories, Concepts, Institutions and Practices. Classical and Modern, East-West Relations Included*, De Gruyter, Berlin – New York, 1981, p. 430.

a da su J. Maritain, E. Mounier i Luigi Stefanini (1891–1956) kao katolici zastupali personalizam protiv naturalističkih i materijalističkih filozofija. Iz sličnih razloga to su radili i neki apsolutni idealisti koje povezuje s personalizmom – škotski filozof Edward Caird (1835–1908), M. W. Calkins i engleski filozof Thomas Hill Green (1836–1882). Misli da su svi koji se nazivaju 'personalistima' reakcija na tada prevladavajuću tradiciju apsolutnog idealizma. U tu skupinu svrstava E. S. Brightmana, H. W. Carra, američkog filozofa Georgea Holmesa Howisona (1834–1916), engleskog filozofa i teologa Hastingsa Rashdalla (1858–1924) te engleskog filozofa Clementa Charlesa Juliana Webba (1865–1954). Po njemu su neki personalisti bili i realisti, kao škotski filozof Andrew-Seth Pringle-Pattisona (1856–1931) i američki filozof i teolog James Bissett Pratt (1875–1944). Njemačko-britanskog filozofa Ferdinanda Canninga Scotta Schillera (1864–1937) i njegovu kombinaciju pragmatizma i personalizma smatra svijetom za sebe. Personalizam škotskog filozofa Johna Macmurraya (1891–1976) shvaća kao reakciju na šire kulturne utjecaje koji depersonaliziraju ljude, osobito na mehanicistički i redukcionistički trend u filozofiji. Misli da isto vrijedi i za meksičkog filozofa Antonia Casoa (1883–1946). Spominje i da je personalizam utemeljio škole na Sveučilištima u Bostonu i Južnoj Kaliforniji. Podsjeća i na personalistički američki časopis *The Personalist* osnovan 1919. preimenovan u *Pacific Philosophical Quarterly* 1980., a kao primarnu bibliografiju za personalizam navodi djela američkih personalista.[15]

U *Rječniku filozofije religije*, kojeg je uredio američki filozof religije i teolog Charles Taliaferro (1952–) personalizam se određuje kao pokret koji daje središnju ulogu osobi u teodiceji, etici i teologiji. B. P. Bownea smatraju osnivačem, a kao istaknute personaliste navode E. S. Brightmana i talijansko-američkog filozofa i profesora bostonskog sveučilišta Petera Anthonya Bertoccija (1910–1989). Završno napominju i da je američki baptistički svećenik i borac za ljudska prava Martin Luther King (1929–1968) bio pod utjecajem svojih bostonskih personalističkih profesora.[16]

Rječnik filozofije kojeg je uredio profesor filozofije na više američkih i engleskih sveučilišta, poznat i kao jedan od najortodoksnijih svjetskih ateista koji je postao religiozan Antony Flew (1923–2010), personalizam određuje kao teoriju, uglavnom američkog podrijetla iz XX. st. Osoba je ontološki temeljni pojam, a sva filozofska

[15] Stuart Brown, »Personalizm«, u: *Biographical Dictionary of Twentieth-century Philosophers*, ur. Stuart Brown i dr., Routledge, London – New York, 2002, str. 889–890. Isti tekst Brown je objavio i u: *One Hunderd Twentieth-century philosophers*, ur. Stuart Brown i dr., Routledge, London – New York, 2001, pp. 225–226.

[16] *A Dictionary of Philosophy of Religion*, ur. Charles Taliaferro i Elsa J. Marty, Continuum, London/New York, 2010, p. 176.

pitanja se razmatraju u odnosu na koncept osobe. Po karakteru personalizam određuju kao idealistički smjer, a označavaju ga i teističkim jer uzima Boga kao primarnu manifestaciju osobnosti.[17]

Blackwellov rječnik zapadne filozofije, kojeg su uredili engleski sveučilišni profesor filozofije Nicholas Bunnin (1943–) i američki profesor filozofije na Sveučilištu u Buffalu Jiyuan Yu (1964–2016), personalizam sagledava kao filozofski pokret koji je procvjetao početkom XX. st. u SAD-u s G. H. Howisonom, B. P. Bowneom i E. S. Brightmanom. Prikazuje se njihova središnja doktrina prema kojoj je osoba ontološka krajnost i gdje osobnost ima najveću vrijednost. Kao europske, francuske personaliste prepoznaju E. Mouniera, J. Maritaina i Étiennea Gilsona (1884–1978). U personalizam svrstavaju i probabilističku filozofiju (*philosophy of probability*) britanskog filozofa i matematičara Franka Plumptona Ramseya (1903–1930), talijanskog matematičara Brune de Finettija (1906–1985) i američkog matematičara i teoretičara Leonarda Jimmiea Savagea (1917–1971).[18]

U *Westminsterskom rječniku kršćanske teologije*, kojeg su uredili britanski anglikanski svećenik i akademik Alan Richardson (1905–1975) i engleski teolog i izdavač John Stephen Bowden (1935–2010), za personalizam se navodi da je to filozofsko stajalište koje uzima kao polaznu točku ljudsku osobnost, a koja je kao takva glavni ključ prema središnjim metafizičkim problemima. Ističu da su mnogi personalisti postavili osobnog Boga kao ključ za razumijevanje konačne prirode svijeta. Navode da se mislioci poput M. Bubera i N. Berdjajeva određuju kao 'personalisti', ali da taj pojam najbolje opisuje bostonske filozofe B. P. Bownea i E. S. Brightmana.[19]

U *Novoj katoličkoj enciklopediji***,** koju je uredio Jesse Aloysius Mann (1921–2016), profesor filozofije na Sveučilištu u Goergetownu, personalizmom smatraju svaku filozofiju koja inzistira na realnosti osobe-čovjeka, anđeoske ili božanske te da se tim pojmom najčešće označava kretanje u filozofiji XIX. st., koje je reakcija na materijalizam, evolucionizam i idealizam. Navodi se da se kod personalizma stavlja veliki naglasak na osobnost kao najvišu vrijednost, kao ključni pojam koji daje smisao sve stvarnosti. Personalizam shvaćaju kao reakciju na krajnji materijalizam XVIII. st., odnosno na mislioce kao što su francuski prosvjetitelj Claude Adrien Helvetius (1715–

[17] *A Dictionary of Philosophy*, ur. Antony Flew, Macmillan Press Ltd, London, 1984, pp. 265–266.
[18] Nicholas Bunnin i Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 513.
[19] *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, ur. Alan Richardson i John Bowden, Westminster Press, Philadelphia, 1969, pp. 443–444.

1771), francuski filozof i enciklopedist Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723–1789) i sljedbenici engleskog fizičara, matematičara i astronoma Isaca Newtona (1642–1717). Personalisti su suprotstavljeni i pobornicima engleskog prirodoslovca Charlesa Darwina (1809–1882). Značajan formativni čimbenik u razvoju personalizma vide i u protestu protiv apsolutizma Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770–1831). Kao prominentne europske personaliste određuju C. B. Renouviera, Maurice Blondela (1861–1949) i E. Mouniera. Opisuju i nastanak časopisa *Esprit*, kao glavnog izvora europskog personalističkog pokreta. Smatraju da i egzistencijaliste kao što su Gabriel Marcel (1889–1973), Jean Paul Sartre (1905–1980) i N. A. Berdjajev te istaknute tomiste, kao što su J. Maritain, Yves Simon (1903–1961) i E. Gilson treba smatrati personalistima. Potom se nekoliko stranica pod natuknicom 'personalistička etika' opisuje nauk pape Ivana Pavla II.[20]

U *Cambridgeovom rječniku filozofije*, kojeg je uredio američki filozof, epistemolog Robert Audi (1941–), Cornelius F. Delaney (1938–) profesor filozofije Sveučilišta u Notre Dameu, personalizam smatra verzijom osobnog idealizma koji je cvjetao u SAD-u, uglavnom na Sveučilištu u Bostonu od kraja XIX. do sredine XX. st. Glavni zagovornici su B. P. Bowne i tri njegova učenika: A. Knudson, R. T. Flewelling i E. S. Brightman. Korijen personalizma vidi u učenju irskog filozofa i biskupa Georgea Berkeleya (1685–1753) i G. W. Leibniza. Ukratko prikazuje osnove Bowneove i Brightmanove filozofije te spominje francusku verziju personalizma na neoskolastičkoj tradiciji koju su zastupali E. Mounier, J. Maritain i E. Gilson.[21]

U *Routledgovoj filozofskoj enciklopediji*, kojoj je glavni urednik britanski sveučilišni profesor filozofije i psihologije Edward Craig (1942–), članak o personalizmu piše profesor filozofije na Sveučilištu Wisconsin, Keith E. Yandell (1938–). Navodi da je personalizam teza da samo postoje osoba (samosvjesna tvar), njeno stanje i karakteristike te da se stvarnost sastoji od društva interaktivnih osoba. Tipičnost personalista vidi u stavu da osoba ovisi o postojanju i kontinuitetu s Bogom koji je Vrhovna osoba s inteligencijom i voljom. Personaliste određuje uglavnom kao idealiste u metafizici te da im je tendencija neutilitarnosti u etici postavljajući krajnje vrijednosti u osobu kao slobodnu, samosvjesnu i moralnu tvar. Razjašnjava se da pojam 'personalizam' čak i kao filozofski sustav ima mnogo verzija, pa čak i ateističku u koju

[20] *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11: Pau–Red, ur. Thomas Carson i Joann CerritoThompson Gale/The Catholic University of America, Detroit/Washington, 2003, pp. 152–153.
[21] *The Cambridge Distionary of Philosophy*, ur. Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 661.

svrstava engleskog metafizičara Johna McTaggarta Elilisa McTaggarta (1866–1925). U apsolutni idealistički personalizam ubraja G. W. F. Hegela, J. Roycea i M. W. Calkins, a u teistički personalizam B. P. Bownea, E. S. Brightmana i P. Bertocija. G. W. Leibniza i G. Berkeleya vidi kao rane personaliste, a za I. Kanta smatra da nije strogo uzimajući personalist, ali da je imao veliki utjecaj na personalizam. U tekstu ne spominje europski personalizam. [22]

Najopširnije određenje personalizma je iznijeto u *Standfordskoj enciklopediji filozofije*.[23] Članak potpisuju američki teolog i profesor na više američkih sveučilišta Thomas D. Williams (1962–) i švedski filozof Jan Olof Bengtsson (1960–), profesor na Sveučilištu Lund i Oxford. Na početku navode poteškoće oko definiranja personalizma i postojanje više različitih verzija. Smatraju da mnoge filozofske škole imaju nekog filozofa kojeg se može svrstati u personalizam. Pozivaju se na J. Maritaina koji je smatrao da postoji desetak personalističkih doktrina kojima je zajednički pojam 'osoba'. Opširno pišu o povijesnim izvorištima personalizma, da bi se u trećem djelu članka posvetili 'europskom personalizmu' u kojeg svrstavaju E. Mouniera, J. Maritaina, G. Marcela, D. de Rougemonta i P. Ricoeura. Opisuju i nastanak personalizma u Njemačkoj uz kojeg vežu Edmunda Husserla (1859–1938), M. Schelera, Dietricha von Hildebranda (1889–1977), Romana Ingardena (1893–1970) i Edith Stein (1891–1942). Spominju i lublinsku personalističku školu te nauk Karola Wojtyłe. U poglavlju o američkom personalizmu kao glavne figure određuju B. P. Bownea, G. H. Howisona i E. S. Brightmana, a navode još i A. C. Knudsona, Francisa Johna McConella (1871–1953), Georgea Alberta Coea (1861–1951), R. T. Flewellinga, Waltera George Muelder (1907–2004), P. Bertoccija, Gordona Villarda Allporta (1897–1967) i M. L. Kinga. Napominju da se američki personalizam ne može svesti samo na bostonsku školu te da je cvjetao i na drugim sveučilištima. Posebno navode sveučilište Harvard, gdje snažne personalističke elemente nalaze kod Williama Jamesa (1842–1910), J. Roycea, Williama Ernesta Hockinga (1873–1966) i Charlesa Hartshornea (1897–2000). Potom ukratko prikazuju i ekvivalente personalizmu u drugim dijelovima svijeta. U primarnu personalističku bibliografiju svrstavaju djela B. P. Bownea, E. S. Brightmana, M. Bubera, R. T. Flewellinga, E. Gilsona, R. Guardinija, A. C. Knudsona, Erazima Koháka, Aziza Mohammeda Lahbabija, J. Macmurraya, G. Marcela, J. Maritaina, E.

[22] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol.7, ur. Edward Craig, Routledge, New York/London, 2005, pp. 315–318.
[23] Dostupno na web stranici: https://plato.stanford.edu/entries/personalism/ (pristupljeno 20.listopada 2016.)

Mouniera, C. B. Renouviera, M. Schelera, W. Sterna, Paula Tillicha (1886–1965) i K Wojtyłe.

Francuski profesor političkih znanosti na Sveučilištu u Grenoblu Jean-Luc Chabot (1944–) pišući o personalizmu i *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima* svrstava sljedeće autore u personalizam XX stoljeća: D. von Hildebranda, R. Guardinija, F. Ebnera, M. Bubera, L. Stefaninija, talijanskog filozofa Luigija Pareysona (1918–1991), B. P. Bownea, G. H. Howisona, talijanskog filozofa i teologa Cornelija Fabroa (1911–1995) i španjolskog profesora filozofije Juliána Mariasa (1914–2005). Od Francuza navodi E. Mouniera, J. Maritaina, G. Marcela, Mauricea Nédoncellea (1905–1976), Jeana Lacroixa (1900–1986) i Emmanuela Levinasa (1906–1995). Navodi da i pojedini drugi filozofi imaju bliskih stavova personalizmu te ističe J. P. Sartrea, E. Husserla, M. Schelera, Aleksandra Koyréa (1892–1964) i Paula Ricoeura.[24]

Zanimljivu podjelu katoličke filozofije, među koju svrstava i personalizam, iznosi Alan Vincelette, američki profesor biologije i filozofije na više sveučilišta. Katoličke filozofe XX. stoljeća dijeli u 7 pokreta iznoseći po 3 njihova reprezentativna predstavnika:[25] 1. *fenomenologija* (E. Stein, D. von Hildebrand i Enrique Dussel); 2. *neotomizam* (É. Gilson, J. Maritain i K. Wojtyła); 3. *transcendentalni tomizam* (Pierre Rousselot, Karl Rahner i Bernard Lonergan); 4. *personalizam* (Ferdinand Ebner, E. Mounier i M. G. Nédoncelle); 5. *egzistencijalizam* (Louis Lavalle, G. Marcel i Xavier Zubiri y Apalátegui); 6. *analitička filozofija* (Elizabeth Anscombe, Charles Taylor i Francis Jacques) i 7. *postmodernizam* (Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste i William Desmond). Pri tome Vincelette ne obrazlaže kriterije za izbor.

Iz gore napisanog, vidljivo je da se pojam 'personalizam' u filozofskim, sociološkim, povijesnim, teološkim, politološkim i drugim tekstovima određuje kao filozofija, filozofski pravac, disciplina, škola, nauk, pokret, teorija, učenje i slično. Pri tome, govor o personalizamu ima različite konotacije, prizvuke, naglaske i obojanost ovisno i o povijesnom, geografskom ili ideološkom kontekstu. Iako se kroz povijest filozofije mogu pratiti korijeni personalizma do antičkog doba, ipak se pojam 'personalizam' vremenski uobičajeno veže uz XX. st.

[24] Jean-Luc Chabot, »Le courant personnaliste et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme«, *Persona y Derecho*, 46 (2002), pp. 73–95.

[25] Alan Vincelette, *Recent Catholic Philosophy*: *The Twentieth Century*, Marquette University Press, Milwaukee, 2011, p. 7. i dalje.

Otuda, načelno možemo personalizam odrediti kao onaj smjer unutar filozofije dvadesetog stoljeća koji u središte zanimanja stavlja osobu[26] i namjenjuje joj dvostruku ulogu: a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i sve njegove institucije; b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među svim ljudima.[27]

Razvidno je i da u povijesnoj i zemljopisnoj difuziji ideja u modernoj misli postoji najmanje desetak različitih škola personalizma. Tako se spominju američki idealistički personalizam, ruski personalizam, različiti europski personalizmi, komunitarni personalizmi u katoličkim krugovima i sl. Svaka od tih škola ima svoje razumijevanje o osobi i stavlja je u središte filozofskog razmatranja. Obzirom na širinu onoga što se može podrazumijevati pod personalizmom neki zaključuju da je »malo zajedničkog među različitim personalizmima osim njihovog protivljenja različitim oblicima materijalizma« te da »puna povijest personalizma tek treba biti napisana«.[28]

U kontekstu ovog rada, a imajući u vidu personalistički utjecaj na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava, personalizam prije svega uzimamo u smislu tzv. francuskog personalizma uz kojeg se vežu N. Berdjajev, J. Maritain, A. Marc, G. Marcel, D. de Rougemont, E. Mounier te mislioci koji su djelovali okupljeni oko časopisa *Esprit*, skupine *Ordre nouveau*, tradicionalnije i desnije orijentiranih personalista te grupe mladih intelektualaca *Jeune Droite,* koji su se nadahnjivali pokretom *Action Française*, odnosno tzv. ne-konformista 30-ih godina kako ih je nazvao Jean-Luis Lobuet Del Bayle.[29] Svi oni su pod snažnim utjecajem kršćanske tomističke filozofije i filozofije ruskih emigrantskih mislioca. Četrdesetih godina, neposredno prije Drugog svjetskog rata mnogi personalisti su izbjegli iz Europe te nastavili djelovati u Sjedinjenim Američkim Državama. Upravo se na američkim sveučilištima i kulturnim ustanovama nastavila dalje razrađivati personalistička misao o problemu ljudskih prava. Središte takve misli je bilo francusko sveučilište u New Yorku *L'École libre des hautes études / New School for Social Research,* na kojem se francuskim personalistima pridružuju i brojni američki i europski mislioci kao što su Heinrich Rommen, Rene Cassin, Georges Gurvitch, Claude Lévi-Strauss, Henri Foeillon A. Koyré, Gustave Cohen, Jean Perrin,

[26] Ivan Šestak, »Stjepan Tomislav Poglajen – Kršćanski personalist«, u: Stjepan Tomislav Poglajen, *Kršćanski personalizam: govori, članci, studije,* Glas koncila, Zahreb, 2010, pp. 7–48, p. 15.
[27] Thomas R. Rourke i Rosita A. Chazarreta Rourke, *A Theory of Personalism,* Lexington Books, Oxford, 2005, p. 10.
[28] Stanley Rudman, *Concepts of Personhood and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 109.
[29] Jean-Louis Loubet Del Bayle, *Les non-conformistes des annees 30: Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Edition du Seuil, Paris, 1969.

Boris Mirkine-Guetzéviteh i brojni drugi. Njih u smislu ovog rada također sagledavamo, ako ne kao izvorne personalističke mislioce, onda kao one koji su prihvatili i podržavali personalistički pristup čovjeku i ljudskim pravima.

U radu se sekundarno referira i na druge personalističke mislioce, osobito kada je njihovo djelovanje utjecalo odnosno predestiniralo personalističku viziju čovjeka i svijeta kao najprihvatljiviju pri oblikovanju modernih ljudskih prava i brojnih pozitivnih događanja na političkom i kulturnom planu u XX. stoljeću.

2. Povijesna izvorišta personalizma

Povijest personalizma je povijest shvaćanja ljudske osobe, a korijeni personalističke filozofije po nekima sežu do antike, iako je uobičajen stav da je koncept osobe razvijen u sukobu grčke filozofije i novog, kršćanskog načina razmišljanja. Tako npr. talijanski filozof i teolog Battista Mondin (1926-2015) ističe: »Pojmu osobe, apsolutnoj participiranoj vrijednosti, ljudska je misao stigla zahvaljujući isključivo kršćanstvu«.[30]

O korijenima personalizma ne postoji suglasnost. Različiti autori smještaju izvore u različita povijesna razdoblja i na različita mjesta. Tako npr. američki sveučilišni profesor filozofije i pobornik personalizma Thomas O. Buford navodi da personalizam ima dugu povijest s korijenima u Ateni, Rimu, Jeruzalemu i Indiji.[31] I mnogi drugi autori vide povijest personalizma ne samo u Sredozemlju i na Zapadu, već i u više drugih, osobito istočnih filozofskih učenja.

Dug personalističke tradicije prema Platonu (428–347. pr. Kr.) sastoji se u njegovoj misli o nematerijalnom postojanju, objektivnosti ideala, spekulativnom značaju samo-aktivnosti, sjenovitom i neutemeljenom karakteru materije te argumentima za postojanje Boga i besmrtnosti duše.[32] Za Aristotela (384–322. pr. Kr.) se smatra da je bio manje personalistički nastrojen od Platona, ali je u shvaćanju da je stvarnost konkretna i pojedinačna te o 'nepokrenutom pokretaču' odnosno 'vrhovnom' (monoteizam) otišao korak dalje od Platonovih ideja, demijurga i svjetske duše. Plotinova (205–270) zasluga je u preciznijem određenju nematerijalnosti čovjeka i božanskog duha.[33] Suprotno američkom personalistu A. C. Knudsonu koji je opširnije pisao o povijesti

[30] Battista Mondin, *I valori fondamentali*, Dino editore, Roma, 1985, p. 94.
[31] Thomas O. Buford, »Foreward«, u: Jonas Norgaard Mortensen, *The Common Good: An Introduction to Personalism*, Boedal, Frederiksvark, 2014, pp. 9–11, p. 11.
[32] Albert C. Knudson, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion*, The Abingdon Press, New York/Cincinnati, 1927, pp. 428–429.
[33] Isto, 429.

personalizma, N. Berdjajev osvrće se na povijesne zasluge Pitagore, Platona, Aristotela, stoika i novoplatnovaca, ali smatra da izvorišta personalizma ne treba tražiti u grčkoj filozofiji jer tamo nije bilo jasne ideje osobe, a dublji sadržaj pojma 'duhovno iskustvo' nije im bilo poznato.[34]

Pojam 'osoba' koristi ranokršćanski pisac Tertulijan (155–230) u raspravi o Trojstvu koja će postati jedna od važnijih rasprava u razvoju Crkve o Kristovom nauku. Grgur iz Nazianusa (329–390) je shvatio da je pojedinačna osoba ontološki konačna, ali unutarnji život osoba bio je izvan njegovog metafizičkog interesa. To je analizirao Sv. Augustin (354–430) za kojega je čovjek vrhunac materijalnog stvaranja, a sastoji se od tijela i besmrtne duše. A duša je samosvojna supstancija (*substantia quaedam rationis particeps, regendo korpusi accomodata*). Slijedom toga, definira čovjeka kao »racionalnu dušu koja koristi smrtno i zemaljsko tijelo«.[35] U traktatu *De Trinitate (O Trojstvu)* on prevodi grčki pojam *hypóstasis* latinskim pojmom *persona,* gdje se pod riječju *persona*, posebice unutar Trojstva, razumijeva nešto pojedinačnoga i individualnoga.[36] Augustinovo značenje osobe nadopunjuje filozof i pisac Boecije (480–525) u kasno rimsko doba. Upućuje na racionalnu, duhovnu narav čovjeka kao individualnog bića. U djelu *Contra Evtychen* određuje osobu kao '*Naturae rationalis individua substantia'*, individualnu supstanciju racionalne naravi.[37] Tako je ovom specifičnom razlikom (differentia specifica), kojom uz najbliži rodni pojam (genus proximum) nastala realna definicija, odnosno izrečena je »bit ljudske osobe kojom se ona razlikuje od drugih neposrednih, konkretnih i u sebi postojećih individualnih supstancija.«[38]

Toma Akvinski (1225–1274) reinterpretira Boecijevu definiciju i koristi je kako bi odredio Aristotelov nejasni pojam 'aktivnog razuma' u individualističkom smislu. Za Akvinskog individualna supstancija znači *'substantia, completa, per se subsistens, separata ab aliis*', tj. potpuna supstancija, koja postoji sama od sebe, odvojena od svega.[39] Tome dodaje 'racionalnu narav', kako bi predstavio 'osobu' koja se sastoji od

---

[34] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi: Ogled o personalističkoj filosofiji*, Književna zajednica Novog sada, Novi sad, 1991, pp. 47–48.
[35] Frederick C. Copleston, *Istorija filozofije: Srednjovjekovna filozofija,* Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989, p. 83.
[36] Ivan Šestak, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2011, p. 73.
[37] Boethius, *The Theological Tractates/The Consolation of Philosophy*, Harward University Press/William Heinemann Ltd, Cambridge/London, 1968, pp. 84–85.
[38] Ivan Šestak, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, p. 73.
[39] Toma Akvinski, *Summa* III, Q. xvi, a. 12, ad 2um.

pet karakteristika: 1. *supstancija*, 2. *cjelovitost* - čini cjelovitu prirodu, 3. *per se subsistens* – sama po sebi; 4. *separata ab aliis* – odvojena od ostalih, i 5. *racionalne naravi*. Budući da je aktivni razum besmrtan uspostavljena je time osnova za vjerovanje u osobnu besmrtnost ljudskog bića.[40]

Nove vizije u potrazi 'sebe' pojavile su se kod mislilaca renesanse te se i ovo razdoblje ponekad navodi kao dio povijesne baštine personalizma. Idući veliki mislilac koji se navodi u povijesti zaslužnih za personalizam je René Descartes (1596–1650) koji pod utjecajem pironskog skepticizma traži nove temelje društva, kulture i znanja, primjenjive kao postavke u matematici. Descartes ne zastupa stajalište da je Bog stvorio *ex nihilo* tvari s razumnom naravi ili osobe koje su tvari koje koriste tijelo, već je smatrao da je Bog stvorio dvije supstance, *res cogitans* i *res extensa*. Um i tijelo. Kod uma središnje mjesto zauzima sloboda volje i racionalnost, a u njemu se nalazi obilježje Boga u nama. Pak, Božji razlog je izvan mogućnosti našeg uma. Descartesov stav sličan je Augustinovom uvidu, ali dualizam dvije stvorene supstance znatno se razlikuje od Boecijevog stava da je osoba individualna supstancija s racionalnom prirodom. Descartes je time razbio aristotelovsku razliku između materije i forme te postavio radikalnu razliku između uma i tijela, pri čemu je um neovisan o tijelu i na temelju tog vlastitog jedinstvenog samoidentiteta sposoban za besmrtnu sudbinu.[41] Descartes je smatrao da se Bog može razumjeti kroz ideje u umu, a Baruch de Spinoza (1632–1677) je odgovorio da Bog kao supstancija ne ovisi o bilo kom drugom već samo o sebi. Ako Bog može biti shvaćen kroz zavisne supstancije, Bog bi ovisio o nečemu drugome. U reakciji na Descartesov dualizam i Spinozin monizam, G. W. Leibniz iznosi doktrinu monada koja predstavlja svojevrsni pluralizam. Neki filozofi, poput Leroya E. Loemkera (1900–1985), pod utjecajem bostonskog personalizma smještaju Leibniza kao prvog modernog personalistu jer je dao naglasak na osobu kao čimbenika, a ne na tvari. Loemker vidi u Leibnizu onoga koji je otjelovio sintezu kršćanskog platonizma i aristotelovskog sintetizma te time postao najdublji korijen personalizma.[42] Za Leibniza i ruski personalistički filozof Nikolaj O. Losskij (1870–1965) smatra da je »najveći predstavnik personalizma u povijesti filozofije« ističući da u filozofiji XIX. i XX. stoljeća među personaliste treba ubrojiti i lajbnicijance, Gustava Teichmüllera, Leva

[40] Frederick C. Copleston, *Aquinas: an Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*, Penguin Books, Baltimore, 1955, p. 175.
[41] Albert C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, pp. 430–431
[42] Robert J. Mulvaney, »Bibliographical Sketch«, u: *Personalism Revisited, Its Proponentsand Critics*, ur. Thomas O. Buford i dr., Rodopi, New York, 2002, pp. 169–170.,

Mikhailovicha Lopatina, Aleksija Kozlova i slične mislioce.[43] N. Berdjajev smatra da je za Leibniza »bit 'osobe' saznanje sebe samog, to jest lik osobe povezan sa savješću«.[44] Immanuel Kant (1724–1804) je izvršio veliki utjecaj na formiranje i razvoj personalizma tvrdnjom da je poštivanje moralnog zakona suština ljudskog dostojanstva i osobnosti. Berdjajev smatra da Kant unosi važnu izmjenu u shvaćanje osobe jer prelazi od intelektualističkog poimanja osobe na etičko, ali da njegovo učenje o osobi ipak nije potpuni personalizam zbog toga »što se vrijednost osobe određuje moralno-razumskom prirodom koja je univerzalno-opća.«[45] Prva povijesna pojava koncepta personalizma nalazi se kod njemačkog filozofa i teologa Friedricha Schleiermachera (1768–1834), koji je 1799. godine koristio izraz 'personalizam' u svojoj knjizi *Reden über die Religion*. Naglasio je važnost onoga što je aktivno osobno, uključujući vjerski osjećaj. U takvom povijesnom stanju, moderna personalistička vizija rađa se u kontekstu filozofskog problema koji leži u srži XVIII. i XIX. stoljeća njemačke filozofije, a pitanje je nastalo u raspravi između sljedbenika Spinoze i Leibniza. Za sljedbenike Spinoze biće je jedno i neovisno, a ako bi ih bilo više ne bi bilo neovisno. Za Leibnitzov krug stvarnost je pluralizam monada. Takvi pogledi dovode do rasprava sljedbenika monizma i pluralizma. Kao mogućnost rješenja pojavile su se dvije alternative krajem XVIII. i početkom XIX. st. Prva je ona od G. W. F. Hegela**.** Tražeći 'unificiranu filozofiju' pokušao je ujediniti različite i suprotne poglede, a posebno suprotnosti čovjekove individualnosti i konačnosti s jedne strane te apsolutnost i beskonačnost s druge strane. U reakciji na racionalizam apsolutnog idealizma i na individualni realizam, pjesnik i filozof Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) ponudio je drugu alternativu, personalizam. Mislio je da je personalizam »oblik idealizma koji jednako priznaje i pluralistički i monistički aspekt iskustva te koji nalazi u svjesnom jedinstvu, identitetu i slobodnoj aktivnosti osobe ključ prirode stvarnosti i rješenje krajnjih problema filozofije.«[46] Jacobijev uvid nastavljaju razrađivati Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854), spekulativni teisti i Hermann Lotze (1817–1881), eminentni njemački filozof, kojeg neki smatraju prethodnikom modernog personalizma zbog njegovog utjecaja na M. Schelera i B. P. Bownea.

[43] Nikolaj O. Ljosskij, *Vrijednost i biće*: *Etika vrijednosti i carstvo Božje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002, pp. 84–85.
[44] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi,* p. 48.
[45] Isto, p. 48
[46] Thomas O. Buford, »Royce and the Recovery of the Personal«, u: *Josiah Royce for the Twenty-First Century: Historical, Ethical, and Religious Interpretations*, ur. Kelly A. Parker i Krzysztof Piotr Skowroński, Lexington Books, Lanham, 2012, pp. 201–213, p. 202.

Za francuski personalizam se često spominju utjecaji njihovih filozofa sunarodnjaka Maine de Birana (1766–1824), Jeana Gasparda Félixa Ravaisson-Molliena (1813–1900) te Henrija Bergsona (1859–1941) za kojeg drže da je ključna preteča personalizma. Između ostalog, inspirirao je francuskog pisca Léona Bloya (1846–1917) i pjesnika Charlesa Péguya (1873–1914), koji su bili poticaj mnogim personalistima. Bergson je od presudne važnosti u prelasku s 'ontološkog personalizma', koji se može smatrati tradicionalnom metafizičkom teorijom osobe na 'egzistencijalni personalizam'. Kao alternativa vladajućim idejama naturalizma i pozitivizma, razvio je neku vrstu personalizma koja se koncentrira na kreativne sposobnosti ljudskih osoba koje intuitivno osjećaju nutarnju i duhovnu dinamiku svoga vremena.[47] Za Sørena Kierkegaarda (1813–1855) se često ističe da je on taj koji je nagovijestio egzistencijalizam i personalizam XX. st. Usprotivivši se Hegelovom idealizmu naglasio je vrijednost pojedinca usredotočivši se na središnja pitanja ljudskog postojanja, kao što su ljubav, brak, smrt, vjera, moral i slično. Za razvoj personalizma Berdjajev priznaje izvjestan doprinos čak i anarhističkog filozofa Maxa Strinera (1806–1856), kod kojeg uviđa da »bez obzira na lažnost njegove filosofije, postoji izopačena istina personalizma.«[48]

Razvidno je da personalizam ima svoje duboke povijesne korijene, a krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća naslućuju se obrisi personalističkih škola u različitim krajevima svijeta.

3. Personalizam XX. stoljeća

3.1. Europski personalizam

Na europskom kontinentu personalizam se obično veže uz tri škole: francusku u Parizu, njemačku u Göttingenu i Freiburgu te poljsku u Lublinu. Personalizam je imao odjek i u drugim europskim državama. U Francuskoj personalizam nije bio samo filozofski pravac, već je imao i brojne sljedbenike u različitim personalističkim pokretima. Nakon

[47] Luk Bouckaert, »Mounier en de utopie van economische democratie«, *Ethische perspectieven* 10(2000)4, pp. 221–230, p. 225.
[48] Nikolaj A. Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi,* pp. 48–49.

Drugog svjetskog rata personalizam je postao i sastavni dio programa različitih političkih stranaka, a osobito demokršćanskih.

3.1.1. Personalizam u Francuskoj

Kao odgovor na krizu izazvanu ekonomskom depresijom krajem dvadesetih, neuspjeh demokracije i rastuću egzistencijalnu nesigurnost u Francuskoj je nastao niz tzv. 'nekonformističkih pokreta'.

Luk Bouckaert (1941–), profesor etike na sveučilištu u Luevenu, vidi tri glavne struje francuskog personalizma. Prva je J. Maritain i mreža pisaca i umjetnika koji ga okružuju. Druga skupina je nastala oko Alexandra Marca (Alexandr Markovitch Lipiansky, 1904–2000), koji je zajedno s Robertom Aronom (1898–1975), Arnaudom Dandieuom (1897–1933), Henri Daniel-Ropsom (1901–1965) i D. de Rougemontom utemeljio časopis *Ordre Nouveau*. Ta skupina razrađuje ideju federalizma kao način izlaza iz liberalizma i totalitarizma. Treća skupina, koju smatra 'najizdržljivijom' je ona koja je 1932. formirala personalsitički pokret i časopis *Esprit*, okupljena oko E. Mouniera i George Izarda (1903–1973).[49] Smatra da sve te različite grane personalističkog stabla ujedinjuje određena koncepcija, a to je stav prema ljudskoj osobi. Ističe da personalističkim misliocima nije bila primarna namjera iznaći novu akademsku teoriju o osobi, već pronaći praktičnu filozofiju angažmana. To potkrijepljuje i okolnošću da nekoliko personalista nije izabralo akademsku karijeru, već su odabrali istraživanje različitih fenomena gospodarske, političke i kulturne krize kao simptome globalne krize civilizacije. Smatra da su otuda imali i određenu retoriku 'novog poretka', 'duhovne revolucije', 'radikalnih reformi' i 'ponovnog rođenja' koju su podržavale inovativne ideje o političkom federalizmu, trećem putu gospodarstva i dokidanju ljudskog otuđenja. Njihovu motivaciju vidi u predanosti obrane konkretne ljudske osobe od arogancije sustava, birokracija i ideologija.

Jean-Louis Loubet del Bayle (1940–), profesor na Institutu političkih znanosti u Toulouseu razumijeva tzv. 'ne-konformiste 30-ih', kao grupe i pojedince u međuratnom razdoblju u Francuskoj koji su bili u potrazi za novim rješenjima političke, gospodarske i socijalne krize. U nekonformiste svrstava grupu oko E. Mouniera i revije *Esprit*, grupu

[49] Luk Bouckaert, »Introduction: personalism«, *Ethical Perspectives* 6(1999)1, pp. 1–3.

Orde nouveau pokrenutu od A. Marca i skupinu *Jeune Droite*, koja je okupljala intelektualce koji su se nadahnjivali francuskim pokretom *Action Française*.[50]

Profesor filozofije na Sveučilištu Xavier u Cincinnatiju Bernard A. Gendreau navodi da se personalizam u Francuskoj u prvoj trećini XX. st. ogleda u spisima C. Renouviera, M. Blondela, H. Bergsona, C. Peguya, Luciena Laberthonnièrea (1860–1932), Paula Archambaulta (1883–1950), D. de Rougemonta, Pierrea Teilharda de Chardina (1881–1955), N. Berdjajeva, G. Marcela te J. Maritaina i E. Mouniera.[51]

Kod francuskog personalizma bitno je razlikovati personalizam kao filozofski pravac i personalistički pokret. N. Berdjajev, J. Maritain, G. Marcel, É. Gilson i drugi mislioci rođeni 70-ih i 80-ih godina XIX. st. u filozofskom smislu su do 30-ih XX. st. iznijeli već prepoznatljivu personalističku filozofiju. Početkom 30-ih mlađi, često njihovi studenti i slušači oduševljeni pretvaraju taj nauk u pokrete. U tim pokretima se nalaze ne samo filozofi, već i književnici, novinari, glazbeni i likovni umjetnici i druga mlada inteligencija.

Otuda ne začuđuje da francuski katolički intelektualac Pascal Balmand opisuje personaliste tridesetih godina kao »aristokraciju intelektualnih proroka«.[52] Ističe veliki utjecaj vjerskog aspekta na djelovanje personalističkih skupina, osobito na personaliste okupljene oko Ordre Nouveau.

Njemački profesor političkih znanosti Ferdinand Kinsky navodi tri personalističke grupe. Prvo ističe *Ordre nouveau* koju je utemeljio A. Marc. Ta skupina je imala cilj pripremiti uvjete za 'duhovni preporod' europske kulture. Svoje izvore su crpili iz kršćanskog egzistencijalizma Kierkegaarda, federalizma Proudhona, velike kritike modernosti Nietzschea i historicizma Péguyja. Kao istaknutije mislioce te skupine ističe R. Arona, Arnauda Dandieua, Daniel-Ropsa, Jeana Jardina i D. de Rougemonta. Druga skupina je okupljena oko katoličke revije *Esprit* od E. Mouniera, utemeljena 1932. koja

---

[50] Više u: Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30: Une tentative de renouvellement de la pensée politique française,* Paris, Édition du Seuil, 1969.
U tom djelu donosi i biografije glavnih ne-konformista, a to su po njemu: Robert Aron, Maurice Blanchot, Étienne Borne, Robert Brasillach, Robert Buron, Claude Chevalley, Arnaud Dandieu, Henri Daniel-Rops, André Déléage, René Dupuis, Georges Duveau, Jean de Fabrègues, Robert Francis, Louis-Émile Galey, Robert Gibrat, Edmond Humeau, Georges Izard, Jean Jardin, Jean Lacroix, Philippe Lamour, Pierre-Olivier Lapie, Jean Le Marchand, Robert Loustau, Alexandre Marc, Chareles Mauban, Thierry Maulnier, Jean-Pierre Maxence, Emmanuel Mounier, André Piettre, Denis de Rougemont, Pierre-Henri Simon, Pierre-Aimé Touchard, André Ulmann i René Vincent.

[51] Bernard A. Gendreau, »The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French Personalism«, *The Personalist Forum* 8(1992)1, pp. 97–108, p. 97.

[52] Pascal Balmand, »Intellectuel(s) dans l'ordre nouveau (1933–1938): une aristocratie de prophètes«, u: *Intellectuel(s) des années trente, entre le rêve et l'action*, ur. Danielle Bonnaud-Lamotte i dr., Éditions du CNRS, Paris, 1989, p. 180.

je u početku bila u tijesnoj suradnji s *Ordre nouveau*. Napominje da se *Esprit* grupa kao reakcija na događaje Drugog svjetskog rata radikalno prebacila na lijevu političku stranu, a potom opet vratila na umjereniji položaj 'nove ljevice'. Kao treću skupinu ističe mlade mislioce skupine *Jeune Droite*, koji su uglavnom bili disidenti iz francuskog reakcionarnog i monarhističkog pokreta *Açtion française*. Kao predstavnike navodi Jeana de Fabrèguesa, Jean-Pierrea Maxencea i Thierrya Maulniera. U personaliste Kinsky uključuje i one mislioce koji su članovima personalistčkih pokreta bili nadahnjuće: W. Stern, M. Blondel, M. Buber, M. Nédoncelle, Karl Barth, G. Marcel, J. Maritain i N. Berdjajev.[53]

Značajna karakteristika francuskog personalizma je i međusobno osobno poznavanje tih mislilaca, ne samo u okviru akademskih i kulturniih institucija, već i putem prijateljskih susreta i druženja.

Godine 1928. A. Marc počinje organizirati susrete u klubu *du Moulin Vert*, gdje se susreću pariški intelektualci i razgovaraju o problemima svog vremena, osobito s pozicija tri kršćanske tradicije - protestantizma, katolicizma i pravoslavlja. Skupina je uključivala vodeće protestantske pastore, katoličke intelektualce te ruske emigrantske filozofe. Krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina u *Ruskom domu* na pariškom Boulevard Montparnasse, zahvaljujući inicijativi N. Berdjajeva održavali su se susreti pravoslavaca s francuskim katolicima i protestantima na kojima je osobito bio aktivan Maritain. Sudjelovali su francuski esejist i kritičar Charles Du Bos (1882–1939), G. Marcel, francuski stručnjak za islam Louis Massignon (1883–1962), E. Mounier i mnogi drugi. [54] Manja grupa iz *Ruskog doma* nalazila se potom u domu Nikolaja Berdjajeva, a nakon toga i u domu J. Maritaina. Susreti u Maritainovom domu u Meudonu formalizirani su kao *Cercle d'Etudes Thomistes*. U tom su sudjelovali filozofi N. Berdjajev, Oliver Lacombe (1904–2001), É. Gilson, E. Mounier i njemački kršćanski filozof Peter Wust (1884–1940), teolozi Charels Journet (1891–1975) i Réginald Marie Garrigou-Lagrangre (1887–1964), književnici i publicisti Jean Cocteau (1889–1963), François Mauriac (1885–1970), Julien Green (1900–1998), Max Jacob (1876 –1944) i François Fejtő (1909 –2008), umjetnici Georges Rouault (1871–1958), Marc Chagall (1887–1985), Igor Fjodorovič Stravinski (1882–1971) i mnogi drugi.[55] Na tim

[53] Ferdinand Kinsky, »Personalism and Federalism«, *Publius: The Journal of Federalism,* 9(1979)4, pp. 131–156, p. 132.

[54] Više u Nikolaj A. Berdjajev, *Samospoznaja*, Demetra, Zagreb, 2005, pp. 252–260.

[55] Vidi npr. François Fejtő, *Memoari: Od Budimpešte do Pariza preko Zagreba: memoari*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989, p. 102.; Marko Kovačević, »Pogovor«, u: Jacques Maritain,

redovitim tomističkim kružocima sudjelovali su i oni koji nisu prihvaćali Tominu misao. Održavali su i godišnje duhovne vježbe za sudionike kružoka, a takav su pristup Jacques i njegova supruga Raïssa nagovijestili u zajedničkoj knjizi *Molitveni život* (*De la vie d'oraison*, 1922*)* u kojoj se zalažu za komplementarnost duhovnog i intelektualnog života.[56]

Okupljali su se i u dekadama u Pontignyu koje je vodio C. Du Bos, a njima su pored navedenih prisustvovali i književnici André Gide (1869–1951), Roger Martin du Gard (1881–1958), André Maurois (1885–1967), filozof Martin Buber (1878–1965) i mnogi drugi. Mjesto okupljanja bilo im je i krug *Union pour la vérité*, kojeg je osnovao Paul Desjardins (1859–1940). Berdjajev spominje i skupove *Esprit*, kao i one u domu G. Marcela.[57]

Iako su neki od navedenih u to vrijeme već bili poznati i priznati intelektualci, tek iz današnje perspektive možemo uvidjeti kakva je to bila koncentracija umova na jednom mjestu. Mnogi od njih su kasnije postali nobelovci, francuski akademici i dobitnici najprestižnijih svjetskih priznanja.

Početak francuskog personalizma XX. st. neki smještaju u 1903. kada je C. Renouvier objavio knjigu *Le personnalisme* u kojoj je prvi put predložen personalizam kao novi filozofski sustav koji brani vrijednost ljudske osobe te se protivi apsolutnom panteizmu njemačke filozofije i naturalističkom pozitivizmu francuske filozofije. Zastupa tzv. relativistički personalizam kojeg karakterizira empirizam, relativizam, finitizam i pluralizam naglašavajući osobno iskustvo, konačnost Božje moći, ljudsku slobodu i besmrtnost.[58] Renouvier svoj pristup etičkim pitanjima često bazira na »sklonosti apsorbiranja pojedinca u zajednici i potkopavanje osjećaja individualne odgovornosti koja je osnovna za zapadnu moralnu tradiciju«,[59] a što je za njega problem. Renouvierov izvorni doprinos personalističkom pokretu jest ideja da se svaka vrsta zajednice mora graditi na prvenstvu pojedinca, izbjegavajući anarhističke i liberarne iluzije. Kao najvažnijeg predstavnika francuskog neokriticizma naš Albert Bazala u *Povijesti filozofije* spominje C. Renouviera prikazujući njegovo neslaganje s Kantovom

---

Cjeloviti humanizam, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, pp. 365–375, p. 366.; Žarko Brzić, »Jacques Maritain«, *Veritas*, 22(1983)5, pp.14–15, p. 14.; Tomo Vereš, »Sudbina Maritainove misli u Hrvatskoj«, *Marulić* 14(1981)2, pp. 124–136, p. 124.

[56] U tom smislu, na engleskom jeziku ta knjiga nosi naziv *Molitva i intelegencija*. Npr. *Prayer and Intelligence*, Sheed and Ward, New York, 1938.

[57] Nikoalaj Berdjajev, *Samospoznaja*, pp. 252–260.

[58] Rufus R. Burrows, *Personalism: A Critical Introduction*, The Chalice Press, St. Louis, 1999, p. 48.

[59] William Logue, *Charles Renouvier: Philosopher of Liberty*, Louisiana State University Press, Baton Rouge,1993, p. 44.

metafizikom, a Renouvierovu metafiziku smatra sličnom kao kod Leibniza.[60] Ne veže ga uz personalizam, a što pokazuje da do 30-ih godina personalizam ipak nije prepoznat kao filozofski pravac ili neko zasebno filozofsko kretanje. Da personalizam Renouviera nije bio impuls za personalizam 30-ih potvrđuje i Mounier priznajući da je u francuskim okvirima riječ 'personalizam' prvi upotrijebio upravo Renouvier, ali da je taj pojam zastario te da se ponovno pojavio početkom 30-ih u jednoj posve drugoj klimi, a osobito obzirom na političku i duhovnu krizu koja je tada planula u Europi.[61]

Najznačajniji personalist, osobito u kontekstu ovog rada, je J. Maritain. Rođen je u vjerski indiferentnoj obitelji, a kao četrnaestogodišnjak oduševio se idejama socijalizma. Studirao je na Lycée Henri IV (1898–99) i na Sorboni gdje je pripremio licencu iz filozofije (1900–1901) i prirodnih znanosti (1901–1902). Sakupljajući potpise za peticiju protiv progona studenata socijalista u Rusiji, upoznao je kolegicu Raïssu Oumansov, mladu Židovku čija je obitelj izbjegla iz Rusije. Oboje su bili nezadovoljni duhovnim stanjem francuskog intelektualnog života, a smisao su našli u Bergsonovu izazovu, tada dominantnom pozitivizmu. Iako ga je na početku studija privlačila Spinozina filozofija, na prijedlog prijatelja C. Péguya odlazi na predavanja H. Bergsona na Collège de France (1903–1904). Raïssa i Jacques vjenčali su se 1904., a 1906. pod utjecajem književnika i krsnog kuma L.Bloya krstili su se u rimokatoličkoj crkvi. Nakon krštenja otputovali su na sveučilište u Heidelbergu, gdje je Jacques dobio stipendiju za dvogodišnji poslijediplomski studij biologije. Od 1906. do 1908. Maritain sluša predavanja biologa Hansa Driescha, koji je mehanicističko tumačenje života pokušavao zamijeniti aristotelovskom entelehijom. Pod utjecajem takvih vitalističkih shvaćanja Maritain počinje napuštati bergsonizam i usmjerava se aristotelizmu i tomizmu, kojem ga usmjerava i njegov duhovni vođa dominikanac Humbert Clerissac. Kasnije se Maritain često prisjećao da je tomizam za njega bio veliko otkriće jer su ga u nastavi filozofije na Sorboni ignorirali. Krajem 1912. godine postaje profesor filozofije u katoličkoj školi *Lycée Stanislas*, a počinje predavati i na *Institutu Catholique de Paris* na kojem je imenovan za docenta na Katedri za povijest moderne filozofije 1914. (redoviti profesor je postao 1921, a 1928. predstojnik za logiku i kozmologiju). U svojim ranim filozofskim djelima[62] nastoji obraniti tomističku filozofiju od Bergsonovih

[60] Albert Bazala, *Povijest filozofije, Svezak III: Povijest filozofije najnovijega doba*, Matica hrvatska, Zagreb, 1912, pp. 289–292.
[61] Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Presses universitaires de France Paris,1969, p. 5.
[62] *Moderna znanost i razum* (*La science moderne et la raison*, 1910) i *Bergsonova filozofija* (*La philosophie bergsonienne*, 1913)

pristalica i drugih njima sličnih pravaca. Nakon kratkog sudjelovanja u Prvom svjetskom ratu nastavlja braniti katoličku misao u svojim brojnim djelima,[63] a na traženje francuskih crkvenih vođa da sastavi filozofske udžbenike piše *Uvod u filozofiju* u 2 dijela,[64] iako je bilo planirano sedam svezaka. Njegovi interesi proširuju se na umjetnost i estetiku,[65] a u 20-ima je objavio i niz drugih značajnih djela.[66]

Do početka 30-ih Maritain je već bio etablirani mislilac u katoličkom svijetu. Često je posjećivao Sjevernu Ameriku, gdje je držao predavanja na Sveučilištu u Chicagu, a od 1932. na poziv É. Gilsona i na *Institutu za srednjovjekovne studije* (*Institut d'etudes médiévales*) u Torontu. Maritainov utjecaj bio je velik u Južnoj Americi, osobito zbog njegovih ideja iz političke filozofije. Tijekom 1936. držao je predavanja u Latinskoj Americi te postao dopisni član brazilske akademije za književnost. Maritain svoj filozofski rad, koji se često naziva eklektički, nastavlja i u 30-im objavljujući brojna djela.[67]

Zbog antifašističkih stavova u siječnju 1940. Jacques i Raïsa sele se u New York gdje su živjeli do početka 1945. Predavao je na Sveučilištu Princeton (1941–42), Yale (1943), Columbia (1941–1944) te u Torontu na *Institutu za srednjovjekovne studije* (1940–1944). Redovito sudjeluje u emisijama namijenjenima okupiranoj Francuskoj te

---

[63] *Antimodernizam* (*Antimoderne*, 1922), *Tri reformatora: Luther, Descartes Rousseau* (*Trois réformateurs — Luther, Descartes, Rousseau*, 1925), *Mišljenje o Charlesu Maurrasu i dužnosti katolika* (*Une Opinion sur Charles Maurras et le Devoir des Catholiques*, 1926) i *Prosvijetljen pogled na Rim autora 'Zašto je Rim govorio'* (*Clairvoyance de Rome par les auteurs du 'Pourquoi Rome a parlé',* 1929)

[64] *Éléments de philosophie*, 1920 i 1923

[65] Osobito u djelima *Umjetnost i skolastika* (*Art et scholastique*, 1921), *Odgovor Jeanu Cocteau* (*Réponse à Jean Cocteau*, 1926), *Nekoliko stranica o Léonu Bloyu* (*Quelques pages sur Léon Bloy,* 1927)

[66] *Osvrt na inteligenciju i vlastiti život* (*Réflexions sur l'Intelligence et sur sa Vie Propre*, 1924), *Théonas: razgovori dva filozofa o različitim suvremenim temama* (*Théonas, ou Les Entretiens d'un Sage et de Deux Philosophes sur Diverses Matières Inégalement Actualles, 1925)*, *Prvenstvo duhovnog* (*Primauté du Spirituel*, 1927) i naročito *Anđeoski naučitelj* (*Le Docteur Angélique*, 1929).

[67] U prvoj polovici tog desetljeća uslijedila su djela *Religija i kultura* (*Religion et Culture*, 1930), *Stupnjevi spoznaje* (*Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*, 1932), *Descartesov san* (*Le Songe de Descartes*,1932), *Kršćanska filozofija* (*De la Philosophie Chrétienne*, 1933), *O vremenskom poretku i slobodi* (*Du Régime Temporel et de La Liberté*, 1933),[67] *Uvod u metafiziku: sedam predavanja o biću* (*Sept Leçons sur l'Etre et les Premiers Principes de la Raison Spéculative,* 1934), *Pisma o nezavisnosti* (*Lettre sur l'Indépendance,* 1935), *Granice poezije* (*Frontières de la poésie*, 1935), *Filozofija prirode* (*La Philosophie de la Nature,* 1935), *Znanost i mudrost* (*Science et Sagasse,* 1935). Počevši od 1936. do kraja Drugog svjetskog rata producirao je velik broj tekstova, uključujući i *Cjeloviti humanizam* (*Humanisme intégral,* 1936), *Stanje poezije* (*Situation de la Poésie,* 1938), *Pitanje savjesti: eseji i govori* (*Questions de Conscience: Essais et Allocutions*, 1938), *Četiri eseja o duhu u svom tjelesnom stanju* (*Quatre Essais sur l'Esprit dans sa Condition Charnelle,* 1939), *O pravednoj politici: bilješke o sadašnjem ratu* (*De la Justice Politique: Notes sur la Présente Guerre*, 1940), *Sumrak civilizacije* (*Le Crépuscule de la Civilisation,* 1941), *Ispovijed vjere* (*Confession de Foi,* 1941), *Francuska, moja zemlja* (*A Travers Le Désastre,* 1941), *Misli svetog Pavla* (*La Pensée de Saint Paul,* 1941), *Čovjekova prava i prirodna prava* (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942), *Kršćanstvo i demokracija (Christianisme et démocratie*, 1943), *Humanistička načela politike* (*Principes d'une Politique Humaniste*, 1944) te *Od Bergsona do Tome Akvinskog* (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944).

surađuje s *Glasom Amerike*. Tada su mnoga njegova djela prevedena i objavljena na engleskom jeziku, a pojavljuju se i njegova djela samo na engleskom ili su najprije objavljena na tom jeziku.[68] Na traženje Charlesa de Gaullea 1945. Maritain pristaje biti francuski veleposlanik pri Svetoj Stolici te na tom mjestu ostaje do 1948. shvaćajući to kao patriotsku dužnost. Dok je bio veleposlanik, Maritain se sprijateljio s mons. Giovannijem Battistom Montinijem, budućim papom Pavlom VI. Nekoliko godina ranije Montini je preveo na talijanski Maritainovo djelo *Tri reformatora*. Krajem 1947. održavala se u Meksiku *Druga opća konferencija UNESCO-a*, na kojoj je Maritain sudjelovao kao vođa francuske delegacije te je izabran za predsjednika konferencije. U zračnoj luci u New Yorku, na povratku u Europu predsjednik Sveučilišta Princeton ponudio mu je da predaje na tom sveučilištu. Maritain je ponudu prihvatio i od 1948. do 1960. živio je u Princetonu. Osim u Princetonu držao je predavanja i na drugim američkim sveučilištima (Notre Dame i Chicago), a povremeno je dolazio u Francusku držati tečajeve filozofije. Od 1945. nastavlja objavljivati brojna djela, od kojih su neka objavljena najprije na engleskom ili samo na tom jeziku.[69]

Maritainovi se vraćaju u Francusku 1960. Raïssa te godine umire, a Jacques se seli u Toulouse, gdje živi u redu *Male braće Isusove*, društvu kontemplativaca koji su živjeli u svijetu siromašnih i nadahnjivali se Charlesom de Foucauldom, francuskim svećenikom mučenikom. Maritainov rad je ključan za suvremena ljudska prava, a imao je velik utjecaj i na *Drugi vatikanski koncil* (1962–1965). On je jedan od trojice filozofa (druga dvojica su Jean Guitton i Stefan Swieżawski) kojima je na završetku koncila 1965. papa

---

[68] Na primjer *Kršćanski pogled na židovsko pitanje* (*A Christian Looks at the Jewish Question*, 1939), *Skolastika i politika* (*Scholasticism and Politics*, 1940), *Otkupljenje vremena* (*Ransoming the Time*, 1941), *Umjetnost i poezija* (*Art and Poetry*, 1943) i *Obrazovanje na raskršću* (*Education at the Crossroads*, 1943).

[69] *Poruke, 1941-1944.* (*Messages, 1941-1944*, 1945), *Kroz pobjede* (*A Travers La Victoire*, 1945), *Put mira* (*La Voie de la Paix*, 1947), *Doseg razuma* (*Raison et Raisons*, 1947), *Osoba i opće dobro* (*La personne et le bien commun*, 1947), *Postojanje i postojeće* (*Courte Traite de l'Existence et de l'Existant*, 1947), *Značenje ljudskih prava* (*The Meaning of Human Rights*, 1949), *Čovjek i država* (*Man and the State*, 1951), *Uvod u filozofiju morala* (*Neuf Leçons sur les Notions Premières de la Philosophie Morale*, 1951), *Georges Rouault* (1952), *Pristup Bogu* (*Approches de Dieu*, 1953), *Kreativna intuicija u umjetnosti i poeziji* (*Creative Intuition in Art and Poetry*, 1953), *Filozofija povijesti* (*On the Philosophy of History*, 1957), *Sveti Toma i problem zla* (*Saint Thomas and the Problem of Evil*, 1958), *Osvrti o Americi* (*Réflexions sur l'Amerique*, 1958), *Liturgija i kontemplacija* (*Liturgie et Contemplation*, 1959), *Grijeh anđela* (*The Sin of the Angel, 1959*), *Za filozofiju obrazovanja* (*Pour Une Philosophie de l'Éducation*,1959), *Filozofija morala* (*La Philosophie Morale*, 1960), *Filozof u gradu* (*Le Philosophe dans le Cité*, 1960), *Odgovornost umjetnika* (*The Responsibility of the Artist*, 1960), *O upotrebi filozofije* (*On the Use of Philosophy*, 1961), *Bog i dopuštenje zla* (*Dieu et la Permission du Mal*, 1963), *Misterije Izraela* (*Le Mystere d'Israel et Autres Essais*, 1965), *Dnevnik* (*Carnet de Notes*, 1965), *Seljak iz Garonne* (*Le Paysan de la Garonne*, 1966), *O Isusovoj milosti i humanosti* (*De la Grace et de l'Humanité de Jesus*, 1967), *Granice poezije i drugi eseji* (*Frontières de la Poésie et Autre Éssais*, 1968), *Crkva Kristova* (*De l'Église du Christ*, 1970) i *Pjesma nad pjesmama* (*Le Cantique des Cantiques*, 1971).

Pavao VI. predao *Poruku Koncila intelektualcima*. God. 1970. Maritain je zatražio da se priključi redu *Male braće Isusove,* a umro je u Toulouseu 28. travnja 1973. Pokopan je uz Raïssu u Kolbsheimu, u regiji Alsace. Poslije Maritainove smrti izašla su njegova sabrana i odabrana djela te brojni različiti tekstovi. Dobro je poznata Maritainova privrženost supruzi, tako da je na njihovu grobu, po njegovoj želji, napisano velikim slovima po sredini 'Raïssa Maritain', a u donjem desnom uglu malim slovima 'i Jacques'.[70] Dan nakon smrti Jacquesa papa Pavao VI. za njega je izjavio da je bio »zaista veliki mislilac naših dana, učitelj umijeća mišljenja, življenja i molitve«.[71]

Maritain je svoj rad vidio u kontinuitetu s mišlju Tome Akvinskog i nesumnjivo je da su njegovi radovi duboko prožeti njegovim katoličanstvom. U početku privučen Spinozinim idealizmom, a kasnije Bergsonovim vitalističkim intuicionizmom bio je u mogućnosti obraniti katoličku misao znanjem i pristupom svojih kritičara suvremenika. Maritain odbacuje 'modernost' – kartezijanske i postkartezijanske misli. Naglašavajući epistemologiju preko metafizike, traži vraćanje u 'pred-moderni' pogled T. Akvinskog. Smatrao je da je tomizam trajna filozofija, načelno razumljiva i za vjernike i za nevjernike. Ipak uvidio je da filozofija ne može samo ponavljati Tomine poglede, već razvija aspekte tomističke filozofije za rješavanje problema suvremenog svijeta. Problem povezanosti personalizma kao filozofije i kršćanstva kao religije u potrazi za humanizmom izrazio je Maritain riječima: »Dobro mi je znano da neki smatraju kako autentični humanizam može po definiciji biti samo protureligiozni humanizam. Mi mislimo posve suprotno.«[72] Maritain se zalaže za uspostavu novog, cjelovitog humanističkog društva kojem bi glavne značajke bile personalizam, komunitarnost i pluralizam, nadahnute temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva. Iako personalisti polaze od kategorije 'osobe' kao duhovnog praelementa bitka, kao primarne stvaralačke realnosti i najviše duhovne vrijednosti, njihovi putovi u razjašnjenjima i traženjima dodatnih uporišta razilaze se. Tako je npr. za Berdjajeva svojstven odlazak u ruski mesijanizam, za Mouniera u egzistencijalizam, a Maritaina u (neo)tomizam. U tu podvrstu personalizma, tzv. 'tomistički personalizam', pored Maritaina i É. Gilsona često se smještaju Y. Simon, Robert Spaemann i K. Wojtyła.[73]

---

[70] Thomas Gallagher, »Jacques Maritain«, u: *Suvremena katolička enciklopedija*, prir. Michael Glazier i Monika K. Hellwig, Laus, Split, 1998, pp. 563–566, p. 566.

[71] *Regina Caeli*, 29. travnja 1973, dostupno na: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1973/documents/hf_p-vi_reg_19730429.html (pristupljeno 14. lipnja 2016.)

[72] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989), p. 15.

[73] Vidi npr. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na: http://plato.stanford.edu/entries/personalism/ (pristupljeno 20. srpnja 2016.)

To je smjer kršćanske, katoličke filozofije koji nastoji u suvremenim prilikama obnoviti zasade srednjovjekovne skolastičke filozofije i teologije, pri čemu kao polazište uzimaju filozofska rješenja i postavke Tome Akvinskoga. Proučavanje Tomine filozofije preporučili su pape Leon XIII. (enciklika *Aeterni Patris,* 1879), Pio X. (*Motu proprio,* 1910) i Pio XI. (*Constitutio Apostolica,* 1931). Tomistički personalizam, s katoličkog aspekta poznatiji kao novoskolastika, pokušava uskladiti svoje teze sa znanstvenim i filozofskim dostignućima i ukloniti zastarjele pojmove i teorije iz skolastičkih sustava. Kao poznatiji novoskolastičari, pored Maritaina i Gilsona, često se navode Albert Stöckl, Otto Willmann, Martin Grabmann, Joseph Geyser, Erich Przywara, Fritz-Joachim Paul von Rintelen, K. Rahner, Désiré Joseph Mercier i Józef Maria Bocheński. Kao izrazitiji hrvatski novoskolastici slove Josip Stadler, Antun Bauer, Stjepan Zimmermann, Vilim Keilbach i Hijacint Bošković.[74]

Neotomizam ili neoskolastika najprije je bio prepoznat kao klerikalni fenomen, ali s Maritainom postaje i laički napor verifikacije tradicionalne katoličke misli na širem području kulture. Najopsežnija Maritainova filozofska vizija nalazi se u *Stupnjevima spoznaje* (1932), djelu koje u *Routledge Encyclopedia of Philosophy* smatraju njegovim remek-djelom.[75] U tom radu Maritain proširuje tomističku misao i nastoji objasniti veze između filozofije, znanosti i religije kao grana mudrosti.

Jačanje tomizma u Francuskoj dovelo je početkom 30-ih do rasprave treba li taj nauk zvati 'tomistička filozofija' ili 'kršćanska filozofija'. Slijedom teksta u *Revue de Métaphysique et de moral* u kojem se francuski filozof Emile Bréhier s podsmijehom upitao mogu li se kršćani uključiti u filozofiju, počela je rasprava o prirodi kršćanske filozofije koja je trajala nekoliko godina. Neslaganje s Bréhierovim stavom izrazili su M. Blondel[76] i Maritain, a potom G. Marcel, E. Gilson i drugi katolički mislioci. U djelu *Kršćanska filozofija* (1933) Maritain odbacuje optužbu da kršćanska vjera diskvalificira filozofiju. Štoviše, smatra da je vjera pomoć i poticaj za filozofiju.

Treba istaknuti, u vezi s Maritainovim neotomizmom da njegovi spisi u odnosu na Akvinskog nisu egzegetskog karaktera, već da on stvara, prikazuje, kombinira, nadopunjuje i sintetizira Tominu misao nastojeći zainteresirati i učiniti ga razumljivijim suvremenim filozofima. U tom smislu Gilson je smatrao da je on život proveo tražeći

[74] Vidi: *Hrvatska enciklopedija*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, na: http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=44331#top (pristupljeno 25. srpnja 2016.)

[75] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London/New York, 1998, pp. 5165–5168.

[76] Maurice Blondel, »Y-a-t-il une philosophie chrétienne?«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 38(1931)4, pp. 599–606.

točno što Akvinski misli, dok je Maritain nastojao učiniti u sadašnjosti ono što je Akvinski učinio u prošlosti.[77] Caroline Farey, profesorica na Maryvale Institutu u Biminghamu, u poglavlju o Jacquesu Maritainu u djelu *Uvod u modernu europsku filozofiju*,[78] navodi: »Maritain je bio plodan autor koji razvija katolički nauk usredotočujući ga na teoriju ljudske osobe ('personalizam') i na političku filozofiju države i građanina.«[79] Kao tri bitna aspekta Maritainovog personalizma vidi: njegov nauk o osobi i individuumu te teocentrizam i teleologiju. Maritain je svjestan fleksibilnosti personalizma i on smatra da to nije neka posebna doktorina ili škola, već da je to reakcija na dvije suprotne greške, reakcija na individualizam i kolektivizam. A takvih različitih reakcija koje stavljaju osobu u središte ima po Maritainu bar desetak.[80] Jasno izražava da mu je želja jasno odrediti personalizam koji je ukorijenjen u doktrini sv. Tome i odvojiti na samom početku društvenu filozofiju usredotočenu na dostojanstvo ljudske osobe iz svake društvene filozofije usredotočene na primat individualnog i privatnog dobra. Po njemu: »Tomistički personalizam naglašava metafizičku razliku između individualnosti i osobnosti.«[81] Maritain smatra da je tomistički personalizam kršćanski humanizam, a koji je 'integralni', cjeloviti humanizam.

Gabriel Marcel, francuski filozof i književnik jedan je od najistaknutijih kršćanskih personalista koji je svojom personalističkom mišlju snažno utjecao na mlađe francuske intelektualce okupljene u personalističkim pokretima. Znali su ga kategorizirati kao 'kršćanskog egzistencijalista' ali se on tome usprotivio ne želeći da ga se veže uz mislioce kao što je J. P. Sartre.[82] Studirajući na Sorbonni, Marcel je došao pod utjecaj H. Bergsona, a 1929. na nagovor svog prijatelja C. Du Bosa preobratio se sa židovstva na katoličanstvo, što je kod njega razvilo želju za razmatranjem filozofske tradicije svoje nove vjere. To ga je dovelo do čestih susreta s J. Maritainom, pa i prijateljskih neslaganja oko nekih aspekata tomizma. Za Marcela, utjelovljena osoba, odnosno ljudska osoba je postala njegova polazna točka i središnji pojam njegove metafizičke

[77] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 5166.
[78] U knjizi su osim J. Maritaina zastupljeni sljedeći filozofi: G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, K. Marx, F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, H. Arendt, J. Habermas i M. Foucault.
[79] Caroline Farey, »Jacques Maritain«, u: *An Introduction to Modern European Philosophy*, ur. Jenny Teichman i Graham White, Macmillan Press, London, 1998, pp. 120–132, p. 130.
[80] Jacques Maritain, *Person and the Common Good*, University of Notre Dame Press, 2012, p. 12.
[81] Isto, p. 13.
[82] Gabriel Marcel, »An Autobiographical Essay«, u: *The Philosophy of Gabriel Marcel*, ur. Paul Arthur Schilpp i Lewis Edwin Hahn, Open Court Publishing Company, Chicago, 1984, p. 48.

potrage. A upravo je njegov teški naglasak na intersubjektivnost osobe s jedne strane znak personalističke tradicije, i s druge strane, razlike sa egzistencijalizmom. Sebe je nazivao 'novosokratikom' jer svoju filozofiju nije shvaćao kao sustav. U svojim dramskim djelima[83] pokušao je osvijetliti egzistencijalne situacije i stanja koji izmiču filozofskoj analizi. Njegova filozofska djela[84] su u znaku fenomenologije i metafizike nade, *fidélité créatrice*, stvaralačkog vjerovanja, vjernosti kao ontološke razine koja ima najveći značaj. »Tu je riječ o osnovnom fenomenu zajedničkog ljudskog postojanja, o efektivnom a ne samo teorijskom priznavanju jednog određenog ontološkog trajanja. Vjernost i nada stoje u najužoj grupi svih fenomena koji sačinjavaju totalitet bivstovanja, apsolutni angažman, bezuslovnu obavezanost, vjernosti koja je svagda stvaralačka«.[85]

U djelu *Homo viator* G. Marcel je razvio je pojam apsolutne nade. Ta nada transcendira svaki konkretni sadržaj i predaje se Bogu. Marcel dolazi do zaključka da se u suvremenom dobu gdje prevladava tehnika i znanost koje uzrokuju nemoć i otuđenje čovjeka, to može riješiti jedino uvidom u misterij nade i vjere. Odbacuje egzistencijalnu filozofiju kakvu je razvio J. P. Sartre koja je orijentacijski materijalistička i izrazito ateistična prema religiji i postojanju Boga.[86] Osobito negativnom smatra Sartreovu podršku sovjetskoj političkoj ideologiji, kao utjelovljenju ateističkog materijalizma. Budući da se to djelo prvi put pojavilo 1952. može se smatrati da je ono izraz njegove zabrinutosti zbog gubitka ljudske slobode pred materijalističkim društvom, a što je primarna tema njegovog razmišljanja.

E. Mounier je bio najpoznatiji predstavnik personalističkog pokreta, i to onog koji se okupljao oko časopisa *Esprit*. Mounier, kao ni njegovi suradnici u *Espritu* nisu ozbiljnije definirali ili branili 'personalizam' sve do 1934., a prvi poseban prilog o 'personalističkoj revoluciji' pojavio se u prosincu te godine. Mounier personalizam određuje tek na početku *Personalističkog manifesta*, njegova zasigurno najutjecajnijeg i za njegove suradnike kultnog djela, koje je pod izvornim naslovom *Manifeste au service*

[83] *Božji čovjek* (*Un homme de Dieu*, 1925) i *Nezasitna srca* (*Cœurs avides,* 1953)

[84] Njegova značajnija filozofska djela su: *Metafizički dnevnik* (*Journal métaphysique,* 1927), *Bivstvovanje i imanje* (*Être et Avoir,* 1935), *Od neprihvaćanja do zaziva* (*Du refus à l'invocation,* 1940), *Homo viator: Prolegomena metafizike nade* (*Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, 1945)*, *Misterij bitka* (*Le Mystère de l'Être,* 1951), *Čovjek protiv masovnog društva (Les Hommes contre l'humain, 1951), Ljudsko dostojanstvo i egzistencijalna osnova (La Dignité humaine et ses assises existentielles*, 1964).

[85] Abdulah Šarčević, »Pogovor«, u: Gabriel Marcel, *Bivstvovanje i imanje*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, pp 159–174, p. 172.

[86] U djelu *Čovjek protiv masovnog društva*

du personalisme prvi put objavljeno 1936.: »Personalističkim nazivamo svako učenje, svaku civilizaciju koja utvrđuje prvenstvo ljudske osobe nad materijalnim nužnostima i kolektivnim uređenjima koja podržavaju njezin razvoj.«[87] Mounierova grupa oko *Esprita* tražila je 'treći put' između socijalizma i kapitalizma, a posve različit od liberalizma i fašizma. Prema analizi povjesničara Johna Hellmana, on pokušava »oženiti crnu Francusku s crvenom Francuskom, spojiti svećenike s jakobincima te stvoriti transcendentnu sintezu«.[88] U tom cilju, on čak opravdava prijateljstvo s nacizmom na početku Drugog svjetskog rata, kao i s ljevičarskom, komunističkom idejom kasnije. Primjetno je da je Mounier dosljedniji u filozofskom nego u političkom smislu. Mounierove zamršene političke aktivnosti i njegovo koketiranje s totalitarizmom donekle može biti razumljivo iz njegovog shvaćanja personalizma. Budući da priroda osobnosti zahtijeva društvenost, Mounier je vjerovao da bi se možda i prisila mogla koristiti za postizanje provođenja društvenih vrijednosti.

Emmanuel Mounier smatrao je da je personalizam filozofija, a ne tek nekakav stav.[89] Obilježje filozofije pripada mu zbog postojanja sustava kao nužnog posrednika misli te njegova instrumentarija nužnog za otkrivanje istine.[90] Mounier postavlja četiri načela personalističkog djelovanja koji se međusobno prožimaju i nadopunjuju: 1) osvješćivanje instinktivnog i interesnog temelja vlastitih pristajanja i odbijanja; 2) revolucija protiv mitova, osobito onih od rigidnih političkih partija; 3) davanje prednosti stavovima na temelju individualne istraživačke avanture pred naučenim rješenjima; 4) pridržavanje maksime »biti prije nego činiti, spoznati prije nego djelovati«.[91]

Pod utjecajem Peguyja,[92] Mounier se usmjerio konkretnom, angažiranom djelovanju, realnim povijesnim iskustvima smatrajući da ideje treba izreći u akciji i oživotvoriti na političkom i društvom području. Iako je do 1939. godine predavao u gimnaziji u Bruxellesu, to desetljeće je za njega obilježeno časopisom *Esprit.* Časopis je brzo postao kultni časopis francuske inteligencije, a izlazi i danas. Pored tekstova u *Espritu* Mounier objavljuje i ukoričena djela, bilo originalne ili nadopunjene tekstove iz *Esprita*

[87] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Éditions Montaigne, Paris, 1936, p. 5.
[88] John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930 –1950,* University of Toronto Press, Toronto, 1981, p. 9.
[89] Mounier, *Personalism*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1952, p. VII.
[90] Ivan Šestak, »Personalizam i osoba kod E. Mouniera: Uz 50. godišnjicu smrti (1905.–1950.)«, *Crkva u svijetu* 35(2000)4, pp. 373–392, p. 383.
[91] Franjo Zenko, *Personalizam Emmanuela Mouniera: Pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, Centar za povijesne znanosti, Zagreb, 1980, pp. 30–31.
[92] Mounier se najprije nadahnjuje Peguyevim likom i djelom, a rezultat toga je djelo *Misao Charlesa Péguyja* (*La pensée de Charles Péguy*), koje je 1931. objavio u koautorstvu s Marcelom P*é*guyom i Georgesom Izardom.

ili kao samostalne radove. [93] Njegovi članci, eseji i studije objavljivani su mu i posmrtno.[94]

Osvrćući se na povijest personalističkog pokreta, Mounier navodi: »Bili smo tada animirani više potrebom za apsolutnim i revoltom protiv duhovnih nereda nego li snažnom brigom za politiku, koji je trebao slijediti protiv konkretnog napredovanja tih nereda i njihovih borbenih lukavstava. U tom duhu izvjesna preokupacija za čistoću težila je k tomu da bude osjećaj koji dirigira našim stavom: Čistoća vrijednosti, čistoća sredstava.«[95]

D. de Rougemont, švicarski filozof i esejist, bio je jedini mislilac koji je bio aktivni suradnik u dva najznačajnija francuska personalistička pokreta, u onom oko časopisa *Esprit,* kao i u onom oko časopisa *L'Ordre Nouveau*. Pored toga osnovao je i časopis o egzistencijalnoj filozofiji *Hic et Nunc.* Završio je književnost, povijest, filozofiju i psihologiju na Sveučilištu u Neuchâtelu 1930. Prvi i najbuntovniji rad Rougemont piše u dobi od 23 godine *Štetno obrazovanje* (*Les Méfaits de l'Instruction publique*, 1929), u kojem osuđuje konformizam i sustav obrazovanja. Od 1926. do 1930. putuje po srednjoj Europi te o tome piše djelo *Dunavski seljak* (*Le Paysan du Danube*, 1932). U potrazi za tragovima njemačkog romantizma u toj knjizi nudi romantičnu viziju, zemljopisnog i duhovnog 'osjećaja Europe'. 1934. objavljuje djelo *Politika osobe* (*Politique de la Personne*, 1934), koje se smatra jednim od utemeljiteljskih djela personalističkog pokreta. U njemu postulira primat osobe i njenu neodvojivost od zajednice.

Studijsku godinu 1935/36. provodi kao lektor na Sveučilištu u Frankfurtu. U opširnom radu *Misliti rukama (Penser avec les Mains*, 1936) raspravlja o porastu totalitarizma te uočava da se stvara svjetski poredak koji stvara poremećaj u suvremenom svijetu.

---

[93] *Ponoviti renesansu* (*Refaire la Renaissance, 1932*), *Personalistička i komunitarna revolucija* (*Révolution personnaliste et communautaire, 1934*), *Od kapitalističkog vlasništva do humanog vlasništva* (*De la propriété capitaliste a la propriété humaine, 1934*), *Manifest u službi personalizma* (*Manifeste au service du personnalisme, 1936*), *Anarhija i personalizam* (*Anarchie et personnalisme, 1937*) *Personalizam i kršćanstvo* (*Personnalisme et christianisme, 1939*), *Pacifisti ili belicisti?* (*Pacifistes ou Bellicistes?, 1939*) *Kršćansko suočenje* (*L'affrontement chrétien, 1944*), (*Montalembert: Morceaux choisis, 1945)*, *Uvjetna sloboda* (*Liberté sous conditions, 1946*), *Rasprava o karakteru* (*Traité du caractere, 1946*), *Uvod u egzistencijalizme* (*Introduction aux existentialismes, 1946*), *Što je personalizam?* (*Qu'est-ce que le personnalisme?*, 1947), *Buđenje crne Afrike* (*L'éveil de l'Afrique noire, 1948*), *Mala bojazan XX. stoljeća* (*La Petite Peur du XXe siecle, 1948*), *Personalizam* (*Le Personnalisme, 1949*), *Dnevnici iz zatvora* (*Journaux de prison, 1949*), *Kršćanski svijet na zalasku* (*Feu la Chrétienté, 1950*).

[94] Npr. politički spisi *Teške sigurnosti* (*Les certitudes difficiles*) 1951. godine, studije o Malrauxu, Sartreu, Camusu i Bernanosu *Nada beznadnih* (L'espoir des desesperes) 1953. godine, njegov vlastiti autoportret *Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits*, 1956. godine, a izdana su mu i sabrana djela u četiri sveska *Œuvres de Mounier*, 1961–1964.

[95] Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Les Éditions du Seuil, Paris,1946, p.17.

Iduće godine objavljuje autobiografski esej *Dnevnik nezaposlena intelektualca* (*Journal d'un intellectuel en chômage,* 1937) u kojem prikazuje depresivne osjećaje i nametanje brojnih pitanja nakon što je izgubio posao 1933. i bio neko vrijeme u socijalnoj oskudici. 1938. objavljuje analizu nacizma i pojma zla u modernom dobu pod nazivom *Njemački dnevnik* (*Journal d'Allemagne*). 1939. je objavljeno njegovo najpoznatije djelo *Ljubav i zapad* (*L'Amour et l'Occident,* 1939) koje revidira naknadno 1956. i 1972. u kojem dekonstruira mit o strasti. Iste 1939. objavljuje i dramu u tri čina *Nicolas de Flue* u kojoj prikazuje kako je švicarski svetac i pustinjak stekao jednoglasno poštovanje Švicaraca, za koje on utjelovljuje ideal duhovne obrane pod svaku cijenu protiv zla. De Rougemont ovdje nastoji ukazati da se kršćanska vjera temelji na predanosti protiv bilo kakve vanjske prijetnje. Aktivistički djeluje u Švicarskoj te u lipnju 1940. bojeći se da će se švicarska savezna vlada predati Nijemcima, zajedno s profesorom Sveučilišta u Zurichu Theophilom Spoerrijem organizira skupinu mladih kao organizaciju civilnog društva nazvanu *Gotthard League* kako bi obranila kršćanske vrijednosti i neovisnost Švicarske. Piše 'Apel švicarskom narodu' kojeg 22. srpnja 1940. koji objavljuje u švicarskim novinama radi podrške tom pokretu. Kasnije 1940. nakon što je napisao oštru kolumnu u švicarskim novinama, koji je razbjesnio njemačku vladu, otišao je u Sjedinjene Američke Države. Tamo je upravljao francuskim emisijama za Glas Amerike te držao predavanja na čuvenim studijima koje su vodili francuski intelektualci u egzilu na *École Libre des Hautes Études* u New Yorku U New Yorku u razgovoru s J. Maritainom je projicirao projekt nove knjige. Obojica su se složili da ono što nedostaje u Americi, i demokraciji uopće, jest vjerovanje u đavla. 1942. objavljuje knjigu *Udjel đavla (La Part du Diable,* 1942/1944). Kasnije objavljuje brojna djela, od kojih se ističu *Drama osobe* (*Les Personnes du Drame)* 1947. gdje raspravlja o problemu njemačke mistike i nacionalsocijalizma, zatim *Zapadna pustolovina čovjeka* (*L'Aventure occidentale de l'Homme,* 1957) u kojem nastoji opisati zapadnu pustolovinu čovjeka tragajući za načelima njene koherencije i uspoređujući je s drugima u svjetskoj perspektivni, dok u djelu *Švicarska ili zemlja sretnih ljudi (La Suisse ou l'Histoire d'un Peuple heureux,* 1965) svoju zemlju pokazuje kao savršen mikrozmos i da je Europa mora u tom smislu slijediti. 1977. objavljuje svoje zadnje, oproštajno i zavjetno djelo *Budućnost je naša stvar* (*L'Avenir est notre Affaire,* 1977) koje se smatra aktualnom 'biblijom' ekoloških i euro-federalističkih pokreta. Tim djelom Rougemont pruža »nadahnutu sintezu svoje životno istrajne i duhovno nepokolebljive, inspirirane i inspirativne, djelotvornosti za dobrobit oslobođenja, očuvanja i razvijanje jedne

vrijednosti europske samobitnosti, zvane osoba te za ujedinjenje Europe regija, po formuli federalizma, 'jedinstva u različitosti, jedinstva koje brani različitosti'«.[96] Nakon Drugog svjetskog rata Rougemont je izrazito aktivan u osnivanju modernih europskih asocijacija, kreiranju Europske konvencije o ljudskim pravima i Europskog suda za ljudska prava. Uz Konarda Adenaura, Jeana Moneta, Roberta Schumana, Alcide de Gasperija, Altieroa Spinellija često se Rougemont navodi kao vodeći mislilac novog poslijeratnog, europskog duha i ujedinjenja. Utemeljio je 1963. i vrlo utjecajni Diplomatski institut europskih studija (*Institut Universitaire d'Etudes Européennes*, IUEE) koji je danas u sastavu Sveučilišta u Ženevi. Od 1952. bio je direktor *Europskoga kulturnog centra* u Ženevi. U opširnoj biografiji de Rougemonta, Bruno Ackemran smatra najvažniju kvalitetu Rougemnota njegovo jasno uviđanje problema, opasnosti i elemenata svoga vremena te da je otkrio iluziju masa i upozoravao ljude na potrebu žurnosti donošenja odluka.[97]

Zaključno, o francuskom personalizmu tridesetih možda se najbolje izrazio sudionik personalističkog pokreta filozof J. Lacroix. On navodi da je personalizam za njegove protivnike ideologija, a za njegove sljedbenike filozofija. Lacroix smatra da nije ni jedno ni drugo te da ta rasprava počiva na radikalnom nesporazumu. On tvrdi da je personalizam zapravo duboka i temeljna istina koja je došla na površinu u ljudskim umovima te da se stoga ne može opisati ni kao ideologija ni filozofija. [98]

3.1.2. Personalizam ruskih mislilaca

Korijeni francuskog personalizma obično se uočavaju u francuskom neokriticizmu i tomizmu te njemačkom egzistencijalizmu, a doprinos ruske religiozne filozofije francuskom personalizmu nije značajnije istražen. I površnim uvidom u personalizam i njegove pokrete moguće je uvidjeti aktivnost značajnog broja ruskih emigrantskih mislilaca. Pored N. Berdjajeva i A. Marca, razvidno je da su istaknutu ulogu u personalističkim krugovima imali i Boris Sergeyevich Mirkin-Getzevich, Raissa Maritain, Sergej Bulgakov, Nikolaj O. Ljoskij, Helen Iswolsky, Marc Chagall, Georges Gurvitch, Igor Fjodorovič Stravinski i mnogi drugi. Iako su bili u svojevrsnoj simbiozi s

[96] Dragoš Kalajić, »Pogovor«, u: Denis de Rougemont, *Budućnost je naša stvar*, Književne novine, Beograd, 1989, pp. 361–375, p. 361.
[97] Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Geneve, 1996, p. 1112.
[98] Jean Lacroix, *Le personnalisme comme une anti-idéalogie*, Presses universitaires de France, Paris, 1972, p. 8.

francuskim personalistima, značajna karakteristika personalizma ruskih mislilaca je da personalizam nikad nisu povezivali s marksizmom i idejama društvene jednakosti te da su s gnušanjem odbacivali takve pomisli.

A. Marc (pravim imenom: Alexandre Marcovitch Lipiansky) je ruski iseljenik židovskog podrijetla koji je već 1931. tvrdio da samo revolucija i 'novi poredak' koji se temelji na 'novoj filozofiji čovjeka i društva' odnosno personalizmu, može odgovoriti na krizu tadašnjeg doba.

Marc je napustio Rusiju nakon dolaska komunista na vlast, a tijekom 20-ih bio je u Njemačkoj proučavajući filozofiju. U to doba tamo su intelektualne i filozofske rasprave bile intenzivne nakon njemačkog poraza u Prvom svjetskom ratu i velikih poteškoća Weimarske Republike. Vidio je prethodnike nacističkog pokreta, a u Njemačku se nakratko vratio 1932. godine kako bi pokušao organizirati anti-nacističku njemačku mladež. No, nacisti su već tada bili dobro organizirani da bi dopustili takav poduhvat. Marc, nakon što je vidio destruktivnu moć nacističke misli nije više bio u iskušenju prihvatiti desničarske ili fašističke misli. Vidjevši prije toga i destruktivni potencijal komunističke misli te osjetivši duboku krizu zapadne civilizacije tražio je nove vrijednosti koje bi uključivale red, revoluciju i dostojanstvo osobe. Nije bilo puno postojećih ideologija s tim elementima, a Marc ih donekle pronalazi kod C. Péguya i francuskog anarhističkog mislioca Pierrea Josepha Proudhona (1809 – 1865), o čemu je napisao više knjiga. Marc je opisivao personalizam kao novu političku filozofiju, a isticao je povezivanje ontoloških i aksioloških temelja osobe kao slobodnog subjekta. U publikaciji *Biće i subjektivnost* (*L'être et subjectif,* 1930*)*, Marc piše o novoj metafizici osobe protiv tradicionalne metafizike. U novoj metafizici pod uticajem filozofije djelovanja i njezine primordijalnosti Mauricea Blondela, Marc smatra da ljudsko biće postoji samo u akciji.

Marc se intenzivno u Parizu družio i raspravljao s Berdjajevom i Marcelom,[99] a kasnije Maritainom i de Rougemontom i drugim personalistima, i iz tih rasprava je i rođen personalistički pokret *L'Ordre Nouveau* s pokličom: »Mi nismo ni kolektivisti, ni individualisti, već personalisti« koji je naveden u Manifestu tog pokreta iz 1931. Marc je bio jedan od vođa sve dok se skupina nije raspala 1938.[100] 1932. sudjelovao je u

[99] John Hellman, *Communitarian Third Way: Alexandre Marc and Ordre Nouveau 1930-2000*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002, pp. 26–27.

[100] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, u: *Human Rights in the Twentieth Century*, ur. Stefan-Ludwig Hoffmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 85–106, p. 87.

osnivanju časopisa *Esprit.*[101] U prvim brojevima *Esprita* Marc objavljuje nekoliko tekstova predstavljajući *L'Ordre Nouveau*, ali se razilazi s E. Mounierom 1933. Za Mouniera, Marc je previše koketirao s totalitarnim tendencijama.[102] Marc i Mounier kao dva osnivača personalističkih pokreta razlikovali su u tome što je pokret *Ordre Nouveau* osobu vezao i sagledavao u odnosu na federalizam, dok je Mounier zastupao zajednicu. D. de Rougemont i A. Marc bili su bliski prijatelji početkom tridesetih godina prošlog stoljeća u Parizu kada su obojica bili mladi pisci i surađivali na osnivanju časopisa *L'Ordre Nouveau*. Marc se preobratio u katoličanstvo nakon čitanja sv. Augustina 1933. Počeo je pisati za dominikanski časopis *La vie intellectuelle,* a 1935. postao je pomoćnik urednika katoličkog tjednika *Sept*. Iako je postao rimokatolik, za naciste u Francuskoj kao i za Vichyevu vladu vrijedilo je pravilo – 'jednom Židov, uvijek Židov'. Stoga je otišao u Švicarsku gdje se upoznaje sa švicarskim federalizmom i lokalnom demokracijom. A. Marc i D. de Rougemont ponovno se sreću u Švicarskoj na kraju Drugog svjetskog rata kada se de Rougemont vratio iz SAD-a. Počeli su ponovno povezivati ljude koje su poznavali u predratnim godinama, koji su također vidjeli potrebu za potpunom reformacijom europskog društva. Rougemont i Marc bili su dobri organizatori, a od 1947. imaju važnu ulogu u stvaranju buduće moderne Europe. Marc je sudjelovao u stvaranju grupe 'La Fédération', a 1946. je imenovan za generalnog tajnika Saveza europskih federalista. 1953. postaje vođa Europskog federalističkog pokreta i osnivač časopisa *L'Europe en formation*. Iako je A. Marc dobro pisao, Marcov je utjecaj prvenstveno bio kroz njegov organizacijski rad i verbalni kontakt sa mnogim sljedbenicima personalizma i federalizma.

Najpoznatija i najistaknutija pojava možda i cjelokupne ruske filozofije, jest N. Berdjajev. Nazvan je 'filozofom slobode' jer je tom sintagmom označena njegova središnja misaona preokupacija, bez obzira na njegov razvojni put od narodnjaštva, preko marksizma i neokantovstva pa sve do egzistencijalizma odnosno kršćanskog personalizma. U svojim mnogobrojnim djelima nastojao je stvoriti ne strogi filozofski sustav, već cjelovitu opću koncepciju – od antropologije, aksiologije, etike, epistemologije i metafizike pa sve do kozmologije, vodeći se kao glavnim problemom položajem čovjeka u svijetu i smislom njegove egzistencije.

[101] John Hellman, *Knight-Monks of Vichy France: Uriage, 1940-1945*., McGill-Queen's University Press, Quebec, 1993, p. 150.

[102] Christian Roy, »Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origins du personnalisme«, u: *Emmanuel Mounier, actualité d un grand témoin. Actes du Colloque international des 6-7 octobre 2000*, ur. Guy Coq, Parole et Silence, Paris, 2003, pp. 19–49, p. 20.

Za vrijeme studija prava u Kijevu počeo se sustavnije baviti filozofijom te se uključio u socijaldemokratska kretanja propagirajući marksizam. Zbog toga je 1898. bio uhićen i izbačen s fakulteta. Pristupa tzv. 'legalnim marksistima'[103] koje u tadašnjoj Rusiji predvode Petr Struve i Mihail Tugan-Baranovsky. Svoj golemi filozofski opus započeo je knjigom *Subjektivizam i individualizam u društvenoj filozofiji: Kritička studija o N. K. Mihajlovskom* (1901). S predgovorom Struvea mladi Berdjajev nastoji nadopuniti marksističke socioekonomske stavove Kantovim transcendentalnim idealizmom. To se označuje kao odlučan zaokret tzv. 'kritičkih marksista' k idealizmu, ali i kao ponuda 'etičkog marksizma' umjesto Marxova učenja. Daljnje udaljavanje od marksizma označeno je Berdjajevljevim sudjelovanjem u zborniku *Problemi idealizma* (1902).[104] Njegovo otpadništvo, kao i otpadništvo 'legalnih marksista', bilo je posljedica uviđanja nužnosti religijsko-metafizičkog utemeljenja vrijednosti ljudske slobode i dostojanstva, a to nešto kasnije dovodi do pokreta poznatog kao 'ruska religijsko-filozofska renesansa'. Berdjajev tada prelazi na metafiziku i udaljava se od pozitivizma te u filozofskom smislu prestaje biti marksistom.

G. 1904. ulazi u redakciju časopisa *Novi put*, a od 1905. zajedno sa Sergejom Bulgakovim uređuje časopis *Problemi života*. Tijekom 1907. i 1908. boravi u Parizu, a po povratku surađuje s filozofima okupljenima oko časopisa *Put*. U isto vrijeme postaje jedan od osnivača društva posvećenog Vladimiru Solovjevu i predvodnik mislilaca tzv. 'nove religijske svijesti', pokreta koji postaje poznat kao 'bogoiskateljstvo'. Radikalno lijevo krilo ruske inteligencije, sve moćnija struja okupljena oko Lenjinove *Iskre*, u cijelosti odbacuju Berdjajeva i mislioce ruske duhovne renesanse. Berdjajev odobrava narodni karakter Februarske revolucije, ali se protivi 'boljševizaciji' revolucionarnog procesa. Oktobarsku revoluciju doživljava kao nacionalnu katastrofu. Berdjajev je prognan iz Sovjetskog Saveza 1922,[105] te do 1924. živi u Berlinu, gdje nastaje nekoliko

[103] 'Legalni marksisti' jest naziv koji se često koristi za grupu mlađih ruskih mislilaca koji su krajem 1890-ih okupljeni oko Struvea, Tugan-Baranovskog, Berdjajeva i Bulgakova. U literaturi je porijeklo i značenje naziva 'legalni marksizam' različito tumačeno, a jedno od prihvatljivijih objašnjenja vezano je uz činjenicu da su 'legalni marksisti' svoje radove objavljivali u publikacijama koje su legalno izlazile. Kasniji marksisti tumačili su to na način da su predstavnici 'legalnog marksizma' toliko apstraktno pisali te da su zbog te pretjerane apstraktnosti mogli proći i kroz sito carističke cenzure.

[104] Za rusku intelektualnu tradiciju tog vremena karakteristična forma za izražavanje misli određenog pravca, teorije ili pokreta jest zbornik radova.

[105] Godine 1922. protjeran je iz Sovjetskog Saveza velik broj ruskih mislilaca, a taj se progon često naziva 'filozofski brod'.

njegovih značajnih djela.[106] 1924. seli u Clamart kraj Pariza, gdje boravi do kraja života. Bavio se stvaralačkim, društveno-kulturnim i izdavačkim radom, uređivao časopis *Put*, sudjelovao na filozofskim, kulturnim, religijskim i emigrantskim kongresima i diskusijama s ciljem povezivanja ruske i zapadnoeuropske misli i napisao više djela.[107] Berdjajev je vjerojatno najutjecajniji mislilac među mladim intelektualcima koji osnivaju personalističke pokrete. O tome sam Berdjajev govori: »Da je ta struja među francuskom mladeži mnogo toga meni dugovala, to su njezini predstavnici ne jedanput izjavili.«[108] Berdjajev je prisustvovao i prvom susretu urednika *Esprita* i objavio u prvom broju časopisa članak 'Istina i laži komunizma'. Posebno mjesto u Berdjajevljevem opusu zauzimaju njegove kritičke rasprave o ruskom komunizmu. Krajem 1920-ih u studiji *Istina i laž komunizma* objašnjava pojavu ideologije i političkog sustava Sovjetskog Saveza. Polazi od tvrdnje da je laž komunizma veća od svih njegovih istina i da komunizam odbacuje Boga u ime socijalnog kolektiva koji postaje novo božanstvo. Iz takve bezbožnosti pak potječu brojne nepravde svojstvene komunizmu. Takve stavove detaljnije razrađuje kasnije u više djela.[109] Poslije smrti objavljena mu je filozofska autobiografija *Samospoznaja: Pokušaj filozofske autobiografije* (1949) i nekoliko drugih djela.[110] U tom djelu navodi da je uvijek gajio neprijateljstvo prema monizmu, racionalizmu, prema tlačenju individualnoga općim, prema gospodstvu univerzalnog duha i uma, prema ležernom i sretnom optimizmu te se određuje: »Moja je filozofija uvijek bila filozofijom konflikta. A ja sam uvijek bio personalist«.[111] Pojašnjava i da »Realnost za mene uopće nije istovjetna s bitkom, a još je manje istovjetna objektivnosti. Svijet pak subjektivni i personalistički jest jedini izvorno realan«.[112]

Engleski publicista i povjesničar Lesley Chamberlain smatra da upravo ruski emigrantski mislioci ojačali vrijednost slobode ukorijenjene u kršćanskoj odgovornosti. Smatra i ono, što je vrlo važan uvid i u ovom radu, a to je da su oni: »kultivirali ono što

[106] *Filozofija nejednakosti* (1923), *Smisao povijesti: Ogled iz filozofije čovekove sudbine* (1923), *Naziranje Dostojevskog na svijet* (1923) i *Novo srednjovjekovlje: Razmišljanja o sudbini Rusije i Europe* (1924)

[107] Najznačajnija su: *Filozofija slobodnog duha: Problematika i apologija kršćanstva* (1927–1928), *O čovjekovu pozvanju: Ogled iz paradoksalne etike* (1931), *Ja i svijet objekata* (1934), *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu* (1936), *Duh i realnost* (1937), *O čovjekovu ropstvu i slobodi: Ogled iz personalističke filozofije* (1939) i *Ogled o eshatološkoj metafizici: Stvaralaštvo i objektivacija* (1947).

[108] Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja*, Demetra, Zagreb, 2005, p. 257.

[109] Osobito su značajne *Podrijetlo ruskog komunizma* (1937) i *Ruska ideja* (1946).

[110] *Carstvo Duha i carstvo ćesara* (1949), *Egzistencijalna dijalektika božanskog i ljudskog* (1952) i *Istina i otkrivenje: Prolegomena za kritiku otkrivenja* (1954)

[111] Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja*, p. 88

[112] Isto, p. 89.

je nakon rata 1939-1945 postala politika ljudskih prava, ali to su činili u vjerskom a ne u pravnom okviru.«[113]

3.1.3. Personalizam u Njemačkoj

Ono što se može sagledati kao posebna personalistička škola unutar njemačkog nacionalnog konteksta vezano je uz mislioce kao što su E. Husserl, M. Scheler i E. Stein. U Njemačkoj personalizam nikad nije imao velik utjecaj. Personalizam u 30-ima bio je izrazito suprotan tada vladajućoj ideologiji u Njemačkoj, a kasnije prihvaćanje personalizma ostalo je uglavnom u sferi samo nekih metafizičkih pitanja.

Iako bi bilo teško klasificirati Edmunda Husserla kao personalista, on zauzima važno mjesto zbog svog položaja kao praotac fenomenologije i mentora nekoliko istaknutih personalista. Nakon masivne kritike psihologizma u djelu *Logičke istrage* (*Logical Investigations)* 1900. i 1901. godine, Husserl na Sveučilištu u Göttingenu sve više se kreće prema fenomenološkom pristupu filozofiji, potičući deskriptivni prikaz filozofskih podataka, a ne metafizički pokušaj pružanja kauzalnog objašnjenja. U Göttingenu je predavao E. Stein i R. Ingardenu, značajnim osobama u povijesti personalizma. 1916. Husserl odlazi na Sveučilište u Freiburgu, gdje mu se pridružuju Stein i Ingarden, a njegov učenik je i M. Scheler. Iako je 1920-ih bio vodeći filozof u zemlji, tridesetih godina Husserlovo židovsko podrijetlo izazivalo je ograničenja njegova intelektualnog djelovanja. S gledišta uspona personalizma, Husserlovo glavno postignuće je to što je doveo fenomenologiju na razinu zasebne filozofske discipline. Porijeklo pojma fenomenologije skriveno je u raspravama i suprotstavljenim teorijama, ali najvažnija hipoteza pruža točku kontakta između europskih i američkih škola personalizma. Polazeći od fenomena intencionalnosti i uvjerenja da je u svakom pojedinačnom ja-subjektu prisutno jedno čisto transcendentalno pra-ja, Husserl razvija vlastitu teoriju intersubjektivnosti koja je monološke naravi, odnosno ona se uspostavlja kao povratak subjekta u sebe. Husserl je smatrao da su znanosti dospjele u krizu upravo onda kada su zaboravile skriveni temelj i izvor svoje smislenosti, tj. kada su se udaljile od čovjeka i smisla njegova opstojanja. Ponovni povratak pitanju o povijesnosti i

[113] Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer: Lenin and the Exile of the Intelligentsia,* Atlantic Books, London, 2006, p. 241.

smislenosti ljudskoga mišljenja i djelovanja otvorio je nova fenomenologijska istraživanja u filozofiji, sociologiji, socijalnoj psihologiji, znanosti o kulturi itd.

M. Scheler rođen je od majke Židovke i oca luterana, ali biva privučen katolicizmom i prelazi na tu vjeru 1899. Schelerov glavni filozofski projekt zamišljen je kao odgovor I. Kantu. Scheler filozofiju promatra kao traganje za konceptom uma koji bi podigao pojedinosti znanstvenog istraživanja u smislu svoje univerzalnosti, ali koji je ipak varijabilan, prebacujući se prema 'svijetu rada' (*Arbeitswelt*) u kojem je došlo do nečijeg postojanja. To je bio pokušaj postizanja pomirenja između fiksnog, apsolutnog, a priori kantizma i relativizma historizacijske psihologije, pomirenja u kojoj su elementi istine u obje svrgnuti i integrirani. Zadatak koji si je Scheler zadao odveo ga je da istražuje područja etike, religije, psihologije, metafizike i još mnogo toga, pa ga je otuda Frings naziva »najsvestranijim i sveobuhvatnim misliocem suvremene filozofije«.[114]

Jedan od Schelerovih glavnih problema bio je pronaći siguran objektivni temelj za etiku koja ne bi bio 'prazan i neplodni formalizam' Kanta, pogrešku koju je Scheler smatrao rezultatom 'jednostranosti' Kantovog pojma dužnosti. Scheler je želio sačuvati 'kruti etički apsolutizam i objektivizam' Kantovog kategoričkog imperativa i u tu svrhu Scheler je postavio 'neformalni' sustav vrijednosti, subjektivnu aksiologiju koja je ipak ovisila o objektivnoj ontologiji. Rezultat je bila svojevrsna personalizacija kantovske etike. Schelerov glavni naglasak na ljudsku osobu, temeljno obilježje personalističkog filozofa, vodio ga je tome da traži subjektivnu prirodu vrijednosnih prosudbi koje igraju važnu ulogu u odlučivanju ljudi.[115]

Schelerova misao usredotočuje se na ljudske emocije i ljudsku prirodu. Pokazuje da ego, razum i svijest pretpostavljaju osobnu sferu - ne postoji čisto ego, čisti razlog ili čista svijest. To podrazumijeva kritiku pozicija Husserla, Kanta i njemačkog idealizma. To je ljudsko 'srce' ili sjedište ljubavi, umjesto transcendentnog ega, razuma ili volje, to je suština ljudskog postojanja.

Scheler je 1915. napisao *Ordo amoris*, koje sadrži njegovu teoriju emocija, posebno ljubavi. U tom djelu Scheler kao katolički mislilac bit ljubavne intencije vidu u njenom stremljenju Bogu. Bog je mišljen kao osobno središte svijeta kao kozmosa i cjeline, štoviše kao jedina potpuna osoba do koje se pojedinačne osobe nastoje sabrati. »Ordo

[114] Manfred S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker,* Duquesne University, Pittsburgh, 1965, p. 21.

[115] Manfred S. Frings i Roger L. Funk, »Foreword«, u: Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, pp. xxiii–xvi, p. xxiii.

amoris i božji poredak zato se u stanovitom smislu podudaraju«.[116] Ne bi bilo potpuno pretjerano reći da je predmet *Ordo Amorisa* uvijek bio motiv Schelerovog razmišljanja. Bez obzira, sigurno je da je ljudska osoba ostala u središtu Schelerovog svemira. Kao što je još Frings tvrdi: »... postoji jedan predmet u kojem se u konačnici usmjeravaju sve Schelerove misli: čovjek«.[117] U spisu *Bit i oblici simpatije* (*Wesen und Formen der Sympathie,* 1923) Scheler se eksplicite okreće tematiziranju glavnih stabala emocionalnog života i naglašava njihovu važnost za etički, socijalni i religiozni život. Nastoji sistematično analizirati i fenomenologijski opisati temeljne osjećaje ljubavi i mržnje, kao i njihov odnos prema ostalim dimenzijama ljudske duševnosti. Svoje stavove o čovjeku Scheler je objedinio i pokušao sistematizirati u koncepciju filozofske antropologije u djelu *Čovjek i povijest* (*Mensch und Geschichte,* 1926). Osnovni motiv koji prema ovome djelu iziskuje filozofsku antropologiju jest problematičnost pitanja o čovjeku, koja je po Scheleru, veća nego ikada. Schelerova slika čovjeka počinje i završava s konceptom osobe. Otuda je Scheler u suprotnosti s liberalizmom buržoaske demokracije, jer taj liberalizam odbacuje osobu koja je istinski čovjek.[118] Schelerov rad je utjecao značajno na personalizam Berdjajeva, dijaloške personaliste u Njemačkoj te na personalizam K. Wojtyle.

Kad se Edmund Husserl preselio iz Göttingena u Freiburg 1916. godine, njegova mlada štićenica bila je Edith Stein, žena židovskog podrijetla, karmelićanka, kasnije žrtva holokausta i kanonizirani svetac. Stein je započela školovanje na Sveučilištu u Breslau 1911, tijekom kojega se upoznala s Husserlovim *Logičkim istraživanjima,* što je utjecalo da 1913. dođe pod Husserlovu skrbništvo u Göttingenu, gdje je sudjelovala u filozofskom društvu s Husserlom, M. Schelerom i Adolfom Reinachom (1883–1917).

E. Stein je bila usredotočena na pojam suocjećanja, empatije (*Einfühling*), ideju koju je Husserl spomenuo, ali je nikada nije posebno istraživao. Prema Stein, suosjećanje je iskustvo drugih pojedinaca, preduvjet za poznavanje objektivnog vanjskog svijeta. Empatija je bila ključ za razumijevanje intersubjektivnosti, što je onda bila kod nje ključna točka epistemologije.

[116] Hotimir Burger, »Ideja čovjeka i Schelerov antropologijski projekt«, u: Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996, pp. 229–255, p. 233.
[117] Manfred S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker,* p. 22.
[118] Stephen Schneck, »Max Scheler's Personalism and Bourgeois Liberalism: A Critique of Liberalism as Ideology«, u: *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality*, ur. N. V. Chavchavadze i dr., Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1994, pp.181–201, p. 198.

Svojom intergracijskom uporabom fenomenologije i tomističke metafizike postavila je temelje koje će Karol Wojtila dodatno pojačati kako bi proširio svoje mišljenje o ulozi žene, a Stein se često shvaća i kao predstavnik tzv. ženskog personalizma. Pod utjecajem pobožnog luteranstva A. Reinacha i Schelerovih predavanja prihvaća katoličku vjeru 1922. godine. 1942. uslijedila je odmazda protiv židovskih katoličkih obraćenika te je posljednji put viđena na željezničkoj stanici u istočnoj Njemačkoj na vlaku koji je vozio za Auschwitz.

U predstavnike personalizma se svrstava još jedan Husserlov učenik, a to je Dietrich von Hildebrand (1889–1977), njemački filozof, teolog i književnik.

3.1.4. Personalizam u Poljskoj

Jedan od Husserlovih studenata u Göttingenu bio je R. Ingarden, koji je zastupao fenomenološki pristup na Jagiellonskom sveučilištu u Krakovu, gdje je utjecao na novu generaciju filozofa, među kojima su i oni koji su personalizam ponovno doveli na međunarodnu i neakademsku popularnost kao čelnici katoličke crkve. Ingarden se stoga može vidjeti kao preteča jedne varijacije na personalističkoj sceni, poljskom izlaganju personalističkih načela. Jedan od pristupa koji je Ingarden poduzeo u istraživanju ontološke stvarnosti biti čovjeka bio je fenomenološka analiza ljudskog djelovanja. Njegova praktička teorija omogućila mu je da izbjegne pretjerano komunitarne sklonosti i radikalni individualizam koji su svi personalisti izbjegavali: »U svojim odlukama… osoba mora prije svega imati središte djelovanja, što mu omogućuje da poduzme inicijativu i istovremeno da ima obrambene mehanizme što sprječava njeno uznemirenje u njenom djelovanju. Ali mora biti i osjetljiva na vanjske upade, ukoliko njena odgovornost proizlazi iz određenog oblika njenog života zajedno s okolnom stvarnošću, a osobito s drugim ljudima.«[119] Ingarden je stoga cijenio uvid fenomenologa koji su prepoznali neizbježnu činjenicu osobnog bića u odnosu na druge, bez odricanja od stava da je osoba sačuvala neovisnu jezgru, izvor ljudskog djelovanja i temelj svoje slobode (a time i odgovornosti).

Ova koncepcija osobne slobode podsjeća na Maritainov tretman subjekta i bila je ključni dio filozofskog projekta Ingardenovog studenta K. Wojtyle. Ingarden i Wojtyla uvijek su pazili na nijansiranje svojih prezentacija slobode kako bi razlikovali njihovo

[119] Roman Ingarden, *Man and Value*, Catholic University of America, Washington, 1983, p. 85.

razumijevanje od radikalno individualističkih (naglašavanje ideje odgovornosti kao neodvojivo vezane uz svaku raspravu o slobodi). Poljski personalisti, kao i Maritain blagonaklonije su gledali liberalnu demokraciju nego drugi personalistički mislioci.

Na Sveučilištu u Lublinu nastala je svojevrsna poljska koncepcija personalizma i razumijevanja ljudske osobe koju su razvili K. Wojtyła i Mieczysław A. Krąpiec, glavni predstavnici tzv. Lublinske filozofske škole. Wojtyłin i Krąpiecov koncept osobnosti dolazi iz iskustva i traži provjeru u iskustvu; ne prihvaćaju nikakva *a priori* objašnjenja ili teze, iako se ne odvaja od različitog znanja u nastojanjima da se proširi iskustvo, svjesni da neposredno iskustveno opažanje ne daje odgovore na sve. Wojtyłin i Krąpiciev personalizam žele obuhvatiti cijelu filozofsku tradiciju, istodobno uzimajući u obzir nalaze različitih znanosti čovjeka ili humanističkih znanosti koji šire iskustvo čovjeka ili pridonose nekoj interpretaciji iskustva. Povezujući genetički empirizam i metodički racionalizam, Wojtyła i Krąpiec izbjegavaju radikalizam u objašnjenju čovjeka. Njihova koncepcija osobe ne nosi tragove antagonizma jer nije usmjerena protiv nikoga; u svjetlu ove koncepcije svaka ljudska osoba ima karakter iskrenog dobra koje je bezuvjetno dobro, to je najviše i krajnje dobro koje se ne natječe s vrijednošću nečega drugoga. Otuda, takva koncepcija ljudske osobe leži na temelju razumijevanja društva, kulture, etike, zakona, politike, ekonomije, umjetnosti, pa čak i religije.

Američki dominikanac Aquinas Guilbeau se u svom članku pita – da li je poljski papa francuski personalist?[120] a povjesničar John Hellman opisao je tada novog Papu Ivana Pavla II kao nekoga tko je usvojio moralni i intelektualni rani Mounierov personalizam.[121] Sam Wojtyla navodi: »Izobrazba u kulturnom ozračju personalizma produbila je moju svijest o tome da je svaki pojedinac jedinstven i neponovljiv«.[122]

Wojtyla smatra da mislilac koji traži konačnu filozofsku istinu o ljudskom biću se više ne kreće na 'čisto metafizičkom terenu', već postoje elementi koji svjedoče o materijalnosti i duhovnosti ljudskog bića. Ti elementi zatim tvore građevne blokove za daljnju filozofsku konstrukciju. Kao filozof, Wojtyła je nastojao integrirati subjektivne brige personalizma s 'čisto metafizičkim' antropologijom klasične misli. Wojtylina zabrinutost za osobu kao objekt filozofske istrage može se, poput Mouniera, promatrati kao odgovor na potkopavanje osobnog dostojanstva koje je Wojtyla iskusio iz prve ruke. Rođen 1920., u kratkom razdoblju demokratske Poljske, Wojtylinim životom od

[120] Aquinas Guilbeau, »Was the Polish Pope a Franch Personalist?: An Indication from Evangelium Vitae«, *Nova et Vetera*, 13(2015)4, pp. 1229–1244.
[121] John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930–1950*, p. 247.
[122] Ivan Pavao II, *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, p. 95.

tinejdžerskih godina dominiraju totalitarni politički sustavi, prvo nacizam, a potom komunizam. Protiv demoralizacije osobe u fašističkim i marksističkim režimima, Wojtyla je zagovarao intelektualnu i kulturnu pobunu koja bi potvrdila osobno dostojanstvo i slobodu. Wojtylino prvo veliko djelo *Osoba i čin (Osoba y czyn*) odražava te zabrinutosti. Objasnivši da istražuje podjednako duboko pojedinca kao i samo ljudsko biće, Wojtyla primjećuje da je čovjek prvi, najbliži i najčešći predmet iskustva i stoga je u opasnosti da postane uobičajen i običan. To Wojtylino djelo je istinska sinteza, u kojoj personalistički i tomistički uvidi imaju jednaku ulogu i stvaraju nešto novo što se naziva personalističkim tomizmom ili tomističkim personalizmom, ili kako neki navode »egzistencijalni personalizam, metafizički objašnjen i fenomenološki opisan«.[123] U tom djelu Wojtyla naglašava da ono neće biti »proučavanje čina koji pretpostavlja osobu, već ga proširujemo na iskustvo i razumijevanje. Bit će to proučavanje čina koji objavljuje osobu; proučavanje osobe preko čina.« [124]

3.1.5. Personalizam u drugim europskim državama

Personalizam se razvio i u Pragu na Karlovom sveučilištu pod vodstvom Jana Patočke (1907– 1977), jednog od Husserlovih posljednjih studenata. Personalistom se označava i Vaclav Havel (1936–2011), kasniji češki predsjednik. U Španjolskoj José Ortega y Gasset (1883–1955.) je prihvatio personalističke teme. U Italiji, Antonio Pavan sa Sveučilišta u Padovi slovi kao najistaknutiji talijanski zagovornik personalizma. Personalizam je imao pristalice i u Skandinaviji. Izrazitiji predstavnik je Šveđanin Jan Olof Bengtsson. U Škotskoj se najviše ističe kao personalist Seth Andrew Pringle-Pattison (1856–1931), čija je misao utjecala na Williama Jamesa (1842–1910), Georgea Santayanau (1863–1952) i Georgea Herberta Meada (1863–1931). Za Johna MacMurraya (1891–1976) također se često navodi da je bio značajan škotski personalist prve polovice XX. st. U Engleskoj se kao personalista spominje Austina Farrera (1904–1968), a u Belgiji Louisa Janssensa (1908–2001). Belgijsko sveučilište u Leuvenu je prepoznato kao jako personalističko središte. Posebno mjesto u europskom personalizmu zauzima Martin Buber (1878–1965), židovski filozof rođen u Beču,

[123] Andrew Woznicki, *A Christian Humanism: Karol Wojtyla's Existential Personalism,* Mariel, New Britain, 1980, p. 59.
[124] Karol Wojtyla, *Osoba i čin,* Verbum, Split, 2017, p. 36.

odrastao u Lavovu, a potom živio u Izraelu. Najpoznatiji je kao 'filozof dijaloga', a koji je iznio u svom čuvenom djelu *Ja i Ti* (*Ich und Du*, 1923). Buber smatra da je sva osoba jedinstvena, no ta se jedinstvenost potvrđuje, održava i razvija samo u ljudskom odnosu s drugim. Slično kao i M. Schelera, Bubera se veže uz tzv. 'dijaloški personalizam', a manje onaj koji je imao društvenu, odnosno socijalnu komponentu. Njihova misao nije neposredno utjecala na ljudska prava, ali je njihova misao bila utjecajna u okviru personalističke antropologije, a koja je pak osnova za ta moderna ljudska prava.

3.2. Američki personalizam

Američki filozof i reformator Bronson Alcott (1799–1888) prvi je upotrijebio pojam 'personalizam' na drugoj strani Atlantika definirajući ga 1863. kao »doktrinu po kojoj je krajnja stvarnost svijeta Božanska Osoba koja održava svemir kontinuiranim činom kreativne volje«.[125] Walt Whitman 1868. napisao je esej »Personalizam«,te ga anglosaksonski, osobito amerčki mislioci vežu uz postanak američkog personalizma.[126] Početkom XX. st. personalizam postaje filozofska i teološka valuta Bordena Parkera Bownea zahvaljujući čuvenom djelu *Personalizam* (*Personalism*, 1908).[127] U američkom kontekstu personalizam koji ima karakter škole filozofije shvaća se kao pravac kojeg je osnovao B. P. Bowne, profesor bostonskog sveučilišta i kojeg su zastupali njegovi učenici kao što su E. S. Brightman, A. C. Knudson, Francis J. McConnell, George Albert Coe i R. T. Flewelling, koji su prenijeli personalistički pristup i na druga američka sveučilišta. Osobito se u tom kontekstu spominje R. T. Flewelling i Sveučilište Južna Kalifornija, gdje je pokrenuo i časopis je poslužio kao forum američkog personalizma, *The Personalist*.

Bowneova intelektualna formacija pruža prvu vezu između naizgled nepovezanih škola američkog i europskog personalizma. Obrazujući se u Parizu i Göttingenu na njega su utjecali Hermann Ulrici (1886–1884) i H. Lotze. Posebno Lotze, zahvaljujući kojem je Bowne uvidio važnost osobnosti kao kritične točke filozofskog i teološkog istraživanja. Za Bownea, Lotze je pružio uvjerljivu obranu osobnosti, ljudskih i božanskih vrsta.

[125] William Sahakian, *Outline History of Philosophy,* Barnes and Noble, New York, 1968, p. 270.
[126] Bernard Scmidt, »Whitman and American Personalistic Philosophy«, *Walt Whitman Quarterly Review*, 7(1990)4, pp. 180–190.
[127] Stanley Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 105.

Nasuprot Kantu, čija je razlika između ontološkog i empirijskog uma dovela do 'raspuštanja' duše, Lotze je tvrdio da stvarnost odgovara samosvijesti i da je duša, svjesna vlastitog jedinstva i samoidentiteta, pa je stoga realna.[128] Protivno Hegelu, čiji je Apsolutni duh prijetio da će osvojiti sve manje duhove, ponudio je mogućnost jedinstva i nerazdvojivosti pojedinca i apsolutnoga. B. P. Bowne je stvorio filozofski pristup koji mu je omogućio pomirenje žarkog metodizma njegovog odgoja s potrebom da se približi dostignućima moderne znanosti i filozofije. Postavljanjem idealističkog personalizma, Bowne je evoluciju učinio metafizički nevažnom i time otklonio zabrinutost religije.[129] Bowne kao i svi američki personalisti druge i treće generacije - Brightman, Knudson, Flewelling, L. Harold De Wolf (1905–1986) i Walter George Muelder (1907–) bili su potomci i za njih je religija zadržala istaknuto mjesto. Kršćanstvo je bilo važno jer je filozofiji dalo priznanje osobnosti Boga i čovjeka te je potkrijepilo osobu kao beskrajnu vrijednost, kraj u sebi. A. C. Knudson je prvi pokušao prikazati početak personalizma u povijesti ideja. Mislioci i ideje na koje je Knudson privukao pozornost upućuju na različitost personalizma. Bostonsku škola kojoj je pripadao Knudson obilježava, u cjelini, 'idealistički personalizam' ili ono što je on nazvao 'tipičnim teističkim personalizmom'. Bostonski personalisti tvrde da je jedina metafizička stvarnost osobna stvarnost, a ona je nužno duhovna i nematerijalna. Knudsonova koncepcija svijeta bila je dualistička, inzistirajući na razlikama između misli i stvarnosti. Na taj način, objasnio je Knudson, personalistički idealisti su poput tradicionalnih teista. »Misao vrijedi za stvarnost, ali se ne treba poistovjetiti s njom«, napisao je Knudson. Čak i sa božanskog stajališta, on je smatrao da konačno biće »nije puka ideja«, nego je »više od misli koju ona izražava«.[130] Knudson je slijedio Bownea koji je tražio formuliranje filozofije izbjegavajući krajnosti apriorizma i empirizma. G. H. Howison naglasio je autonomiju slobodne moralne osobe do te mjere da je čini nesretnom i vječnom, a time i slobodnom od beskrajne osobe.

U američkoj filozofiji formirale su se slijedom toga najmanje četiri osebujne grane personalizma: idealistički, realistički, organizmički i etički. Idealistički personalizam je najprepoznatljiviji tip personalizma u Americi. Apsolutističku idealisti tvrde da je stvarnost kvantitativno i kvalitativno jednog apsolutnog uma, duha ili osobe. Sva druga

[128] Albert C. Knudson, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion*, pp. 73–74.
[129] Bogumil Gacka, *American Personalism*, Oficyna Wydawnicza 'Czas', Lublin, 1995, pp. 34–35.
[130] Albert C. Knudson, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion*, pp. 65–67.

bića, uključujući fizičke i ljudske jedinke su ontološke manifestacije apsolutnog uma. J. Royce, W. E. Hocking i M. W. Calkins zastupaju ovo mišljenje. Konačno, za personalističkog idealistu, kvantitativno, stvarnost je pluralistička, društvo osoba je kvalitativno, a stvarnost je monistička. A to je osoba. Beskonačna osoba ili Bog je temelj svih bića i tvorac i održavatelj konačnih osoba. U tom smislu, personalistički idealisti su teisti. Predstavnici ove grane personalizma su B. P. Bowne, E. S. Brightman, P. A. Bertocci i Leroy Loemker (1900–1985). Drugi tip je realistički personalizam, koji se slaže s idealističkim personalistima da je stvarnost duhovna, mentalna i osobna. Oni se ne slažu po pitanju ontološkog statusa prirodnog poretka. Priroda ne postoji sama po sebi, ni mentalno, a ni osobno. To je prirodni poredak koji je stvorio Bog. Realni personalizam je najsličniji europskom personalizmu, a u američki se u tu grupu svrstavaju W. Norris Clarke (1915–2008.) i John F. Crosby (1944–). Treća grupa je tzv. personalistički organicizam, kojeg je razvio Frederick Ferre (1933–2013) koji odbacuje panpsihizam i personalistički idealizam te pod utjecajem Whiteheadove filozofije organizma, Ferre tvrdi da su osobe organizmi s posebno razvijenim mentalnim sposobnostima vodeći se posebnim potrebama i ovlastima. Predstavnici etičkog personalizma naglašavaju ključnu ulogu vrijednosti u ontologiji i moralnom životu. Zastupnik tog smjera je G. H. Howison koji je usredotočen na ideal ili Boga prema kojem se sve nestvorene osobe kreću i to je standard kojim se mjeri stupanj individualne samo-definicije.

Kao glavna središta personalizma u Americi prepoznaju se sveučilište Harvard (J. Royce, W. James, M. W. Calkins, W. E. Hocking), sveučilište Boston (B. P. Bowne, A. C. Knudson, R. T. Flewelling, E. S. Brightman, P. A. Bertocci), i sveučilište Kalifornija (G. H. Howison).

Iako američki personalisti, kao ni predstavnici drugih filozofskih pravaca nisu aktivnije sudjelovali u kreiranju ljudskih prava, bitno je konstatirati da je njihovo postojanje zasigurno olakšalo etabliranje ideja europskog personalizma o ljudskim pravima. Za istražiti je da li je to posljedica ondašnje podjele moći na svjetskog razini, odnosno američke usmjerenosti na vojna i ekonomska pitanja i prepuštanje europskim, francuskim saveznicima područja kulture, prava i sličnih područja.

3. 3. Personalizam u drugim krajevima svijeta

Personalizam u Indiji potječe iz glavnog cilja hinduističke filozofske istrage, a što je sloboda od patnje. Svaki sustav Hindu filozofije nastoji osobama dati uvid u prirodu konačne stvarnosti i njihovo mjesto u njemu. Ti sustavi zagovaraju samo-znanje (*atmavidya*), bez kojeg je željena sloboda nemoguća. Priroda i sudbina pojedinaca zajednička je tema hinduističkih filozofskih sustava: Nyaya, Vaisesika, Sankhya, Yoga, Purva-mimamsa i Vedanta.

Kinezi, duboko pod utjecajem konfucijanizma, vjeruju da se ljudi sami uzdižu na položaj da mogu imati ispravan uvid i služiti sebi i drugima. Japanci u skladu s budizmom shvaćaju osobe u pogledu njihovih odnosa s drugim ljudima, prirodi te ukupnosti stvari. Personalistički pristup u Japanu je izuzetak od bilo kakve generalizacije, osobito što je izvan bilo kakvog političkog diskursa.[131]

Afrički personalisti usredotočili su se na oslobođenje i osnaživanje afro-amerikanaca od ugnjetavanja i na uspostavu njihovog dostojanstva i samopoštovanja. Najpoznatiji afro-američki personalist bio je Martin Luther King (1929–1968). Personalizam je zastupao u društvenom djelovanju koristeći ga sredstvo za borbu protiv rasizma, ekonomske eksploatacije i militarizma. Isticao je postojanje osobnog Boga, dostojanstvo i svetost osobe, postojanje objektivnog moralnog reda i odgovarajućih moralnih zakona, slobode i moralnog djelovanja.[132] Kao afroamerički personalisti spominju se i John Wesley Edward Bowen (1855–1923) te J. Deotis Roberts (1927–) koji naglašava ulogu osobe u zajednici.[133]

Personalizam pronalaze pojedini autori i kod američkih Indijanaca. Vine Deloria, Jr. (1933–2005) iz plemena Sioux istražuje indijansku metafiziku kroz personalističke teme, uključujući i osobni svemir, dostojanstvo i svetost života te postojanje moralnog reda i moralne odgovornosti.

U Latinskoj Americi rasprava se o personalizmu uglavnom odvijala u tri središta filozofske aktivnosti: Argentini, Meksiku i Portoriku. Argentinski filozof Alejandro Korn (1860–1936) kritički reagira na pozitivizam, zastupajući njemačku pred-personalističku filozofiju te postaje poznat kao 'učitelj znanja i vrlina' i 'filozof slobode'. Francisco Romero (1891–1962), mlađi suvremenik Korna, sagledava njegovu filozofiju

[131] Michael D. Barr, *Cultural Politics and Asian Values: The Tepid War*, Routledge, London, 2002, p.73.
[132] Rufus R. Burrows, *Personalism: A Critical Introduction*, pp. 77–78.
[133] Isto, p. 80.

psihološki i odbacuje mehanički i bihevioristički pogled na osobu. U Meksiku najizrazitiji personalistički mislilac je José Vasconcelos (1882–1959). Iako sklon kritičkom idealizmu naginje tomističkom realizmu te se njegova filozofija označuje kao duboko teistička i personalistička. U Portoriku Eugenio Maria de Hostos (1839–1903) kao etički i društveni idealist naglašava vrhovnu vrijednost osobnosti i dostojanstvo osobe.

Osim tih filozofa kao mislioci koji su raspravljali personalističke teme spominju se i Antonio Caso u Meksiku (1883–1946), Alejandro Deustua (1849–1945) i Victor Andres Belaunde (1883–1966) u Peruu, Enrique Molina u Čileu te Carlos Ferreira Vas (1872–1959) u Urugvaju. Ignacio Ellacuria (1930–1989) iz San Salvadora razvio je filozofiju koja je usmjerena na društveni i osobni imperativ u prevladavanju ovisnosti kao putu prema punini ljudskosti. Među novije istaknute južnoameričke personaliste neki svrstavaju i svestranog brazilskog filozofa i znanstvenika Roberta Mangabeiru Ungera.

4. Recepcija personalizma na ovim prostorima

Od 1920-ih u Hrvatskoj na katoličku inteligenciju, osobito na njihova društvena i socijalna razmatranja sve više utječu mislioci koji su studirali u Parizu. Milan Ivšić, Ivan Merz, Juraj Šćetinec, Bonifacije Perović, Mario Matulić, Đuro Gračanin, Krsto Spalatin, Drago Ćepulić i dr. sa svojih pariških studija donose nove ideje za kritiku individualizma, liberalizma, kapitalizma i marksizma, kao i formalne demokracije te totalitarističkih diktatura. Tim sustavima i doktrinama pretpostavljaju izgradnju novog duhovnog čovjeka, ali prilagođeno tadašnjim hrvatskim prilikama – čovjeka ukorijenjena u svom narodu. Polazeći od lošeg stanja pojedinca za koje je odgovorno loše uređenje ljudskoga društva, tj. od tadašnje velike ekonomske krize, a osobito nakon enciklike *Quadragesimo anno* Pija XI., u hrvatskim katoličkim krugovima do izražaja dolazi još snažnija kritika svih inačica liberalnog kapitalizma i marksizma.

Francuski personalizam utjecao je na katoličke socijalne mislioce u Hrvatskoj, naročito na M. Ivšića, J. Šćetinca i B. Perovića, predvodnike katoličke socijalne misli tog doba.[134] Oni kritikom postojećih sustava pokušavaju graditi sustav temeljen na kršćanskim vrijednostima osobe i vlastitog narodnog duha. Milan Ivšić detaljno

[134] Više o tome: Ivan Čulo, »Utjecaj personalizma na hrvatske katoličke socijalne mislioce u 1930-im«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 39(2013)2; pp. 535–580.

istražuje ekonomske teorije, njihovu povijest i metodologiju, kao i aktualne gospodarske prakse, vodeći se idejama dostojanstva ljudske osobe i brige za pravednost pa ga autor stoga svrstava u preteče ekonomskog personalizma. Prihvaćajući katolički solidarizam i razvijajući zadrugarsku ideju Ivšić se zalaže za promjenu postojećeg društvenog i pravnog poretka u skladu s načelima personalizma, ali ističe i uvjet da taj poredak mora odgovarati povijesnom društvenom ustroju hrvatskog naroda. Na Ivšićevu tragu nastaje djelo Jurja Šćetinca, koje se temelji na personalističkoj kritici individualističko-liberalne ekonomije kapitalističke epohe. Zauzimajući se za uravnotežen odnos rada i kapitala, razvoj osobe i zaštitu ljudskog dostojanstva Šćetinec u svojim spisima o korporativizmu daje prednost svim gospodarskim i političkim organizacijama ili uređenjima koja zastupaju takav stav. Bonifacije Perović najizrazitiji je predstavnik personalističkog smjera u hrvatskoj katoličkoj socijalnoj misli. U 1930-im i kasnije u više navrata on ne samo da ističe utjecaj personalizma na hrvatsku katoličku misao nego i tvrdi da je personalizam kretanje u okviru katoličkog socijalnog pokreta.[135] Osobito se poziva na katoličke laike u Francuskoj okupljene oko časopisa *Esprit*, *Ordre nouveau*, *Jeune droite*, *Réaction* i sl., koji su željeli goruće probleme zahvatiti u korijenu jer je na djelu bila kriza bitnih vrijednosti, a samim time i kriza civilizacije. Perović, za razliku od Franje Zenka, ne smatra da je personalizam nadahnut kršćanstvom,[136] već da je on sastavni dio katoličkog pokreta tog doba. Nadalje, Perović zapaža da kršćanski laici okupljeni na političkoj desnici ili ljevici oko gore navedenih časopisa propagiraju antikapitalizam, predlažu radikalne zahvate i rješenja, kritiziraju formalni demokratizam utemeljen na pukom brojenju glasova te traže provedbu 'duhovne revolucije' u kojoj bi čovjekova osoba imala prvenstvo. Kao mislioce predvodnike mladih katolika koji su propagirali takvu revoluciju Perović ističe Péguya, Bloya, Bernanosa, Mouniera i Maritaina.[137] Da je Perović i ranije poznavao ta kretanja, može se vidjeti i iz njegova aktivističkog članka »Novi duh – novi poredak« (1934) u kojem zagovara omladinski revolt »protiv kapitalizma, liberalizma, demokratizma, konvencionalizma i drugih laži«,[138] pozivajući se na djelo *Pour l'essor* Jean Plaqueventa, katoličkog aktivista i jednog od najznačajnijih suradnika personalističkog glasila *Esprit*. U članku »Novi čovjek uvjet novog poretka« (1940) piše i svojevrsni

[135] Bonifacije Perović, *Hrvatski katolički pokret: moje uspomene,* ZIRAL, Roma,1976, p. 191.
[136] Franjo Zenko, »Mounierov personalizam suočen s totalitarizmima XX stoljeća«, *Obnovljeni život* 51/1–2 (1996), pp. 63–70, p. 63.
[137] Bonifacije Perović, *Hrvatski katolički pokret: moje uspomene*, pp. 192–193.
[138] Bonifacije Perović, »Novi duh – novi poredak«, *Luč* 30(1934–1935)2, p. 5.

rezime o katoličkim omladinskim pokretima od početka XX. stoljeća, među koje svrstava i personalistički: »Poznati su bili pokreti i njihove revije pod naslovom *L'esprit nouveau*, *L'ordre nouveau*, *Jugendbewegung* i sl. Bila je to spontana reakcija nove zdrave generacije, koja je se htjela osloboditi konvencionalnih laži, pritiska novca i tehnike, a povratiti primat duhu i duhovnoj slobodi. Mnogo toga nam je tada dalo naslućivati da se budi novo pokoljenje koje će prodrmati društvenu ustajalost i probuditi latentne životne duhovne snage na nov život.«[139] Perović razvija kritiku kapitalizma, marksizma, formalne demokracije, uvijek ističući potrebu za izgradnjom novog sustava, koji je ukorijenjen u čovjeku kao osobi i u svom narodu. Svoj nauk izložen u brojnim prijeratnim i poslijeratnim tekstovima zaokružuje u trilogiji o sadašnjosti i budućnosti hrvatskog društva (1971–1979), gdje je polazište svih rasprava – čovjek kao osoba.

Personalističke ideje tijekom 1930-ih godina bile su vidljive i u tekstovima brojnih katoličkih časopisa i glasila, osobito u *Luči* i *Životu*. Časopis *Luč*, do prestanka izlaženja 1942. godine, pod geslom »Bog – narod – socijalna pravda«, bio je stožer đačkog katoličkog organiziranja te osnova stvaranja i razvijanja katoličkog pokreta, preteče kasnije *Katoličke akcije*, pokreta opće duhovne preobrazbe javnog života u skladu s katoličkim svjetonazorom.[140] *Luč* je izdavalo *Hrvatsko katoličko akademsko društvo Domagoj*, a vodeće uloge u tom društvu imali su Perović, Šćetinec i Ivšić, koji se povremeno pojavljuju i kao autori članaka u tom časopisu. Časopis redovito objavljuje članke i bilješke o različitim aktivnostima katoličkih organizacija u Europi, a osobito u Francuskoj. Brojni su članci i osvrti s personalističkim temama, kao i tekstovi o djelima Berdjajeva, Maritaina, Françoisa Mauriaca, Hilairea Belloca i drugih mislilaca koji su povezani s personalizmom.[141]

---

[139] Bonifacije Perović, »Novi čovjek uvjet novog poretka«, *Luč* 35(1940)1, pp. 1–2.

[140] Više o časopisu *Luč* u: Vladimir Lončarević, »Svjetlo katoličke obnove: uz stotu obljetnicu *Luči* – 'lista hrvatskog katoličkog đaštva' (1905–2005)«, *Obnovljeni život* 61(2006)1, pp. 59–78.

[141] Primjerice: »Poznati ruski filozof nikola Berdjajev (na kojega se poziva i o. dr. B. Perović u svojim predavanjima na Plitvicama) napisao je u ruskom časopisu *Put* raspravu o boljševizmu«, *Luč* 27(1932)1, p. 11.; Nikola Berdjajev, »Istina i laž boljševizma. I. Istina boljševizma laž boljševizma. Kako da se borimo proti boljševizmu?«, *Luč* 28(1932)1, pp. 11–13.; I. B., »Korporativna država«, *Luč* 28(1933)7–8, pp. 179–182.; I. B., »Socijalni studij je potreban. Stvaranje vođa za novi korporativni poredak«, *Luč* 29(1933)1, p. 6.; »Maritainova knjiga o religiji i kulturi«, *Luč* 30(1935)9-10, p. 19; J. P., »Solidarizam i korporativizam«, *Luč* 32(1937)9-10, pp. 4–6.; M., »François Mauriac i dr.: Komunizam i kršćani«, *Luč* 33(1937)4, pp. 15–16.; Hilaire Belloc, »'anschluss' i Katolička Crkva«, *Luč* 33(1938)8, pp. 2–3.; »Čuveni francuski filozof Jacques Maritain, čije je odlično djelo *Religija i kultura* izdao senjski Zbor duhovne mladeži nedavno je u Parizu na banketu 'Francuskog saveza katoličke omladine' održao značajan govor«, *Luč* 33(1938)9–10, p. 1.; Jacques Maritain, »Ciljevi i sredstva«, *Luč* 33(1938)9–10, p. 1.; Pavao Butorac, »Za kršćansku demokraciju«, *Luč* 34(1939)5, pp. 1–2.; k., »ličnost ili organizacija«, *Luč* 36(1941)4–5, p. 3.

U isusovačkom časopisu *Život*, osobito dok ga je uređivao Stjepan Tomislav Poglajen, od 1937. do 1941. dominantan je personalistički utjecaj. Poglajen je napravio odmak od isključivo teoloških i liturgijskih sadržaja i posvetio veći prostor društvenim pojavama i procesima.[142] Između ostalog, objavljuju se tekstovi personalistički orijentiranih katoličkih aktivista,[143] razmatranja o tipičnoj personalističkoj temi – novom kršćanskom humanizmu,[144] a u više nastavaka donose se i misli francuskog filozofa i pjesnika Charlesa Péguya, koji je najviše utjecao na Mouniera.[145]

Na povezanost personalizma i hrvatskog katoličkog pokreta upućuje i okolnost da su prijeratni hrvatski katolički mislioci pokrenuli 1949. u Španjolskoj časopis *Osoba i duh*, koji je okupljao brojne hrvatske intelektualce u emigraciji.[146] Naziv časopisa, sadržaj i terminologija, pored čežnje za vlastitom domovinom, ukazuju na prevladavajući pristup s pozicija kršćanskog personalizma. Tako već u uvodniku prvog broja Luka Brajnović ističe da je u to vrijeme »proces depersonalizacije i gaženja čovječje osobnosti došao na vrhunac.«[147] Konstatira da pobjednički liberalni kapitalizam i komunizam gaze dvije najviše ljudske svetinje: osobu i duh te se zalaže za snažniji katolički aktivizam. Objavljeni se brojni članci o osobi i personalizmu,[148] a među njima se ističe nepotpisani sustavni pregled filozofskih smjerova u odnosu na određenje prema osobi.

Godine 1945. nastupilo je razdoblje rigidnog, dogmatskog odbijanja dijaloga ili apriorne negacije nemarksističke misli, svojstveno oficijelnom socijalizmu i misli *Treće internacionale*. Učenje naučnog socijalizma jedino je vrijedno, ono postaje svojevrsni

---

[142] Josip Kajinić, »Stjepan Tomislav Poglajen o nacionalsocijalizmu u časopisu Život (1937.–1941.)«, *Časopis za suvremenu povijest* 42(2010)2, pp. 433–445, na p. 434.

[143] Primjerice: Peter Maurin, »Cezarizam ili personalizam«, *Život* 19(1938)3, pp. 131–134.; Peter Maurin, »Socijalna problematika u esejima«, *Život* 19(1938)4, pp. 191–195.; Robert Kathen, »Sindikalna borba u Sjedinjenim Državama«, *Život* 19(1938)3, pp. 119–130.; Oliveira Salazar, »Crkva i suvremena država«, *Život* 21(1940)7, pp. 313–318.

[144] vidi npr. Otokar Blaha, »Za izgradnju novog kršćanskog humanizma«, *Život* 20(1939)5-6, pp. 376–379.

[145] Charles Péguy, »Misli«, *Život* 20(1939)7, pp. 433–435.; *Život* 20(1939)8, pp. 461–466.; *Život* 21(1940)1, pp. 23–30.; *Život* 21(1940)2, pp. 114–118. *Život* donosi i članak povodom 25. obljetnice smrti Charlesa Péguya: Drago Ćepulić, *Život* 21(1940)1, pp. 11–22.

[146] Časopis pokreću dominikanac Franjo Hijacint Eterović i Luka Brajnović, a u časopisu surađuju Pavao Tijan, Anton Wurster i brojni drugi hrvatski intelektualci.

[147] Luka Brajnović, »Nad ponorima skrajnosti«, *Osoba i duh* 1(1949)1, p. 1.

[148] Između ostalog, filozofsko-teološki osvrt »Ličnost« potpisan inicijalima A. B., *Osoba i duh* 1(1949)2, pp. 9–13.; članak »Granice slobode« tematizira promišljanje Nikolaja Berdjajeva, *Osoba i duh* 1(1949)3, pp. 3–7.; u nepotpisanom tekstu »Opća deklaracija čovječih prava« sagledava se u kontekstu osobe, *Osoba i duh* 1(1949)4, pp. 13–17.; u nepotpisanom članku »Oko čovječje osobe« tematizira se pojam osobe, *Osoba i duh* 1(1949)8, p. 16.; u tekstu »Ličnost« Luka Brajnović raspravlja o osobi i poziva se na Charlesa Péguya, *Osoba i duh* 3(1951)1, pp. 10–13.; Frane Zumbulov, »Vlasništvo i osoba«, *Osoba i duh* 5(1953)1, pp. 3–8.; personalistički pristup je vidljiv u članku »Čovječja osoba – temelj društvenog poretka (Božićni govor njegove svetosti Pape Pija XII)«, *Osoba i duh* 5(1953)1, pp. 79–91.

surogat za religiju. Borbeni ateizam trebao je postati zamjena za religiju u zadovoljavanju duhovnih i psiholoških potreba čovjeka.

Boljševistički pristup prema personalizmu nakon Drugog svjetskog rata je takav da ga doživljava kao jednog od pravaca koji napada marksizam i materijalizam, propovijeda reakcionarni i dekadentni idealizam, odriče razum i princip logičnosti »da prerasta u klerikalizam i misticizam«, pravdanje buržoaskog poretka i amoralizam. Za personalizam se rezonira: »Po shvatanju personalista stvarni svijet ne može spoznati nauka, nego religija. Stoga ovi 'filozofstvujući mračnjaci' propovijedaju krstaški rat protiv nauke.«[149] Za personalističko 'uzdizanje ličnosti' smatra se da »nije ništa drugo do najobičnija njihova demagogija, čiji je cilj providan: očuvati buržoasku demokratiju. Za ostvarenje toga cilja personalistima dobro dolazi sve što može tome poslužiti, pa i sam bog, koji je – kako kaže Bihovski – ‹ideološki ekvivalenat interesa reakcionarnih klasa, koje teže da otklone revolucionarni preobražaj društva’.«[150]

Razdoblje kraja 50-ih u marksizmu obilježava nastanak tzv. 'nove ljevice' koja dovodi u pitanje ortodoksiju, koncipira 'reformski socijalizam', napušta parolu baze i nadgradnje te nudi suptilniju kulturu kao sferu u kojoj ljudi aktivnije ostvaruju svoj identitet.[151] Za reviziju marksizma u istočnoj Europi već početkom 60-ih zalažu se Leszek Kołakowski i Adam Schaff, a kod nas kao prijelomni trenutak se označava početak izlaženja časopisa *Praxis* 1964. godine. Istovremeno dolazi i do promjene pristupa Katoličke crkve, osobito u smislu dijaloga, koji kulminira Drugim vatikanskim koncilom (1962–1965). U nas je to značilo i oživljavanje katoličkog tiska te uspostavljanje početnog dijaloga katoličkih i marksističkih mislilaca. Do toga trenutka recepcija prema nemarksističkim, a osobito katoličkim misliocima i personalizmu, bila je izrazito negativna: od boljševičkih napada do svrstavanja u nazadnu antiracionalističku misao koja vodi u Srednji vijek. Iznimka postoji prema Mounieru, kojeg poslijeratni marksisti nakon raskola Tita i Staljina 1948. godine doživljavaju pozitivno zbog njegove javno izražene sklonosti prema bivšoj Jugoslaviji. Pri tome je uočljivo pretjerivanje o Mounierovoj sklonosti marksizmu, komunizmu i socijalizmu, čak uz svrstavanje u 'tabor prijatelja naše socijalističke zemlje'.[152] Prenaglašavala se specifičnost Mouniera u

[149] Midhat Šamić, »Savremena buržoaska filozofija – duhovno oružje imperijalizma«, *Pregled*, 4 (1949) 1, pp. 39–54, p. 47.

[150] Isto, p. 49.

[151] Charles Taylor, *Prizivanje građanskog društva*, Beograd, Beogradski krug, 2000, p. 4.

[152] Više o tome: Ivan Čulo, »Recepcija Emmanuela Mouniera u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji do 1965. godine«, *Nova prisutnost* 15 (2017)1, pp. 5–29.

odnosu na druge predstavnike personalizma, kao što su npr. Berdjajev i Maritain, o kojima je vladala izrazito negativna recepcija.

Iako je Hrvatska u prošlom stoljeću doživjela više različitih državnih, društvenih i političkih sustava, bila u sastavu više različitih država i iskusila više oblika totalitarizma, recepcija Berdjajeva je uvijek bila *pro et contra.*[153] Mislioci kršćanskog usmjerenja uglavnom prihvaćaju Berdjajeva kako zbog bliskosti njegova nauka kršćanstvu tako i zbog njegove demontaže ruske komunističke ideologije. Negativna recepcija Berdjajeva, osobito u lijevo orijentiranim krugovima svoj vrhunac doseže nakon Drugoga svjetskog rata, a koju predvodi Miroslav Krleža. Uspon i nagovještaj pada marksističke ideologije obratno je razmjeran prisutnosti misli Nikolaja Berdjajeva u Hrvatskoj.

Maritain se u filozofskom smislu intenzivnije prihvaća tijekom 30-ih kao najznačajniji neotomist i jedan od predvodnika personalističkog pokreta. Maritain dobiva epitete kao 'katolički vođa u filozofskim idejama', 'najjači predstavnik kršćanske filozofije', 'uvažen filozof i obraćenik', 'filozofski autoritet', 'slavni francuski filozof', 'glasoviti filozof', 'čuven po cijelom civiliziranom svijetu' i slično. U tome prednjače katolički časopisi *Nova revija, Život, Vrhbosna, Luč* i *Duhovni život*. Nakon Drugoga svjetskog rata uslijedio je represivni pristup prema svima koji nisu prihvaćali proklamirani marksistički pogled na svijet, a za takvu ideologiju Maritain je bio nepoželjan mislilac. U poratno doba negativne smjernice za Maritaina iskazuju beogradski marksistički filozofi Dragan Jeremić i Radmila Šajković, ali značajnija kritika izostaje. Maritain se u poratnom dobu rijetko spominje, a iznimka su personalističko-neotomistički časopisi hrvatske emigracije, osobito *Osoba i duh* i *Glas sv. Antuna*. U njihovim tekstovima, osobito Hijacinta Eterovića, dominira tematika Maritainove političke i filozofije prava. Neposredno pred početak i u zadnjem desetljeću prošlog stoljeća mnogi se autori pozivaju na Maritaina, a objavljena su i četiri prijevoda njegovih djela.[154] S propašću socijalizma ne dolazi do nove kvalitete u recepciji Maritaina. Iako je bilo očekivano da u društvu i državi koja mijenja državni i društveno-politički status pitanja o demokršćanskoj orijentaciji, europskim integracijama i ljudskim pravima rezultiraju ozbiljnijim raspravama, a koje ne bi bile moguće bez poziva na Maritaina, to se nije dogodilo. Maritain se i dalje učestalo usputno spominje na marginama ili fusnotama

[153] Više o tome: Ivan Čulo, »Recepcija Nikolaja A. Berdjajeva u Hrvatskoj tijekom 20. stoljeća«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 41(2015)1, pp. 91–170.

[154] *Cjeloviti humanizam* (1989), *Filozofija povijesti* (1990), *Čovjek i država* (1992) i *Tri reformatora: Luther, Descartes, Rousseau*.

različitih tekstova, a očit je nedostatak sintetičkih radova o njegovoj misli. Malo je prevedenih djela iz njegova bogatog opusa, a Maritain je samo djelomično poznat na nekim, a uglavnom nepoznat na mnogim područjima svog djelovanja. Iako je razvidna tendencija, za koju bi se moglo tvrditi da je i konstanta na ovim prostorima, da se Maritain prenaglašava tamo gdje ne treba, a ne spominje tamo gdje treba, vidljiva je i deklaratornost različitih mislilaca o njegovoj nespornoj veličini.

Upravo izostanak šire percepcije personalizma u ovim krajevima u njegovom zlatnom razdoblju, koje određujemo od sredine 30-ih do sredine 50-ih, pa i do kraja sloma blokovskog svijeta, možemo smatrati teško nadoknadivim gubitkom za shvaćanje i razumijevanje demokracije, ljudskih prava i pozitivnih europskih vrijednosti.

2. PERSONALISTIČKA ANTROPOLOGIJA

Filozofska antropologija kao filozofska disciplina postavlja pitanje o čovjeku s obzirom na njegovu *bit* i *bitak*. Tek je se u modernoj filozofiji pojavila tendencija da se filozofija čovjeka proglasi središtem cjelokupne filozofije. Osobito je to izraženo u filozofijama egzistencije i personalizma. Egzistencijalističku pesimističnost i bezizlaznost ljudskog stanja, nadilaze personalistička shvaćanja da se u 'nadi' nalazi spas čovjeka, čovjeka kao osobe. Otuda je osoba u personalizmu stavljena u središte pozornosti. Personalisti tvrde da je osoba ključ u potrazi za samospoznaju, za pravilan uvid u stvarnost i za mjesto osobe u stvarnosti. Perosnalistička antropologija duboko je humanistička jer predstavlja manje ili više eksplicitan protest protiv epohe i društva koje dehumanizira čovjeka. Skreće pažnju čovjeka na njega samog, suočavajući ga s njegovim problemima te usmjeravaju čovjeka na to da traži izlaz iz tog stanja.

Personalisti smatraju da je ljudska osoba ontološka i epistemološka polazna točka filozofskog razmišljanja. Istražuju iskustva, status i dostojanstva ljudskog bića kao osobe, i to smatraju polaznom točkom za sve daljnje filozofske analize. Personalizam polazi od kategorije 'osobe' kao duhovnog praelemeta bitka, kao primarne stvaralačke realnosti i najviše duhovne vrijednosti te se otuda svijet 'osoba' tijesno povezuje s Bogom kao 'stvarateljem svijeta'.

Jonas Norgaard Mortensen kao tri najbitnije karakteristike personalističke antropologije navodi: 1. ljudi su relacijska bića kojima je potrebna bliska i angažirana suradnja s drugim ljudima u većim ili manjim zajednicama, kako bi napredovali i razvili svoj potencijal; 2. ljudi imaju sposobnost da djeluju, sposobnost da slobodno preuzmu odgovornost za vlastite živote, ali i za bližnje u lokalnoj zajednici, kao i za društvo u cjelini; te 3. ljudi imaju inherentno dostojanstvo koje nikada ne bi smjelo biti relativizirano ili smanjeno, a koje drugi ljudi i društvo nemaju pravo potisnuti ili povrijediti.[155]

Za Louisa Janssensa, filozofa, teologa i profesora na Sveučilištu u Leuvenu koji je svojim bavljenjem personalizmom značajno utjecao i na *Drugi vatikanski koncil* oznake personalističke antropologije su: 1. ljudska osoba je subjekt, a ne objekt poput stvari u

[155] Jonas Norgaard Mortensen, *The Common Good An Introduction to Personalism*, pp. 19–20.

svijetu. Budući da je osoba pozvana na samoodređenje, ona je moralni subjekt koja odlučuje o svojim djelima u savjesti, a time i na odgovoran način; 2. ljudska osoba je subjekt u tjelesnosti. Naše tijelo je dio cjelokupnosti, koja smo mi; 3. zbog materijalnosti našeg tijela, naše biće je biće u svijetu; 4. ljudske osobe bitno su usmjerene jedna prema drugoj; 5. mi smo društvena bića ne samo zbog naše otvorenosti prema drugima, već i zbog toga što moramo živjeti u društvenim skupinama s odgovarajućim strukturama i institucijama; 6. ljudske osobe su fundamentalno otvorene prema Bogu i zadatak je moralne teologije da objasni kako naš odnos prema Bogu utječe na nas u svim dimenzijama naše osobe; 7. ljudske osobe su povijesna bića budući da ih karakterizira povijesnost; te 8. sve ljudske osobe su u osnovi jednake, ali istodobno je svaka originalnost, jedinstveni subjekt.[156]

Personalizam se shvaća kao antiindividualizam i otuda je kritičan prema materijalizmu i liberalizmu. Protivnik je i svih totalitarizama jer oni niječu osobu, a uzdišu klasu, naciju, rase i sl. U hijerarhiji vrijednosti, personalizam insistira na 'prvenstvu osobe' i 'prvenstvu duhovnosti'. Pri tome doktrina jednakosti osoba isključuje svaki oblik rasizma i ksenofobije.[157]

U ovom poglavlju razmotriti ćemo dva važna pojma odnosno filozofska koncepta i jedan relacijski odnos koji su u srži personalističke antropologije, a kasnije su značajno utjecali na moderno pravno oblikovanje ljudskih prava. To su osoba i ljudsko dostojanstvo. A razmotriti ćemo i relacijski odnos osobe naspram zajednici.

1. Osoba

U XIX. stoljeću središnja preokupacija antropologije bila je pokušaj redefinicije čovjeka, a što M. Scheler u svom spisu *O ideji čovjeka* (*Zur Idee des Menschen,* 1914) potvrđuje: »U stanovitom smislu svi središnji problemi filozofije mogu se svesti na pitanje što je čovjek i koje metafizičko mjesto i položaj zauzima u cjelini bitka - svijeta i Boga.«[158] Suvremena filozofija XX. st. ističe osobni čovjekov fenomen u njegovoj cjelokupnosti. Austrijski isusovac i filozof Emerich Coreth (1919-2006) uputio je na nepostojanje suprotnosti između tradicionalnog i suvremenog filozofskog pojma osobe

[156] Louis Janssens, »Personalism in Moral Theology«, u: *Moral Theology: Challenges for the Future*, ur. Charles E. Curran, Paulist, New York, 1990, pp. 94–107, p. 94.
[157] Emmanuel Mounier, *Personalism,* Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1952, p. 111.
[158] Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Zagreb, Nakladni zavod Globus, 1996, 39.

ukazujući na nadopunjavanje: tradicionalni je pojam osobe u modernoj filozofiji došao do punijeg fenomenološko-filozofskog razvoja i obogaćenja.[159] Taj razvoj i obogaćenje pojma osobe prije svega je djelo personalističkih mislilaca, koji u prvi plan stavljaju osobu u njezinoj konkretnosti i individualnosti, dovodeći je u drugoj polovici 40-ih godina XX. st. iz metafizičkog, filozofskog i religijskog u svijet prava.

Prvi koji je u personalizmu XX. st. u dubljem smislu pokušao osvijetliti pojam osobe je M. Scheler u djelu *Formalizam u etici i materijalna etika vrjednota: Novi pokušaj utemeljenja etičkog personalizma (Der Formalismus in der Ethik und die matierale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus)* iz 1913-1916. U tom djelu Scheler skicira svoju etičku poziciju razlikujući nauk o vrijednotama, nauk o osobi i nauk o supripadnosti vrijednota i osoba. Drugim riječima, on u tom djelu pokušava izgraditi čistu personalističku etiku.[160] Scheler opisuje osobu kao konkretno jedinstvo djela različitih tipova i prirode.[161] Osoba je prisutna u svakom pojedinom činu, ali osoba nije svedena ni na jedan čin. Značenje osobe određuje se načinom na koji određena osoba donosi smisao svijetu. Nikad nije pitanje što je osoba?, već tko je osoba? Scheler se trudi ukazati na razliku njegovog pojma 'osobe' od tradicionalnih pojmova kao što su subjekt, ego, um ili psiha. Smatra da su svi ti tradicionalni filozofski pojmovi objektivnosti, tj. nazivi dani određenim stanjima, funkcijama ili kapacitetima. Tko je osoba je neodredivo i može se shvatiti samo kroz uvid vrijednosti, neposredno i izravno zahvaćanje drugog kao osobe i u činu ljubavi.[162] Imperativ koji se daje u vrijednosti *a priori* (objektivni poredak vrijednosti) osjeća samo osoba, a time je osoba jedino biće koje je etički odgovorno. Svaki čin koji ugrožava ili smanjuje osobu na nižu vrijednost kao što je puki užitak ili korisnost je štetan i zlo. Kretanje i otvorenost prema višim ili dubljim vrijednostima predstavlja dobro samo po sebi. U iskustvu pozitivnih vrednota, mi kao osobe pozvani smo sve više i više ljubiti ljude. U iskustvu negativnih vrijednosti pozvani smo djelovati tako da odstranjujemo mržnju i destruktivna djela koja uzrokuju negativne vrijednosti. Scheler u prvi plan stavlja duhovnu prirodu čovjeka koja ga razlikuje od ostaloga materijalnog svijeta. Otuda je njegova bit u zaokretu k duhovnosti. Čovjek je u svom dostojanstvu osoba, egzistencija duhovne naravi obdarena emocionalnošću. Osobnost kao posebni oblik duhovne egzistencije

[159] Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1967, p. 133.
[160] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom pozvanju*, Zepter Book World, Beograd, 2000, p. 65.
[161] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die matierale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern, 1980, p. 382.
[162] Isto, p. 483.

izdiže čovjeka od svega dajući mu posebno mjesto u univerzumu. U svom poimanju osobe M. Scheler vidi njezinu vrijednost u sposobnosti ljubavi, a ne toliko u mogućnosti spoznavanja. Personalna istina za njega ima za predmet osobu i svijet kao apsolutni bitak unutar dohvaćanja i ostvarenja vrijednosti. Kod Schelera osoba je svojim egzistiranjem uvijek u nastojanju ostvarenja viših vrijednosti i u vrijednosnom obogaćivanju svijeta te je kao takva vrijednosni maksimum u svome *ordo amoris*. Otuda u tako nazvanom eseju navodi: »Sve dakle što kao moralno značajno spoznajemo na nekom čovjeku ili grupi mora se – ma koliko posredno – reducirati na naročitu vrst izgradbe njegovih akata ljubavi i mržnje i potencija ljubavi i mržnje: na ordo amoris koji njima vlada, koji u svojim duševnim pokretima dolazi do izražaja.«[163]

Na dijaloškom tragu M. Schelera je M. Buber koji se u svom čuvenom djelu *Ich und Du* (Ja i ti) objavljenom 1923., zauzima za nadilaženje odnosa subjekta i stvari (Ich-Es) koji znači eksperimentiranje i iskorištavanje te se zalaže za uspostavu odnosa subjektivnosti (Ich-Du) u kojem osoba dolazi do punine samorazvoja, a u svakom istinskom ti-odnosu naslućuje se i dašak onog originalnog Ti, odnosno vječnoga života. Time je Buber svoje osnovno religiozno iskustvo učinio i filozofski relevantnim u filozofiji dijaloga, a odnosu među ljudima dao metafizički karakter. Buber razvija svoju misao polazeći od temeljne spoznaje: »čovjek postaje ja u dodiru sa ti«.[164] Čovjek se ostvaruje budući da se »produžene linije odnosa sijeku u vječnome Ti«.[165] Tako dolazimo do zaključka da je 'drugi' nužan uvjet čovjekova beskonačnog napredovanja prema transcendenciji kao pravome bitku. Smatra da ne postoje dvojaki ljudi, već da postoje dva pola čovječanstva: »Nijedan čovjek nije čista osoba, nijedan čisti ego, nijedan nije sasvim stvaran, nijedan sasvim nestvaran. Svatko živi unutar dvostrukog Ja. Ali postoje ljudi koji su toliko određeni osobnošću da se moraju nazvati osobama, i postoje oni toliko određeni egom da se moraju nazvati egotičkim bićima. Između prvih i drugih zbiva se istinska historija.«[166] Buberova filozofska misao koja se često naziva 'ontologija altruizma' suprotstavlja se zapadnjačkome egoističkom mišljenju, određujući čovjeka prema formuli supstancijalno otvorenoj otajstvu religije.

Krajem 40-ih M. Buber ističe da je filozofska nauka o čovjeku u ovoj stvarnosti polazište s kojeg se može napredovati u promijenjenom shvaćanju osobe, kao i s druge strane u promijenjenom shvaćanju zajednice. No, ističe da glavni subjekt nije pojedinac

[163] Max Scheler, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996, p. 6.
[164] Martin Buber, *Ja i ti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1977, p. 48.
[165] Isto, p. 89.
[166] Isto, p. 80.

ili kolektiv, već čovjek kao čovjek: »Samo u živom odnosu je moguće neposredno spoznati bit osobe, koja mu je svojstvena.« [167]

Za G. Marcela, čovjekova osoba ne može biti proučavana instrumentima prirodnih znanosti. Čovjekova osoba nije problem, nego je ona misterij, i zato se njoj može pristupiti samo metafizičkim propitivanjem. Usmjerio je pažnju na temeljne čovjekove doživljaje kao što su nada, povjerenje, radost i dr.

1935. raspravljajući o činu i osobi smatra da se osobu ne može sagledati ako se pođe od individue i suprotstavimo osobi individuu. Misli da je osoba »prije svega suprotnost bezličnosti«,[168] a da ni bezličnost nije lako definirati. Značajka osobe je suočavanje, pa je otuda hrabrost glavna krepost osobe – dok je bezličnost prostor svakoga bijega i uzmicanja. Dolazi i do smisla razlikovanja osobe i individue: » Ja bih rekao da je individua čestica bezličnosti. Individua je samo statistička jedinica – a s druge strane, statistika može postojati samo na razini bezličnosti. Ja bih rekao da je jedinka bez pogleda i lica. Ona je puki primjerak, ostružak piljevine«.[169] Slijedom toga, dolazi do zaključka da »osoba ne može biti ni modifikacija ni unapređenje individue«.[170]

U odnosu na Boga nije zagovarao spekulaciju i propitivanje nego poniznu molitvu. Prema Marcelu, ljudska osoba nije sigurna, niti je čak blizu oslobođenja u društvu oblikovanim liberalizmom. Osoba može rasti samo vječnom relacionalizacijom svoje inherentne individualnosti. One ne postaju relacijske usmjeravajući pažnju prema sebi, već čineći se dostupnima, a time i transparentnijima, otvorenijima prema drugima. Tek kad ljudi više nisu 'zainteresirani za sebe', 'puni samih sebe', u mogućnosti su primiti i zagrliti drugu osobu. U djelu *Homo Viator* (1951) Marcel izjavljuje: »Nadam se u Tebe za nas« (»I hope in Thee for us «),[171] formulirajući na taj način vrh nade, koja je ontološki intersubjektivna i stoga se nadamo živjeti u nadi s drugima. To intersubjetkivno razumijevanje nade otkriva međuzavisnost čovječanstva, ne samo u komuniciranju zajedničkog značenja, već i stvaranju osjećaja pripadnosti, udobnosti i domova u nekom drugom nesigurnom i neizvjesnom svijetu. Izraz 'homo viator' značenjski ukazuje na čovjekovu životnu zadaću u putovanju, hodočašćenje na putu egzistencijalnoga uzdizanja prema Bogu. Ključne su ljudske kreposti nada, ljubav i

[167] Martin Buber, *Problem človeka*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 1999, p. 125.
[168] Gabriel Marcel, *Od neprihvaćanja do zaziva: pokušaj konkretne filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, p. 122.
[169] Gabriel Marcel, *Od neprihvaćanja do zaziva*, p.126.
[170] Isto, p.127.
[171] Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, Henry Regnery, Chicago, 1951, p. 60.

vjernost koje služe kao mediji uzdizanja, u njima čovjek ujedno doseže egzistencijalnu nadopunu svojega tubitka u svijetu. G. Marcel oponira Sartreovom ateističkom egzistencijalizmu razvijajući pojam apsolutne nade. Riječ je o nadi koja transcendira svaki konkretni sadržaj i predaje se Bogu, apsolutnom Ti. Tako možemo pojam nade u Marcela promatrati u sklopu svojevrsne terapije koju je izveo iz dijagnoze problema suvremenoga svijeta. U razračunavanju s konkretnim problemima suvremenosti, svijeta koji je narušen i razoren znanošću, tehnikom i ideologijom, rastvara se kao najugroženiji problem dostojanstvo i sloboda čovjeka. Pokazuje se da u posvemašnjem relativizmu vrednota nije moguće njihovo primjereno utemeljenje bez odnosa prema onome apsolutnome, prema Bogu. Tako Marcel zaključuje da se u suvremenom tehničko znanstvenom dobu nemoć i otuđenje čovjeka može riješiti jedino uvidom u misterij nade i vjere. U osnovi, za Marcela nada je ontološki intersubjektivna i stoga se nadamo živjeti u nadi s drugima. To intersubjektivno razumijevanje nade otkriva međuzavisnost čovječanstva, ne samo u komuniciranju zajedničkog značenja, već i stvaranju osjećaja pripadnosti, udobnosti i domova u nekom drugom nesigurnom i neizvjesnom svijetu. Nakon prevladavanja nihilisitčkog egzistencijalizma sredinom XX stoljeća pojam nade ulazi u filozofski i teološki interes.[172] Osim Gabriela Marcela i drugi mislioci.

Za razliku od Sartrea, kod Marcela individue uvažavaju jedna drugu kao osobu. S druge strane, Marcel je tražio zaštitu osobe od poništavanja kroz tadašnji materijalizam i tehnološko društvo. Znanstveni egoizam zamijenio je misterij postojanja sa pogrešnim smislom ljudskog života, svedenog na tehničke probleme i njihova rješenja. Ljudska osoba ne može opstati u tehnološkom svijetu, gdje nužno postaje objekt. Znanost je uvjerila čovjeka da uživa u vlastitom poništavanju. Marcel kaže da sloboda nije nešto apsolutno, kao što to tvrdi Sartre, koji praktično poistovjećuje slobodu i izbor.

Kartezijanskom metodom Marcel se približio filozofiji iz perspektive 'Ja postojim', a ne 'Ja mislim'. To je bio temelj koji je pokazao realnost ljudskog utjelovljenja tj. osobe kao utjelovljenog bića. Otuda je za Marcela, utjelovljena osoba, odnosno ljudska osoba postala njegova polazna točka i središnji pojam njegove metafiziičke potrage. Osoba je nosilac svijesti o svojoj intersubjektivnosti. A upravo je njegov teški naglasak na

[172] Osim djela Gabriela Marcela napomenimo i djelo Teilharda de Chardina *Božansko okruženje* (Le milieu divin, 1957), Josepha Piepera koji nastoji obnoviti tomistički pojam nade u djelu *O nadi* (*Über die Hoffnung*, 1949) te Jürgena Moltmanna, koji rekonstruira biblijsku tradiciju u djelu *Teologija nade* (Theologie der Hoffnung, 1964). Aspekt 'nade' se pojavio čak i kod markističkih pisaca, kao npr. u djelima Ernsta Blocha.

intersubjektivnosti s jedne strane znak personalističke tradicije, i znak, s druge strane, razlike sa egzistencijalizmom. Marcelovi intelektualni izvori bili su različiti od njemačkih filozofa, koji su pojmove i terminologiju crpili iz fenomenologije. Iako je slabo poznavao Husserlovu filozofiju i njemačku fenomenologiju, dolazio je do sličnih formulacija. Tako je npr. važnost intersubjektivnosti pokazao u djelu *Homo Viator*. Njegove formulacije na brojnim ključnim točkama bile su nevjerojatno slične njemačkim personalistima. Tako npr. Marcel navodi »Ja se ustanovljavam kao osoba u onoj mjeri u kojoj stvarno vjerujem u postojanje drugih i dopuštam da ova vjera utječe na moje ponašanje. Kakvo je stvarno značenje vjere ovdje? To znači ostvariti ili priznati njihovo postojanje sam po sebi, a ne samo onim točkama križanja koje ga dovode u vezu sa svojim vlastitim.«[173] Nesporna točka zajedništva između Marcela i većine drugih europskih personalista jest pogled na osobu koja je i neosjetljiva i usmjerena prema transcendentnom kraju.[174]

N. Berdjajev 1924. objavljuje djelo *Novo srednjovjekovlje*, s kojim postaje poznat u cijelom svijetu. Iznosi proročansku viziju kraja novovjekovnog razdoblja koje je imalo svoj vrhunac u XIX. stoljeću i dolazak novog, koje naziva 'novim srednjovjekovljem'. Pod pojmom 'srednjeg vijeka' Berdjajev ne misli na mračno i teško doba, već na doba dominacije duhovnog i sakralnog, doba u kojem nisu prioritet tehnicizam i površnost, gdje ne vlada gospodstvo izvanjskog. Povratak ne znači povratak u 'stari' srednji vijek, već u 'novi' srednji vijek u kojem bi sva kultura trebala biti usmjerena na transcendentno. Individualizam je ocijenio negativnim jer ne može u svom razvitku ojačati u čovjeku nikakav sadržaj te je sasvim neontologičan i bez ikakve bivstvene osnove: »Individualizam najmanje jača osobu, lik čovjeka. I u individualističkoj epohi nikako ne cvatu jarke individualnosti, silne osobe. Individualistička civilizacija XIX. vijeka s njenom demokracijom, s njenim materijalizmom, s njenom tehnikom, s javnim mnijenjem, štampom, burzom i parlamentom pridonijela je poniženju i padu osobe, ocvatu individualnosti, nivelizaciji i sveopćemu smješavanju. Osoba je bila silnija i svjetlija u srednjem vijeku.«[175] Ta kritika individualizma zbog položaja osobe i stav o boljem statusu 'osobe' u srednjem vijeku postaju personalistički standardi koje nailazimo kod J. Maritaina, E. Mouniera, mnogih drugih personalista, pa i postklasičnih

[173] Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, Henry Regnery, Chicago, 1951, p. 22.
[174] John B. O'Malley, *The Fellowship of Being*, M. V. Nijhoff, Hague, 1966, p. 137
[175] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovje: Razmišljanje o sudbini Rusije i Evrope*, Laus, Split, 1991, p. 17.

personalista kao što je npr. naš Ivan Illich. U djelu *Filozofija slobodnog duha*, Berdjajev ističe da se tajna ljudske osobe može izraziti jedino na jeziku duhovnog iskustva, a ne na jeziku apstraktne metafizike te da »ljudska osoba nije besmrtna zato što je njena duša supstancijalna, a ni zato što dosljedno razmišljanje o prirodi ljudske osobe zahtjeva njenu besmrtnost, već zato što je duhovni život bogočovječi život, zato što postoji Krist kao izvor vječnog života.«[176] Na početku 30-ih Berdjajev u djelu *O čovjekovom pozvanju* jasno naglašava da istinska antropologija mora biti personalistička i pokušava odgovoriti kako razumjeti vezu između osobe i individuuma, između personalizma i individualizma. Time otvara novo pitanje, svojstveno raspravama 30-ih godina o razlici između osobe i inividuuma. Berdjajev objašnjava da je individuum naturalističko-biološka kategorija, a osoba je religiozno-duhovna kategorija te se određuje: »Ja želim da gradim personalističku, ali nipošto ne individualističku etiku.«[177] Razjašnjava da je inividuum dio vrste i plod biološkog rodovnog procesa koji se rađa i umire. Nasuprot toga, »osoba se ne rađa, nju stvara Bog. Osoba je Božja ideja i Božja zamisao, nastala u vječnosti (…) Osoba je aksiološka, vrijednosna kategorija (…) Osoba je cjelovitost i jedinstvo koji imaju bezuslovnu i vječnu vrijednost (…) Osoba jeste lik obličje Božje u čovjeku i zato se ona uzdiže nad prirodnim životom. Osoba nije dio nečega, funkcija roda ili društva, ona je cjelina, uporedna sa čitavim svijetom, ona nije proizvod biološkog procesa i društvene organizacije. Osoba se ne može misliti ni biološki, ni psihološki, ni sociološki. Osoba je – duhovna, i ona pretpostavlja postojanje duhovnog svijeta.«[178] Vrijednost osobe shvaća kao najvišu hijerarhijsku vrijednost u svijetu, kao vrijednost duhovnog reda. Na temelju toga pretpostavlja postojanje i nadosobnih vrijednosti koje grade vrijednost osobe. Kao takva osoba je nosilac i tvorac nadosobnih vrijednosti, a što Berdjajeva dovodi do toga da postojanje osobe pretpostavlja postojanje Boga. U djelu *Ja i svijet objekata* iz 1934., koje se sastoji od pet promišljanja, Berdjajev u petom, iznosi detaljno promišljanje o osobi, društvu i zajednici. Opširno razjašnjava razliku osobe i individuuma ponavljajući i ranije iznesene stavove, ali podcrtavajući neke značajke i slikovito objašnjavajući razlike. Tako naglašava: »Nije samo životinja ili biljka individuum nego i dragulj, čaša, olovka. Osoba je duhovna kategorija, a ne naturalistička, ona pripada razini duha a ne razini prirode, ona se stvara prodorom duha u prirodu. Osobe nema bez rada duha nad duševnim i tjelesnim sastavom čovjeka.

[176] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija slobodnog duha: Problematika i apologija kršćanstva*, Dereta, Beograd, 2007, p. 69.
[177] Nikolaj Berdjajev, *O pozvanju osobe*, p. 63.
[178] Isto, p. 63.

Čovjek može imati sjajnu individualnost, a nemati osobe.«[179] Smatra da osoba nije supstancija te da je takvo poimanje osobe je naturalističko. Prihvaća da M. Scheler pravilnije određuje osobu kao jedinstvo čina i mogućnost čina. Određuje da je personalizam suprotan kozmičkom i socijalnom panteizmu, ali da osoba ima kozmički temelj i sadržaj: »Osoba ne može biti dio bilo koje cjeline, kozmičke ili socijalne, ona ima samovrijednost, ona ne može biti pretvorena u sredstvo.«[180] Osvrće se i na shvaćanje osobe kod W. Sterna, ali smatra da je pogreška njegova personalističkog hijerarhizma što bi proizlazilo da bi, primjerice, i nacija bila osoba. Personalizmu i kršćanstvu pridaje najdublju filozofsku spoznaju čovjeka: »Kršćanstvo sagledava u srcu ontološku jezgru čovječje osobe, ne sagledava u srcu neki diferencirani dio čovječje prirode, nego njenu cijelost. A to je najdublja filozofska spoznaja čovjeka.«[181] Kao suprotnost vidi naturalistički nazor na svijet i demokratizaciju društva: »Demokratizacija društva može biti vrlo nezgodna za osobu, može nivelirati osobu, sve svoditi na srednju razinu, može izrađivati 'bezlične' osobe. Međutim, sablazan je doći do zaključka da je smisao povijesti i kulture sadržan u izradbi nemnogih što se izdižu iz mase, kvalitativno svojelikih, istaknutih, stvaralački nadarenih osoba a sva ostala golema masa čovječanstva da je obraćena na bezličnost, anonimnost. Takvo rješenje problema osobe najvjerojatnije je baš u naturalističkom nazoru na svijet. Ali to nije kršćanski nazor. Svaki je čovjek pozvan da postane osoba i njemu mora biti prepuštena mogućnost da postane osoba.«[182] Bog koji je izvor svih vrednota ne čini čovječju osobu svojim sredstvom. Za razliku od Boga: »Društvo, nacija, država, čine čovječju osobu svojim sredstvom tek posljetkom tamnoga, demonijakalnoga načela u njima.«[183] U djelu *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu* tvrdi da je glavna tema tadašnje epohe ujedno i glavna tema povijesti, a to je tema o sudbini čovjeka.[184] Tadašnje doba vidi kao doba prekretnice za ljudske osobe: »Može da bude proglašeno dostojanstvo, vrijednost i sloboda svakog čovjeka, svakoga čovječjeg bića, zbog tog, što je u njem slika i prilika Božja, ili može da bude podjednako određeno dostojanstvo, vrijednost i sloboda svih ljudi, u svih ljudi može se odreći slika i prilika Božja.«[185] U ogledu o personalističkoj

[179] Nikolaj Berdjajev, *Ja i svijet objekata: Pet razmišljanja o postojanju,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, p. 122.
[180] Isto, p. 123.
[181] Isto, p. 128.
[182] Isto, p. 129.
[183] Isto, p. 134.
[184] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*: *Za razumijevanje naše epohe*, Zagreb, 1935, p. 15.
[185] Isto, p. 32.

filozofiji *O čovjekom ropstvu i slobodi* osoba je centralni pojam, koji »nije dio i ne može biti dijelom u odnosu prema bilo kojoj cjelini, makar i prema ogromnoj cjelini, čitavom svijetu«.[186] Smatra da osoba iznutra dobiva moć i oslobađa se kroz bogočovještvo, a izvanjski, prvenstvom osobe se čitav svijet, društvo i povijest preobražuju i oslobađaju čovještvo. Otuda zaključuje da je osoba »obavezna da bude bogočovječna; društvo pak, mora biti čovječno«.[187] Uz pojam osobe veže pojam slobode. Po njemu, sloboda osobe je dužnost, ispunjenje realizacije Božje ideje o čovjeku, odgovor na Božji poziv. Ali ta sloboda ne smije biti »deklaracija ljudskih prava, ona mora da bude deklaracija čovjekovih obaveza, čovjekova dužnost je da bude osoba, da ispolji snagu karaktera osobe«.[188] Za njega društvo slobodnih ljudi, a što je po njemu društvo osoba nije »ni monarhija, ni teokracija, ni aristokracija, ni demokracija, ni društvo autoritarno, ni društvo liberalno, ni društvo buržoasko, ni društvo socijalističko, ni fašizam, ni komunizam, čak ni anarhizam, ukoliko u anarhizmu ima objektivacija.«[189] Izgradnju osobe Berdjajev shvaća kao izgradnju aristokratskog tipa, to jest »čovjeka koji sebi ne dopušta miješanje sa bezličnom masom svijeta, iznutra nezavisnog i slobodnog, koji se penje prema sadržaju života, a silazi prema svijetu poniženih, napaćenih i lišenih mogućnosti napredovanja«.[190] Kod Berdjajeva pojedini autori obzirom na njegovo shvaćanje osobe vide u njegovom personalizmu i elemente anarhizma, koji proizlazi iz apsolutne vrijednosti koju on pripisuje osobnosti.[191] U filozofskoj autobiografiji *Samospoznoja* (1949)započinje sljedećim riječima: »Čovjekova se izvorišta tek djelomično mogu shvatiti i racionalno objasniti. Tajna osobe, njezine jedinstvenosti nikome nije do kraja pojmljiva. Čovječja je osoba tajanstvenija od svijeta. Ona i jest sav svijet. Čovjek je mirkokozmos i obuhvaća u sebi sve«.[192]

D. de Rougemont povijesnim pristupom traži genealogiju pojma osobe i povezuje je s drugim sastavnicama europske kulture. Rougemont 'krizu civilizacije' pripisuje nepostojanju jasne savjesti u odnosu na ono što jest ili treba biti čovjek: »Političari i klerici su zaboravili što je čovjek. Izgubili su iz vida pravo određenje. Njihova polazna

[186] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, pp. 38–39.
[187] Isto, p. 59.
[188] Isto, p. 60.
[189] Isto, p. 78.
[190] Isto, p. 165.
[191] Vincent J. McNamara, »Some Basic Notions of the Personalism of Nicolas Berdyaev«, *Laval théologique et philosophique* 16(1960)2, pp. 278–302.
[192] Nikolaj Berdjajev, *Samospoznaja*, p. 9.

točka je lažna, a njihovi i najiskreniji napori dovode do nesreće čovjeka. Sve što nije utemeljeno u stvarnosti čovjeka djeluje na štetu čovječanstva. Nema drugog razloga za sadašnje krize: moderni čovjek je izgubio mjeru čovjeka.«[193] Osoba je za de Rougemonta prvi laboratorij stvaralačke napetosti, napetosti koja nikada nije riješena između slobode ostvarivanja vlastitog poziva i odgovornosti poštivanja poziva drugih. »Sloboda se nikada neće sastojati od uklanjanja obveza, već u mogućnosti da svatko vodi vlastiti rizik«.[194] Između slobode i odgovornosti, osamljenosti i solidarnosti, imanentnosti i transcendencije, odgovornosti i izazova, osoba se ostvaruje samo djelovanjem a to je ostvarenje njene predanosti u zajednici. U konkretnoj akciji, u zalaganju unutar društva shvaća se osoba koja se definira u suprotnosti s drugom, ali postoji samo od drugoga. Stoga se Rougemont okreće kršćanskoj paradigmi i podsjeća na Evanđelje koje definira bližnjega kao 'onoga koji čini milosrđe'.[195] Pišući *Ljubav i Zapad* Rougemont 1939. otkriva da su pojmovi 'osoba' i 'ljubav i strast' postojali samo u Europi i to je, možda, polazište njegova dugotrajnog traganja za europskim identitetom.[196] U djelu *Zapadna pustolovina čovjeka* iz 1957. de Rougemont smatra da je zapadna civilizacija, između ostalog, proizvela dvije veoma zasebne zbiljnosti: osobu i stroj.[197] On ponavlja potrebu za razlikovanjem osobe i individuuma: »I zato se uznemirim kada vidim da se neprestano brkaju pojmovi individuum, individualnost, osobnost i osoba«.[198] Rougemont zaokružujući svoje shvaćanje osobe ukazuje na nužnost vraćanja prave uloge modernom čovjeku, traži redefiniranje njegove prave prirode. Opisujući pojam 'osoba', Rougemont se vraća na određenja osobe s velikih koncila Niceje 325. i Kalcedona 451. za koje smatra da su formulirali tri odlučujuće sastavnice europske civilizacije, a to su utjelovljenje, osoba i prihvaćanje vremena i povijesti.[199]

Kritizirajući sukob materijalističke znanosti XIX. st. i kršćanstva, koje je odbačeno prema čistom spiritualizmu širi perspektivu smatrajući da »točna znanost vodi do metafizike«.[200] Otuda, on nastoji pristupiti određenju osobe iz perspektive kako vjere tako i znanosti, a što mu omogućuje jedino personalizam. Nastoji iznaći određenje koje bi bilo uravnoteženije i bliže europskoj kulturnoj tradiciji. Smatra da su Latini imali

[193] Denis de Rougemont, *Politique de la personne*, Je sers, Paris, 1934, p. 16.
[194] Isto, p. 182.
[195] Isto, p. 238.
[196] Denis de Rougemont, *Ljubav i zapad*, Matica hrvatska, Zagreb, 1974.
[197] Denis de Rougemont, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Književne novine, Beograd, 1983, p. 17.
[198] Isto, p. 49.
[199] Denis de Rougemont, *Lettre ouverte aux européens*, Albin Michel, Paris, 1970, p. 34.
[200] Isto, p. 36.

izraz persona koji je značio društvenu i relacijsku ulogu čovjeka. Grci su imali po pojmove *hypostasis* (ispravna tvar) i *ousia* (trajna tvar). Da bi izrazio odnose između Oca, Sina i Duha Svetoga, jednoga Boga u tri različite funkcije, Koncili su odabrali riječ 'osoba' te na taj način dali kršćanski sadržaj latinskoj riječi interpretirane prema grčkoj misli. Iz toga proizlazi normalno produljenje - budući da je Sin 'istodobno istinski Bog i pravi čovjek'- naša ideja o ljudskoj osobi označava prirodnu osobu kojoj je poziv društven prema bližnjemu, a u zajednici i duhovno s obzirom na Boga. Takav čovjek, osoba se odlikuje jedinstvenim pozivom i kao slobodan i odgovoran treba postati pravi izvor novog prava i ljudskog poštovanja, zapadne etike i tipičnih institucija Europe. [201] Temeljni koncept, 'osoba' tako igra prvenstvenu ulogu u koncepciji svih oblika europske civilizacije. Kako je osoba kršćanskih izvora, dolazi do zaključka da se »većina naših europskih vrijednosti i ideala, kao i većina europskih djelatnosti proizlaze iz pojma čovjeka koje je uvelo kršćanstvo«.[202]

Prvenstvo ljudskog bića, to 'pravo biti osoba' odgovara de Rougemontu na pojam poziva. Ako osoba prati svoj poziv ona savršeno odražava koncepciju ljudskog postojanja kao mjesto potencijalne realizacije i metafizičkog istraživanja, kojoj je svaka svjetovna briga - u posljednjem slučaju - podređena. Slijediti svoje zvanje znači riskirati, to znači odbiti očekivano i predvidljivo postojanje. »Osoba je cilj društva«.[203] Iz takvog pristupa Rougemontova Europa bi trebala biti dinamična i pluralistička, i kvantitativno i kvalitativno. Drugim riječima, Europa bi trebala biti civilizacija čija je kohezija zajamčena sukobljenom ali konstruktivnom interakcijom svojih članova, a ne izborom jedinstvenog oblika i brisanjem razlika. Osoba se ne može osloniti na apstraktnu definiciju, teorijsku ili intelektualnu: »osoba je taj antinomijanski čovjek koji se svodi na apatiju kad je prisiljen biti jedan od njegovih kontradiktornih potencijala: ukorjenjivanje ili pokretljivost; sigurnost ili rizik; vjernost ili potraga za nepoznatim; tradicija ili inovacija ... «[204]

D. de Rougemont smatra pojam osobe kao jednu od glavnih sastavnica zapadne kulture. Koncept osobe, odnosno vizija onoga što čovjek jest, kondenzira u sebi svojstva koja nalazimo u svakom od oblika zapadne civilizacije i time savršeno simboliziraju temeljno jedinstvo čovječanstva.

[201] Isto, pp. 36–37.
[202] Isto, pp. 47–48.
[203] Denis de Rougemont, *L'avenir est notre affaire*, Stock, Paris, 1977, p. 209.
[204] Isto, p. 210.

Rougemontov projekt osobe nastoji povezati - nadjačavajući ga - vjerski ili duhovni pristup općeprihvatljivom političkom diskursu, a osoba se može smatrati jezgrom ove konvergencije: ona sama opravdava primarnost duhovnog u politici. Personalisti, a osobito Rougemont, imaju za cilj afirmirati duhovne vrijednosti kršćanske nadahnuće, koju je moderna Europa zanemarila, ali čija se odsutnost bolno odražavala u krizi civilizacije tridesetih godina. Njihova tvrdnja stoga ima oblik potrebe za povratkom na izvore, bez kojih postoji opasnost nestanka zapadne civilizacije.

E. Mounier u svojim ranim člancima u *Espritu* ne iznosi koncept osobe, samo usputno spominje osobu. Tako npr. u svojem prvom članku 'Obnoviti renesansu? (*Refaire la Renaissance)* govori o čovjeku i čovječanstvu, ali ne iznosi koncept osobe. Usputno spominje da postoje filozofije koje su za osobu i one koje su protiv osobe.[205] U *Manifestu u službi personalizma* iz 1936. pokušava definirati koncept osobe: »Osoba je spiritualno biće, koje se konstituira kao takvo pomoću specifičnog načina egzistencije i nezavisnosti bića; ona zadržava ovu egzistenciju spajajući se sa hijerarhijom vrijednosti koju je slobodno usvojila i kojoj se prilagodila i živi vlastitom odgovornom aktivnošću i konstantnim unutrašnjim razvitkom; na taj način ona ujedinjuje sve svoje aktivnosti u slobodi i pomoću kreativne akcije razvija individualnost svojih sposobnosti«. [206] U mnogim djelima Mounier tvrdi da osoba znači otvorenost prema drugima, prema svijetu. Smatra da filozofski fokus na osobu predstavlja činjenicu 'utjelovljenog postojanja'. To znači da je ljudsko biće i tijelo i duh: »Postojim subjektivno, postojim tjelesno su jedno i isto iskustvo.«[207] Naglasak na komunikaciji podudara se s Mounierovim stresom o ljubavi kao temeljnoj činjenici ljudskog postojanja. Pokazujući afinitet sa Schelerom Mounier navodi »Gotovo da kažem da nemam postojanja, osim u onoj mjeri u kojoj ja postojim za druge, a to je biti, u konačnici, ljubav.«[208] Kao i za mnoge druge personaliste, intersubjektivnost - interakcija osobnih subjekata - je unutarnja i neophodna osobina ljudske osobe. Odatle, njegov pojam 'osobe', kako je opisao u svojoj filozofiji personalizma je tradicionalno katoličko inzistiranje na Božjem jedinstvenom odnosu sa svakim ljudskim bićem. Iako Mounier ne iznosi preciznu definiciju osobe, ali njegovo razmišljanje o osobi je metafizičko razmišljanje o otajstvu osobnog postojanja. Živeći u izolaciji tokom rata, Mounier je napisao svoju *Raspravu o karakteru,* objavljenu 1946. godine. To je knjiga o psihologiji, ali napisana iz filozofske

[205] Emmanuel Mounier, »Refaire la Renaissance«, *Esprit* 1(1932)1, pp. 5–52, p. 41.
[206] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Éditions Montaigne, Paris, 1936, p.38.
[207] Emmanuel Mounier, *Personalism*, p.11.
[208] Isto, p. 20.

perspektive. U njoj potvrđuje svoju namjeru da se bavi ne samo čovjekom, opisujući varijante karaktera i tumačeći osobu kao onu koja ga nadmašuje, nego i borbom za čovjeka, predlažući ideal osobe.[209] Taj ideal je *ravnoteža* između unutrašnjeg života i vanjskog ostvarenja, između osobe, izvora nepredvidivosti i stvaranja i njenog prisutstva u kolektivnom i tjelesnom okruženju. Drugim riječima, radi se o ravnoteži između ostvarenja i prilagođavanja realnome. Ukoliko unutrašnjost, lišena izvanjskog života, postane, zapravo, sanjarenje, izvanjsko se, budući lišeno unutrašnjeg poleta, svodi na automatske i jednolične pokrete.

Neki mislioci ističu da je katolički nauk do sredine 20-ih godina prošlog stoljeća bio skloniji govoriti o osobi s obzirom na njenu prirodu i ciljeve,[210] a tek od J. Maritaina se počinju dublje istraživati egzistencijalne dubine i sudbina ljudske osobe. Prvo djelo u kojem Maritain ozbiljnije ukazuje na 'osobu' je *Tri reformatora* iz 1925. raspravljajući o glavnom problemu o kojem se uzaludno spori novovjeki čovjek. To je po Maritainu problem individualnosti i osobnosti: »Pogledajte kantovca zgrčena nad svojom autonomijom, protestanta tjeskobno zbrinuta zbog svoje nutarnje slobode, ničeovca obamrla uslijed skokova s onu stranu dobra i zla, frojdovca koji njeguje svoje komplekse i sublimira svoj libido, mislioca koji za sljedeći filozofski kongres priprema poimanje još neobjelodanjena svijeta, nadrealističkog junaka koji zapada u trans i zaranja u ponor svojeg sna, Gideovog junaka koji se s bolnom grozničavošću ogleda u zrcalu svoje bezrazložnosti: sav taj nevoljni svijet traga za svojom osobnošću te, suprotno evanđeoskom obećanju, kuca a ne otvara mu se, traži a ne nalazi.«[211] Zaključuje da novovjeki svijet pomiješao individualnost i osobnost. Razjašnjava shvaćanje osobe u kršćanskoj filozofiji te navodi da je individua nešto drugo od osobe, nešto zajedničko čovjeku i životinji, pa čak i biljci, mikrobu i atomu. Osobnost se temelji na opstojnosti ljudske duše, a individualnost se temelji na zahtjevu tvari. »Kao individue podložni smo zvijezdama, kao osobe mi smo iznad zvijezdâ.«[212] Otuda smatra da je novovjeki individualizam pomutnja, nesporazum, uzdizanje individualnosti prerušene u osobnost i obezvređenje istinske osobnosti. Smatra pogrešnim što to novovjeko društvo na društvenom području osobu žrtvuje *individui*; *individui* dodjeljuje pravo općeg glasa, jednakost pred zakonom, slobodu mišljenja, a »*osobu*, izdvojenu,

[209] Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome II*, Seuil, Paris, 1961, p. 7.
[210] Patrick McKinley Brennan, »Jacques Maritain: Commentary«, u: *The Teachings of Modern Roman Catholicism*, ur. John Witte, Jr. i Frank S. Alexander, Columbia University Press,New York, 2007, pp. 106–147, p. 138.
[211] Jacques Maritain, *Tri reformatora: Luther – Descartes – Rousseau*, Laus, Split, 1995, pp. 25–26.
[212] Isto, p. 27.

golu, bez ikakve društvene zaštite koja bi je podržavala i štitila, izručuje svim razornim silama koje ugrožavaju duševni život, neumoljivim akcijama i reakcijama sukobljenih interesa i apetita, beskrajnim zahtjevima proizvodnje i potrošnje materijalnih dobara.«[213] Izlaže bitnost razlikovanja individua i osobe ne samo u političkom životu, već i na duhovnom području, pri čemu se poziva na stav o. Garrigoua Lagrangea: 'Čovjek će biti u punini osoba, biće *per se subsistens* i *per se operans* samo onoliko koliko u njemu život razuma i slobode bude iznad života osjetilâ i strastî; bez toga će biti poput životinje, puka *jedinka* zarobljena događajima i okolnostima, uvijek vučena nečim drugim, nesposobna da upravlja sama sobom; bit će samo dio, bez ikakve mogućnosti da bude cjelina…'[214]

U djelu *Cjeloviti humanizam* iz 1936. potvrđuje stav N. Berdjajeva navodeći da je za srednjovjekovnu misao čovjek bio osoba te da taj pojam ukazuje na kršćanstvo, a iskristalizirao se i poprimio potanje značenje zahvaljujući teologiji. U tom djelu daje i svojevrsnu definiciju osobe: »Osoba je zaseban duhovni svijet obdaren slobodnim izborom te tako tvori cjelinu neovisnu o svijetu; ni priroda ni država ne mogu prijeći granice te zasebnosti bez njezina dopuštenja. Pa ni Bog, koji u njoj prebiva i djeluje.«[215] Raspravljajući o razumno utemeljenom poimanju civilizacijskog poretka (komunitarno društvo, personalističko društvo, nepovredivosti osobe s obzirom na vremenita i politička sredstva) poziva se na stav sv. Tome da se svaka ljudska osoba odnosi prema ljudskoj zajednici kao dio prema cjelini te je tako podređena cjelini. Maritain to objašnjava na sljedeći način: »To je zato što čovjek nije čista osoba, božanska osoba, on je čak na najnižem stupnju osobnosti u smislu intelektualnosti. Čovjek nije samo osoba, to jest duhovna opstojnost, on je također jedinka, pojedinačni ulomak jedne vrste. Stoga je on član društva u smislu dijela te su mu potrebne prisile društvenog života kako bi čak mogao živjeti kao osoba i biti podržan u tom životu.«[216]

U djelu *Skolastika i politika* iz 1940. Maritain posvećuje cijelo treće poglavlje odnosu osobe i društva. Odmah na početku navodi da je osoba temeljni, »fundamentalni subjekt socijalne i političke filozofije«.[217] U prvom dijelu piše o razlikovanju individualnosti i osobnosti. Objašnjava kratko shvaćanje individualnosti kroz povijesti, a osobnost

[213] Isto, pp. 27–28.
[214] Isto, pp. 30–31.
[215] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, p. 21.
[216] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, p. 166.
[217] Jacques Maritain, *Scholasticism and politics*, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2011, p. 56.

shvaća kao »dublje otajstvo, čiji je duboki značaj još teže otkriti«.[218] Da bi se upustio u filozofsko otkriće osobnosti, smatra da je najbolji način razmotriti odnos između osobnosti i ljubavi. Potom istražuje primjenu osobe u odnosu na društvo te u završnom trećem dijelu raspravlja o demokraciji individuma i demokraciji osobe. Maritain tu ukazuje da je demokracija individuma totalitarizam te iskazuje da je demokracija temeljena na inidviduumu antropocentričke inspiracija, a demokracija na osobi je teocentričke inspiracije. Zaključuje da nečovječni humanizam individuma treba mijenjati novim – integralnim humanizmom osobe, otvorenim za zajediničku službu pravde i prijateljstva.[219]

Kritiku klasičnog humanizma iznosi u djelu *Sumrak civilizacije* 1941. Između ostalog, navodi da klasični humanizam nije tragao za slobodom, nego je trendirao prema iluzornom mitu grada pojedinca postavljenog kao sebični Bog, umjesto da ide prema idealu grada ljudske osobe kao Božje slike.[220]

U knjizi iz 1942. *Čovjekova prava i naravni zakon* Maritain najprije pokazuje što je ljudska osoba: »U čovjekovu tijelu i kostima nalazi se duša koja je duh i koji vrijedi više negoli cjelokupni materijalni svijet«,[221] a »osoba ima apsolutno dostojanstvo jer je u izravnom odnosu s apsolutnim.«[222] Konstatira da takvo poimanje nije isključivo kršćanske filozofije, nego je zajedničko svim filozofijama koje priznaju da neko je apsolutno biće iznad cjelokupnog poretka u svijetu.[223]

Osobi, kao političkom biću, potrebni su drugi: čovjekova narav iziskuje društvo. Cilj društva je zajedničko dobro, tj. »zajedničko dobro ljudskih osoba«. Iako je uključen u političko društvo, čovjek ga nadilazi jer ima svoju svrhu. A njegova svrha nije društvo, nego sâm Bog. Čovjek nije po sebi u cijelosti podređen političkom društvu niti je prema njemu usmjeren sa svim onim što u sebi nosi. Stoga ima prava koja su njemu vlastita, prava koja su povezana s njegovom naravi, koja mu omogućuju postići svoju svrhu. Ta su prava utemeljena na njegovu dostojanstvu i na njegovoj sudbini. Ona su mu potrebna za izvršenje njegovih dužnosti i postoji nerazrješiva veza između tih prava i dužnosti. No prava nisu utemeljena na tim dužnostima: utemeljena su na naravi koja mu nalaže i dužnosti. Za njega su ta prava i uključena u naravni zakon, u naravno pravo.

---

[218] Isto, p. 62.
[219] Isto, p. 88.
[220] Jacques Maritain, *Twilight of civilization*, Sheed & Ward, New York, 1943, p. 12.
[221] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, Goffrey Bles: The Centenary Press, London, 1945, p. 6.
[222] Isto, p. 7.
[223] Isto, p. 7.

Na početku djela *Osoba i zajedničko dobro* 1947. Maritain navodi da je suvremenoj misli potrebna doktrina razlikovanja između individualnosti i osobnosti, a koja je otkrivena u načelima sv. Tome. Misli da je teško shvatiti pravo razumijevanje jer zahtijeva vježbu metafizičkog uvida u koji suvremeni um nije naviknut. Pita se: »Postoji li društvo za svakog od nas, ili svatko od nas postoji za društvo?«[224] Misli da bilo koji jednostrani odgovor nas dovodi u pogrešku. Želja mu je jasno definirati personalizam koji je ukorijenjen u doktrini sv. Tome i odvojiti na samom početku društvenu filozofiju usredotočenu na dostojanstvo ljudske osobe iz svake društvene filozofije usredotočene na primat pojedinca i privatnog dobro. Tomistički personalizam naglašava metafizičku razliku između individualnosti i osobnosti, a kao mislioce koji su pored njega naglašavaju tu razliku ističe Schwalma, Garrigou-Lagrangea i Eberhard Weltya. Potom detaljno prikazuje nauk Sv. Tome i njegovim stavom da je ljudska osoba zaređena izravno Bogu na svoj apsolutni krajnji završetak. Ponovno dolazi do rasprave o individualnosti i osobnosti, a što je već iznio u *Skolastici i politici*, kao i odnosu osobe u društvu. Potom dolazi do tadašnjih problema. Ovdje možemo samo navesti odgovarajuću kritiku materijalne filozofije društva u tri glavna oblika: buržoaski individualizam, komunistički anti-individualizam, totalitarni ili diktatorski antikomunizam i anti-individualizam. Sva trojica zanemaruju ljudsku osobu na jedan ili drugi način, a na svoje mjesto, voljno ili ne, smatraju materijalnu osobu sama. Na kraju navodi da se drama modernih demokracija sastojala u nehotičnoj potrazi za nečim dobrim, za ljudskom zajednicom, ali da je pogreškom to odvelo do zajednice pojedinaca te da filozofi trebaju tražiti izlaz iz takvih pogrešaka.

U djelu *Čovjek i država* iz 1951. izražava stav da prava postoje ukoliko pripadaju ljudskoj osobi,[225] te ističe dinamiku koja potiče nepisani zakon da se razvije u ljudski zakon i da postane sve savršeniji i pravedniji te da u skladu s »tom dinamikom prava ljudske osobe poprimaju politički i društveni oblik u zajednici.«[226]

Brojni drugi mislioci iz personalističkog kruga razvili su i zastupali slične koncepte 'osobe'. Tako npr. R. Guardini, nakon analize, kritike i dijagnoze krize kulture svoga vremena, u svom djelu *Welt und Person* iz 1939. sugestivno iznosi smjernice za novo društvo ističući, prije svega, reafirmaciju apsolutne vrijednosti osobe priznavajući joj njezinu ontološku i dijalošku strukturu. Za Guardinija osoba je forma žive

[224] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, p. 11.
[225] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, Globus/Školska knjiga, Zagreb, 1992, p. 101.
[226] Isto, p. 104.

individualnosti ukoliko je određena duhom. Ona stoji nasuprot svijetu i njegovu totalitetu. Nitko me ne može zastupati i ja pripadam samom sebi. Samo čovjek ima privilegij da ima osoba, osoba je smisleni sadržaj, 'Sinnverhalt'.[227]

Za Francoisa Mauriaca, personalističkog i kršćanskog književnika osoba je također temelj. On navodi: »U društvu gdje se govori samo o 'masama', katolik je jedini, komu je nemoguće izgubiti se u toj masi, jer ga je Krist učinio osobom, koju nijedna sila na svijetu ne može razjediniti. Za njega nema nikakvoga mjesta u totalitarnoj državi, gdje se lična savjest zamjenjuje kolektivom.«[228]

Kao sažetak rečenog, a značajno u kontekstu cjelovitosti ovoga rada, kao prijelaz za sljedeće poglavlje kao odgovarajuće čine se misli švicarskog svećenika i filozofa Hansa Ursa von Balthasara koji je napisao: »Ako razlikujemo pojedinca i osobu, onda se osobi pripisuje osobito dostojanstvo koje pojedinac kao takav ne posjeduje.«[229]

2. Ljudsko dostojanstvo

U literaturi se često navodi da su pisanja I. Kanta o ljudskom dostojanstvu te kršćanska tradicija imali odlučujući utjecaj na način današnjeg razmišljanja o ljudskom dostojanstvu u suvremenom pravnom kontekstu. Neosnovano prenaglašavanje Kantovskog utjecaja je izrazitije kod liberalnih mislioca njemačkog govornog ili njihovog utjecajnog područja koji tvrde, između ostalog, da se suvremene rasprave o dostojanstvu čovjeka bitno kreću u »paradigmi razmišljanja kantovske tradicije«.[230] Poznata i rasprostranjena je i teza da je njemački ustavni razvoj nakon završetka Drugog svjetskog rata, pa i razvoj europskog prava ljudskih prava pod utjecajem kantovske misli. Jedna od teza ovog rada je da to baš i nije tako te da suvremeni diskurs o ljudskom dostojanstvu i ljudskim pravima ne potječe od Kanta, odnosno da mislioci i kreatori ljudskih prava 40-ih godina nisu uzimali Kantov pristup ljudskom dostojanstvu za meritorno teoretsko opravdanje. Oni se pozivaju gotovo isključivo na kršćansku odnosno personalističku tradiciju, a što ćemo vidjeti u idućim poglavljima.

---

[227] Romano Guardini, *Svet in oseba: Poskusi krščanskega pogleda na človeka*, Mohorjeva družba, Celje, 1991, p. 68.

[228] Francois Mauriac, »Kršćanin u dilemi«, u *Komunizam i kršćani*, ur. Daniel-Rops, Konzorcij 'Istina i život', Zagreb, 1937, pp. 1–3, p. 2.

[229] Hans Urs von Balthasar, »On the concept of person«, *Communio* 13(1986), pp.18–26.

[230] Gerhard Luf, *Freiheit als Rechtsprinzip:Rechtsphilosophische Aufsätze*, Facultas, Wien, 2008, p. 29.

Suvremeni liberalni diskurs prizivanja na Kanta, Lockea i sličnih mislioca XVII-XIX. st. o ljudskom dostojanstvu i ljudskim pravima, pa preskakanje na rasprave suvremenih mislioca nakon 60-ih godina prošlog stoljeća kao što su John Rawls, Ronald Dworkin, John Finnis, Otfried Höffe, Richard Rorty i sl. možemo tumačiti i kao namjerno prikrivanje i zanemarivanje stvarnih korijena modernih ljudskih prava.[231] U tom smislu i Michael Rosen upozorava da bi bila ozbiljna pogreška pojednostavniti priču o univerzalnom dostojanstvu čovjeka. [232]

Najvažnije razlika između kršćanske i kantovske tradicije obzirom na ljudsko dostojanstvo je u stupnju apsolutnosti autonomije ljudske osobe. Kantova teorija apsolutne autonomije dovodi do toga da se ljudska osoba smatra konačnim krajem kozmosa i samog kraja, dok kršćanska tradicija jasno vidi Boga kao konačni kraj i početak svega što jest. U kršćanstvu kao religiji, već i na prvim stranicama Biblije jasno se kazuje da je čovjek 'slika i prilika Božja'. Upravo zato što je otvorena prema Apsolutnom, osoba je svrha u samoj sebi te zato i ima apsolutnu vrijednost, uključujući i dostojanstvo. Kantova apsolutna autonomija je u srži individualizma, a što je pak srž personalističke kritike. Kantova koncepcija i kasnije suvremene laičke koncepcije ljudskog dostojanstva dovode do nijekanja postojanja urođenoga ljudskog dostojanstva koje pripada ljudskoj vrsti kao takvoj,[233] a urođeno ljudsko dostojanstvo je temelj *Univerzalne deklaracije ljudskih prava*. Otuda je s pravom zavapio talijanski filozof i teolog Battista Mondin: »Da bi se izišlo iz tog novog barbarstva najhitnije je potrebno rekuperirati, ponajprije na kulturnom a zatim na političkom i socijalnom planu, istinu o čovjeku, istinu njegove apsolutne vrijednosti, njegovog suverenog i nepovredivog dostojanstva. Od rekuperacije vrijednosti čovjeka, apsolutne participirane vrijednosti, zavisi spas našeg društva.«[234]

Schopenhauer je davne 1840. zauzeo sebi svojstven zajedljiv stav prema ljudskom dostojanstvu: »Taj izraz, čovjekovo dostojanstvo, nakon što ga je Kant jednom izrekao, postao je slogan svih zbunjenih moralista bez ideja, koji svoj nedostatak ikakve stvarne osnove morala, ili bar takve koja bi ipak imala makar neko značenje, skrivaju iza toga izraza koji imponira – čovjekovo dostojanstvo – i pritom mudro računaju da će i njihovi

[231] Takva intencija je npr. razvidna u djelu njemačkih profesora Christopha Menkea i Arnda Pollmana *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2007. Piše se o filozofiji ljudskih prava, a preskaču se svi filozofi i mislioci su kreirali ljudska prava.

[232] Michael Rosen, *Dostojanstvo: Istorija i značenje pojma*, Clio, Beograd, 2015., p. 54.

[233] Luka Tomašević, »Teološki pogled na dostojanstvo ljudske osobe«, *Kačić,* 41–43 (2009–2011), pp. 1165–1169, p. 1166.

[234] Prema Ivan Šestak, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, p. 77.

čitaoci sebe rado vidjeti zaodjevene jednim takvim dostojanstvom i da će, prema tome, time biti sasvim zadovoljni.«[235] Nakon toga, skoro cijelo stoljeće nije bilo ozbiljnije rasprave o ljudskom dostojanstvu, a osobito ne u kontekstu ljudskih prava. Ideja se pojavljuje u okviru personalizma ili konkretnije u okviru njihovog revitaliziranja pojma čovjeka kao osobe. Personalistička koncepcija ljudskog dostojanstva odgovara kršćanskoj viziji dostojanstva, a moralni kriterij nalazi *u samom čovjeku ukoliko je osoba.* Upravo zato jer je osoba, čovjek posjeduje objektivnu vrijednost koja je transcendentna i nedodirljiva, a kao takva onda i *normativna.*

Ruski religiozni filozofi koji su morali napustiti svoju zemlju nakon Oktobarske revolucije koja je predstavljala kob i nesreću životno su osjetili i zapitali se o dostojanstvu. »A nesreću tu treba preživiti sa dostojanstvom kao što treba preživiti sa dostojanstvom tešku bolest ili smrt bliskog bića«[236] navodi N. Berdjajev. Izgradnju novog socijalističkog čovjeka i društva i nametanje ljudima 'prisilne vrline' smatra najstrašnijim pozivajući se na dostojanstvo: »U ime dostojanstva i slobode čovjeka, u ime njegove uzvišene prirode, nužno je čovjeku ostaviti izvjesnu slobodu grijeha, slobodu izbora dobra i zla. Ako bi bilo suđeno da je jednom kolektivizam ostvari u svom krajnjem vidu, ljudska bi sloboda konačno bila uništena, podruštvljen bi bio duh čovjeka, a ne samo oruđa za materijalnu proizvodnju«.[237] Za Berdjajeva i druge ruske mislioce osoba je bogočovječna, a društvo bi trebalo biti čovječno. Pak, objektivacija bogočovještva u društvu je za njega izvor laži i ropstva, lažni hijerarhizam objekata, a što je protivrječno dostojanstvu i slobodi ljudske osobe.[238] Zastupajući aristokratizam, i to aristokratizam duha Berdjajev smatra da se dostojanstvo čovjeka »kovalo i formiralo u viteštvu i plemstvu i odatle je krenulo u svijet šire«.[239] Imperativno tvrdi »Samo osoba ima ljudsko dostojanstvo«[240] te razjašnjava da je ljudsko dostojanstvo oslobođenje od ropstva, ropskog shvaćanja religioznog života i odnosa između čovjeka i Boga.

Sergej N. Bulgakov (1871-1944) profesor političke ekonomije, pravoslavni svećenik i teolog govorio je: »Gospodin je došao na ovaj svijet ne zbog ljudskog dostojanstva, već da spasi izgubljene ovce kojima je darovao dostojanstvo Njegove slike.«[241] Iako se ponekad smatra da je Bulgakovo učenje koncept koji uranja ljudska bića u božanski

[235] Arthur Schopenhauer, *O temelju morala*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi sad, 1990, p. 106.
[236] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 47.
[237] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 259.
[238] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, p. 59.
[239] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 112.
[240] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, p. 43
[241] Sergey Bulgakov*, Слова, pouweniq, besedx*, YMCA-Press, Paris, 1987, p. 120.

prirodni kozmos, gdje osobno dostojanstvo nije bilo bitno, ipak se uvidjelo da je Bulgakovova sophologija rezultat njegove cjeloživotne borbe za ljudsko dostojanstvo. To je i bio razlog njegovog suprotstavljanja marksizmu, a kasnije i kritike tradicionalnih ruskih pravoslavnih pogleda.[242] Vidio je ljudska prava kao logičan nastavak priznanja ljudskog dostojanstva. Na predavanju održanom 1927-28. Bulgakov je tvrdio: »Danas se načelo slobode osobe osvaja u kršćanskom razumijevanju odgovara o dostojanstvu Božjih sinova, u liberalnom razumijevanju ljudskih i građanskih prava.«[243] Prema Bulgakovu, dostojanstvo ljudskog bića leži u slobodi izbora, a to je Bog povjerio ljudskim bićama, pa otuda to ni država, ni Crkva ne mogu oduzeti čovjeku.

Ruski mislioci nisu afirmirali samo Apsolutnog nego i ljudsko dostojanstvo, pristanak koji je svojstven principu Božanstvenosti 'ruske religiozne renesanse', kao što je Berdjajev nazvao pokret koji je dosegao vrhunac 20-ih godina prošlog stoljeća, a koji se ponekad naziva i 'srebrno doba ruske misli'. Ruski religiozni filozofi shvaćajući ljudsku osobu kao 'sliku' Trojednog Boga uzdižu čovjeka do nebeskih visina i u njegovom podrijetlu nalaze temelj ljudskog dostojanstva, neotuđivih prava i svetih dužnosti. U tome su, kako navodi filozof i riječki nadbiskup Ivan Devčić, mnoge njihove presmione i sporne, ali da je izuzetno vrijedna njihova globalna vizija čovjeka.[244]

G. Marcel kritizira racionalističko (kantovsko) razumijevanje ljudskog dostojanstva na društvenim i ontološkim razinama za koje smatra da je degeneriralo u formalizam. Suočen s totalitarizmom i tehnokracijom, Marcel postavlja dostojanstvo u međuljudske odnose, u naš konkretni odnos prema slabima, a koji se nalazi u vrhunskom izrazu suprotstavljanja ljudskoj konačnosti. Marcel izvodi originalnu koncepciju egzistencijalnog dostojanstva kao slabost, krhku ranjivu konačnost ljudske osobe. Ali to je aktivna slabost koja leži u sposobnosti osobe da se kreativno odupre pokušajima ponižavanja i prizna svoje jedinstvene ljudske vrijednosti. Dio ove slabosti, na inter-subjektivnoj razini je susret s bližnjim u ljubavi. Po Marcelu, bitak je sakralna stvarnost, bitak je svet.[245] A svetost bitka je u ljudski osobi,[246] te otuda osoba sadrži dostojanstvo ljudske osobe[247] ili božansko obraćanje ili *Imago Dei*.[248] Marcel pojašnjava da »ne

[242] Regula Zwahlen, »Sergey N. Bulgakov's Concept of Human Dignity«, u: *Orthodox Christianity and Human Rights*, ur. Alfons Brüning i Evert van der Zweerde, Peeters, Leuven, 2012, pp. 169–186.
[243] Sergey N. Bulgakov, *Works on Sociology and Theology*, vol. 2, Nauka, Moskva, 1997, p. 547.
[244] Ivan Devčić, *Osmi dan stvaranja: Filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berdjajeva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999, p. 361.
[245] Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston, 1980, p. 243.
[246] Isto, p. 247.
[247] Isto, p. 226.

možemo uspješno sačuvati tajanstveno načelo u srcu ljudskog dostojanstva ako ne uspijemo objasniti njegovu pravilnu sakralnu kvalitetu«.[249] Njegova konceptualizacija dostojanstva sadrži i suprotnosti dostojanstvu, a što nije njegova odsutnost već kriva savjest. Uvodi i koncept tzv. dekorativnog dostojanstva.

Djelo E. Mouniera *Manifeste au service du personnalisme* iz 1936. predstavlja svojevrsni vapaj za dostojanstvo osobe i sadrži smjernice protiv ideologija koje prijete osobi. Mounier smatra da dostojanstvo počiva na slobodnom izboru osobe, a taj izbor je osoba dobila od Boga.[250] Pri tome naglašava da se ne smije zanemariti temeljni životni osjećaj slobode i ljudskog dostojanstva, a što je važnije od bilo kojeg oblika propagandne buržujske civilizacije.[251] Na dostojanstvo se osvrće i problematizirajući ondašnji položaj radnika, za kojeg smatra da mu je otežano dostojanstvo jer je izbačen iz kulture, slobodnog života i radosti te je kao takav u konačnici, otuđen i od samog sebe.[252] Srž Mounierovog manifesta je opis institucionalnih preduvjeta za tripartitni zadatak: uklanjanje ugnjetavanja, zaštita granica neovisnosti osobe i stvaranje odgovarajućeg, dostojanstvenog života osobe u društvu. To je sagledao u domenama obrazovanja, obitelji i kulture, a posebnu pažnju je posvetio gospodarstvu. U gospodarstvu je istaknuo primat rada nad kapitalom podržavajući ekonomsku demokraciju te je time formirao personalističku alternativu kapitalizmu i komunizmu.[253]

U proglasu *Treba li ponoviti povelju prava?* iz 1944. izradio je u ime pokreta prijedlog povelje o pravima osobe, u kojoj se na tri mjesta spominje dostojanstvo. U točki 9. navodi da su ljudi slobodni, a istinska je sloboda ako ona služi dostojanstvu svakoga i na dobro svih. Točka 23. sadrži pravo žena na jednako dostojanstvo kao i muškarac, a točku 32. o gospodarskim aktivnostima je stipulirao i potrebom poštivanja dostojanstva radnika.[254] U djelu *Personalizam iz* 1949. navodi da je status osobe veličanstven u kršćanstvu jer ono osobi daje dostojanstvo svemira,[255] te da vrhovno dostojanstvo

---

[248] Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Oxford, 1963, p 133.
[249] Isto, p. 128.
[250] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 39.
[251] Isto, p. 11.
[252] Isto, p. 14.
[253] Dries Deweer, »The political theory of personalism: Maritain and Mounier on personhood and citizenship«, *International Journal of Philosophy and Theology* 74(2013)2, pp. 108–126, p. 116.
[254] Emmanuel Mounier, »Faut-il refaire la Déclaration des Droits ? Projet d'une Déclaration des Droits des personnes et des collectivités« *Esprit*, 13(1944)1, pp. 118–127.
[255] Emmanuel Mounier, *Personalism*, p. 41.

čovjeka znači poštovanje ljudske osobe, a što je sekundarni izraz za »poštivanje ljudskog života«.[256]

Personalisti okupljeni u pokretu *Ordre nouveau*, a osobito A. Marc i D. de Rougemont, slično kao i Mounier nisu dublje filozofski razradili misao o ljudskom dostojanstvu koliko su ga isticali i stalno se pozivali na njega. Rijetki su njihovi prijeratni, a osobito poslijeratni tekstovi u kojem ne spominju ljudsko dostojanstvo. Lideri pokreta *Ordre nouveau* u svom proglasu još 1933. jasno ističu svoju misaonu nit vodilju za djelovanje: »Sloboda izražena u napetosti, riziku te izboru i djelovanju središnja su načela ljudskog dostojanstva«.[257]

I mnogi drugi mislioci, svrstavani ili bliski personalističkom kulturnom milieu u svojim povijesnim, književnim i publicističkim tekstovima iznose zabrinutost za ljudsko dostojanstvo. Francusko-engleski povjesničar Hiliare Belloc (1870 - 1953) jedan od najpoznatijih pisaca u prvoj polovici XX stoljeća, čuven po izjavi: *Vjera je Europa i Europa je Vjera,*[258] u eseju »Novo pogonstvo« iz 1931. zabrinut je nastajanjem novog poganstva koje vidi kao odsutnost kršćanskog otkrivenja. Proročki izjavljuje da će u tom poganstvu »ljudsko dostojanstvo sve više i više dolaziti u pitanje.«[259] Sličnu misao dijeli i čuveni francuski književnik Georges Bernanos, koji navodi da odricanjem od Boga ljudi gube osjećaj svog dostojanstva i mrze sami sebe. Otuda lik iz njegova romana *Razgovori karmelićanki* poučno izjavljuje: »Ne može čovjek prezirati sebe i ne vrijeđati pritom Boga u sebi«.[260]

Najpotpunije personalističko viđenje ljudskog dostojanstva iznio je J. Maritain. Intenzivnije obrađuje to pitanje krajem 30-ih, a u četrdesetima ga povezuje i s pravnim koncepcijama pripremajući 'ljudskom dostojanstvu' mjesto u budućoj nadnacionalnoj povelji o pravima, odnosno *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima*.

U *Cjelovitom humanizmu* iz 1936. raspravljajući o novoj kršćanskoj viziji svijeta, o novom humanizmu navodi da taj novi humanizam nije istovjetan s građanskim humanizmom. Novi humanizam je ljudskiji jer ne samo da obožava čovjeka već »odista i zbiljski poštuje ljudsko dostojanstvo i priznaje opravdanost cjelovitim zahtjevima

[256] Isto, p. 71.
[257] Arnaud Dandieu, Denis de Rougemont, Daniel-Rops, Robert Aron, Alexandre Marc, René Dupuis, Jean Jardin, Claude Chevalley, »Positions d'attaque pour L' Ordre Nouveau«, *La Reveue des Vivants* (1933) décembre, pp. 1821–1827, p. 1823.
[258] Hilaire Belloc, *Eseji jednog katolika*, Partenon, Zagreb, 2010, p. 229.
[259] Isto, p. 12.
[260] Georges Bernanos, *Razgovori karmelićanki*, Verbum, Split, 2001, p. 38.

ljudske osobe«.[261] Ističe da se 'građanski čovjek' ne sviđa ni kršćanskoj ni komunističkoj svijesti, ali da ga komunizam želi promijeniti mehanički i izvanjski pomoću tehničkih i društvenih sredstava te pedagoškim i propagandnim prekrajanjem. Otuda, po Maritainu, komunizam ne napada samo toga 'građanskog čovjeka' već i »samog Čovjeka s njegovom naravi i njegovim bitnim dostojanstvom; on se obara na čovjeka koliko je slika Božja…«.[262] Maritain se u djelu *Antisemitism* iz 1938. snažno protivi nacističkom rasizmu i njihovom postupanju prema Židovima izražavajući žaljenje što civilizacija ne počiva na personalizmu i pluralizmu koji se temelji na poštivanju dostojanstva ljudske osobe, potpunoj jednakosti osoba u građanskim pravima i djelotvornom poštivanju slobode osobe u individualnom i društvenom životu.[263] Takav Maritainov pristup donio mu je oponentne čak i u visokim francuskim katoličkim krugovima, ali i pobornike, osobito s druge strane Atlantika, u vidu vrlo utjecajnih židovskih krugova.

Na početku Drugog svjetskog rata piše o potrebi povratka pravih vrijednosti, a među njima i potrebi dubljeg i pravog osjećaja dostojanstva ljudske osobe.[264] Iskazuje da i u slučaju vođenja pravednog rata, protivnike treba ljubiti kao stvorenja Božja i poštivati u njima dostojanstvo ljudskog bića.[265] Podsjeća da integralni humanizam i kršćanski inspirirana demokracija proizlaze iz teocentričnog nadahnuća: »Integralni humanizam i organska demokracija poštuju ljudsko dostojanstvo na pravi način«.[266]

Djelo *Čovjekova prava i prirodno pravo***,** kojeg objavljuje 1942. daje teoretsku podlogu i predstavlja najvažnije filozofsko djelo tog doba u približavanju filozofske koncepcije ljudskog dostojanstva prema pravnoj koncepciji. Na početku autoritativno naglašava da svaka civilizacija mora imati »poštovanje i osjećaj za dostojanstvo ljudske osobe«.[267] Taj stav obrazlaže time što »osoba posjeduje apsolutno dostojanstvo jer je u izravnom odnosu s Apsolutnim, u kojem može pronaći svoje potpuno ispunjenje«.[268] Smatra da i oni kojima je strana kršćanska filozofija mogu imati duboki i autentični osjećaj za ljudsku osobu i njeno dostojanstvo, a što onda može predstavljati potpuno racionalno opravdanje za njihova praktična uvjerenja. Dodatno razrađuje viziju o potrebi

[261] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, p. 17.
[262] Isto, p. 101.
[263] Jacques Maritain, *Antisemitsm*, Paris, 1938. Dostupno na: https://maritain.nd.edu/jmc/etext/antisem.htm (pristupljeno 15. veljače 2017.)
[264] Jacques Maritain, *The Twilight of Civilization*, p. 13.
[265] Isto, p. 41.
[266] Isto, p. 59.
[267] Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, p. 5.
[268] Isto, p. 6.

konsenzusa koji počiva i na vjeri u ljudsko dostojanstvo: »Što se tiče onih koji ne vjeruju u Boga ili koji ne ispovijedaju kršćanstvo, ako vjeruju u dostojanstvo ljudske osobe, pravde, slobode, dobrosusjedske ljubavi, također mogu surađivati u ostvarivanju takve koncepcije društva i surađivati u općem dobru«.[269] Kasnije postizanje konsenzusa o ljudskim pravima kojima je temelj ljudsko dostojanstvo shvaća se kao Maritainov izraziti doprinos.[270]

Maritain ponavlja o da nam je Evanđelje učinilo svjesnim dostojanstvo i pravo osobe. Maritain smatra da građansko-individualističke koncepcije zbunjuju jer pravo dostojanstvo osobe poistovjećuju s iluzornim božanstvom apstraktnog pojedinca dovoljnog samog za sebe, a da komunističke koncepcije dostojanstvo osobe zanemaruju, jer se ljudska osoba žrtvuje titanizmu industrije i gospodarske zajednice. Objašnjava da dostojanstvo ljudske osobe ne znači ništa ako se ne poštuje u ljudskom zakonu koji je utemeljen na prirodnom pravu, odnosno ako ljudsko dostojanstvo ne bude predmet prava i ako osobe ne posjeduju to pravo. Napominje da je čovjek dužan činiti pojedine stvari upravo zato što je čovjek. Smatra da su pri tome pojam prava i moralne obveze korelativni.[271] Naglašava da je potrebna intelektualna i moralna revolucija da bi na temelju istinske filozofije ponovno uspostavili svoju vjeru u dostojanstvo čovjeka i njegovih prava te ponovno otkrili autentične izvore svoje vjere.[272] Podsjeća da je se ljudsko dostojanstvo iz vjerskog poretka evanđeoskim porukama transcendentno očitovalo i u sferi prirodnog prava.[273]

U tijeku ozbiljnih rasprava u vezi donošenja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, Maritain prored učešća u i predvodništva rada UNESCO-ove komisije za izradu smjernica za buduće normativno uređenje ljudskih prava, objavljuje dva vrlo značajna djela kojima potkrjepljuje svoja stajališta. Neposredno, prije izrade Univerzalne deklaracije, u djelu *Doseg razuma* iz 1947. Maritain podsjeća da je spas civilizacije u teocentričnom humanizmu, a da je danas ljudsko dostojanstvo svugdje srušeno: »Još gore, propada iznutra jer mi iz perspektive znanosti i tehnologije ne možemo otkriti racionalne temelje dostojanstva ljudske osobe i vjerovati u njih«.[274] Maritain kao novi civilizacijski zadatak vidi u preoblikovanju i refundiranju osjećaja za

[269] Isto, p. 15.
[270] Vidi npr. Christopher McCrudden, »Human Dignity and Judical Interpretation of Human Rights«, *The European Journal of International Law* 19(2008)4, pp. 655–724., p. 678.
[271] Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, p. 26.
[272] Isto, p. 38.
[273] Isto, p. 41.
[274] Jacques Maritain, *The Range of Reason*, Geoffrey Bles, London, 1953, p. 102.

dostojanstvo, u rehabilitaciji čovjeka u Bogu i po Bogu, ne bez Boga. To znači, kako navodi Maritain – potpunu duhovnu revoluciju. Ovo mišljenje napisano nešto iza kraja Drugog svjetskog rata, a kada se boljševički totalitarizam proširio na velike dijelove Europe očigledno ima dvostruki karakter njegova pristupa dostojanstvu: ukorijeniti ga u povijesnu aktualnost i iznaći mu filozofske, metafizičke temelje koji bi bili odgovor na izazove sadašnjosti i budućnosti. Izazove s kojima se znanost i tehnologija ne mogu nositi. Kako u to doba Maritain postaje *spiritus movens* ideje o Univerzalnoj deklaraciji ljudskih prava postaje očitije da on objasni kako koncept ljudskog dostojanstva zahtijeva metafizičku pozadinu. U djelu iz iste godine *Osoba i opće dobro* želi na početku odvojiti tomistički personalizam od svake druge filozofije koja je usmjerena na primat pojedinca. Po njemu je tomistički personalizam »usredotočen na dostojanstvo ljudske osobe«[275] uz naglasak na metafizičku razliku između individualnosti i osobnosti. Ustvrđuje da se dubina »dostojanstva čovjeka sastoji u njegovoj sličnosti Bogu, jer je ljudska osoba slika Boga«.[276] Ljudska osoba nije zbroj pukih pojedinaca, pa slijedom toga zahtijeva i pravo društvo, ljudsko društvo kao društvo osoba. Sama osoba zahtijeva članstvo u društvu u skladu s 'dostojanstvom i potrebama'. Da bi dostigao određeni stupanj znanja i određeni stupanj savršenstva u moralnom životu, čovjek treba obrazovanje i pomoć drugih ljudi. Upravo obrazovanje i suradnju s drugim ljudima, Maritain vidi kao uvjete za ostvarenje ljudskog dostojanstva.[277] Maritain govori i o mogućem ostvarenju idealnog povijesnog ideala, a to je po njemu kršćanska personalistička demokracija koja odgovara najdubljim težnjama ljudske prirode i racionalnim zahtjevima čvrste političke filozofije. Smatra da je pri tome Evanđelje utjelovilo u srcu čovječanstva zemaljsku projekciju kao što su svijest o dostojanstvu ljudse osobe i vječnom pozvanju.[278]

U uvodu UNESCO-ov zbornik radova o ljudskim pravima, koji je Ujedinjenim narodima dao teoretske smjernice za ljudska prava, Maritain je i 'formalno' prepoznat kao predvodnik filozofa i intelektualaca koji u tom zborniku pišu o ljudskim pravima. Kao takav, u ime svih, navodi: »Ovdje se više ne bavimo pukim popisivanjem ljudskih prava, nego s načelom dinamičnog ujedinjavanja kojim se igraju, uz tonsku ljestvicu, s

[275] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, University of Notre Dame Press, South Bend, 2012. p. 13.
[276] Isto, p. 42.
[277] Isto, p. 48.
[278] Isto, pp. 103-104.

određenim ključem u kojem se na istoj tipkovnici reproduciraju različite vrste glazbe, glazbe koja je u skladu s ljudskim dostojanstvom ili štetna za njega«.[279]

Nakon donošenja *Univerzalne deklaracije* koja sadržava i pojam ljudsko dostojanstvo, Maritain nekoliko godina kasnije u svom najznačajnijem djelu političke filozofije *Čovjek i država* i dalje spominje dostojanstvo, proširujući ga i na državu. Smatra da država može »doseći svoje pravo dostojanstvo, koje ne proizlazi ni iz moći ni iz ugleda, već iz vršenja pravde«.[280] Uviđa da nakon priznavanja ljudskih prava, razlike i nesavladive antagonizme među ljudima stvara određivanje stupnja ograničenja, odnosno određivanje vrijednosne ljestvice koja ravna ostvarenjem i konkretnim organiziranjem tih različnih prava. Uviđa da je tu riječ o srazu nepomirljivih političkih filozofija parafrazirajući svoje ranije rečene misli o glazbi i tonalitetu: »Imamo posla s tonalitetom, s posebnim ključem, zahvaljujući kojem se različna glazba izvodi na istoj klavijaturi, bilo u skladu, bilo u neskladu s ljudskim dostojanstvom«.[281] Opisuje i iznosi stav i o tri tadašnja shvaćanja ljudskog dostojanstva. Za pristalice liberalno-individualističkog društva smatra da vide ljudsko dostojanstvo »ponajprije u mogućnosti da svaki pojedinac može prisvojiti prirodna dobra i njima slobodno raspolagati po miloj volji.«[282] Pristalice komunističkog društva ljudsko dostojanstvo vide kao mogućnost »da se ta ista dobra podrede kolektivnoj vlasti društvenog tijela kako bi se 'oslobodio' ljudski rod (podlaganjem gospodarskoj zajednici) i kako bi se postigao nadzor nad poviješću«. Konačno opisuje i shvaćanje pristalica personalističkog kruga, u koji i sebe ubraja, a to je da ga oni vide »u tome da ta ista prirodna dobra služe zajedničkom osvajanju temeljnih ljudskih dobara, ćudorednih i duhovnih, i slobode koja se tiče čovjekove samostalnosti«.[283]

Na početku svoga zadnjeg djela *Seljak iz Garone*, Maritain u već dubokoj starosti navodi da mu je draga pomisao kada se sjeti da su ipak prepoznate istinska sloboda, ideja o ljudskoj osobi, njenom dostojanstvu i njenim pravima. A sve to smatra da je privilegij duha prepoznat iz velikih ideja kršćanske mudrosti.[284]

'Dostojanstvo' se često pojavljuje u etičkim rasprava utemeljenima na vjeri. M. Rosen navodi da ono nije retoričko vlasništvo samo jedne religije, ali da je ipak najprisutnije u

[279] Jacques Maritain, »Introduction«, u: *Human Rights – Comments and Interpretations: A symposium edited by Unesco,* UNESCO, Paris, 1948, p. I–X, p. VIII.
[280] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 32.
[281] Isto, pp. 109–110.
[282] Isto, p. 110.
[283] Isto, p. 110.
[284] Jacques Maritain, *The Peasant of the Garonne*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968, p. 2.

katoličkoj misli.[285] Pojam ljudskog dostojanstva imao je veliku pažnju u katoličkoj misli tijekom stoljeća, ali je obnovljen zauzeo središnju pažnju tek iza Drugog svjetskog rata zahvaljujući upravo personalističkim misliocima. Prvi službeni papinski dokument nakon rata koji se opsežno bavi ljudskim dostojanstvom je enciklika pape Ivana XXIII. *Pacem in Terris,* koja je dodatno pridonijela crkvenoj doktrini o svojstvenom dostojanstvu svakog ljudskog bića koje je već bilo naznačeno u enciklikama *Rerum Novarum* iz 1891. i *Quadragesimo Anno* iz 1931. Nakon toga, četiri kompleta dokumenata katoličke Crkve mogu se identificirati kao relevantni za doprinos pravno-filozofskom razumijevanju ljudskog dostojanstva u poslijeratnoj Europi: pastoralna konstitucija *Gudiudi et Spes* iz 1965., deklaracija *Dignitatis Humanae* Katoličke Crkve o slobodi vjeroispovijesti, usvojena na Drugom vatikanskom koncilu 1965. te socijalno-društvene enciklike i radovi koje su napisali papa Ivan Pavao II. (Karol Józef Wojtyła) i Benedikt XVI (Joseph Ratzinger). Uz tu dvojicu papa veže se katolička misao o ljudskom dostojanstvu. Proslavljeni njemački teolog Jürgen Moltmann je napisao da se dostojanstvo svakog pojedinog ljudskog bića, bez izuzetaka, temelji na njegovoj objektivnoj sličnosti sa Bogom. Citirajući tu misao M. Rosen daje opasku da je to »rečenica koja je lako mogla da potekne iz pera Ivana Pavla II ili Benedikta XVI.«[286]

3. Odnos osobe prema zajednici – opće dobro

Francuski filozof Pascal Bruckner (1948–) je primijetio: »Uzrok svake podvojenosti modernoga građanina jest u tome što se istodobno želi zaštiti od države i želi da država njega štiti.«[287] U toj izjavi je sažet problem onoga što su personalisti pokušali riješiti raspravljajući o potrebi ispravnog odnosa između osobe i zajednica koje je okružuju.

Kao osoba, ljudsko biće nije usamljeni monad, ni racionalno biće koje bi moglo postojati izvan društva, već je društveno biće čija se priroda ispunjava samo dijeljenjem zajedničkog života s drugima. Živjeti u društvu ne znači zatvoriti se u 'homogenu' nacionalnu državu, nego biti dio višestrukih i preklapajućih 'posredničkih' zajednica koje se formiraju oko obitelji, teritorija, struke i drugih zajednica. Za personaliste te posredničke zajednice, kako povijesno tako i filozofski, konačno dijele svjetsko (po Maritainu) ili bar zajedničko europsko 'dobro' (npr. po Rougemontu) iz kojeg crpe svoje

[285] Michael Rosen, *Dostojanstvo*, p. 22.
[286] Isto, p. 23.
[287] Pascal Bruckner, *Bijeda blagostanja: Tržišna religija i njezini neprijatelji*, Algoritam, Zagreb, 2004, p. 95.

stvarne posebne ideje i tradicije.[288] Da nacionalni aspekt ne može biti dobra osnova dobro ilustrira u europskom kontekstu engleski personalist, povjesničar Christopher Dawson u svom djelu *Making of Europe* iz 1932., kada piše: »Zlo nacionalizma ne sastoji se u odanosti tradicijama prošlosti ili u opravdavanju nacionalnog jedinstva i prava samoodređenja. Ono što nije u redu je identificiranje tog jedinstva s krajnjim i inkluzivnim jedinstvom kulture koja je nadnaravna stvar. Krajnji temelj naše kulture nije nacionalna država, već europsko jedinstvo«.[289]

Već je M. Scheler jasno naznačio da je personalizam suprotan individualizmu i krajnjem subjektivizmu. Suprotstavio se anarhičnom individualizmu Maksa Strinera konstatirajući da osoba nije samo subjektivitet i pojedinačnost, već da ima i objektivnu dimenziju. Osoba je ne samo član zajednice, već ona u sebi ujedinjuje dvije strane: takozvanu 'intimnu' osobu i 'društvenu' osobu,[290] koje imaju ontološki status. Pored individualnosti i različitosti od ostalih individua, osoba nosi u sebi i ono zajedničko, opće. Izvor toga zajedničkog koje kao općost povezuje raznolike individualnosti, Scheler nalazi u Bogu, a ne u društvenoj zajednici. Scheler je shvatio da je neophodno sagledati i tu društvenu dimenziju osobe, bez obzira što se nije detaljnije bavio odakle izvire ta društvenost. Njegova vizija političke zajednice u vezi je sa stalnim razvojem, kao i razvoj osobe. Njegova fenomenološka antropologija prepoznala je da je odnos moći temeljna značajka ljudskog, pa i političkog. Slijedom toga, politika je povezana sa svakom ljudskom brigom za vrijednostima i moć se otkriva kao nužan uvjet za ostvarivanje svake vrijednosti.[291] Dakle, po njemu, politička odgovornost je neodvojivo povezana sa odgovornošću svake osobe da shvati vrijednost same sebe i drugih.

Prema M. Buberu istinski susret može se dogoditi samo u jednom živom sudjelovanju, u zajedničkoj situaciji. Dijalog stvara, razvija i održava čovjeka. On nam pomaže razumjeti dugoga, njegove potrebe i njegova očekivanja, služi prepoznavanju tuđih vrijednosti, ali i stvaranju bliskosti. Smanjuje udaljenosti uzajamnim zbližavanjem i prihvaćanjem. Struktura čovjeka je bitno dijaloška. Vlastito ontološko stanje ovisi i definirano je drugim, različitim od sebe. Buber se bori protiv nadmoći totalitarnoga i imperijalistički nastrojenoga *cogita*, protiv kulta ega, a u korist drugoga. Njegova misao

[288] Koliko je personalizam povezan s pojmom 'opće dobro' najbolje ilustrira Jonas Norgaard Mortensen koji je dao naslov svojoj knjizi - *Opće dobro: uvod u personalizam*. Mortensen Jonas Norgaard, *The Common Good: An Introduction to Personalism*, Boedal, Frederiksvark, 2014.

[289] Prema Denis de Rougemont, *The Idea of Europe*, The Macmillan Company, New York, 1966., p. 422.

[290] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die matierale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, p. 502.

[291] Stephen F. Schneck, *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*, University of New York Press, New York, 1986, pp. 84–90.

promatra čovjeka kao 'ja' koji se želi ostvariti, koji egzistira zajedno s drugima u svijetu. Tako susret s drugim postaje strukturalna potreba osobne egzistencije, jer drugi nadopunjuje sve što nedostaje mojem položaju konačnog bića. Zajedništvo i obitelj postaju mjesta gdje se, u svakodnevnom životu, stječe iskustvo vlastitih ograničenja, ali i tuđih granica. U židovsko-kršćanskom personalizmu dijalog je prožet ljubavlju koju nama Boga daruje, a koju smo dužni darovati drugome. Čovjekova darovanost od transcendencije postaje temelj njegove darivanosti drugome, a time obitelj postaje 'zajednica međusobnog darivanja, ljubavi i dijaloga'.

Buber kao i drugi personalisti je gledao na nacionalne države kao zastarjele te se zalagao za odnos 'čovjek – čovjek', a što su i u njegovom Izraelu sumnjičavo gledali kao na neki preuranjeni oblik pomirenja s Nijemcima. Nastojao je stvoriti 'dijalošku zajednicu', kao nekakav treći put između individualizma i kolektivizma, a to je ono što se nalazi između 'ja' i 'ti'. Tako Buber 1938. izjavljuje: »Na suprotnoj strani subjektivnosti, s ove strane objektivnosti, na uskom grebenu u kojem 'ja' i 'ti' susreću, postoji carstvo 'između'. Ta stvarnost čije je otkrivanje započelo u naše vrijeme pokazuje put koji vodi izvan individualizma i kolektivizma, za život budućih generacija. Tu se nalazi prava treća alternativa, čije će znanje pomoći u ponovnom uspostavljanju stvarne osobe i uspostavljanju prave zajednice«.[292]

Za N. Berdjajeva je socijalna egzistencija, kao objektivacija individualnog, subjektivnog života, identična s otuđenjem te se društveno ne javlja kao uvjet razvoja osobe, već kao njegova teškoća, izvor konflikata i kontradikcije. To dolazi zbog toga što su procesi socijalizacije i individualizacije kod njega potpuno odvojeni (prvi se vrši u materijalnoj, drugi isključivo u duhovnoj sferi) te osoba kao oličenje duhovnog nema svoju osnovu u materijalnoj i socijalnoj sredini. U takvom konceptu razumljivo da Berdjajev stavlja osobu iznad države, nacije, ljudskog roda i prirode. Za individuu osoba je zadatak. Individua je korelativna rodu, a osobu vidi u korelaciji sa zajednicom. Po njemu, osoba »pretpostavlja druge osobe i zajednicu osoba.«[293] Problem odnosa osobe i društva za Berdjajeva nije samo problem sociologije i socijalne filozofije nego temeljni metafizički problem, problem egzistencijalne filozofije.[294] U tom smislu proročanski pretpostavlja: »Čovječanstvo će morati, vjerojatno, proći kroz socijalnu unifikaciju naroda, tj. uništenje klasnih razlika, kroz ovladanje države unificiranim

[292] Martin Buber, *Between Man and Man*, Collins, London, 1961, pp. 204–205.
[293] Nikolaj Berdjajev, *O pozvanju osobe*, p. 66.
[294] Nikolaj Berdjajev, *Ja i svijet objekata*, p. 135.

besklasnim narodom, kroz pokušaj konačne socijalizacije i podržavljenja osobe i prigušenja svakog njenog sukoba s društvom i državom, tj. pretvaranje osobe u socijalni objekt. I tek tada na vrhuncu toga procesa socijalizacije, kada sukobi socijalnih klasa više ne budu zabašurili dubinu čovječjeg postojanja, iskazat će se vječiti i tragični sukob osobe i društva, osobe i države, ne osobe koja pripada jednoj ili drugoj socijalnoj skupini, nego svake čovječje osobe jer je ona slika i prilika Božja a ne slika i prilika objektiviranog društva. Svijet će još doživjeti pobunu protiv naroda, društva, države.«[295] Borbu za osobu smatra borbom protiv ropstva koje bi bilo naravnom sudbinom čovjeka: »Čovjek je s početka bio rob prirode, zatim države, nacije, klase, napokon tehnike i organiziranoga društva. A realizacija je osobe nadvladavanje svakog ropstva i ovladanje svime.«[296]

Manje mističan od Berdjajeva i manje mračan od J. P. Sartrea je E. Mounier koji suprotno Sartrovoj formulaciji da je konflikt osnovni princip odnosa prema drugom (jer 'drugi su pakao') smatra da su komunikacija i suradnja temelj osobe odnosno personalizacije. Mounier prepoznaje da na metafizičkoj razini ne postoji sukob između osobe i zajednice, jer prave zajednice i osobe trebaju i nadopunjuju jedna drugu. Na praktičnoj razini, teorijski sklad osobe i zajednice, ustupa mjesto razočarenjima i napetostima između težnji osobe i težnji zajednice. Ali, za Mouniera, ta napetost nije nešto što bismo trebali žaliti ili izbjegavati. Smatra da upravo to može otvoriti nove mogućnosti i obogatiti ljudski život: »Umjesto harmonije nastaju napetosti i lom. Ali ta je napetost izvor života. Ona štiti pojedinca od anarhije i društava od konformizma«.[297] Drugim riječima, Mounier smatra da je to kreativna napetost koja može pomoći i pojedincu i zajednici da prevladaju svoje tamne strane. Za rješavanje te napetosti Mounier se poziva na našu praktičnu mudrost koju bi ljudi kao osobe trebale temeljiti iskustvu.[298] Po njemu, na taj način napetost po njemu postaje izvorom plodonosnijeg života.

Prema Mounieru je daleko važniji aspekt odnos osoba unutar zajednice i njihov odnos prema zajednici bez sukoba. Smatra da su se mnogi poneseni individualizmom kroz četiri stoljeća »odvikli da misle o svojem životu i svojim činima s aspekta zajednice. Ne neke izvanjske, umjetne i pravne zajednice s kojom bi uspostavili apstraktne odnose uzajamnosti, nego zajednice koja prožima njihov duh i njihovu put, izvan koje je svaki

[295] Isto, p. 142.
[296] Isto, p. 149.
[297] Emmanuel Mouneir, *Écrit sur le Personnalism*, Editions du Seuil, Paris, 2000, p. 86.
[298] Emmanuel Mouneir, *Refaire la renaissance*, Editions du Seuil, Paris, 2000, p. 116.

od nas tek živi leš, zajednice čiji su čini naši čini, čiji su grijesi naši grijesi, čija je sudbina naša sudbina«.[299] Mounier za razliku od nekih egzistencijalista, ne vidi osobu odvojenu od ljudske zajednice.[300] Ono što je centralno u njegovom personalizmu je komunikacija između ljudskih bića i ljudske zajednice. Personalizam nastoji poštivati svako ljudsko biće stvaranjem političke i društvene zajednice, gdje su osobe u međusobnom prijateljstvu i ljubavi jedni za druge. »Sveopćost zajednice mnogo se bolje shvaća u svakom bliskom odnosu nego u općenitim idejama koje definiraju apstraktne konformizme. Ljubavlju prema svojem prijatelju učim se ljubavi prema ljudima. Ako tako ne činim, tada ne shvaćam zajednicu nego njezinu kvantitativnu projekciju«[301]

Paul Ricoeur dobro uočava da su u prvim godinama časopisa *Esprit* personalisti institucionalne odnose prikrivali utopijskom idejom zajednice koja bi u nekom smislu bila ekstrapolacija prijateljstva.[302]

E. Mounier navodi da je Karl Scmidt teoretičar nacional-socijalizma uzimao kao osnovno polazište političkog instinkta sposobnost raspoznavanja svojih neprijatelja. Obratnom formulacijom, Mounier naglašava da je osnovno polazište kršćanskog života »sposobnost da otkrijemo bližnjeg«.[303] Socijalna egzistencija je, dakle, nužan uvjet za ostvarenje osobnog života. Upravljenost ka drugima i ostvarenje skrivenog, subjektivnog života nisu suprotne, već su to komplementarne težnje u osobi. Na najnižem stupnju razvitka ljudskog društva pojedinci predstavljaju samo agregat s drugima, jer nisu u stanju da se izdvoje od ostalih. Najviši stupanj je stvaranje 'personalne zajednice' koja će biti »i strukturom i duhom orijentirana k razvoju osobe i svih njenih individualnih karakteristika«.[304] Slično konceptu osobe kao antiteze građanskom pojedincu, Mounier čini pojam zajednice antitezom modernom društvu. U odnosima s zajednicama, ljudska bića se međusobno tretiraju kao osobe. Počinju s obiteljskim životom i društvenim grupama, koje su usmjerene prema državi. Zajednice povezuju svijet jastva sa svijetom drugih ljudskih bića, u koncentričnim krugovima i mogu se kvalificirati do stupnja do kojega se one ruše ili stvaraju savršene ljudske

[299] Emmanuel Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 167. Dostupno na: http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/revolution_personaliste/mounier_revolution_pers.pdf
(pristupljeno 15. travnja 2016.)
[300] Emmanuel Mounier, *Introduciton aux existentialismes*, Éditions Gallimard, Paris, 1962.
[301] Emmanuel Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 54.
[302] Paul Ricoeur, »Approaching the Human Person«, *Ethical Perspectives* 6(1999)1, pp. 45–54, p. 47.
[303] Emmanuel Mounier, *Angažirana vjera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1972, pp. 40–41.
[304] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 67.

osobe.[305] Priznaje da se savršena zajednica, barem na sadašnjem stadiju našeg iskustva, teško može postići između dvije ili malo osoba, bez obzira bili one ljubavnici, prijatelji, skupina kolega, vjernici iste religije ili braća 'po oružju'. Smatra i da njihov duh zajedništva može lako ispariti, tako da je to udruženje u opasnosti da se pretvori u zatvoreno društvo te ukazuje da oni mogu nastaviti u zajedništvu razvijati »elemente osobnog svemira u mjeri u kojoj se svaka osoba drži otvorenom u duhu svim ostalima«.[306]

Na takav je način Mounier pokušao stvoriti ravnotežu između osobe i zajednice, »dinamičan, simbiotski odnos u kojem bi i zajednica osoba i svaka zasebna osoba profitirala od međusobnog poštovanja«.[307]

Prema Maritainovom mišljenju, ljudska bića, kao pojedinačna materijalna bića, dio su većeg društvenog poretka i imaju prava, ali i dužnosti, kao dio tog reda. Ipak, ljudska bića su i osobe - bića koja, budući da su slobodna, sposobna za intelektualno i moralno djelovanje imaju nadnaravnu sudbinu i dostojanstvo te kao takva ne mogu biti podređena društvenom poretku. Za Maritainov odnos osobe i zajednice centralni pojam je 'opće dobro'.

U filozofiji, ekonomiji i političkoj znanosti, opće dobro (također i zajedničko dobro, zajedničko blagostanje ili opća dobrobit) pojam je koji se odnosi na ono što je zajedničko i korisno za sve ili većinu članova određene zajednice ili, alternativno, ono što postiže se državljanstvom, kolektivnim djelovanjem i aktivnim sudjelovanjem u području politike i javne službe. Koncept zajedničkog dobra se značajno razlikuje među filozofskim doktrinama. Rane koncepcije općeg dobra potječu još od Aristotela i Platona, a taj koncept se razvijao djelovanjem filozofa, političkih teoretičara i ekonomista, kao što su Toma Akvinski, Niccolò Machiavelli, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, James Madison, Adam Smith, Karl Marx, John Stuart Mill i mnogi drugi mislioci. Iako se pozivanje na opće dobro može naći još u ranokršćanskoj književnosti, taj koncept je već snažno izražen kod Augustina, kojeg razvija Toma Akvinski pod utjecajem Aristotela, a što postaje standard u rimokatoličkoj koncepciji. U skladu s tom pozadinom, opće dobro postalo je središnji koncept u modernoj tradiciji katoličkog

[305] Johan De Tavernier, »Personalism and the Natural Roots of Morality«, u: *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, ur. Lieven Boevei, Fordham University Press, Fordham, 2014, pp. 42–59, p. 44.
[306] Emmanuel Mounier, *Personalism*, p. 29.
[307] Brian Rigby, »French Intellectuals and Leisure: the Case of Emmanuel Mounier«, u: *Philosophy Of Leisure*, ur. Tom Winnifrith i Cyril Barrett, Palgrave Macmillan, New York, 1989, pp. 160–171, p. 170.

socijalnog nauka počevši od enciklike *Rerum novarum* 1891. Suvremeni katolički socijalni nauk o općem dobru sažet je u *Kompendiju socijalnog nauka Crkve* iz 2004.

Opće dobro Maritain opisuje na sljedeći način: »Dakle, ono što čini opće dobro političkog društva nije samo zbir javnih dobara i usluga - cesta, luka, škola itd., koji pretpostavlja organizaciju zajedničkog života, čvrsto fiskalno stanje države i njezine vojne moći, pravednih pravosudnih tijela, dobrih običaja i mudrih institucija koje narodu pružaju njegovu strukturu, baštinu njegovih velikih povijesnih sjećanja, njegove simbole i slave, njegovu živu tradiciju i kulturna blaga. Opće dobro obuhvaća sve to i nešto mnogo više, dublje, konkretnije i više ljudsko. Ono također uključuje, i prije svega, cijeli zbroj tih sredstava; zbroj koji je sasvim drukčiji od jednostavnog zbira suprotstavljenih jedinica. Uključuje zbroj ili sociološku integraciju svake građanske svijesti, političkih vrlina i osjećaja prava i slobode, svih aktivnosti, materijalnog prosperiteta i duhovnog bogatstva, nesvjesne djelajuće nasljedne mudrosti, moralne ispravnosti, pravde, prijateljstva, sreće, vrline i junaštva u individualnom životu svojih članova.« [308] Takvo određenje općeg dobra je gotovo identično onome u kasnijoj pastoralnoj konstituciji Katoličke Crkve *Gaudium et spes*.

Iako igra važnu ulogu u Maritainovom kršćanskom humanizmu, razjašnjenje općeg dobra imalo je suptilnu, ali važnu vezu prema ljudskim pravima.[309] Maritain je napisao 1943. napisao djelo *Osoba i zajedničko dobro* kako bi razjasnio svoj položaj i implicitno odgovorio svojim kritičarima s temeljnim nastojanjem da spoji tradicionalnu doktrinu prirodnog prava i suvremenu teoriju ljudskih prava. Maritain, kao i Sv. Toma počinje s Bogom, koji je opće dobro. Opće, ljudsko dobro treba biti krajnji cilj politike, to je najviši cilj ljudskih stvari.[310]

U tom djelu Maritain nastoji uspostaviti alternativu onome što tada bila tri glavna pristupa općem dobru, zamišljena kao cilj, odnosno svrha društva. Ti pristupi su: 'buržoaski individualizam', 'komunistički anti-individualizam' i 'totalitarni ili diktatorski antikomunizam i anti-individualizam'.[311] Ta tri pristupa Maritain sagledava u svjetlu dvije teze: društvo nije samo zbirka pojedinaca, već je ono je ontološka cjelina. Druga teza je da ljudska bića kao osobe nisu dijelovi društva, već su one cjeline unutar društva.

[308] Jacques Maritain, *Person and the Common Good*, pp. 52–53; Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 26.
[309] Ralph McInerny, *Art and Prudence: Studies in the Thought of Jacqus Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988., p. 98.
[310] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, p.29.
[311] U poglavlju 5. naziva ih 'tri konfliktna oblika društvenog i političkog materijalizma', (p. 91.). U uvodu ih naziva 'individualism', 'komunizam' i 'totalitarizam'.

Fundamentalna je teza tomizma[312] da je osoba kao takva cjelina, a koncept dijela se suprotstavlja osobi. Stoga, društvo sastavljeno od ljudi znači da je društvo cjelina sastavljena od cjelina.[313] Budući da je cjelina, osobu treba tretirati kao cjelinu. [314] Shvaćanje osobe u cjelini, prema Maritainu, zahtijeva pružanje potrebnih uvjeta osobi za potragom dobra, odnosno za zajedništvom znanja i ljubavi.[315] To je uvjet koji po njegovom mišljenju može biti u potpunosti zadovoljen samo unutar istinske zajednice.[316] Maritainova alternativna neprihvatljivim koncepcijama ima za cilj zadovoljiti barem dva zahtjeva. Prvo, znači zajednicu u cjelini, gdje se njena svrha, bit ne reducira na neko dobro svojih sastavnica. Drugo, zajednica treba da bude svrha, bit koja inkorporira dobrobit osobe kao dio svoje suštine.

Maritain u mnogim svojim djelima navodi da je krajnji cilj društva opće dobro.[317] Ako pak političko tijelo ne uspijeva shvatiti činjenicu da je dobro političkog tijela opće dobro ljudskih osoba tada može skrenuti u pogrešne smjerove kolektivizma ili totalitarizma.[318]

Opće dobro, a ne zasebne osobe jedne protiv drugih, omogućuje dobro članova društva kako bi se poboljšao život svih ostalih članova.

Maritain razlikuje zajednicu od društva. »zajednica je većma prirodna tvorevina i u užoj je vezi s biološkim redom; društvo je više razumska tvorevina te je u užoj vezi s čovjekovim umnim i duhovnim sposobnostima«.[319] Opće dobro zahtijeva »mrežu autoriteta i vlasti u političkome društvu i prema tome poseban organ kojemu je dodijeljena vrhovna vlast radi ostvarenja pravde i zakona. Država je taj vrhovni politički organ.«[320] Opće dobro bi trebalo biti i vrhovna svrha državi.[321] Maritain se pita koji je glavni cilj i glavna dužnost 'političkog tijela' ili političkog društva? Odgovara: »To je prije svega poboljšanje uvjeta samoga ljudskog života ili omogućavanje općeg dobra ljudskome mnoštvu tako da svaka konkretna osoba, i to ne samo u povlaštenoj klasi nego u svekoliku pučanstvu, može zbiljski dosegnuti stupanj nezavisnosti svojstven

[312] Maritain je samouvjereni tomist. Tako je 'tomistički personalizam' najbolji opis za za ono što on zastupa. *The Person and the Common Good*, p. 13.
[313] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, pp. 56–57.
[314] "Osoba, kao osoba, treba biti tretirana kao cjelina u društvu" (*The Person and the Common Good*, p. 58).
[315] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, p. 47.
[316] Čini se da je zajednica, po Maritainovom mišljenju, nužna za vrstu "dijaloga u kojem duše stvarno komuniciraju" *(The Person and the Common Good*, p. 42).
[317] Npr. Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 69.
[318] Isto, p. 69.
[319] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 18.
[320] Isto, p. 36.
[321] Isto, p. 36.

civiliziranu životu; a taj stupanj nezavisnosti valja osigurati gospodarskim jamstvom rada i vlasništva, političkim pravima, građanskim vrlinama i duhovnom kulturom.«[322] Maritain smatra da svaki zakon, a osobito naravni zakon na kojem se temelje ljudska prava smjera k općem dobru te da ljudska prava u unutarnjem odnosu s općim dobrom.[323] Za građansku demokraciju XIX. st. smatra da nije imala zbiljskoga općeg dobra te da je opće dobro daleko od totalitarnih društava koja žrtvuju pojedince radi kolektivne cjeline.

U ovom potpoglavlju su naznačene osnove personalističke misli o odnosu osobe i zajednice. Time njihov nauk o tome nije iscrpljen. Personalisti su razradili i sustavnu političku filozofiju, u kojoj su detaljno razradili položaj i ulogu čovjeka kako u građanskoj individualnoj demokraciji, tako i u totalitarnim režimima. Iznijeli su i svoju viziju idealnog društva, idealne demokracije koja bi bila personalistička, a što analiziramo u idućem poglavlju.

[322] Isto, p. 63.
[323] Isto, p. 105.

III POLITIČKA FILOZOFIJA PERSONALIZMA

U ovom poglavlju analiziramo glavne aspekte personalističke misli o društvenoj odnosno političkoj zajednici, jer se personalisti nisu zaustavili na formulaciji apstraktnog ideala ljudske osobe kao što smo prikazali u prethodnom poglavlju, već je prevode u svoju viziju nacrta za bolje društvo. Početna inspiracija na političkom i socijalnom polju dolazi od pape Lava XIII enciklicikom *De Rerum novarum* 1891., a kasnije i enciklikom *Quadragesimo anno* 1931. pape Pija XI. Generacija francuskih mislioca usmjerava svoje intelektualne snage oblikovanju racionalnog katoličkog odgovora na izazove industrijalizma, materijalizma i kolektivizma.

Na početku 30-ih postojalo je niz inicijativa za urgentno rješenje problema koji su kulminirali ekonomskom krizom 1929. Svijet liberalne demokracije poprilično paraliziran svodi svoju akciju na »defetističko propovijedanje degeneriranih individualističkih vrijednosti u obliku obrane prava i pojedinaca, kao i na jeftini i neefikasni revolt protiv totalitarizama koji posvuda niču«,[324] komunisti traže svjetsku revoluciju proletarijata, a fašisti pokušavaju restaurirati društvo konzervativnim, nacionalnim i rasnim vrijednostima.

Personalizam 30-ih bio je ujedinjen u potrazi za pozivom čovjeka u modernom društvu, ali u suprotnosti s tadašnjim dominantnim ideologijama: komunizmom, fašizmom i tzv. građanskim kapitalizmom. No, za razliku od drugih ideologija, »personalizam je trebao pružiti široku etičku perspektivu za civilizaciju«.[325] Personalisti tumače svjetsku ekonomsku krizu 1929. kao integralnu krizu europskog i svjetskog građansko-kapitalističkog svijeta te nastoje ponuditi integralni odgovor na tu krizu: politički, ekonomski, duhovni. Obzirom na težnju ispravnog uvida u postojeće stanje, personalizam se ponekad označavao kao 'prepoznavanje znakova vremena', a neki su tvrdili da je to više labava zbirka tekstova kršćanskih filozofa koji reflektiraju na moderno društvo.[326]

---

[324] Franjo Zenko, *Personalizam Emmanuela Mouniera: Pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, p. 28.

[325] Paul-Ludwig Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, pp. 13–27; Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome I*,Seuil, Paris, 1961, pp. 483–488.

[326] Dries Deweer, »The political theory of personalism:Maritain and Mounier on personhood and citizenship«, pp. 108–126.

Personalizam stoji u suprotnosti i s individualizmom i kolektivizmom (a time i s političkom ideologijom socijalizma i liberalizma). Personalizam naglašava pojedinačnu slobodu osobe i odgovornost za njen život, istovremeno naglašavajući da ljudi mogu spoznati tu odgovornost samo u susretu sa svojim bližnjima.

Personalistički prijedlozi društvenih, ekonomskih, moralnih i duhovnih reformi u funkciji su ljudske osobe, politički usmjereni kroz zamisao 'nove renesanse', personalističke demokracije koja je u biti politički okvir slobode, odgovornosti i pravde pri čemu svako ljudsko biće može spoznati svoj životni poziv i način kako ga ostvariti da bi se moglo razviti u punokrvnu osobu.

J. Maritain smatra da politička filozofija nije ni desničarska ni ljevičarska, već da je ispravno reći da postoji desničarski i ljevičarski temparament. Poziva da se uloži napor uma da se nadiđu psihološke i stranačke dispozicije: »Politička filozofija koja se može nazvati demokratskom u smislu suprotstavljanja diktaturi i apsolutizmu mnogo je veća od onoga što zovemo političke stranke ili čak demokratski oblik vladavine«.[327] Misli da se pri tome moraju priznati neotuđiva prava ljudske osobe i poziv ljudske osobe u političkom životu, odnosno da su ljudi na vlasti ili kako je to rekao Toma Akvinski, da budu 'vikari mnoštva'.

Glavna personalistička djela političke filozofije nastala su u 30-im godinama i predstavljaju viziju personalističke kršćanske demokracije, koja ima i utopijskih elemenata izgrađena na snažnoj kritici totalitarnih režima, ali i postojeće liberalne demokracije. Za primijetiti je vremensku i sadržaju korelaciju te kritike s antitotalitarnim enciklikama Pape Pija XI. *Mit brennender Sorge* (o položaju Katoličke crkve u njemačkom Reichu) i *Divini Redemptoris* (o komunizmu) objavljenih 1937.

U 40-ima se političko-filozofska misao personalističkih mislilaca počinje razlikovati bez obzira na iste personalističke osnove. Berdjajev ostaje na svojim starim polazištima o euro-azijskoj ideji i bogočovječnoj državi, Maritaina je put odveo do bavljenja ljudskim pravima i približavanja američkom liberalizmu. Mounier se okrenuo u smjeru europskog humanističkog socijalizma, a Rougemont je nastavio razrađivati i realizirati svoju ideju federalizma u okviru različitih novonastalih europskih organizacija nakon Drugog svjetskog rata. Time je politička filozofija personalizma dobila širi sadržaj, ali je osnova te filozofije ostala ista: kritika liberalne demokracije, kritika svih totalitarnih oblika vlasti te misao o izgradnji boljeg društva, a o čemu se raspravlja u nastavku.

[327] Jacques Maritain, *The Twilight of Civilization*, p. 57.

1. Kritika individualizma i liberalne demokracije

Personalisti smatraju da su materijalističke koncepcije svijeta nesposobne prepoznati duhovne elemente čovjeka. Smatraju da takve koncepcije ne mogu izbjeći pogreške u nastojanju da konstruiraju uistinu ljudsko društvo »jer ne mogu zadovoljiti zahtjeve osobe, a slijedom toga ne mogu shvatiti ni prirodu društva.«[328] Europsku individualističko-materijalističku civilizaciju koja je proizašla iz atomistički protumačenog individualizma vide kao duboku krizu civilizacije.[329]

Na samom početku XX. st., preciznije 1901. N. Berdjajev se u svom prvom djelu *Subjektivizam i individualizam u društvenoj filozofiji* razračunava ne samo sa subjektivizmom i individualizmom, nego i s pozitivizmom. Odbacivanje individualizma zadržao je Berdjajev tijekom čitavog života, a njegova kritika mijenjala se i nijansirala prema njegovom otkrivanju i produbljenju ideje osobe. Za njega je individualizam »malograđanski odnos prema životu, ili je izolacija esteta, a personalizam je ostvarivanje u čovjeku slike i prilike Božje«.[330] A upravo »Individualizam, atomizacija društva, nesuzdrživa pohota života, neograničeni porast pučanstva i neograničeni porast potreba, dekadansa vjere, oslabljenje duhovnog života – sve je to privelo izgradnji industrijsko kapitalističkog sustava, koji je izmijenio sav karakter čovječjeg života, sav njegov stil, otkinuvši život čovječji od ritma prirode ...«.[331]

Na udaru njegove kritike našao se i anarhizam, liberalizam, demokracija i kapitalizam. Anarhizam odbacuje u ime čisto negativne slobode (slobode od) svih vrijednosti, spočitavajući mu zanos iluzijom apsolutnog početka. Ističe da se anarhistička strast za rušenjem rađa iz mržnje i osvete, da u ljudskom društvu i kulturi anarhista ništa se ne osjeća kao svoje i blisko već da mu je sve tuđe, mrsko i sve ga ugnjetava.[332] U djelu *Smisao povijesti* ponavlja da je anarhizam izrastao iz zavisti i osvete: »Patos odmazde, patos zlobne mržnje prema prošlomu, prošloj kulturi, prema svemu povijesnome, anarhizmu je vrlo svojstveno. No takva vrst zlobne osvetoljubljivosti, takva vrst patnje i nedostatnosti, predstavlja antirenesansni patos koji ne poznaje radost obilnih izvora

[328] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good,* pp. 100–101.
[329] Emmanuel Mounier, »Refaire la Renaissance«, *Esprit* 1(1932)1, pp. 5–51.
[330] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, p. 42.
[331] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 22.
[332] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 176.

renesansnog stvaralaštva«.[333] Zbog toga mu negira postojanje stvaralačke naravi. Po njemu, to isto čini i liberalizam koji individuuma lišava svih individualnih sadržaja koji su primljeni od »povijesti i od organske pripadnosti individuuma njegovome rodu i domovini, državi, Crkvi, čovječanstvu i kozmosu«.[334] Smatra da u doktrini liberalizma, njegovim pokretima i strankama ima vrlo malo ontološkog: »To su u većini slučajeva površni ljudi, to su površna kretanja.«[335] Ipak, smatra da na izvorima liberalne ideje postoji veća veza s ontološkim jezgrom života nego na izvorima demokratske i socijalističke ideje. Smatra da su liberalni pozitivisti spremni priznati neotuđive slobode i prava čovjeka, ali prebacuje da su to spremni napraviti samo »zbog nedosljednosti i površnosti svoje svijesti.«[336] Za liberala smatra da je postao sinonim umjernosti, čovjek kompromisa i oportunista. Ne slaže se ni s liberalnim konceptom osobe: »Racionalistički liberalizam negira postojanje ontološke hijerarhije, ali time se negira i osoba kao član hijerarhije realnosti. Liberalizam se pretvara u formalno načelo, ako se ne spaja s dubljim načelima, s ontološki dubljim načelima. Individualistički liberalizam odvaja individuum od svih organskih povijesnih formacija. Takva vrsta individualizma pustoši individuum, izvlači iz njega i sve ono što čini njegov nadindividualni sadržaj primljen od povijesti i organske pripadnosti individuuma njegovome rodu i domovini, državi, crkvi, čovječanstvu i kozmosu. Liberalna sociologija ne shvaća prirodu društva. Liberalna filozofija povijesti ne shvaća prirodu povijesti.«[337]

Berdjajev se u tom kontekstu obara i na sustav liberalne ekonomije, koji ekonomski život podvrgava bespoštednoj konkurenciji i borbi interesa, otuđujući time ne samo osobu nego i vlasništvo koje gubi ontološku bit jer se pretvara u carstvo trustova i papira, koji vladaju čovjekom, a ne on njima. Tvrdi da nema ništa bezumnijeg, nego što je »suvremeni ekonomijski život s njegovim krizama, hiperprodukcijom, besposlicom, vlašću banaka, vlašću papirnatih fikcija«.[338]

Za njega su jednako neprhvatljivi i kapitalizam i socijalizam: »Kapitalizam i socijalizam jednako prati dekadencija i ugasnuće duhovnoga stvaralaštva, nestajanje duha u čovječjem društvu. Oba niču na tlu nestajanja duha, kao rezultat dugog povijesnog puta, otpadanja od duhovnog centra života, od Boga.«[339] Kapitalizam

[333] Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005, p. 156.
[334] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 129.
[335] Isto, p. 120.
[336] Isto, p. 121.
[337] Isto, pp. 128–129.
[338] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, p. 13.
[339] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 23.

pomaže ekonomskom zbližavanju naroda i Berdjajev vidi da mu je u tome blizak neprihvatljivi internacionalizam: »Internacionalizam je odvratna karikatura univerzalnosti. No, duh univerzalnosti mora se probuditi u kršćanskim narodima, volja za slobodni univerzalizam mora se iskazati.«[340]

Kao i većina filozofa, Berdjajev o demokraciji ima negativno mišljenje. Misli da je vjera u demokraciju posljedica gubitka vjere u pravdu i istinu: »Kada biste vjerovali u objektivno postojanje pravde i istine morali biste upravo pravdu i istinu staviti iznad volje naroda i njima podčiniti volju naroda.«[341] Po njemu, demokracija ostaje ravnodušna prema dobru i zlu, a tolerantna je samo zbog toga što je indiferentna jer je izgubila vjeru u istinu te nema snage da izabere istinu. »Demokracija ne zna istine i zbog toga ona prepušta većini glasova da riješi što je istina.«[342] Slijedom toga zaključuje da demokracija »znači otpad od ontoloških osnova društva, otpad društva čovječjega od Istine (...) Demokracija je psihologizam, suprotan svakom ontologizmu.«[343]

Imputira pobornicima demokracija da hoće dobiti pravdu i istinu o društvenom ustrojstvu od većine, iz kvantiteta te podučava da »Pravda i istina imaju drugi, božanski izvor, nezavisan od izražavanja ljudske volje.«[344] Otuda definira: »Demokracija je skeptička društvena gnoseologija i tu gnoseologiju priznaju oni koji su izgubili izvore duhovnoga života.«[345] Slijedom takvih postavki smatra da je napredovanje demokracije u svijetu kobno, da ono teče paralelno s pražnjenjem duše i s gubljenjem Boga u duši. Demokratsku jednakost shvaća kao gubitak sposobnosti razlikovanja kvaliteta duhovnog života, kao miješanje koje dopuštaju oni koji su prestali da drže do kvalitete. Prognozira da takva »demokratska ideologija kvantiteta mora dovesti do carstva najgorih, a ne najboljih«.[346] Ističe da su države i socijalni instituti uvijek izgrađivani za mase, za srednjeg čovjeka, a ne za duhovnu aristokraciju. »Čovjek je uvijek bio pregažen velikim brojem, istaknuti čovjek bio je pregažen srednjim čovjekom, kakvoća količinom.«[347] Demokraciji predbacuje i da ona ne dozvoljava pravo na privatni život te da pokazuje tendenciju da ljudski život pretvori u javni život: »ona upada u naš stan, proniče u naše misli i osjećanja, ona hoće da učini čovjeka isključivo društvenim

[340] Isto, p. 28.
[341] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 134.
[342] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 81.
[343] Isto, p. 82.
[344] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 135.
[345] Isto, p. 135.
[346] Isto, p. 135.
[347] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, p. 41.

bićem.«[348] Stil života demokratskog društva proglašava jednoličnim, koji ne podnosi samoću i usamljenike. Zamjera da takav stil života ne ostavlja mjesta i vremena za kontemplaciju, »on je neprijateljski raspoložen stvaralačkome izobilju onih malobrojnih«.[349] Berdjajev ipak kao najgore ne sagledava to što se osoba u demokraciji 'ugnjetava', ograničava i muči, već što se osoba negira i zamjenjuju bezličnim načelima.

Kao suprotnost demokraciji, a što ujedno vidi kao spas je kršćanstvo: »U kršćanstvu je sve kvalitativno, sve je neponovljivo individualno, jedinstveno, povezano s osobom i stoga je i hijerarhično. Ono što vi nikada niste mogli da shvatite to je veza između osobe i hijerarhije. Vi mislite da osobi pogoduje izjednačavanje, pojednostavljeno i mješovito stanje društva, da je hijerarhijsko načelo tuđe osobi. No to je i glavna vaša laž, to je vaše duhovno neznanje. Samo postojanje osobe pretpostavlja hijerarhijski sustav kozmosa, kvalitativno razlikovanje i drugojačnost, društvenu i svjetovnu sredinu, koja ne bi bila bezoblični ponor koji sve miješa i sve izjednačuje«.[350]

Doživjevši iskustvo sovjetskog komunizma, progonstvo, slabosti liberalne demokracije i vidjevši kako raste fašizam i nacizam, Berdjajev krajem 30-ih rezignirano navodi: »Kada tiranija izjednačavanja vrijeđa moje shvaćanje dostojanstva osobe, moju ljubav prema slobodi i stvaralaštvu, ustajem protiv nje i spreman sam da u nepomirljivom obliku izrazim svoju pobunu. Ali, kada zaštitnici socijalne nejednakosti bestidno štite svoje privilegije, kada kapitalizam ugnjetava trudbeničke mase preobraćajući čovjeka u stvar, također se bunim. U oba slučaja odričem osnove suvremenom svijetu.«[351]

Prema liberalnoj demokraciji kritičan je i E. Mounier, koji je kao i drugi personalisti, bio uvjeren da kršćanska vjera nudi spasonosnu alternativu u odnosu na materijalizam koji je u modernom dobu proizveo 'individualizam' i 'liberalizam'. U svojim izjavama i spisima na stranicama *Esprita* Mounier je zvao katolike da paze na zla modernizma. Pozivao je na revoluciju duha, da budu militantna oporba ne samo *Trećoj Republici*, već i svim modernističkim zamkama zapada XX. st. Njegov poziv bio je za odbacivanjem 'masovne demokracije' koja je za svoje građane »... najviše lukava i okrutna prijevara od svih.«[352] Tvrdi da je liberalna demokracija »omogućila čovjeku da postane politički subjekt, ali je on uglavnom ostao objekt na planu ekonomske egzistencije. Anonimna moć novca, zbog koje mora sudjelovati u profitu i povlasticama, pogoršava klasne

[348] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 143.
[349] Isto, p. 143.
[350] Isto, p. 146.
[351] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, pp. 29–30.
[352] Emmanuel Mounier, *Liberte smts Conditions,* Editions du Seuil, Paris, 1946, p. 218.

razlike i otuđuje prave ljude od toga.«[353] Za parlamentarnu demokraciju konstatira da je se pokazala nesposobnom za provođenje trenutnih dubokih gospodarskih reformi na nacionalnoj razini te da je iluzorno očekivati da to može učiniti za vremenski duže razdoblje.[354]

Takvim liberalnim i paralamentarnim demokracijama koje su »kraljevstvo 'jednoga', depersonalizacije, neodgovornosti, poremaćaja i ugnjetavanja«, suprotstavlja pravu demokraciju, personalističku demokraciju, »režim *par excellence* osobne odgovornosti«.[355] Smatra da su problemi demokracije novi problemi koje je stvorio moderni svijet, a ona ih ne može riješiti.[356] U središtu liberalne demokracije je većinsko pravilo, a to je za Mouniera neprijateljski i suprotno duhovnoj strani čovjeka.

Mounier ističe da za personaliste postoji samo jedna definicija demokracije na političkom planu, a to je: »zahtjev neometane personalizacije čovječanstva.«[357] Kombinaciju demokracije i individualizma smatra pogrešnom, jer se tamo shvaća sve pojedince jednakima i nastaje neka vrsta matematičke ravnopravnosti pojedinaca, a to isključuje bilo kakav istinski autoritet u političkoj i društvenoj organizaciji, kao i u životu. Personalistička demokracija je suprotstavljena »ludilu 'demokratske' većine«.[358]

E. Mounier izjavljuje da je neposredni personalistički cilj definirati, suprotno masivnim i djelomice neljudskim koncepcijama civilizacije, skup pravih suglasnosti koje mogu uspostaviti civilizaciju odanu ljudskoj osobi. Pod neljudskim koncepcijama civilizacije Mounier misli poglavito na tri, kako ih naziva, antipersonalističke civilizacije modernog svijeta: buržujsku, individualističku i fašističke civilizacije te im pridodaje i marksističkog 'novog čovjeka'. Za Mouniera, osobito poslije Drugog svjetskog rata, veliki bastion kapitalizma su Sjedinjene Američke Države. Čak i prije osnutka *Esprita*, Mounier je identificirao tu državu kao modernističko čudovište čije obožavanje stroja guši život, spontanost, inicijativu i milost. Zbog toga, on sve ljude u demokracijama, kao i u drugim materijalističkim, individualističkim i tiranskim društvima vidi kao žrtve.[359]

[353] Emmanuel Mounier, *Personalism*, pp. 103–104.
[354] Isto, p. 106.
[355] Emmanuel Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 58.
[356] Isto, p. 80.
[357] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 123.
[358] Isto, p. 123–124.
[359] John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950*, University of Toronto Press, Toronto, 1981, p. 197.

Prema Maritainu u individualizmu, društvo je artefakt kojeg su stvorili ljudi isključivo u svrhu služenja njihovim individualnim potrebama.[360] Dakle, svrha društva, opće dobro za individualiste je samo prikupljanje određenih roba svakog pojedinca posebno.[361] Time društvo ne ispunjava svoju cjelovitu dužnost prema osobi kao cjelini. U individualizmu time ni zajednica, ni pojedinac ne ostvaruju svoju svrhu. Individualizam shvaća kao umjetni konstrukt, u kojemu su osobe mehanički vezane – baš suprotno zajednici! [362] Dakle, umjesto da se propisuje pravi preduvjet za potragu dobra za osobe, individualizam propisuje krivotvorenje. Otuda Maritainova tvrdnja da individualistički pristup potkopava 'dužnost' da se prema osobi treba odnositi kao prema cjelini.

Opisujući čovjeka građanskog liberalizma Maritain navodi: »Taj građanski čovjek zanijekao je u sebi svako zlo i iracionalnost, kako bi mogao uživati u miru svoje savjesti, biti pravedan i zadovoljan sobom. Tako se on učvršćuje u obmani i podvali nominalističke lažne samosvijesti. On se, uostalom, uvelike služi moralizmom i spiritualizmom; nadahnjuje ga često iskrena i žarka odanost istinama i vrlinama naravnog reda; no on ih lišava njihovog najdragocjenijeg sadržaja te ih na neki način mitologizira, jer ih odvaja od živoga Boga i od ljubavi; budući da je deist ili ateist, on je prenio ateizam svojim učenicima i komunističkim baštinicima.«[363] Potom konstatira da se takav građanski čovjek ne sviđa ni kršćanskoj ni komunističkoj svijesti. Maritainovo ogorčenje buržoaskom kulturom i žestoko odbacivanje 'individualizma' modernog života te djelomična tolerancija prema marksizmu koji je htio istrijebiti tog buržoaskog čovjeka, navela je neke američke liberalne filozofe i pragmatiste da mu predbace da ta njegove misli baš i nisu u skladu s kršćanstvom. [364]

Za J. Maritaina materijalističke koncepcije svijeta i životnih filozofija koje »ne prepoznaju duhovni i vječni element čovjeka ne mogu izbjeći pogreške u nastojanju da konstruiraju uistinu ljudsko društvo jer ne mogu zadovoljiti zahtjeve osobe, a time i ne mogu shvatiti prirodu društva«.[365] Kao i drugi personalisti, Maritain se ironično osvrće na dosege liberalne demokracije: »Nakon pobjede racionalizma i liberalizma, filozofije slobode po kojoj je svaki apstraktni pojedinac i njegove mišljenje izvor svakoga prava i

[360] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good,* p. 92.
[361] Isto, pp. 49–50.
[362] Isto, pp. 92–93, 101.
[363] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Zagreb, pp. 100–101.
[364] Deal Wyatt Hudson i Matthew J. Mancini, *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, p. 121.
[365] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, pp. 100–101.; Jacques Maritain, *Scholasticism and politics*, p. 81.

svake istine, raspalo se duhovno jedinstvo i imali smo priliku iskusiti blagodati tog rasula.«[366]

Suprotno Mounieru američko društvo Maritain doživljava izrazito pozitivno. Boraveći u SAD-u pokušava dočarati američkim čitateljima da su se demokracije suočile sa svojim vlastitim unutarnjim poteškoćama, ali i opozicijom u vidu tvrdokornih totalitarizama. Kao najpozitivniji oblik vidi švicarsku demokraciju za koju smatra da ima izvore u kršćanskom srednjem vijeku.[367] Vidi se da je J. Maritain taj stav prihvatio od D. de Rougemonta, s kojim se tada u New Yorku intenzivno družio i surađivao. U djelu *Skolastika i politika* razjašnjava 'maskirnu i otvorenu anarhičnu demokraciju', a što je demokracija pojedinca, a potom 'organsku, izvornu demokraciju', a što je demokracija osobe.[368]

U djelu *Čovjekova prava i prirodno pravo*, Maritain ukazuje da je lažna filozofija života uspostavila vladavinu prava za društveni i moralni poredak na način da je od mnoštva stvorila beskorisnog boga koji bi trebao biti u potpunosti predan takvoj državi, a sve da bi se možda mogao nadati uživanju materijalnih dobara. Smatra da je takva demokracija bezbožnog čovjeka pogrešna te da ne može kao takva krenuti prema pravdi i pravu u ostvarenju ljudskog bića.[369] Otuda, on smatra da je zadatak humanističke političke filozofije pronaći i izgraditi 'cjeloviti humanizam' odnosno 'novu demokraciju'.[370] Pri tome naglašava prava ljudske osobe kao građanina jer u njemu leži korijen prave političke demokracije.[371]

Maritain razlikuje pravu demokraciju i njeno iskrivljeno shvaćanje. Apsolutističko poimanje države i pretvaranje pojedinačnih i posebnih volja u Rousseauovu ‘Opću volju’ vidi kao glavne uzroke degeneracije demokracije. Smatra da je takvo shvaćanje države prisililo demokracije na nepodnošljive proturječnosti u njihovom unutrašnjem i međunarodnom političkom životu. To poimanje »nipošto ne pripada istinskim načelima demokracije, ni njezinu pravom nadahnuću ni njezinoj pravoj filozofiji, već apokrifnom ideološkom nasljeđu koje je nametnički živjelo na demokraciji«.[372] Zaključuje da je zabluda građanskog liberalizma u tome što je demokratsko društvo držao 'svojevrsnim

[366] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Zagreb, p. 191.
[367] Jacques Maritain, *Scholasticism and politics*, pp. 89–90.
[368] Isto, p. 93. i dalje
[369] Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, pp. 30–31.
[370] Isto, p. 31.
[371] Isto, p. 48.
[372] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 112.

zatvorenim poljem', u kojem se poimanja osnova zajedničkog života poistovjećuju s pukom ravnodušnošću političkog tijela.[373]

I ostali personalisti su na tragu navedenog negativnog mišljenja prema individualizmu i građanskoj liberalnoj demokraciji. G. Marcel je u djelima kao što su *Misterij bitka* i *Čovjek protiv masovnog društva* zainteresiran za očuvanje istinskog bića i punine života čovjeka u modernom društvu kojim upravlja materijalizam i tehnologija. U modernim društvima, ljudskoj 'biti' prijete mehanizmi kontrole fokusirani na 'proizvodnju' i 'vlasništvo'. D. de Rougemont smatra da demokracija putem javnog obrazovanja ograničava čovjeka građanina te smatra da je pitanje izlaska iz sfere čovjeka građanina i pronaći cijelog čovjeka.[374]

2. Kritika svih oblika totalitarizma

Ideja socijalizma i komunizma 30-ih godina prošlog stoljeća već je poprilično izgubila kredibilitet na Zapadu, a prodiru fašizam i nacionalsocijalizam kao najopasnije konzekvencije raspada građansko-individualističke civilizacije, nastupajući kao jedini mogući spas iz krize tog vremena. Personalistička misao kojoj je temelj 'osoba' uvijek sadržava i kritiku svih totalitarnih tendencija koje su suprotstavljene osobi.

Zbog gubitka kršćanske nade, N. Berdjajev tadašnja društva podvrgava kritici, stavljajući im nasuprot toga filozofiju utemeljenu na kršćanstvu i duhovnoj vrijednosti osobe. Do progonstva 1922. Berdjajev se uglavnom bavi metafizičkim pitanjima otklanjajući materijalistički pogled na svijet, a u djelu *Filozofija nejednakosti* 1923. iznosi i političke poglede. To djelo je ostalo dugi niz godina uglavnom neprepoznato, a čini svojevrsni koncentrat Berdjajevljevih društvenih misli pisanih žestokim stilom, koje će u mnogim svojim kasnijim djelima razrađivati. Sam Berdjajev naglasio je to podnaslovom *Pisma o socijalnoj filozofiji ljudima koji me ne vole*. Nedavno su vodeći svjetski mediji prenijeli vijest da je Berdjajev jedan od omiljenih autora ruskom predsjedniku Vladimiru Putinu, koji ga je i citirao u svom govoru pred Dumom. Štoviše, objavljeno je ne samo da Putin detaljno čita Berdjajeva već i da njegovu knjigu *Filozofija nejednakosti* dijeli svojim najbližim suradnicima u Kremlju inzistirajući na

[373] Isto, pp. 112–113.

[374] Denis de Rougemont *Les méfaits de l'Instruction publique,* 1929, p. 18. Dostupno na: http://descolarisation.org/pdf/mefaits_de_l_instruction_publique_de_denis_de_rougemont.pdf (pristupljeno 20. svibnja 2017.)

tome da je pročitaju.[375] Berdjajev je snažno utjecao i na zadnjeg sovjetskog i prvog ruskog predsjednika Mikhaila Gorbacheva. U knjizi koja je zamišljena kao razgovor Gorbacheva i budističkog filozofa Daisaku Ikede, desetak puta se poziva na stavove Berdjajeva.[376]

Berdjajev se u *Filozofiji nejednakosti* suprotstavlja, kako on navodi, iskonskoj ideji ruske inteligencije da se socijalno pitanje treba rješavati podjelom – diobom, a ne povećanjem produktivnosti i stvaralačkim trudom.[377] Osporava ruski kolektivizam, ali zamjera i mnogim drugima tada aktualnim pogledima na svijet. Polazna mu je teza za kritiku svih tih pogleda, a što je za Berdjajeva izvor njihovog zla i neprihvatljivosti - njihov ateizam. Smatra da su francuski, njemački, engleski, talijanski i drugi nacionalizmi duboko antikršćanski i antireligiozni. »Ugasla se vjera u živoga Boga i počeli su vjerovati u lažnoga Boga, u naciju, kao idola, slično tome, kao što su drugi počeli vjerovati u najgorega od idola – u internacionalizam. Nacija ima realne ontološke osnove (internacionalizam ih nema), no ona ne smije zamjenjivati Boga. Nijemci su stali vjerovati u njemačkoga Boga. No njemački bog nije kršćanski Bog, to je – poganski bog, tako i ruski bog.«[378] Berdjajev veže totalitarizam uz ateizam, razvijajući i svojevrsnu teokratsku utopiju na tragu Dostojevskog smatrajući da totalitarizam uvijek donosi ropstvo, osim totalitarizma Kraljevstva Božjeg koji je potvrda slobode.[379]

U svojim djelima prije procvata njemačkog nacionalsocijalizma i talijanskog fašizma, Berdjajev kritizira sovjetski socijalizam naglašavajući da socijalističko obogotvorenje bezkvalitetnog materijalnog rada nastaje zbog gubitka cilja i smisla života te da u tome nema duhovnog sadržaja.[380] Ukazuje da je čovjek »ubačen u život ogromnih kolektiva i podložen nečovječnim nalozima. Od čovjeka traže, da sve bez ostatka preda društvu, državi, klasi, rasi, naciji ...«.[381] 'Oburžoazovanje' s jedne te 'proletarizaciju' čovjeka s

[375] Nedavno su vodeći svjetski mediji prenijeli vijest da je Berdjajev jedan od omiljenih autora ruskom predsjedniku Vladimiru Putinu, koji ga je i citirao u svom govoru pred Dumom. Štoviše, objavljeno je ne samo da Putin detaljno čita Berdjajeva već i da njegovu knjigu *Filozofija nejednakosti* dijeli svojim najbližim suradnicima u Kremlju inzistirajući na tome da je pročitaju. Dostupno na: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/der-praesident-als-philosoph-putins-fluester-er-12961159.html; http://www.nytimes.com/2014/03/04/opinion/brooks-putin-cant-stop.html?_ r=0 (pristupljeno 31. siječnja 2015.)

[376] Mikhail Gorbachev i Daisaku Ikeda, *Moral Lessons of the Twentieth Century: Gorbachev and Ikeda on Buddhism and Comunism*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2005.

[377] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti,* p. 21

[378] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 27.

[379] John Hoyles, *The Literary Underground: Writers and the Totalitarian Experience, 1900-1950*, St. Martin's Press, New York, 1991, p. 80.

[380] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, pp. 96–97.

[381] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, p. 8.

druge strane vidi kao smrtonosne za osobu.[382] Za sve što se tada sredinom 30-ih događalo u svijetu smatra da se nije »rodilo iz radosnog stvaralačkog izobilja, već iz duboke nesreće čovjekove, iz čuvstva beznadnog očajanja. To treba nadasve reći za nacionalno-socijalistički pokret u Njemačkoj.«[383] O njemu navodi: »Fašizam njemački, nacionalsocijalizam rodio se od nesreće i poniženja njemačkog naroda. I komunizam, i fašizam, toliko slični među sobom s gledišta socijalne morfologije, ustaju opravdano protiv građenja formalne slobode, koja znači skepticizam, bezvjerje i ravnodušje prema istini, ali oni ne prelaze k realnoj slobodi čovjeka, kao cjelovitog bića, kao duhovnog bića, kao proizvođača i kao građanina, oni prelaze k formlnom i realnom odricanju slobode.«[384]

Posebno mjesto zauzimaju njegove kritičke rasprave o ruskom komunizmu. Krajem 1920-ih u studiji *Istina i laž komunizma* objašnjava pojavu ideologije i političkog sustava Sovjetskog Saveza. Polazi od tvrdnje da je laž komunizma veća od svih njegovih istina i da komunizam odbacuje Boga u ime socijalnog kolektiva koji postaje novo božanstvo. Iz takve bezbožnosti pak potječu brojne nepravde svojstvene komunizmu. Takve stavove detaljnije razrađuje kasnije u djelima *Podrijetlo ruskog komunizma* (1937) i *Ruska ideja* (1946). U tim djelima Berdjajev prvi ukazuje da sovjetski totalitarizam ima jedino izvore u ruskim korijenima, za razliku od mnogih drugih mislilaca koji su korijene tražili i na zapadu.[385] O socijalizmu sažetu misao izriče u djelu *Smisao povijesti* »Mislim da u osnovi socijalizma leži najdublje razdvajanje ljudi, društva i ljudske društvenosti, a ljudska usamljenost se javlja kao izraz individualizma. Socijalizam je druga strana duboke ljudske izoliranosti. Užas napuštenosti i osamljenosti bez ičije pomoći, bez jedinstva s drugim ljudima, pobuđuje prisilno ustrojavanje društvenog života i sudbine. Iz toga proizlazi činjenica da se socijalizam rađa na istom temelju na kojemu se rađa i individualizam, da je on također rezultat atomizacije ljudskog društva i čitavoga povijesnog procesa«.[386] Raspravljajući o ponovnom rođenju ruske demokracije, američki sveučilišni profesor Nicolai N. Petro promišlja da bi se V. Solovyov, N. Berdjajev, S. Bulgakov ili S. Frank vjerojatno zapitali nakon sedamdeset godina života njihove nesretne zemlje - što su to postigle

[382] Isto, p. 9.
[383] Isto, p.11.
[384] Isto, p. 35.
[385] Michael Confino, »Russian and Western European Roots of Soviet Totalitariansim« u: *Totalitarian Democracy and After*: *Totalitarianism Movements and Political Religions*, ur. Yehoshua Arieli i Nathan Rotenstreich, Routledge, London, 2002, pp. 104–117, p. 106.
[386] Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, pp. 154–155.

'pametne' ideje o podizanju sretnog društvenog raja na zemlji bez Boga, bez apsolutnih moralnih principa ukorijenjenih u kršćanskim zapovijedima, bez vjere u bezuvjetno značenje dobra i morala.[387]

Zanimljivo je da Berdjajev smatra da je država uvijek težila da bude totalitarna, a praobrazac totalitarne države vidi u Platnovoj *Državi*: »Ova je država bila apsolutna i odricala je svaku nezavisnost i slobodu ljudske ličnosti. Ona je bila istovremeno i praobrazac srednjovjekovne teokracije i praobrazac suvremenog totalitarnog društva i komunističke države.«[388]

E. Mounier nastoji doprijeti do metafizičke sheme čovjeka i društva kojom se inspirira fašistička civilizacija. Za njega su to: 1. primat iracionalnog i primat moći; 2. primat nacionalnog kolektiva; te 3. fašistički pesimizam i nacionalsocijalistički biološki optimizam.[389] Smatra da fašizam izrasta iz »iscrpljenih demokracija, u trenutku kada su depersonalizacija i anarhija takve da svatko želi Spasitelja koji će riješiti sve alarmantne probleme«.[390]

Mounier smatra da fašizam odbacuju ispade individualizma, racionalizma i liberalizma, ali to čini na pogrešan način. Fašizam suzuje duhovne vrijednosti do vitalnih vrijednosti, a time mijenja i primat duhovnog primatom vlasti. Taj primat vlasti osnova je prijezira i ukupnog podvrgavanja osobe državi ili naciji. S obzirom na marksizam, Mounier priznaje mnoge vrijedne uvide u njegovoj društvenoj kritici i teoriji otuđenja. Međutim, materijalističke osnove marksizma negiraju autonomiju duhovnog. Zato će, po njemu, marksizam završi kao i fašizam: u ugnjetavanju osobe u korist kolektiva.[391]

U Mounierovom *Espritu* u lipnju 1934. zanimljiv članak »Liberalizam i komunizam« objavljuje G. Gurvitch, gdje je izričito naveo da nema nikakve razlike s moralnog stajališta kao i sa stajališta pravne strukture između državnog kapitalizma, komunizma i fašizma.[392] Analizirajući neposredni svijet u kojem živi Gurvitch je objasnio da je kapitalizam ušao u jednu organiziranu fazu, nespojivu sa slobodom i demokratskim principom te da se za radnika, rezultati fašizma i komunizma svode se na isto: robovanje koje umjesto da pospješuje približavanje socijalizma udaljava ga što više može.

---

[387] Nicolai N. Petro, *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 77.
[388] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, p. 137.
[389] Frnjo Zanko, *Personalizam Emmanuela Mouniera*, pp. 50–54.
[390] Emmanuel Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, p. 59.
[391] Emmanuel Mounier, *Oeuvres, Tome I*, pp. 491–520.
[392] Georges Gurvitch, »Libéralisme et communisme: Une réponse A. M. Ramon Fernandez«, *Esprit* 2(1934)1, pp. 448–452.

Sredinom 30-ih totalitarizam je u katoličkom miljeu postao pojam za razumijevanje patologije modernosti, a personalisti su postali glavna struja koja je stajala iza uvođenja pojma 'totalitarizam'. Rusko-njemački politički znanstvenik i profesor na Sveučilištu Notre Dame Waldemar Gurian (1902-1954) smatra se prvim teoretičarem totalitarizma. Teoriju o totalitarizmu je uspostavio 1932., a kasnije je napisao više djela o toj problematici.[393] Njegov pojam totalitarizma preuzima njegov prijatelj J. Maritain koji od 1936. intenzivno koristi taj pojam. Za Guriana, Maritaina i druge personaliste boljševizam je bio glavna opasnost za kršćansku civilizaciju, a nacizam, koliko god opasan, shvaćali su samo kao derivat te izvorne totalitarne perverzije. Svim personalistima su bile svojstvene dvije teze. Prva, da je totalitarizam apsolutno i formalno protivan katoličkoj religiji. Druga, totalitarizam je krajnji i najveći katastrofalni plod modernosti.

Tako, u djelu *Cjeloviti humanizam* 'totalitarizam' je naziv koji Maritain daje tragediji sekularne moderne države. Sudbina Europe koja zanemaruje kršćanska načela je, Maritain opetovano tvrdi, totalitarizam, a u njegovu prikazu možemo vidjeti iste glavne karakteristike totalitarizma koji se pojavljuju u Gurianovom radu: njegovu apsolutnu, formalnu nespojivost s katolicizmom i njegovu ukorijenjenost u modernom, emancipacijskom projektu.

Maritain pišući o korijenima sovjetskog ateizma smatra da ateizam nije nužna posljedica društvenog sustava, već je on u njegovom polazištu: »Stoga se komunistička misao tako grčevito drži ateizma, temeljnog načela koje daje postojanost njezinim praktičkim zaključcima i bez kojih bi ovi izgubili svoju nužnost i valjanost«.[394] Duboka zla 'nove ruske civilizacije' sastoje se u komunističkome totalitarizmu, koji uključuje najužasnije opasnosti što ih sa sobom donosi svaka kolektivna organizacija poput drugih totalitarnih režima, a to su uništavanje slobode mišljenje, podruštvljenje osobe i duha, borba protiv Boga s ciljem istrebljenja religije i progon crkvenih službenika.[395] Smatra da se totalitarizmom može nazvati »svako poimanje po kojemu politička zajednica –

[393] Važnija djela: *The political and social ideas of French Catholicism: 1789-1914*, 1929; *The integral nationalism in France: Charles Maurras and the Action Française*, 1931; *Bolshevism: Theory and Practice*, 1932; *Hitler and the Christians. Studies in Fascism: Ideology and Practice*, 1936; *The Future of Bolshevism*, 1936; *The Rise and Decline of Marxism*, 1938; *Russia and the Peace*, 1945; *Soviet Russia: A University of Notre Dame Symposium*, 1950; *The Development of the Soviet Regime: From Lenin to Stalin*, 1951; *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*, 1952; *Soviet Imperialism: Its Origins and Tactics, a Symposium*, 1953; T*he Catholic Church in World Affairs*, 1954; *Totalitarianism as Political Religion*, 1964.

[394] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, p. 53.

[395] Isto, pp. 107–108.

bilo država u užem smislu te riječi, bilo organiziran kolektiv – za se zahtijeva čitava čovjeka, bilo tako da ga odgaja, bila da ona bude svrha svega njegova djelovanja, bilo da postane temeljem njegove osobnosti i dostojanstva«.[396] Kao primjer navodi Mussolinijeve stavove. Razlikuje komunizam i fašizam te smatra da je u komunizmu krivotvoren cilj i smisao svakog razvoja, a u fašizmu povijesna osnova i cilj.[397] Mnogi nacionalisti koji su do tada prihvaćali i slijedili Maritainov nauk zamjerili su mu stavove po pitanju fašizma.[398] Po Maritainu, svaki oblik totalitarizma sadrži duboku odbojnost prema kršćanskim zasadama, a ta odbojnost postaje nedjelotvorna tek kad se totalitarizmu djelotvorno suprotstavi religija. Pak, »ondje gdje totalitarizam, kao u svome komunističkom obliku, ne ide za istrebljenjem religije, on praktički nastoji da je sebi pripoji na taj način da se domogne ljudskih savjesti .... «.[399]

Maritain tragediju komunizma vidi najočitije u dijalektičkim potezima, vječnom političkom podvrgavanju, kojemu su ga prisiljavale vlastite realizacije u Rusiji, kao i u međusobnim sukobima koji su mogli samo generirati. Otuda ga ne čude uzastopni valovi terora kod Sovjeta. Komunizam kao neka vrsta ekonomske teokracije zahtijeva vrlo moćnu i rigoroznu disciplinu koju može pokušati održati samo vanjskim kontrolama i ograničenjem mišljenja. Ali, ipak »bez određene unutarnje etike koja prepoznaje i poštuje težnje duše i osobe, bez inteligentne vjere koja može prenijeti svoj impuls iz uma na um, nikakva snažna društvena disciplina ne može se slobodno prihvatiti.«[400] Otuda se neizbježno pojavljuju unutarnji konflikti između sveprisutne anarhije strasti, ambicija, individualnih energija, hvatanje sredstava i 'reda' koji zanemaruju načelo reda te tako postaju prijetnja sami sebi u toj zatvorenoj cjelini.

Sagledavajući s aspekta osobe Maritain tvrdi da se tragedija nacionalnih totalitarnih država sastoji u tome da zahtijevaju potpunu odanost osobe, a istovremeno eksplicitno odbacuju svako razumijevanje i poštovanje prema osobi i njenom unutarnjem bogatstvu. Slijedom toga, rade i grešku da traže »načelo ljudske uzvišenosti u mitovima izvanjske veličine i beskrajnih nastojanja prema vanjskoj moći i prestižu«.[401] Takav impuls, po Maritainu, može samo stvoriti rat i samouništenje civilizirane zajednice. Kako je to

[396] Isto, pp. 165–166.
[397] Isto, p. 324.
[398] Federico Finchelstein, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919–1945*, Duke University Press, Duke/London, 2010, p. 143.
[399] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, p. 337.
[400] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, pp. 95–96.
[401] Isto, pp. 97.

izrečeno neposredno prije Drugog svjetskog rata a objavljeno tijekom rata, Maritain sa žalošću konstatira da se to i dogodilo.

Maritain vidi komunizam kao 'neku vrstu ekonomske teokracije"[402], kojoj je intencija i poželjno preuzeti kontrolu proizvodnog procesa. Maritainovo je mišljenje da ovo gledište ograničava svodi društvo na puku kontrolu produktivnog procesa, a takvo svođenje oslijepilo je komunizam prema dobrima osobe.[403] Prema Maritainovom mišljenju totalitaristi modeliziraju društvo kao da su u pitanju 'biološke i životinjske' vrste cjeline, a sve drugo su njeni sastavni dijelovi podložni apsolutno toj cjelini i njenoj svrsi. [404] Taj model je neprihvatljiv jer znači izravno kršenje 'dužnosti' prema osobi koja je cjelina.

Povijesno, Maritain trend totalitarnosti vidi u vladavinama individualističke ili liberalne demokracije. Država, preobražena u apsolut težila je da zamijeni narod te da ga potisne iz političkog života. Nadolaskom totalitarnih režima i filozofija takve su se ambicije oslobodile te ih Maritain jasno navodi: »Naše je doba imalo povlasticu da vidi etatistički totalitarizam utemeljen na rasi u njemačkom nacizmu, na naciji u talijanskom fašizmu i na gospodarskoj zajednici u ruskom komunizmu«.[405] I na drugom mjestu potvrđuje da je ispraznost građanske demokracije XIX. st. dovela do totalitarizama: »Ništa nije čudno što je ta demokracija, uoči drugog svjetskog rata, u zemljama koje je fašistička, rasistička ili komunistička propaganda nastojala smutiti i izopačiti, postala društvo bez samosvijesti i samopouzdanja, bez ikakve zajedničke vjere koja bi joj pomogla da se odupre raspadu.«[406]

U djelu *Politika osobe* D. de Rougemont 1934. jasno ukazuje da je u to vrijeme prisutno totalitarno doba u zrelom smislu. »Političari i klerici su zaboravili što je čovjek. Izgubili su iz vida pravo određenje. Njihova polazna točka je lažna, a njihovi i najiskreniji napori dovode do nesreće čovjeka. Sve što nije utemeljeno u stvarnosti čovjeka djeluje na štetu čovječanstva. Nema drugog razloga za sadašnje krize: moderni čovjek je izgubio mjeru ljudskog.«[407] Ubrzo uviđa porast totalitarizma te stvaranje svjetskog poretka koji stvara poremećaj u suvremenu svijetu. Iza tog propadanja i vulgarnosti lijevog i desnog racionalizma, Rougemont tvrdi da čovjek ipak ima potencijala vraćanja zajednici koja uzima u obzir sve ljudske dimenzije, u kojoj bi kršćanski pojam jedinstva

[402] Isto, p. 96.
[403] Isto, p. 94.
[404] Isto, pp. 101, 50–51.
[405] Jacques Maritian, *Čovjek i država*, p. 31.
[406] Isto, p. 113.
[407] Denis de Rougemont, *Politique de la personne*, p. 16.

bio u središtu promišljanja. Postulira reinkarnaciju autentične kulture, na temelju mišljenja koje dovodi do djelovanja kako bi se uzdiglo iznad onoga što prepoznaje kao 'fanatizam Države Nacije' i 'politički kriminal smeđih i crnih totalitarizama'. Iznoseći kronologiju civilizacija navodi da su je Rusi gradili na materijalnim osnovama, a Nijemci na populizmu i propagandi. Za civilizacije postoje samo dvije vrste mjera - duhovni princip i institucionalni okvir, a jedino Katolička Crkva stoljećima ujedinjuje duhovnim autoritetom i organiziranom moći te Rougemont zaključuje: »Nećemo više vidjeti takvo čudo«.[408]1938. objavljuje analizu nacizma i pojma zla u modernom dobu. Za njega je nacizam blizak jakobinizmu: diktatura u ime naroda, ekstremna centralizacija državnog aparata, represija svih struja misli, suzbijanje slobode govora, obogotvorenje masa, uzvišenje nacije. Iznosi tezu da je nacistička Njemačka pad od nacionalne države, izgrađena na prevari ljudi od strane mistika te zagovara odlučan otpor protiv takvog totalitarnog duha.[409] 1939. je objavljeno njegovo najpoznatije djelo *Ljubav i zapad* (*L'Amour et l'Occident*) u kojem dekonstruira mit o strasti, za koju tvrdi da nije bez utjecaja na političkom svijetu te da je ona dovela do uspona totalitarizama i dekadencije koja ide do ljudskog uništenja.[410] Kao suprotnost *erosu* (strasti) vidi kršćanski *agape*. U lipnju 1940. bojeći se da će se švicarska savezna vlada predati Nijemcima i odustati od tradicionalnih demokratskih vrijednosti Švicarske, s profesorom Sveučilišta u Zurichu Theophilom Spoerrijem okuplja skupinu mladih, organizaciju civilnog društva *Gotthard League* kako bi obranila kršćanske vrijednosti i neovisnost Švicarske. Piše 'Apel švicarskom narodu' kojeg 22. srpnja 1940. objavljuje u švicarskim novinama radi podrške tom pokretu.[411] Rougemont te godine odlazi u SAD gdje boravi do kraja Drugog svjetskog rata. Tamo piše *Udjel đavla (La Part du Diable*) u kojem prikazuje da i ako se činilo da je đavao izbjegao, on se vratio u liku Adolfa Hitlera. Udjel vraga se može uočiti u različitim ljudskim obzirima, stvaranju novih vjerovanja i lažnih bogova. Prisutnost vraga tumači kao odsutnost Boga i poricanje njegove osobe. Misli da treba shvatiti što u toj sotonskoj perspektivi znači pojam totalitarne države. »Jedan je režim totalitaran kad hoće sve svjetovne moći i svaki duhovni autoritet. Preobražava se tada u političku religiju, ili u politiku religioznog karaktera. To utoliko bolje što religija koju prihvaća ne zna za transcendenciju i što sami njeni posve zemaljski ciljevi ne samo da se ne razlikuje od normalnih ciljeva

[408] Denis de Rougemont, *Penser avec les mains*, Baconnière, Paris, 1936, pp. 231–232.
[409] Više u Bruno Ackermann, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle,* pp. 907–910.
[410] Denis de Rougemont, *Ljubav i zapad*, pp. 263–266.
[411] Christian Ackermann, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, p. 652

politike, već se i podudaraju s njima.«[412] U tom režimu nema priziva niti oprosta kojem se može nadati: duhovna se zajednica ne može pozvati na instancu višu od državne, budući da ju je sama država stvorila za svoje vlastite ciljeve, i budući da iznad nje ne postoji više ništa. »Politička religija, ili totalitarna religiozna politika, stvorila je sam obrazac regresivne zajednice, zasnovane na prošlosti: krv, rasa, tradicija, mrtvi. Eto zašto je ona nesnošljiva u najvišem mogućem stupnju, i više nego nesnošljiva: ne omogućuje čak ni preobraćenje!«[413] Kasnije Rougemont piše više djela u kojima raspravlja o nacizmu te problemima njemačke mistike i nacionalsocijalizma.[414]

I brojni drugi personalistički mislioci ukazali su vrlo zarano na opasnost totalitarizma. Sociolog, filozof i pravnik, dominikanac Joseph Thomas Delos (1891-1975) je osudio »afirmaciju primata interesa totalitarnog društva, nacionalnog ili etničkog, nad pravima ljudske osobe«.[415] Delos određuje značenje totalitarne države: »Totalitarna država, shvaćena u svom točnom značenju (tj. shvaćena u svjetlu temeljne koncepcije čovjeka društva iz koje je izvedena) je novi fenomen koji se odnosi na sam pojam civilizacije.«[416]

G. Marcel je događaje u Sovjetskom Savezu vidio kao neku vrsta nepromjenjivog modela učinaka koje materijalistička kultura nužno mora uvijek proizvoditi ljudima. Ako je državni aparat izrazito materijalistički, pa čak i ateistički onda to nužno dovodi do gubitka slobode ljudi, a država postaje totalitarna. Marcel izrazito odbacuje 'materijalističku koncepciju svemira' jer je ona u svojoj suštini suprotna 'ideji slobodnog čovjeka'.[417] U brojnim glasilima, časopisima i zbornicima personalisti se suprotstavljaju različitim totalitarnim tendencijama, a jedan od najčuvenijih takvih personalističkih zbornika gotovo odmah je preveden i na hrvatski jezik. 1936. objavljen je zbornik francuskih personalista *Komunizam i kršćani,* u kojem N. Berdjajev, F. Mauriac, R. P. Ducattillon, A. Marc, D. de Rougemont i Henri Daniel-Rops (1901-1965) kritički ukazuju da su, ne samo komunizam, već i drugih totalitarni oblici protivnici s kojim nije

[412] Denis de Rougemont, *Udio đavla*, Feral Tribune, Split, 1995, p. 54.
[413] Isto, p. 54.
[414] Svojevrsni nastavak knjige *Udjel đavla* je djelo *Osobe drame (Les Personnes du Drame*, 1942) u kojem Rougemont raspravlja o problemu njemačke mistike i nacionalsocijalizma. U djelu *Dnevnik dva svijeta (Journal des deux Mondes,* 1946) Rougemont uspoređuje dva svijeta tijekom Drugog svjetskog rata, jedan je Europa u ratu kao žrtva totalitarizma, a drugi za vrijeme njegovog izganstva u SAD-u 1940-1946. koju on doživljava kao zemlju slobode i demokracije.
[415] Joseph Thomas Delos, »L'Éducation au service des faux dieux«, u: *Ordre social et éducation,* Nice, 1934., pp. 79–102, p. 100.
[416] Joseph Thomas Delos, »Pour un ordre catholique«, *La Vie Intellectuelle* 34(1935)1, pp. 44–47, p. 45.
[417] Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society,* St. Augustines Press, South Bend, 2008, p. 20.

moguć sporazum jer oni politički, filozofski i sociološki stoje u nepomirljivoj opreci s religijom, a posebno s kršćanstvom.[418]

3. Personalistička vizija demokracije

Ukazujući na slabosti liberalne demokracije i snažno kritizirajući njene nastale totalitarističke oblike, personalisti istovremeno razvijaju viziju personalističke demokracije. Ponudili su političku filozofiju koja nije individualistička, a ni imperijalistička, a mogla bi se identificirati kao komunitaristička i personalistička.[419] Maritain je to potvrdio tvrdnjom da smo svjedoci razvoja totalitarne ili isključivo komunalne koncepcije društva, a kojima se »ideja ljudske osobe suprotstavlja«.[420]

N. Berdjajev se slaže sa stavom svog zemljaka filozofa i teologa **V**ladimira Sergejeviča Solovjeva (1853–1900) da država ne postoji zato da bi zemaljski život pretvorila u raj već zato da bi spriječila da se on konačno ne pretvori u pakao.[421] Zato smatra da je možda najstrašnija tiranija ona »koja je očarana potpunim odbacivanjem države u ime ovog ili onog načela, klasnog ili individualističkog, međunarodnog – ili narodnog. Najveća se pak sloboda nudi onda kada čovjek osjeća i shvaća da mu je država imanentna a ne transcendentna, poput svih nad-ličnih realnosti i jedinstava.«[422]

Za Berdjajeva je polazište kršćanstvo: »Za kršćanstvo najprije postoji duša svakog čovjeka, duša naroda i duša čovječanstva. Ono ne poznaje ono što nema dušu. A da li ima dušu vaša internacionala, vaše internacionalno čovječanstvo? Apstrakcija ne može imati dušu.«[423] Berdjajev orijentiran isključivo na kritiku postojećeg stanja dopušta tek minimum ovozemaljskih društvenih organizacija, a u djelu *Novo srednjovjekovlje* iznosi svoje viđenje 'nove civilizacije'. Pod pojmom ‘srednjeg vijeka’ Berdjajev ne misli na mračno i teško doba, već na doba dominacije duhovnog i sakralnog, doba u kojem nisu prioritet tehnicizam i površnost, gdje ne vlada gospodstvo izvanjskog. »Moje misli često savršeno izvrnuto shvaćaju i čine iz njih potpuno nepravilne izvode. Ja objašnjavam to tim, što moje misli tumače u kategorijama nove historije te ih hoće pripisati jednom od

[418] *Komunizam i kršćani,* Konzorcij 'Istina i život', Zagreb, 1937.
[419] Bernard A. Gendreau, »The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French Personalism«, *The Personalist Forum,* 8(1992)1, pp. 97–108, p. 99.
[420] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, p. 12.
[421] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 56.
[422] Isto, p. 71.
[423] Isto, p. 81.

pravaca nove historije, dok se suština mojih misli u tom baš i sastoji, da su sve kategorije misli nove historije, svi njeni pravci svršeni i da počinje mišljenje drugog svijeta, svijeta novog srednjovjekovlja.«[424] Pojašnjava da »pad zakonskoga principa vlasti, pravnoga principa monarhije i demokracije, i zamjena njegova principom sile, životnom energijom spontanih socijalnih grupa i udruženja«,[425] naziva novim srednjovjekovjem. Prioritet daje duhovnoj aristokraciji bez koje, po njemu, život ne može procvjetati. U njoj je moguće da nastane pokret »koji će suprotno djelovati socijalnoj entropiji, koja je spopala suvremena demokratska društva. Princip *action direct*, spontanost ličnosti i grupa, strovalit će staru politiku. Neposredni, primarni život zadobit će premoć nad sekundarnim i refleksivnim životom politike.«[426] U djelu *Smisao povijesti* navodi: »Novu eru promišljam kao doba otkrivanja putova koji su pred čovjekom. Na vrhuncu povijesti događa se definitivno podvojenje. Čovjek je voljan ići putem samoodređivanja višim božanskim načelima života i na tim temeljima učvrstiti svoju osobnost, ali je voljan i sebe podrediti drugim, ne božanskim i ne ljudskim nego zlim načelima«.[427] Uočavajući tu ljudsku dvostrukost na drugom mjestu navodi »K bogočovještvu, k istinskom svrhčovještvu idu nemnogi, k bestijalizmu k bogozvjerstvu idu mnogi.«[428] Otuda Berdjajev dolazi da »Samo u bogočovještvu, samo u Kristu i u tijelu Kristovom može da bude spašen čovjek. Inače će on biti rastrgan demonskim silama, on će se razdrobiti konačno od demona mržnje i zlobe, od obuzetosti i bezumlja. Problemu čovjeka pripada primat nad problemom društva i kulture. A čovjek se ne uzima tu kao apstraktno duhovno biće, ne u jednom svojem osobnom životu, već kao cjelovito biće, kao biće i socijalno i kozmičko. Za kršćanstvo nastupa u svijetu novi dan. Kršćanstvu može socijalno odgovarati personalistički socijalizam, koji sjedinjuje osobu i princip zajedništva.«[429] Berdjajev u svojim djelima koristi pojmove 'personalistički socijalizam', 'pluralistički socijalizam' i slično, ali nikada 'demokratski socijalizam'. Neki to tumače tvrdnjom da je Berdjajev snažno odbacio demokraciju u duhovnim stvarima, a djelomično i zbog toga što je demokraciju shvaćao kao onu koja je bila slična prije prevlasti jednostranačke sovjetske države.[430] Svjestan da njegova načela vuku na utopijski socijalizam Berdjajev pojašnjava: »Ja sam pripravan priznati, da sam i

[424] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, pp. 5–6.
[425] Isto, p. 82.
[426] Isto, p. 37.
[427] Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, p. 166.
[428] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, p. 16.
[429] Isto, pp. 73–74.
[430] Andrew Collier, *In Defence of Objectivity*, Routledge, London, 2003, p. 123.

sam kršćanski socijalista. No to je vrlo netočna uporaba riječi. Kršćanski socijalizam nije pravi socijalizam, i pravi ga socijaliste trpjeti ne mogu.«[431]

Iako Berdjajev dublje ne razrađuje 'personalistički socijalizam' već smao ukazuje na temeljna načela i ideale, u njegovim idejama prepoznali su se sljedbenici personalističkih pokreta, 'pravoslavnih modernista', ali i pobornici kasnijih brojnih škola 'teologije oslobođenja', pa i studenstski i mladi aktivisti koji se nazivaju 'šezdesetosmašima'.[432] Berdjajev svoju filozofiju svijeta temelji na kršćanskoj nadi, upravo na onom osloncu koji je izgubila cjelokupna europska misao i kultura njegova doba.[433]

Mounierov personalizam je manje filozofska doktrina a više filozofska 'matrica', krovni projekt personalističke civilizacije u nastajanju koja dopušta različita filozofska objašnjenja.[434] U usporedbi s Maritainovim, Mounierov personalizam je također manje kršćanske naravi.[435] *Esprit* privlači i vjernike i ateiste jer je Mounier izričito tvrdio da nova civilizacija može doći samo suradnjom vjernika i ateista.[436] Prema F. Zenku, Mounierove pravila strategije perosnalističke akcije su: 1. neovisnost o strankama i postojećim grupacijama koja je nužna za otvaranje novih perspektiva; 2. afirmiranje popraćeno strogim naznačivanjem uvjeta i sredstava akcije; 3. solidarnost 'duhovnog' i 'materijalnog'; 4. smisao za slobodu i smisao za realno bez doktrinarnog apriorizma; te 5. jasna kristalizacija nereda u suvremenom svijetu.[437] Mounier smatra da će obnova poštivanja dostojanstva ljudske osobe zahtijevati 'novu renesansu', društvenu revoluciju koja će se temeljiti na personalističkoj i komunitarnoj civilizaciji koja omogućuje svima da žive kao puni ljudi i prepoznaju prirodne zajednice u svojoj konačnosti, a ove zajednice, pak, moraju biti usmjerene prema punom razvoju svakog pojedinca. Ova osobnost bitno je obilježena pozitivnim slobodama otkrivanja i praćenja nečijeg vlastitog poziva u životu,[438] svakom čovjeku dati maksimalnu istinsku kulturu za koju je sposoban.[439] Srce Mounierovog manifesta je opis institucionalnih preduvjeta za takvu

---

[431] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 105.

[432] Mirko Đorđević, »Izazov političkog personalizma«, *Republika*, 19(2007)412–413, Dostupno na: http://www.republika.co.rs/412-413/29.html (pristupljeno 06. ožujka 2017.)

[433] Borislav Dadić, »Pogovor: Nikola Berdjajev – Vitez čovjekove slobode«, u: Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, pp. 139–151, p. 140.

[434] Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, Paris, 1955, p. 138.

[435] Hendrik Opdebeeck, »Het religieus humanisme van Jacques Maritan (1882-1973)«, *Ethische Perspectieven* 10(2000)4, pp. 243-249, pp. 248–249.

[436] Emmaneul Mounier, *OEuvres, Tome I*, pp. 859–869.

[437] Franjo Zenko, Personalizam Emmanuela Mouniera, pp. 36–37.

[438] Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome I*, p. 523.

[439] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 161.

realizaciju. On otkriva institucionalni okvir s tripartitnim zadatkom: eliminiranje ugnjetavanja, očuvanje granica neovisnosti i stvaranje odgovornosti kao temelja života u društvu. Te temelje vidi u obrazovanju, obitelji i kulturi, a posebnu pažnju posvećuje gospodarstvu. Formulirao je personalističku alternativu kapitalizmu i komunizmu, s orijentacijom prema stvarnim potrebama, primatu rada iznad kapitala i ekonomskoj demokraciji kao središnjim točkama.[440]

Mounier posebno izražava ideje koje se odnose na političko područje. Prvi ključni element je kritika etatizma, kojeg smatra podudarnošću države i društva, rezultat čega je odsutnost posrednika između države i pojedinca, a što pak u konačnici rezultira pokornošću pojedinca državi. Mounier je pokušao opisati problem jednostavnim načinom. Politička realnost sastoji se od osoba i zajednica. Država je primarna, veća instinktivna vrsta zajednice. Nacija je skup svih zajednica sa sveobuhvatnom povijesnom tradicijom i kulturom. Država, naprotiv, nije duhovna zajednica i ne stoji iznad zemlje ili naroda, a definitivno nije iznad osobe. Država je »instrument u službi zajednice i u službi osoba«.[441] Tadašnje stanje smatra umjetnim i podložnim instrumentima te ističe potrebu instanci za rješavanje sukoba, sigurnosti i potpore te koordinacije zajednica koje omogućuju napredak osoba. Prisilnu moć države vidi ograničenu i to samo za one slučajeve kada je materijalna ili duhovna sloboda osobe ugrožena ili u slučaju odbijanja društvene dužnosti koje zajednica nameće. To ograničenje državne vlasti trebalo bi biti dvostruko: od vrha prema dolje, od vrhovnog autoriteta najvišeg suda, ali i odozdo, od društvenog tkiva zajednica koje čine naciju.[442]

Ograničenje vlasti odozdo prema gore dovodi nas do drugog ključnog elementa u Mounierovoj refleksiji na politiku, odnosno njegove kritike liberalne parlamentarne demokracije i traženje personalističke demokracije. Liberalnu demokraciju vidi utemeljenu na ideji narodnog suvereniteta, koji se temelji na mitu o narodnoj volji zazidanoj u parlamentu. U tome vidi narušavanje smisla demokracije i njeno pogrešno izjednačavanje s većinskim pravilom, odnosno kvantitativnom moći. Nasuprot tome, argumentira u prilog etičkog tumačenja demokracije: »Demokracija nije supremacija broja, što je neka vrsta represije. To nije ništa drugo nego potraga za političkim sredstvima koja jamče svim osobama u zajednici pravo na slobodan razvoj i

[440] Luk Bouckaert, »Mounier en de uropie van economische democratie«, *Ethische Perspectieven* 10(2000)4, pp. 221–230.
[441] Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome I*, p. 615.
[442] Isto, pp. 615–619.

maksimalnu odgovornost.«[443] S jedne strane, to zahtijeva da politiku vode duhovne elite koje koriste snagu u svrhu vlasti. S druge strane, mora postojati dovoljno jamstava za sprečavanje političke elite da ne zavlada na način da to dovodi do nepovjerenja vlasti. Dakle, borba protiv dominacije i pravno uređenje vlasti čine suštinu personalističke demokracije.[444]

U personalističkoj demokraciji, država se doživljava kao rizičan, ali potreban instrument sa strogo ograničenim zadatkom, a pod nadzorom ljudi i s nepovjerenjem u vlast. S obzirom na nadzor Mounier drži da bi to trebala biti odgovornost parlamenta. Kako je izgubio vjeru u parlamentarnu demokraciju ističe važnu ulogu glasa naroda, ali uz osiguranje da se izražava stvarna volja slobodnih osoba, a ne uznemirena strast koja dovodi do diktature. U skladu s tim, izbori moraju biti povezani s neovisnim širenjem informacija i izravnom demokracijom. Parlament bi i dalje bio odgovoran za imenovanje izvršne vlasti, ali vlada više ne bi odgovarala parlamentu, već izravno ljudima putem referenduma narodne inicijative. Temelj izvršenja takve personalističke demokracije je nešto što Mounier smatra mogućim samo u maloj političkoj zajednici. Veće zemlje mogu to riješiti dijeljenjem i međusobnim balansiranjem moći uz pomoć federalizma i supsidijarnosti. To bi dovelo do stanja s ograničenim ulogama, gdje se svi bore protiv zloupotrebe vlasti.[445]

Mounier smatra da je ljudsko postojanje stvar akcije. Njegova teorija djelovanja (akcije, angažmana) temelji se na tri polazišta: 1. bez slobode, akcija se zaglavljuje u fatalizmu; 2. izolirano, akcija je neplodna u svjetlu potrage za istinom i pravdom; te 3. bez vrijednosti uzorka, neusmjerena akcija rezultira samovoljom, inercijom ili delirijom.

Dakle, akcija pretpostavlja slobodu, suradnju i horizont vrijednosti ako se želi izbjeći beznačajnost, ništavost. Na temelju nužne interakcije između različitih vrsta djelovanja, Mounier opisuje odgovarajuće društvo kao interakciju političkog i proročkog pola. Politički pol naginje rješavanju i kompromisu, proročki pol prema hrabrosti i promišljanju. Ne može svatko ujediniti ta dva pola u jednoj osobi. Zato društvo treba osobe s različitim kvalitetama u cijelom spektru između političkog i proročkog pola. U vezi s djelovanjem Mounier se u prvom broj časopisa *Esprit* izjašnjava kao G. Marcel, izjavljujući da smo uronjeni u realnost koja »nas angažira u potpunosti time što nas baca

[443] Isto, p. 623.
[444] Isto, pp. 619–624.
[445] Isto, pp. 624–626.

s one strane nas samih«.[446] Ali dok se Marcel trudi da definira fundamentalno ljudsko djelovanje, za Mouniera postaje suštinsko pitanje angažmana duha u fizičkom svijetu.

Personalistička vizija politike, u prvom redu, znači da je politika u službi osobe. Politika koja je u službi osobe može biti začuđujući krajnji cilj sam po sebi. Prvo političko pitanje u tom smislu je mjesto i uloga države. Mounier je zamislio pluralističku državu, koja nije država koja sebe stavlja na mjesto nacije i centralizira svoje moći, već država koja djeluje kroz raznolikost zajednica i institucija koje zajedno tvore političku zajednicu i ravnotežu jedna druge.[447] U razradi te ideje, Mounier se poziva na definiciju sociologa G. Gurvitcha, koji stavlja suverenitet države u perspektivu manjih i većih zajednica u kojima ljudi žive. Ograničen, ali važan zadatak države je opisao kao moćnu i koncentriranu objektivaciju pravednosti koja spontano proizlazi iz društvenog života zajednice u kojoj pravo služi kao institucionalna garancija za osobu.[448] Dakle, država je tu za osobe, a ne obrnuto.

Autoritativna provedba snage mora čuvati i indicirati načine slobode, odnosno punog razvoja svake ljudske osobe. Drugim riječima, politika mora stvoriti odgovarajući okvir za ljudske slobode, bez preuzimanja osobe.[449] Kada je *bonum commune* cilj politike, onda se to razlikuje od zbroja pojedinačnih interesa. Stoga je dopušteno prekoračiti snagu prema pojedinačnim interesima, ali nikad na štetu duhovne slobode osobe. Kada se to dogodi, snaga gubi svoj autoritet i degenerira u tiransku i otuđenu snagu.

Na pitanje kako se autoritativna provedba snage može suzbiti s obzirom na njenu sklonost perverziji, Mounierov odgovor vidi u ustavnim ograničenjima i pritisku javnosti. Središnja vlast tada zadržava samo koordinativnu i arbitražu ulogu. Njena uloga je zaštita osobe od zlouporabe vlasti nižih političkih subjekata, ali i ona sama mora biti tako funkcionalno podijeljena da različite institucije kontroliraju jedna drugu osiguravajući da vlast ne izda vlastiti cilj, a to je osoba.[450] Mounier je bio uvjeren da su ustavna jamstva autonomije osobe bezuspješna ako nisu podržana budnošću i spremnošću djelovanja građana. Ljudi se usmjeravaju na taj pothvat s dva raspoloživa sredstva. Primarno sredstvo je neizravno, i to je normalna demokratska reprezentativnost. Ono bi trebalo biti ozbiljno i učinkovito, za razliku od Mounieru tada poznatih tadašnjih parlamentarnih režima. Drugo sredstvo su različite aktivnosti,

[446] Isto, p. 146.
[447] Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome III*, Seuil, Paris, 1962, p. 521.
[448] Isto, pp. 518–519; Emmanuel Mounier, *Oeuvres, Tome I*, p. 616.
[449] Emmanuel Mounier, *Oeuvres, Tome I*, p. 693.
[450] Isto, pp. 692–695; Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome III*, pp. 518–519.

štrajkovi, pa i građanska pobuna kao kontrolni mehanizmi u rukama građana. Objašnjava da su sudjelovanje u vlasti i njena kontrola neotuđiva prava osobe kao građanina, a sama osoba je ta koja bi trebala biti svrha politike.[451]

Dok se Mounier odlučio za društvenu revoluciju kako bi stvorio pravednije i jednako društvo, J. Maritain je više vjerovao u filozofsku renesansu slobode i prava.[452] Te duboke razlike bile su vidljive i u njihovim profesionalnim karijerama. Maritain je otišao u SAD, predavao na najznačajnijim američkim sveučilištima, osnovao centar francuskog intelektualnog otpora u New Yorku, postao francuski veleposlanik pri Svetoj Stolici, bio lider francuske delegacije u UNESCO-u te se vratio 1948. godine u SAD gdje će ostati do svoje odlaska u mirovinu. S druge strane, Mounier je ostao u *Espritu* u Parizu i polako odlazio u vode površnog aktivizma.

J. Maritain kao predvodnik katoličke društvene i političke misli sredine dvadesetog stoljeća postao je jedan od najvažnijih mentora kršćanske demokracije i Drugog vatikanskog koncila. Unatoč njegovom kasnijem statusu kao kormilaru Katoličkog broda, Maritain je u početku jedan od neotomista koji su se suosjećali s reakcionarnom pokretom *Action Française* koji je razvijao koncepciju integralnog nacionalizma, promičući antimodernizam, protužidovstvo i protumasonstvo, prevlast države i obnovu monarhije. Za Maritaina je već i tada razlikovanje individue i osobe primijenjeno na odnose između čovjeka i društva na području metafizičkih načela, osnova za rješenje i mnogih društvenih problema. Kao ispravan temelj političkog života uzima da se opće društveno dobro mora razlikovati od pukog zbroja probitaka svake individue te da se to dobro treba uzimati kao dobro koje pripada cjelini i njenim dijelovima, odnosno da to nije puka razdioba na dijelove. Obveza društva je da »samom svojom biti svojim članovima osigura uvjete ispravna ćudorednog života, života odista ljudskog, ono treba da ide za vremenitim dobrom, svojim izravnim ciljem, samo tako da poštuje bitnu podređenost tog dobra duhovnome i vječnome dobru, prema kojemu stremi svaka ljudska osoba; budući pak da to duhovno i vječno dobro, milošću Stvoriteljevom, nije običan cilj naravne religije – već cilj bitno nadnaravan – ulazak zrenjem, u samu Božju radost – ljudskome društvu nedostaje pravednosti, ono griješi protiv sebe sama i protiv

[451] Emmanuel Mounier, *Oeuvres, Tome I*, pp. 619–626; Emmanuel Mounier, *OEuvres, Tome III*, pp. 519–521.

[452] Johan De Tavernier, »The Historical Roots of Personalism: From Renouvier's Le Personnalisme, Mounier's Manifeste au service du personnalisme and Maritain's Humanisme intégral to Janssens' Personne et Société«, *Ethical Perspectives* 16(2009)3, pp. 361–392.

svojih članova, ako, premda mu je istina dovoljno poznata, odbija priznati Onoga koji je Put blaženstva.«[453]

Iako se u 20-ima i ranim 30-ima Maritain bavi, prije svega, religijskim i sličnim pitanjima, iskazuje i shvaća da i religija zahtijeva od nas da »postupamo doista ljudski i stoga moralno za dobro društvenog tijela.«[454] U suprotnosti s katoličkim nacionalizmom ističe da je univerzalnost kršćanstva iznad bilo koje civilizacije. Odbacuje razdvajanje vjere i svijeta. Društveno-političke i duhovne domene su različite, ali ne trebaju biti odvojene. Politika je samostalna i ima svoj red, ali samo Bog je suveren i kršćanin ima svjetovni zadatak da ga ispuni. Na taj način Maritain se protivio makijavelizmu modernih politika. Machiavelli je pretvorio politiku u umjetnost stjecanja i zadržavanja moći u potpunosti odvojenu od etike, dok Maritain sagledava politiku u neotomističkom smislu kao praktičnu mudrost u službi zajednice.

Nakon apsorbiranja raznih filozofskih disciplina i problema (metafizika, logika, filozofija prirode, filozofija spoznaje, filozofija povijesti itd.) do sredine 30-ih, dolazi Maritain 1936. i na područje političke filozofije i svog epohalnog djela *Cjeloviti humanizam*. Maritainova socijalna i politička filozofija 'cjelovitog humanizma' ide za korjenitim promjenama postojećeg kulturnog poretka, odnosno ' supstancijalnom preoblikom': »A ta preoblika ne ište samo uspostavu novih društvenih ustrojstava i novoga društvenog poretka koji bi uslijedio nakon kapitalizma; ona također ište istobitan porast vjere, uma i ljubavi, koji bi briznuli iz nutarnjih duševnih izvora, zahtijeva napredak u otkrivenju svijeta duhovne zbilje.«[455] Izlaz svjetske povijesti vidi u kršćanskom poretku u kojem će se uistinu poštivati stvorenje u njegovoj povezanosti s Bogom, i to zato što sve prima od njega: »bit će to humanizam, ali teocentrični humanizam, ukorijenjen ondje gdje su čovjekovi korijeni; bit će to cjeloviti, utjelovljeni humanizam«.[456] To novo razdoblje kršćanskog svijeta ne gleda kao razdoblje u kojem će biti zaboravljeno sve ljudsko, već kao doba evanđeoske pažnje prema ljudskome. Razumno utemeljeno poimanje civilizacijskog poretka, odnosno novi kršćanski svijet, po njemu, treba biti: 1. *komunitaran*, pod čime razumijeva da je specifični cilj društva i civilizacije zajedničko dobro koje nije puki zbroj pojedinačnih dobara i koje je nadređeno interesima pojedinca koliko je on dio društvene cjeline; 2. *personalistički*, što znači da zajedničko vrementio dobro poštuje nadvremenite ciljeve ljudske osobe i da im

[453] Jacques Maritain, *Tri reformatora*, p. 30.
[454] Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Librairie Plon, Paris, 1927, p. 220.
[455] Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, p. 112–113.
[456] Isto, p. 93

služi,[457] te uz 3) *isticanje nepovredivosti osobe* s obzirom na vremenita i politička sredstva.[458] Ta tri dominantna Maritainova principa treba sagledati u kontekstu očite suprotnosti s tada rastućim totalitarizmom, njegovog razočaranja tadašnjom političkom nestabilnosti liberalne Francuske i njenog kolebanja između monarhije i republikanizma.

Maritainov novi kršćanski svijet u vidu političke realizacije zahtijevao bi: »1. personalističku demokraciju (s općim pravom glasa u bazi te s biračkim pravom i pravom na izbor i za žene i za muškarce) u kojoj građani neće imati samo pravo glasa već će se djelatno uključiti u politički život zemlje; 2. zamjenu zastarjelog parlamentarnog poretka, koji je odgovarao razdoblju liberalnog individualizama, predstavničkim poretkom u kojem bi se zakonodavna i izvršna vlast jasnije razlikovale...«[459] Bez obzira na utopijske elemente, Maritain smatra da u istinski humanističkoj kulturi »sve treba da bude podređeno čovjeku i njegovoj mjeri; a čovjekov je poziv dovoljno velik i njegove potrebe i želje sposobne za rast te ne postoji opasnost da će ta mjera biti preprekom težnji prema veličini«.[460]

Maritainov humanistički pristup dovodi ga do hrabrog protivljenja uobičajenim i tada dominantnim pogledima, pa čak i u krugovima katoličke Crkve. Potpisuje s francuskim intelektualcima manifest *Pour la justice et la paix* protiv talijanske invazije na Etiopiju,[461] suprotstavlja se raširenom mišljenju da katolici trebaju biti protiv republikanizma u španjolskom građanskom ratu,[462] piše više tekstova i zastupa tezu o neprihvatljivosti antisemitizma[463] i sl. Zbog toga Maritaina napadaju kao 'crvenog', 'Židova" i sl., a u prvom intervju, 'dobrodošlici' u SAD 1939. prva tri pitanja koja su mu postavili bila su da li je li Židov, mason ili komunist?[464] U to doba Maritain zastupa manjinski pogled francuskog i svjetskog katolicizma, no njegov će pogled, kao što znamo, kasnije postati većinski. Odgovor za takav preobrat u slučaju Maritaina treba

[457] Isto, p. 164.
[458] Isto, p. 215.
[459] Isto, p. 211.
[460] Isto, p. 230.
[461] Henry Bars, »A Maritain Bio-Bibliography« u: *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, ur. Deal W. Hudson i Matthew J. Mancini, Mercer University Press, Macon, 1987., pp. 15–26, p. 19.
[462] Jacques Maritain, »De la guerre sainte«, *Nouvelle revue française* 25(1937)286, pp. 21.-37., Jacques Maritain, »The Idea of Holy War«, u: *From the N.R.F.*, ur. Justin O'Brien, Farrar, Straus and Cudhay, New York, 1958., pp. 332–347.
[463] Vidi npr.: *Jacques Maritain and the Jews*, ur. Robert Royal, American Maritain Association/University of Notre Dame, 1994.; Jacques Maritain, *L'impossible antisémitisme,* Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
[464] »An Interview with Jacques Maritain«, *Commonweal*, February 3, 1939. Dostupno na: https://www.commonwealmagazine.org/interview-jacques-maritain (pristupljeno 14. travnja 2017.)

sagledavati u kontekstu kršćanske vizije koja počiva na otvorenosti.[465] Njegova vizija kršćanskog reda pružila je uvjerljivu alternativu sekularizmu istoka i zapada, a to je vizija preživjela i neslaganja u katoličkim redovima 30-ih godina.

Dolaskom u Ameriku, Maritain se sve intenzivnije bavi političkom i filozofijom prava, a što će u konačnici rezultirati i njegovom velikom ulogom u modernom pravnom oblikovanju ljudskih prava. Nastojeći tamo približiti svoj nauk o kršćansko personalističkoj demokraciji odnosno humanizmu, između ostalog, navodi: »ova demokracija i ovaj humanizam, baš kao što prepoznaju prava političke zajednice i političkog općeg dobra, prepoznaju kao i prije svega prava obitelji i prava ljudske osobe. A ako pitate koja su to neotuđiva prava pojedinca, ponudit ću vam riječi Pija XI. u enciklici *Divini Redemptoris*…«[466] Upravo ovaj i slični Maritanovi stavovi su doveli do toga da se neki autori pitaju da li je Maritain utjecao na Pija XI. ili Pijo XI. na Martina.

S obzirom na praktičnu realizaciju njegovog konkretnog povijesnog ideala, Maritain je bio impresioniran američkim društvom, gdje je uočio vjerni odraz njegovog mišljenja društva: besklasno i religijski inspirirano društvo na temelju pluralističkog ideala života zajednice i osoba. »Amerika razumije da mora na jednom a istodobno brane demokraciju i rade na novoj demokraciji i da to djelo nije moguće, osim ako se kršćanske vrijednosti neprestano integriraju u nju. Otkrio sam da je to istina gdje god sam otišao.«[467]

To ga je udaljilo od njegove ranije kritike suvremenog društva i približilo pomirenju njegovih kršćanskih uvjerenja i liberalne demokracije, a na temelju demokratskog tumačenja učenja Tome Akvinskog. Neotomisti obično tumače Akvinskog kao protivnika demokracije zbog njegove političke rasprave *De Regno,* u kojoj je branio mješoviti ustav ne s demokratskim, već aristokratskim i oligarhijskim elementima. Maritain je, međutim došao postupno do zaključka da se za Akvinskog ne može reći da li bi bio za ili protiv moderne demokracije, jer bi to bio anakronizam. Maritain je u duhu Akvinskog shvatio da politički legitimitet počiva na ljudima, a da ono što je 'institucionalizirano' podliježe povijesnoj evoluciji.[468] Ovaj razvoj njegove misli kulminirao je u preoblikovanju njegove političke filozofije u djelu *Čovjek i država* iz

[465] Tako npr. John Connelly, »Catholic Racism and Its Opponents«, *Journal of Modern History* 79(2007)4, pp. 813–847.
[466] Jacques Maritain, *Twilght of civilization*, pp. 59–60.
[467] Isto, p. 53
[468]Matthew J. Mancini, »Maritain's Democratic Vision: 'You Have No Bourgeois'«, u: *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, pp. 133–152, p. 151.

1951, koje će postati standardna knjiga kršćanske demokratske teorije.[469] U tom djelu Maritain skicira uvjete personalističke demokracije kao političkog sredstva u traganju za idealnim društvom, a čije je osnove već ranije postavio u djelu *Cjeloviti humanizam*.

Sustavna izgradnja Maritainove argumentacije u *Čovjeku i državi* počinje njegovim upućivanjem na neke razlike. Prva razlika je između zajednica i društava. Zajednice su dane s određenim prirodnim stvarima (jezik, regija, klase, itd.) kao objekt, a društva su produkt ljudskog razuma, slobodno stvorena kako bi se ostvario određeni cilj, čak i kada je potraga za tim ciljem prirodna nužnost, kao što je to u slučaju obitelji, ali i političkih društava ili političkih tijela. Primarni uvjet za postojanje političkog tijela je pravda, ali je bitan konstitutivni element prijateljstva, osjećaja odanosti i uzajamne ljubavi kao temelja zajedničkog državljanstva.[470]

U sklopu političkog tijela postoji pluralizam mnogih vrsta zajednica i društava koji imaju svoju autonomiju, a cijelo tijelo politički je istovremeno usmjereno prema zajedničkom 'bonum commune'. Ovaj *bonum commune* sastoji se od svih javnih dobara - materijalnih, pravnih, moralnih i duhovnih - koje podržavaju osobu u razvoju njene slobode.

Osim kao političko tijelo država dolazi i pod nazivom 'društvo'. Ako je političko tijelo cjelina, onda je država nadređeni dio, skup institucija usmjerenih na interes cijelog 'društva'; država ima instrumentalni status. Ona služi javnom interesu, u službi je osoba. Kao takva, ona ima nezamjenjivu zadaću. S obzirom na složenost suvremenog društva, rast državnih službi je normalna pojava u svjetlu svog zadatka, stoga je nužno zlo. Međutim, Maritain navodi da je problem XX. st. bila činjenica da je taj proces doživio degeneraciju kroz koju je država postala presnažna i uplitala se u domene koje su trebale biti izvan njenih granica. Ta totalitarna tendencija države može se suzbiti samo demokratskom građanskom kontrolom, a ljudi moraju raspolagati voljom i sredstvima da vrše kontrolu. Tek tada se može govoriti o istinskoj demokraciji.

U svom obrazlaganju što znači pojam demokracije, Maritain je započeo s razlikovanjem između demokracije i suvereniteta. Pojam suvereniteta je prema njemu nespojiv s demokracijom. Suverenitet, kao što ga je definirano Jean Bodin (1530-1596), znači da je suveren transcendentan u odnosu na političko društvo. Suverenost nije dio društva, niti njegov nadređeni dio, ali je cjelina u sebi, iznad cjeline, nedjeljiva i neodgovorna.

[469] John Hittinger i Timothy Fuller »Maritain and the reassessment of the liberal state«, u: *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*, American Maritain Association Publications, Mishawaka, 2001, pp. 1–8.
[470] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, pp. 24–25.

Država ne može biti suverena jer bi tada zatvorila vrata odgovornosti, a demokracija zahtijeva da ljudi mogu doći do konačnog suda. Dakle, demokracija nije jednaka narodnom suverenitetu te Maritain opisuje demokraciju radije kao pitanje moralne racionalizacije politike, u kojoj odnos između cilja politike (*bonum commune*) i sredstva za postizanje tog cilja nije tehnička stvar, nego moralna stvar koja uzima u obzir moralne temelje političkog tijela, odnosno pravde i uzajamnog prijateljstva. Demokracija je jedini mogući prijevod takve moralne racionalizacije politike, politike koja teži slobodi i pravdi moralnim sredstvima. Demokracija ne smije slomiti razliku između javne i osobne etike, a sredstva za ostvarenje demokracije moraju biti dobra i razmjerna, ali ne treba ne djelovati iz straha da se ne uradi nešto krivo.[471]

Poruka Maritaina poslijeratnoj političkoj filozofiji je vrlo jednostavna: Politika treba biti usmjerena prema *bonum commune*; demokracija je jedini dobar način za to i zahtijeva da građanin provjerava da li država čini ono što treba činiti. Pitanje je kako se može ovo ostvariti u praksi. Od 19 st. većina europskih političkih režima bili su nominalno demokratski, ali to nije spriječilo društveno-političke katastrofe 20 st. Jezgra neuspjeha 'građanske demokracije' se, prema Maritainu, može naći u liberalnom naglasku na neutralnost. Ta neutralnost sadrži čak i priznavanje slobode koja sije sjeme totalitarizma. Stoga, Maritainova personalistička demokracija stavlja u pitanje tu neutralnost.

Dakle, Maritainova demokracija je humanistička i kršćanska u isto vrijeme. Humanistička jer pripisuje autonomnu važnost političkog, a kršćanska jer građanin mora promatrati politiku u svjetlu njegovih krajnjih ciljeva. Svjetska dužnost kršćanina je realizacija slobode kao obvezujući, ali subordiniran cilj jer čovjek je više nego političko stvorenje.[472] Slobodi se, međutim, mora dati pravo tumačenje. Personalistička koncepcija slobode nije negativna sloboda izbora liberalizma nego pozitivna sloboda: sloboda pronaći i i činiti dobro te sloboda razabrati i slijediti vlastito zvanje u životu.

Ključna uloga građana zahtijeva da raspolažu potrebnim strukturama i sredstvima da ispune svoj zadatak, a to prije svega zahtijeva čestito građansko obrazovanje. Maritain je tvrdio da je obrazovanje, u prvom redu, odgovornost obitelji, a država i obrazovni sustav imaju dodatni zadatak koji nadilazi prikupljanje znanja i sposobnosti. Mladi trebaju biti educirani za odgovorno građanstvo, a to zahtijeva obrazovanje na vjerskoj ili

[471] Isto, pp. 72–73.
[472] James V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1998, pp. 59–63; 99–117.

filozofskoj osnovi. Bio je uvjeren da će se mladi ljudi obvezati na demokraciju kada su opremljeni ne samo s praktičnim vještinama, već i teoretskim razumijevanjem.[473]

Ipak, iako građani moraju ući u politički forum, moraju postojati i odgovarajuće institucije da bi oni mogli ispunili svoju ulogu. U tom smislu, Maritain je naglasio nedostatnost konvencionalnih kanala participacije.[474] Spoznao je da su izbori i parlamentarna zastupljenost važni, ali nedovoljni te da lobiranje i drugi neinstitucionalni načini unutar političkog tijela također mogu dati vrijedan doprinos. Upozorava na mogućnost da te skupine mogu predstavljati opasnost političke agitacije i propagande, osobito kada neka podskupina tvrdi da predstavlja glas naroda. Inspiriran američkim radikalnim aktivistom Saulom Alinskym (1909-1972) Maritain priznaje za osnovu politike i aktivno uključivanje svih građana.

Ključna riječ u razradi njegove personalističke demokracije je 'supsidijarnost', načelo da sve što se može učiniti po slobodnoj inicijativi tijela manjih od države mora se prepustiti tim tijelima te da politika mora biti strukturirana odozdo umjesto odozgo: »Posljednja bi etapa u tome novom poretku nastupila onda kad više ne bi bilo potrebe za državnim poticajem i kad bi svi organski oblici društvene i gospodarske djelatnosti, pa i oni najopsežniji i najobimniji, proizlazili odozdo, hoću reći iz slobodne inicijative i međusobnih napetosti pojedinih grupa, radnih zajednica, zadružnih organa, sindikata, udruženja, saveznih grupa proizvođača i potrošača, a ti bi oblici bili naslonjeni jedni iznad drugih i institucionalno priznati. Tada bi na snagu stupio izrazito personalistički i pluralistički tip društvenog života u kojem bi se razvijali novi dioničarski oblici privatnog vlasništva i privatnog poduzetništva. Država bi mnogostrukim organima društvenog tijela prepustila slobodnu inicijativu i upravljanje svim djelatnostima koje im po naravi pripadaju. Za sebe bi zadržala samo svoje pravo ovlaštenje, pravo vrhovne presude i nadzora, usklađujući te spontane i samostalne djelatnosti s višega političkog motrilišta, imajući u vidu opće dobro.«[475]

Maritain je naglasio i važnost duhovnih sredstava u politici, označavajući indijskog vođu Mahatmu Gandhija (1869-1948) kao ultimativni primjer. Duhovna sredstva odnose se na hrabrost izdržavanja patnje u obrani tvrdnji. Maritain govori i o ulozi 'proroka' u demokraciji, pojedincima ili malim zajednicama koji čine katalizatore

[473] Vidi npr. Jacques Maritain, *Education at the Crossroads*, Yale University Press, New Haven/London, 1971, Djelo je izvorno objavljeno 1943.; Jacques Maritain, *Čovjek i država*, pp. 120–126.
[474] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, pp. 73–77.
[475] Isto, pp. 35–36.

emancipacije u ključnim trenucima u vremenima kada su budili ljude u njihovoj društvenoj odgovornosti.

Sve u svemu, Maritainova politička filozofija okreće se pomirenju tradicionalne kršćanske misli i suvremenog društva. Osoba i njezin integralni razvoj kao jedinstvo socijalnog i duhovnog bića u središtu. Konačno, Maritain prepoznaje liberalnu demokraciju kao odgovarajući politički okvir za potporu razvoju svakog ljudskog bića. Na taj način je, kako neki autori navode, liberalna demokracija dobila personalističko tumačenje i neotomistički temelj.[476] Otuda i naš ustavnopravni stručnjak Arsen Bačić navodi »analizirajući dosljedno i potanko neke od temeljnih pojmova iz kataloga tradicionalne i novovjekovne politike (naciju, političko tijelo, državu, narod, suverenost, cilj i sredstva, čovjekova prava, odnos crkve i države, političko ujedinjenje svijeta…), napose problematizirajući najgora stremljenja u apsolutiziranju države svojega i našega doba, J. Maritain zdušno 'evanđeoski nadahnut', afirmira postulate 'nove', 'istinske', 'prave' demokracije, demokracije kojoj je cilj 'pravda i sloboda istovremeno'«.[477]

Kršćanski inspiriran personalizam suprotstavlja se kako radikalno-individualističkoj tako i komunitarističko-kolektivističkoj koncepciji čovjeka. Komunitarističkim kolektivizmima kršćanski se personalizam suprotstavlja tezom o primatu osobe spram bilo koje zajednice, društva i države, jer čovjek pojedinac jest apsolutna vrijednost po sebi i u sebi.

S duge strane, kršćanski inspiriran personalizam suprotstavlja se i tezi klasičnog liberalističkog, radikalnog individualizma o juridičko-kontraktualističkoj genezi i puko instrumentalističko-utilitarističkoj naravi zajednica, društava i država koje ne počivaju i ne smiju počivati na nekom apriorno proklamiranom dobru, a pogotovo ne na nekoj filozofiji dobra.

Personalistička kritika takvih pristupa sabrana je u tezi da su zajednice, društva i države usmjerene na zajedničko dobro utoliko što su u supsidijarnoj funkciji personalizacije pojedinaca, tj. postojanja pojedinaca autonomnih, duhovnih, slobodnih bića i prema drugima jednako takvim bićima, koje kršćani, posebno katolici, nazivaju osobama.

Kritika postojeće individualističke civilizacije, odnosno građanske liberalne demokracije, a osobito kritika i prepoznavanje totalitarnih ideja, glavni je uzrok da je većina francuskih personalista i prije njemačkog osvajanja Francuske potražila egzil s

[476] Dries Deweer, *Ricoeur's Personalist Republicanism: Personhood and Citizenship*, Lexington Books, Lanham, 2017, p. 13.

[477] Arsen Bačić, *Konstitucionalisti, klasični i moderni: prilozi za Rječnik ustavnopravne misli*, Pravni fakultet Sveučilišta u Splitu, Split, 1996, p. 143.

druge strane Atlantika, u Sjedinjenim Američkim Državama. Tamo su nastavili razrađivati viziju novog svijeta, ali i u sferi prava, a što se analizira u idućem poglavlju.

IV PERSONALISTIČKA FILOZOFIJA PRAVA

Filozofija prava obično se veže uz Hegela, odnosno uz njegov pokušaj sinteze cjelokupne filozofskopravne tradicije u djelu Osnovne crte filozofije prava (*Grundlinien der Philosophie der Recht*). U tom djelu on navodi da je predmet filozofijske pravne znanosti *ideja prava, pojam prava i njegovo ozbiljenje*,[478] a u *Pravnim i političkim spisima* se navodi da je predmet filozofije prava *viši pojam prirode slobode, bez obzira na to što važi, na predstavu vremena.*[479] Slijedom tih misli, a imajući u vidu bogat opus personalističkih mislilaca o tim pitanjima govorimo o personalističkoj filozofiji prava kao prirodno-pravnoj koncepciji filozofije prava.

Različiti filozofsko-pravni pravci, pokreti i škole iznosili su različite odgovore o biti prava i utemeljenju prava. Tako možemo unutar filozofije prava razlikovati pravno-pozitivističke, prirodno-pravne te integralne koncepcije filozofije prava. Kao poseban vid mnogi su autori donedavno navodili još i marksističku filozofiju prava. Dominacija pravnog pozitivizma u prvoj polovici XX. st. iznijela je na površinu niz slabosti pravne znanosti te se razvila težnja za integracijom pravne znanosti sa drugim znanostima /osobito sa filozofijom i sociologijom/ radi pronalaženja istinskog temelja pravu. Pozitivistička pravna teorija ograničena na analizu pozitivnog prava i povijesno istraživanje pravnih sistema nije mogla iznaći zadovoljavajući odgovor. Pozitivističke filozofije prava su *a prirori* odbacile pomisao o povezanosti prava i pravde, odnosno prava koje jest i prava kakvo bi trebalo biti. To je nužno vodilo ka utilitarizmu, a u praktičnom pogledu prema pravnom formalizmu. Za pravo nije bitna pravda. Nema povezanosti. Pravda i pravednost su proglašavane za nebeske kategorije, ili su označavani kao područje filozofije, a ne prava. U biti, kod pozitivističke koncepcije pravo i filozofija nisu u nikakvom suodnosu. Dodirna točka postoji samo kod nekih pravno-tehničkih disciplina, kao npr. kod nomotehnike, gdje do izražaja dolazi logika, ili kod praktične primjene gdje možemo uočiti i određenu povezanost u vidu retorike.

Trebalo je, što je očito, pravu naći nešto *natpozitivno i nadpovijesno* kao osnovni princip. To nije bilo moguće kroz pravni pozitivizam te se stoga i događa svojevrsni

[478] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava: s Hegelovim vlastoručnim marginama u njegovu priručnom primjerku filozofije prava*, Veselin Masleša/Svjetlost, Sarajevo, 1989, p. 20.
[479] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Pravni i politički spisi*, Nolit, Beograd, 1981, p. 212.

come-back prirodno-pravnih koncepcija. Otuda se i zapitao Joachim Ritter: »Sadrži li ono /prirodno pravo/ u sebi skriveno neku gotovu istinu koja uzmaže biti istina i suvremenog svijeta?«[480]

Već krajem 30-ih godina, a osobito za vrijeme Drugog svjetskog rata bilo je razvidno da pravno-pozitivističke koncepcije ne mogu iznaći rješenje same za sebe, a da su integralne koncepcije filozofije prava izrazito individualizirani koncepti preuski za širu percepciju. Neki autori kao posebnu koncepciju prava su navodili i marksističku, ali ona isključiva i previše oslonjena na kolektivizam bila je suvremenom svijetu neprihvatljiva. Prirodno-pravna koncepcija zamrla je krajem XIX st., a ostala je jedino u okviru kršćanske misli i filozofije, osobito neotomizama. Oživljavanje katoličke intelektualne tradicije, pa i prirodnog prava dogodilo se nakon enciklike *Aeterni patris* pape Lava XIII iz 1879. koji je pozvao na vraćanje i oslanjanje katoličanstva na prvobitno filozofsko razmišljanje, osobito po modelu Sv. Tome Akvinskog. Zahvaljujući neotomizmu povratak prirodno-pravne koncepcije u civilnom ruhu događa se početkom 30-ih pokličom personalističkog pokreta *Orde Nouveau* »Mi nismo ni individualisti, ni kolektivisti, mi smo personalisti«. Taj stav je implicirao antiliberalnu i antimarksistisčku misao, ali je bio i anti pravno-pozitivistički i možemo govoriti da znači i ukazivanje na potrebu novog pronalaska temelja međunarodnog prava.[481]

J. Maritain je istaknuo da je povijest ljudskih prava povezana s poviješću naravnog zakona odnosno prirodnog prava. Ukazuje i na nepovjerenje pravnog pozitivizma prema prirodnim pravu zbog njihovog nerazumijevanja razlike prirodnog prava (naravnog zakona) i teorija prirodnog prava.[482] Pri tome upućuje na isti takav stav kod Heinricha Rommena i ondašnjeg istaknutog američkog znanstvenika ustavne povijesti i profesora političkih znanosti na Kalifornijskom sveučilištu Charlesa Grove Hainesa.[483] Poziva se i na Maxa Matesyahua Lasersona, izraelsko-američkog sveučilišnog profesora prava porijeklom iz Latvije koji je obnašao i niz visokih funkcija u židovskoj politici tog vremena. Laserson je uočio da ne treba miješati teorije o naravnom zakonu sa samim tim zakonom. Otuda Maritain zaključuje da pobjeda pravnog pozitivizma u XIX. st. nije značila nestanak samog naravnog zakona, već samo trenutnu pobjedu konzervativne

[480] Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb, 1987, p. 148.
[481] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, u: *Human Rights in the Twentieth Century*, ur. Stefan-Ludwig Hoffmann, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 85–106, p. 86.
[482] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, pp. 86–87.
[483] Usp. Heinrich A. Rommen, *Die ewige Wiederkeht des Naturrechts*, Hegner, Leipzig, 1936; vidi također Charles G. Haines, *The Revival of Natural Law Concepts*, Harvard University Press, Cambridge, 1930.

povijesne škole. Napominje da je već krajem istog tog stoljeća došlo do preporoda teorije o prirodnom pravu.

Filozofiju prava možemo označiti kao nauku koja se bavi prije svega prirodom, utemeljenjem prava. U toj potrazi za utemeljenjem prava kao bitno se javlja pitanje pravnog subjektiviteta. Razlike u shvaćanju pravnog subjekta, odnosno u krajnjem smislu čovjeka, i njegove uloge u pravu rezultiraju različitim pravcima u filozofiji prava. Otuda personalističke rasprave o pravu možemo shvatiti i kao pokušaj oživotvorenja njihove filozofijske antropologije u pravnom okružju. Drugim riječima, rasprava o pravima ima smisla samo ako sudionici imaju odgovarajuću antropologiju, koja razmatra ono što je čovjek u svojoj prirodi i kakva je njegova sudbina.[484]

Neotuđivo dostojanstvo ljudskog bića uglavnom se smatralo filozofskim i teološkim konceptom, a kao politički i pravni koncept gotovo da nije postojalo do sredine XX. st. Današnji pravni koncept ljudskog dostojanstva je posljedica jakog utjecaja personalitičkih mislilaca u egzilu za vrijeme Drugog svjetskog rata i nekih kršćanskih europskih mislilaca. Totalna destrukcija Drugog svjetskog rata iznjedrila je povratak na teoriju prirodnih prava iz čisto praktičnog razloga – očitog nepostojanja funkcionalnih pravnih sustava. Maritain to naglašava: »Primijetimo naposljetku kako se neizbježno mora posegnuti za načelima naravnog zakona kad se suočimo s primjenom osnovnih zahtjeva pravednosti u slučajevima kad donekle zataje propisi pozitivnog zakona, čime nastaje presedan i novi pravni propisi. Upravo se to dogodilo na upadljiv način na sudskom procesu za nacističke ratne zločine u Nürbergu, procesu koji predstavlja povijesni datum.«[485] Odmah nakon Drugog svjetskog rata pojavila se praktična potreba za prirodnim pravom. Nacistička država razvila je svoj vlastiti pravni sustav. Krvnici i ratni zločinci slijedili su norme te države, koja je bila u skladu s tadašnjim pozitivističkim pristupom potpuno legitimna i međunarodno priznata. Teškoće pri optuživanju su bile posljedica pravne činjenice da su to *de iure* bili samo revni službenici vlastite države. To je jedan od pozadinskih impulsa koji ukazao na manjkavost pozitivističkog pristupa i potrebu ponovnog otkrivanja prirodnog prava. No, na tu okolnost su ukazivali personalistički mislioci na samim začecima rasta nacističkog režima, a naročito u progonstvu radeći na modelima za buduće mirno i pravedno

[484] Brian Jones, »Jacques Maritain and Dignitatis Humanae: Natural Law as the Common Language of Religious Freedom«, Dostupno na: http://www.ignatiusinsight.com/features2009/bjones_maritaindh_dec09.asp (pristupljeno 15. siječnja 2017.)

[485] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 100.

društvo.[486] U ovom poglavlju raspravljamo o njihovoj prirodno-pravnoj koncepciji koja je uslijedila nakon njihove sustavne antropološke i političke misli.

1. Povijest prirodno-pravne koncepcije

Na pokušaj utemeljenja i objašnjenja prava nailazimo već u mitovima stare Grčke, koji su nastali pod utjecajem drevnih bliskoistočnih mitologija, ali sa kvalitativnim pomakom naprijed, što se očitovalo osobito kroz veći stupanj uzimanja slobode u okviru samog stvaranja i objašnjenja mita.[487] U tom mitološkom razdoblju postojeći pravni poredak smatrao se odrazom objektivnog, božanskog, kozmičkog i vječnog poretka, a legitimnost propisa proizlazila je iz običaja, a čiji je pak temelj bio u mitskim pričama. Sofisti ne prihvaćaju takvo shvaćanje, ističući *physis* - posvuda jednako pravo prirode, umjesto mitskog *nomosa*. U toj potrazi za physisom sofisti dolaze do pravnog relativizma i spoznajnog skepticizma, što im zamjera Sokrat, smatrajući da istina postoji i onda kada to ne znamo. Za njega ne postoji suprotnost između pravnog i zakonitog. Time Sokrat na svojevrstan način vraća autoritet i vjeru u zakone. Sokratov učenik Platon idealistički pristupa izgradnji savršene države i sve podređuje kolektivnom, a pravednost svodi na ispunjavanje dužnosti i nemiješanje u tuđe poslove. Aristotel prvi ne suprotstavlja prirodno pravo pozitivnom pravu, smatrajući da se uz pravilnu primjenu općeg pozitivnog pravila na konkretni slučaj i to na nepristran način može spojiti prirodno i pozitivno pravo. Nakon Aristotela dolazi do propasti grčkih polisa te se čovjek u potrazi za srećom okreće ka sebi, a uvidjevši da ni na taj način ne može doći ka pravoj sreći, okreće se prema religiji i religijskim problemima. Kasnije, kroz povijest, upravo uz pomoć religije, prirodno pravo će doći do svoje pune afirmacije. Slijedom toga, misaoni dosezi antičkih filozofa u pogledu prava i pravednosti nemaju toliki značaj kao odgovori na pitanja, već upravo kao sama pitanja. U tome i jest glavna vrijednost svekolike antičke filozofske baštine.[488]

Sljedeći Platona i Aristotela, Ciceron se usmjerava na osnovu društvene prirode čovjeka, koja određuje sadržaj prava te je prirodno pravo u svojoj klasičnoj formulaciji možda najbolje sažeto u njegovoj maksimi *lex iniusta non est lex*, nepravedan zakon

[486] Jacques Maritain, Denis de Rougemont, Georges Gurvitch, Yves R. Simon, Eric Voegelin, Heinrich Rommen, Leo Strauss i mnogi drugi.
[487] Henri Frankfort i dr., *Od mita do filozofije*, Minerva, Subotica-Beograd, 1967, p. 270. i dalje
[488] Ivan Čulo, »Antička filozofija prava«, *Status Questionis* 1(2007)1, pp. 33–54, p 54.

nije zakon. Ciceron je pristupio identifikaciji istinskog prava na temelju pretpostavke da je svijet djelo božanske osobe.[489] U tom smislu, on je identificirao čovjeka kao najvišu božansku kreaciju, a onda je utvrdio da je očuvanje dobrobiti čovjeka primarna svrha prirodnog postojanja.

Sv. Augustin je sagledao sve u okviru božanskog poretka. Sav red proizlazi iz Boga, a zlo se nalazi u odstupanju od božanskog poretka. U skladu s tim, može se reći da ljudsko pravo treba biti izrađeno za izbjegavanje zla te da prati i sačuva božanski red. Takav pristup je utjecao na djelo Sv. Tome Akvinskog, osobito u djelu *Summa Theologica*. Rad Akvinskog je sustavna analiza prava i razbijanje stava o nespojivosti umjetnog prava stvorenog od čovjeka i vječnog zakona otkrivenog od Boga te odnosima između njih. Tomin nauk se često označava kao prva sveobuhvatna analiza izvora i sadržaja prava te organizacija prava u strukturirani sustav.[490] Akvinski uviđa da su pravnici odnosno zakonodavci ograničeni jezikom prava da bi izrazili svoje zakone. Pravne izraze razumijeva kao odraze veće ideje ili ideala, a koji se time kao koncepti trebaju formulirane u pravu.[491] Za Akvinskog pravo nije izraz tih ideja, nego je to direktiva koja motivira utjelovljenje tih ideja. Tu, kao i Ciceron, Akvinski uvažava ljudsku želju za očuvanjem općeg dobra.[492] Izraz ideje je donošenje zakona. Otuda proizlazi veliki razlog za stvaranje prava za opće dobro, a time i odgovorni pojedinac kao kršćanin može bolje ostvarivati sebe. Iako Tomina teorija ima teističkih elementa, ta teorija može stajati i sama za sebe bez teističkih izvora za razmatranje pravednog zakona. Za Tomu, pravedni zakon je onaj koji služi općem dobru a ispravno, dobro pravo se određuje prema vječnim, prirodnim i božanskim zakonima. Na pitanje Božje objave prava, Akvinski se poziva na 'božanskog stvaratelja prava'.[493] Red vidljiv u svim stvarima je vidljiv i svim ljudima, a to ukazuje da su sve stvari podvrgnute redu. Taj red sugerira postojanje božanskog stvaratelja.[494] S obzirom da je božanski stvaratelj vječan, pravo tog entiteta mora biti vječno pravo.[495] S obzirom da je to pravo izvan razumijevanja čovjeka, može se odrediti i razumjeti po objavi i kroz prirodne razloge čovjeka.

---

[489] Robert N. Wilkin, »Cicero and the Law of Nature«, u: *Origins of the Natural Law Tradition*, ur. Robert N. Wilkin, Southern Methodist University Press, Dallas 1954, pp. 12–25, p. 18.
[490] Thomas E. Davitt, »Law as a Means to an End – Thomas Aquinas«, *Vanderbilt Law Review*, 14(1960), pp. 65–100, p. 65.
[491] Toma Akvinski, *Summa Theologica*, 1–2, 17; 1–2 ,91.
[492] Thomas E. Davitt, »Law as a Means to an End – Thomas Aquinas«, p. 67.
[493] Toma Akvinski, *Summa Theologica*, 1, 2.
[494] Isto, 1, 103.
[495] Thomas E. Davitt, »Law as a Means to an End – Thomas Aquinas«, p. 76.

Odnos između ljudski stvorenog prava i Božjeg prava Sv. Toma rješava kroz čovjekovu želju da živi u društvu. Čovjek živi u zajednici te zato ima određene obveze prema zajednici. Odnos pojedinca i zajednice je neki interes. S jedne strane, čovjek mora biti u zajednici te je stoga podređen zajednici. No, s druge strane, očuvanje reda je za dobrobit pojedinca čija je svrha težiti višem cilju što ga dovodi bliže božanskom stvaratelju prava. Na taj način je odnos riješen, a čisti sadržaj samog prava se može odrediti. Tako je potreba čovjeka za životom u zajednici učinkovit izvor idealnog ljudskog prava.[496]

Ovakav pristup čovjeku može se pronaći i u Johna Lockea u ranom 18.st. Locke slijedi istu tradiciju klasičnih filozofa i T. Akvinskog, gledajući na prirodu čovjeka kao izvor zakonskih obveza. Dakle, veza prava i prirodnog zakona je u dužnosti obavljanja prirodne obveze, odnosno da se ispuni dužnost koja proizlazi iz nečije prirode.[497] Za Lockea je Bog izvor prava, a on je i ta osoba koja je stvorila i održava red cjelokupne egzistencije.[498] No, za razliku od Akvinskog Locke nije smatrao prirodno stanje čovjeka da živi u zajednici. U 'prirodnom stanju', čovjek je u biti izoliran. Taj fokus na izoliranog pojedinca usmjerio je primarni interes Lockea na individualna prava. A glavni razlog za oblikovanje zajednice za Lockea je očuvanje prava na vlasništvo.[499] Očito da je Locke napravio oštar zaokret u razvoju prirodnog prava te se poprilično udaljio od aristotelovske tradicije prirodnog prava za koju se zalaže Akvinski, koji je čovjekovo prirodno stanje sagledavao kao dio zajednice.[500] Locke je vjerojatno most u prirodnopravnoj misli između klasičnog, tradicionalnog prirodnog prava i tzv. moderne škole prirodno-pravnog mišljenja, koja izbjegava božanski red i usredotočuje se na prirodu čovjeka kao izvor i sadržaj prirodnog prava.

Tradicija prirodnog zakona, a s njom i shvaćanje 'prirodnog' prava u XIX. st. završava se s I. Kantom. Da Kantovo shvaćanje prirodnog prava nije naišlo na dobar odjek pokazuje kritika prirodnih prava tijekom XIX. i početkom XX. st. John Stuart Mill (1806-1873), koji je branio slobodu, tvrdio je da se prava pojedinaca u konačnici izvode iz korisnosti. Frederick Karl von Savigny (1779-1861) u Njemačkoj, Sir Henry Maine u Engleskoj (1822-1888), kao i drugi mislioci historijskopravne škole zastupali su stav da je pravo ovisno o kulturi i shvaćanju pojedinih društava. Pravni pozitivist John Austin

[496] Toma Akvinski, *Summa Theologica*, 1–2, 3; 1–2, 21.
[497] John Locke, *Essays on the Laws of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. 181.
[498] Isto, p. 193.
[499] Prema Crawford B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962, pp. 197–198.
[500] George H. Sabinet i Thomas L. Thoson, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart & Winston, Hinsdale, 1973, p. 426.

(1790-1859) tvrdio je da je zakon zapovijed suverena, a suverenitet je puka politička činjenica, a ne stvar društvenog ugovora pojedinaca koji imaju prirodna prava. Početkom prvog desetljeća XIX st. prirodna prava postaju 'besmislica na štakama' izjavio je britanski filozof i osnivač utilatirizma Jeremy Bentham (1748-1832).[501]

Personalističku misao koja oživljava prirodno pravo u 30-ima i 40-ima godinama XX. st. te postaje teoretska osnova modernih ljudskih prava raspraviti ćemo kasnije u ovom poglavlju, a u nastavku ovog potpoglavlja ukratko ćemo radi potpunosti uvida u opći razvoj prirodnog prava ukazati na mislioce koji su nakon donošenja Univerzalne deklaracije zastupali prirodno pravo, ali u smislu tzv. moderne škole prirodno-pravnog mišljenja ili kako neki nazivaju sekularnog pristupa prirodnom pravu.

Moderni prirodno-pravni zastupnici naglašavaju aspekte zajednice ljudskog društva te potrebu za pravom da se zaštite i zajednica i potrebe pojedinca unutar te zajednice. U tome se osobito ističu australski filozof prava John Finnis (1940-) i njegov američki kolega Ronald Dworkin (1931-2013). Za razliku od klasične tradicije, teoretičari modernog prirodnog prava nisu usvojili stajalište da 'nepravedan' zakon nije zakon.[502] Svrha njihove pravne teorije je pružanje opravdanja prava određenog od strane države.

Finnisovo viđenje pokazuje na mnogo načina da je izvedeno iz klasične i skolastičke tradicije Aristotela i Akvinskog. On se fokusira na ideju ljudskog društva i potrebom da pojedinci djeluju u društvu te da se očuva red u tom društvu. Funkcija prava je osigurati da se to očuva.[503] U tom smislu, Finnis identificira sedam osnovnih 'dobara' koja su zajednička svim ljudima, bez obzira na kulturne razlike. To su: život, znanje, igra, estetska ljepota, društvenost ili prijateljstvo, praktična razumnost i religija. Pri tome, praktična razumnost je jedno od osnovnih dobara, ali istovremeno i osnova za utvrđivanje ravnoteže osnovnih dobara. Taj stav potvrđuje Maritainovu tezu da se na osnovu toga može donijeti Univerzalna deklaracija.

Drugi vodeći suvremeni pobornik prirodnog prava je bio R. Dworkin. U svom odbacivanju pravnog pozitivizma Dworkin je formulirao cjelovitu teoriju prava i društva koja ide korak dalje od mainstream teorije prirodnog prava. U svojim analizama Dworkin ulazi u detalje sudskih odluka koje identificira kao 'teške predmete' usmjeravajući pažnju na odnos društvenog morala i odluka pravosuđa.[504] Za Dworkina

[501] Više u: Miomir Matulović, *Ljudska prava: teorija ljudskih prava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996, p. 110.

[502] John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 23–24.

[503] Isto, pp. 134–135.

[504] Ronald Dworkin, *Shvaćanje prava ozbiljno*, Kruzak, Zagreb, 2003, pp. 40–43.

otuda pitanje pravnog autoriteta upitnije nego identifikacija čistog sadržaja prava. Dworkin je predložio da, prilikom odlučivanja, sudac mora prvo imati niz mogućih odgovarajućih rješenja, a onda donijeti odluku na temelju moralno najpovoljnije alternative.[505] Pitanje o moralno najpoželjnijoj alternativi postaje pitanje što je sadržaj prava.

Pitanje se za Dworkina temelji na primjeni pravnih načela. Iz malo drugačije perspektive od klasičnih pobornika prirodnog prava, on prepoznaje moralnu i političku praksu zajednice i ukazuje na odnos između tih praksi i pravnih načela. U slučajevima 'teških predmeta', pravna načela koja će se primjenjivati su ona koja se najviše podudaraju s moralnim i političkim praksama zajednice. Poteškoće koje nužno moraju nastati u vezi s ovom formulacijom načela prirodnog prava je da to zahtijeva zasebnu identifikaciju sadržaja moralne i političke prakse svake pojedine zajednice.

U ovom općem uvidu u evoluciju prirodnog prava, možemo uvidjeti da ne postoji jedinstvena teorija prirodnog prava te da možemo tvrditi da postoje najmanje dva oblika prirodnih prava koji se mogu smatrati dominantnim. Prvi je 'klasična' tradicija prirodnog prava, koja se usredotočuje da pravo proizlazi 'odozgo' te da ga možemo spoznati kroz znanje o božanstvu.[506] Osnovna značajka ove teorije je da je čovjek stvorenje zajednice, a kako bi zajednica djelovala učinkovito naglasak je na dužnosti članova zajednice. Nasuprot tome, tzv. 'moderna koncepcija' prirodnog prava, započeta s radom T. Hobesa i J. Loceka, usredotočuje se na prirodu samog čovjeka i izvor pravnog načela nalazi u njemu samom. Osnovna karakteristika je pravo pojedinca da postigne svoj cilj.

Nasuprot njima stoji klasični pozitivizam koji smatra da je pravni sustav potpuno zatvoren, jednoznačan, stabilan i statičan te da primjenjivač prava treba dogmatski primijeni zakone koje je dobio od suverena. Prava su u takvoj doktrini jednoznačno određena zakonima. Protiv takvog shvaćanja nastupaju svi prirodno-pravni pobornici. Npr. za R. Dworkina i njemačkog *filozofa* prava Arthura Kaufmanna (1923-2001)[507] hermeneutika je neodvojivi dio pravnog života ili dinamičnog pravnog 'sustava', pa i u raspravama o ljudskim pravima. Da je pitanje ljudskih prava i prirodnog prava danas otišlo izvan sfere klasičnog promatranja u svjetlu teorije prirodnog prava i pozitivističkih teorija pokazuje njemački sociolog Niklas Luhman (1927-1998)

[505] Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, p. 171.

[506] Toma Akvinski, *Summa Theologica*, 1,2.

[507] Marek Piechowiak, »Kaufmann, Arthur (1923–)«, u: *The Philosophy of Law: An Encyclopedia, Volume II*, ed. Christopher Berry Gray, Garland Publishing Inc, New York/London, 1999, pp. 475–476.

ukazujući da su »ljudska prava rezultat dekonstrukcije prirodnog prava«.[508] Dekonstrukciju vidi u tome što su ljudska prava zamijenila prirodno pravo. Ljudska prava su uključena u ustavne tekstove i time uživaju jamstvo stabilnosti te se kao takva 'pravno normaliziraju'. Na taj način, prema Luhmannu, nastaje paradoks – u liku potrebitosti pozitiviranja pretpozitivnog prava'.[509]

Na neosnovane kritike prema prirodnom pravu upozorio je i Joseph Ratzinger (1927-), papa Benedikt XVI: »'Prirodno pravo' odbacuje se kao odveć metafizičko, da bi se dosljednije proveo relativizam: slijedom toga, u konačnici više ne postoji drugo načelo političkog djelovanja od odluke većine, koja u državnome životu stupa na mjesto istine.«[510] Kao filozofske i pravno-znanstvene zastupnike ovoga relativizma Ratzinger navodi Richarda Rortya i Hansa Kelsena, a opasnost takve pozicije vidi u tome da 'većina postaje neka vrsta božanstva' protiv kojeg 'više ne može biti nikakva priziva'. Na drugoj strani stoji prirodno pravo, prema kojemu postoje razumski spoznatljivije, apsolutne moralne i pravne istine koje prethode demokraciji. Za Ratzingera jedan od takvih je i J. Maritain.

2. Nagovještaj personalističke filozofije prava

Iako nije razvio sustavniju filozofiju prava, kao nagovještaj ili vjesnika personalističkog bavljenja pravom, i na ovom području možemo odrediti N. Berdjajeva. Kroz svoja djela kritički je ukazivao na tadašnje shvaćanje prava, ali i na pravo samo po sebi. Iznosio je i niz uzgrednih, zanimljivih, pa i duhovitih misli o pravu, a imajući u vidu vrijeme kada je to iznosio i u kojem personalističkom okružju te kasnija personalističke filozofsko-pravna stajališta naslućujemo da je upravo on najznačajniji prethodnik personalističkog bavljenja pravom.

Utemeljenje prava vidi u Crkvi Kristovoj, a što on naziva 'istorijsko' pravo kršćanskog svijeta te se izričito navodi da to pravo nije utemeljeno u nekakvoj 'prirodi' čovjeka.[511]

O pravu kakvo bi trebalo biti i pravo kakvo je kod Rusa navodi: »S ruskim kolektivizmom je u vezi i negativni odnos prema pravu, miješanje prava i morala. Ali

[508] Niklas Luhman, »Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung«, u: *Soziologische Aufklarung 6.: Die Soziologie und der Mensch,* VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005, p. 218.
[509] Niklas Luhman, »Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung«, p. 211.
[510] Joseph Ratzinger, *O relativizmu i vrijednostima*, Verbum, Split, 2009, p. 25.
[511] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 129.

negacija prava, koja je kod Rusa prisutna i na ljevici i na desnici, jeste negacija osobe, njeno porobljavanje od strane kolektiva. Pravo štiti osobu od pretenzija zle volje. Pravo čini slobodu ljudske osobe nezavisnom od vrlina i poroka drugih ljudi, od njihovog moralnog nivoa, od njihove samovolje. Pravo omogućuje slobodu osobe čak i kada je tu opaska i zla volja ljudska.«[512] Sažima taj ruski kolektivizam u jednu rečenicu: »Voljeli ste da ponavljate naučne misli i izlagali ste ih svojim odvratnim žargonom u svojim tanušnim brošuricama.«[513] Berdjajev smatra da je pravo dobilo novu ulogu, a to je uspostavljanje i održavanje nejednakosti između različitih slojeva društva.[514]

Smatra da svako ograničenje pretenzije države i svaka afirmacija prava čovjeka ima svoj izvor u kršćanskoj Crkvi i kršćankom otkrovenju o čovjeku koji je sin Božji. Smatra da su to ljudi koji su napustili kršćanstvo zaboravili, pa su zato »kada su u revolucijama htjeli da oslobode čovjeka i da potvrde njegovo pravo, stvarali novu i strašniju tiraniju – samo državlje društva i naroda. Oni su skidali lance staroga kaosa i onda je stara istina države stjecala svoja prava.«[515] U istom djelu Berdjajev daje i svoje viđenje 'ispravnog' prava. Smatra da ono ima veliko značenje u ljudskoj komunikaciji jer je ono zaštita i garancija minimuma ljudske slobode, da bi ono trebalo čuvati čovjeka i osigurava mu život zavisno od njegovih moralnih svojstava, od ljubavi a ne od mržnje drugog čovjeka. Čovjekova sloboda i nezavisnost, po njemu, zahtijevaju »da u osnove države budu stavljene i ljubav, ali i pravo i prinuda i u tome postoji jedna viša istina«.[516]

Smatra da Rousseau, kao i Marx negiraju slobode i prava čovjeka, a da su liberali-pozitivisti spremni to priznati samo zbog svoje nedosljednosti i površnosti. Utemeljenje pak čovjekovih prava i slobode po njemu su najdublje utemeljeni u »Crkvi Kristovoj koja priznaje neograničenu prirodu ljudskog duha i koja štiti sve to od pretenzija izvanjskih sila društva i države«.[517] Predbacuje liberalima da u »ime svog novog boga, suverenog naroda, vi lišavate čovjeka svih njegovih prava«.[518]

Kritizira liberalne deklaracije o pravima čovjeka jer nisu povezana s deklaracijom o čovjekovim dužnostima: »Put na kojem su prava čovjeka bila odvojena od njegovih dužnosti gurao vas je na put borbe ljudskih interesa i strasti, na takmičenje pretenzija

[512] Isto, pp. 22–23.
[513] Isto, p. 24.
[514] Mikhail Antonov, »Russian Legal Philosophy in the 20th Century«, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 12, Legal Philosophy in the Twentieth Century - The Civil Law World* , ur. Enrico Pattaro i Corrado Roversi, Springer, Dordecht, 2016, pp. 587–612, p. 593.
[515] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 67.
[516] Isto, p. 71.
[517] Isto, p. 121.
[518] Isto, p. 122.

koje se uzajamno isključuju«.[519] Iznosi da prava čovjeka pretpostavljaju dužnost da se ta ista prava uvažavaju, a da u ostvarenju prava čovjeka nisu najvažnije vlastite pretenzije na pravo, već poštovanje prava drugoga. Ističe da su čovjekove dužnosti nešto dublje od čovjekovih prava, ta da one i utemeljuju prava čovjeka.

Opominje da naglašena svijest za pravo i nedovoljna svijest dužnosti dovodi do toga da nitko u konačnici neće poštovati prava, niti će se ona realizirati. Otuda ne dolazi ni realizacije bogolikog čovjeka, jer prava i dužnosti pretpostavljaju Boga. Slijedom toga dolazi do zaključka da prava čovjeka moraju imati ontološku osnovu te da ona pretpostavljaju i postojanje ljudske duše u vječnosti i biće koje neusporedivo nadilazi tu dušu, biće Božje. Po njemu, liberalizam sve to zaboravlja i nije u stanju ostvariti nikakva prava čovjeka te zaključuje: »Apstraktni, doktrinarski liberalizam, koji pretendira na oslanjanje na vlastitu pustoš, to je nepodnošljiva laž i protiv njega moraju ustati pokreti koji traže realne sadržaje društvenog života«.[520] Osvrće se i na pokušaje utemeljivanja liberalizma na idejama prirodnoga prava, i to idealističkim obnavljanjem prirodnog prava i pokušaj da mu se osigura normativna osnova pomoću Kantove filozofije. Berdjajev smatra da se time ne stiže do najveće dubine, do ontoloških osnova. U djelu *O čovjekovom pozvanju* Berdjajev se obrušava i na Kantovo načelo kategoričkog imperativa koje propisuje da se presuda kvalificira kao moralno ispravna kada i samo ako je univerzalizirana, jednako primjenjiva na bilo koji relevantni sličan slučaj. Berdjajev je smatrao da ovo načelo univerzalnosti čini pojedinca funkcijom zakona, u službi zakonu, a ne obrnuto. Princip je potencijalno i često dehumaniziranje. Evanđelistička moralnost milosti i otkupljenja, piše Berdjaev, izravna je suprotnost Kantove formule. Ne morate djelovati tako da načelo vašeg djelovanja može postati univerzalni zakon, morate uvijek djelovati pojedinačno. »Kantovu moralnu maksimu, da svakog čovjeka treba razmatrati ne kao sredstvo, već kao svrhu samu po sebi, potkopava zakonska osnova etike, jer se ispostavlja da je svaki čovjek sredstvo i oruđe za ostvarenje apstraktnog, bezličnog, općeobaveznog zakona.«[521] Na taj način, protiv Kantovog formalizma i univerzalizma, Berdjajev je prihvatio egzistencijalistički kontekstualizam i personalizam.[522]

[519] Isto, p. 123.
[520] Isto, p. 124.
[521] Nikolaj Berdjajev, *O čovekovom pozvanju*, pp. 106–107.
[522] Vigen Guroian »Commentary – Nicholas Berdyaev«, u: *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, ur. John Witte i Frank S. Alexander, pp.106–142, pp. 107–108.

Berdjajev liberalizmu prigovara da su ljudska prava i slobode nešto neizmjerno dublje od općeg prava glasa, parlamentarnog sustava i sl. te da upravo stoga »ljudska prava i slobode zahtijevaju dublju zasnovanost od one koju im osigurava liberalizam, ona zahtijevaju metafizičku i religijsku utemeljenost«.[523] Upravo je to maksima kako personalističkog pokreta, tako i ovog rada. I u drugim svojim djelima Berdjajev izražava negativan stav naspram liberalnog svijeta i njegovog pogleda na pravo. U djelu *Sudbina čovjeka u suvremnom svijetu* izriče da liberalne demokracije nisu poznavale duhovne osnove slobode te da je liberalizam »odijelio građanina od cjelovitog čovjeka. On je isto tako otkinuo prava od obveza. No, pri produbljenom shvaćanju sloboda nije samo pravo, ona je isto tako obveza. Čovjek ima Bogom naloženu obavezu da bude slobodan, da čuva slobodu duha, makar bi ona bila teška, porađala stradanja i tražila žrtve«.[524]

U *Novom srednjovjekovlju* Berjdjaev piše da racionalističko mišljenje, humanistički moral, formalno pravo, liberalizam, demokracija i parlament znače »duboki razdor u čovještvu, razjedinjenje, odsustvo jednoga duha, sve se one javljaju kao forme uzakonjenoga razjedinjavanja, kao dogovor o tom, kako bi jedan drugoga ostavio na miru, u osamljenosti, u neželjenju izabrati istinu«, a odmah potom naglašava: »sve su to forme misli i života, koje se ustraju u pretpostavci, da je Istina nepoznata i da Istine, možda, uopće nema; one neće da znadu Istinu«.[525] Rezigniran konstatira u istom djelu: »Nitko više ne vjeruje ni u kakve juridičke i političke forme, nitko već ni pare ne daje ma za kakve konstitucije. Sve se rješava realnom silom«. Kao dokaz da se države ne održavaju na juridičkim, već na socijalno-biološkim osnovama navodi svjetski rat koji je »savršeno diskreditirao ideju formalnoga prava«.[526] Upravo u tom padu zakonskoga principa vlasti, pravnoga principa monarhije i demokracije te njihovoj zamjeni principom sile, životnom energijom spontanih socijalnih grupa i udruženja, on vidi 'novo srednjovjekovlje'. U njemu neće biti formalističko-legitimističke monarhije: »U njima će princip socijalnog realizma prevladati nad principom juridičkog formalizma«.[527]

Berdjajevljev uvid u stanje, a osobito ako je riječ o diskursu prava čovjeka vjerojatno je najbolje sažeo u djelu *Sudbina čovjeka u suvremenu svijetu*. Berdjajev tvrdi

[523] Nikolaj Berdjajev, *Filozofija nejednakosti*, p. 131.
[524] Nikolaj Berdjajev, *Sudbina čovjeka u suvrmenom svijetu*, p. 25.
[525] Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, p. 18.
[526] Isto, p. 20.
[527] Isto, p. 40.

»Proglašenje prava čovjeka i građanina bilo je proglašenje prava građanina, člana društva i države, a ne prava čovjeka, kao cjelovitog bića, kao slobodnog duha. Čovjek, kao građanin, zagušio je i zakrio s jedne strane čovjeka kao slobodnog duha, koji pripada inom poretku bivstva, s druge strane čovjeka, kao proizvođača, kao trudbenika – nije bilo proglašeno pravo svakog čovjeka na dostojnu egzistenciju i na rad. Protuslovlja i lažljive posljedice proglašenja prava i sloboština građanina u buržoaskim društvima izazvaše reakciju protiv same ideje prava i slobode čovječje ličnosti. Prava građanina ostala su u sferi formalno-političkoj, pa nisu prenijeta na sferu ekonomijsku, gdje je sloboda rada u kapitalističkom režimu bila sprdnja nad realnom slobodom čovjeka. Sloboda ukazala se zaštitom prava jakoga i napravila je slaboga nezaštićenim. To je jedan od paradoksa slobode u socijalnom životu. Sloboda se ukazala slobodom za jedne i ropstvom za druge….Sloboda je postala obranom prava privilegirane manjine, obranom kapitalističke svojine i vlasti novca. Ogromne mase trudbenika nisu znale za slobodu. Pravo biti birač za parlament sprdnja je nad bijednim položajem i ropstvom ogromne mase ljudi. Sloboda je sazdala najveće nejednakosti. I nju su prestali ljubiti, kad su čovječje mase spoznale svoje pravo na dostojniju i aktivniju egzistenciju.« [528] Iz ovog pristupa postaje jasno zašto je Berdjajev postao mislilac koji je bio glavni poticaj da jedan filozofski pravac dobije sljedbenike i u vidu pokreta.

Protestirajući protiv buržoaskog, građanskog duha, Berdjajevljev sljedbenik E. Mounier smatra da je među buržoaskim, građanskim vrijednostima rijetko ljudsko poštivanje i zaštita prava. Smatra da kod njih zakoni nisu institucija pravde, već im služe za 'obranu njihovih nepravdi' te da zato oštro i zastupaju legalizam. [529] Time se i Mounier svrstao protiv pravnog pozitivizma i legalizma, kao i svi ondašnji personalisti. Mounier je otvorio je raspravu o Deklaraciji iz 1789. u *Espritu* 1941. U prosincu je objavio članak »Faut-il refaire la Déclaration des droits?« te »Projet d 'une Déclaration des Droits des personnes et des collectivité«. Kritizirao je Deklaraciju iz 1789. zbog viška nacionalizma i individualizma. Nakon rasprave u kojoj su sudjelovali neki od najvažnijih francuskih intelektualaca, među kojima su J. Lacroix, H. Marrou, J. Wahl, A. Philippe, L. Hamon, G. Scelle i R. Capitant. Mounier je revidiranu verziju teksta

[528] Nikolaj Bedjajev, *Sudbina čovjeka u suvremenom svijetu*, pp. 24–25.
[529] Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, p. 13.

objavio ponovno 1945., a ističe se da je imao značajan utjecaj na izradu francuskog ustava iz 1946.[530]

4.3. Maritainova filozofija prava

Maritain se filozofijom prava počinje baviti početkom 40-ih kada dolazi u Sjedinjene Američke Države. Filozofsko-pravne misli objavljuje u više djela i članaka od kojih su najznačajniji *Čovjekovo pravo i naravni zakon* (*Les droits de l'homme et la loi naturelle* / *The Right of Man and Natural Law* 1942) i *Čovjek i država*[531] (*Man and the State,* 1951).[532] U njima Maritain daje svoju viziju temeljnih pravnih odnosa novoga demokratskog društva, nasuprot građanskome individualističkome društvu te totalitarnim kolektivističkim društvima zalažući se za personalističko, komunitarno i pluralističko društvo, nadahnuto temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva.

Maritainova filozofija prava počiva na aristotelijansko-tomističkoj tradiciji prirodnog prava. Odnosno, Maritain je prihvatio prirodno pravo, ali je redefinirao njegov sadržaj.[533] Smatrao je da Aristotelova filozofija nije adekvatna jer nije imala saznanja o krajnjem cilju čovječanstva za razliku od filozofije Sv. Tome prema kojoj postoji zakon u ljudskoj prirodi koji je izveden iz božanskog ili vječnog zakona. Zbog toga ga neki

[530] Jiyoung Song, *Human Rights Discourse in North Korea: Post-Colonial, Marxist and Confucian perspectives*, Routledge, London, 2011, p. 42.

[531] U predgovoru djelu Čovjek i država kojeg potpisuju dva velika francuska ustavno-pravna stručnjaka Boris Mirkine-Guetzévitch i Marcel Prélot, navodi se da se to djelo može može shvatiti kao ishod napora što ga je autor poduzimao kroz četvrt stoljeća, kako bi svojim suvremenicima predočio 'konkretan povijesni ideal' nove demokracije, utemeljene na tradicionalnim načelima kršćanske mudrosti. u: Jacques, Maritain *Čovjek i država*,., p. 6.

[532] Pored ta dva djela u filozofsko pravni opus možemo svrstati i sljedeća Maritainova djela: *Kršćanstvo i demokracija (Christianisme et démocratie*, 1943), *Humanistička načela politike* (*Principes d'une Politique Humaniste*, 1944), *Osoba i opće dobro* (*La personne et le bien commun*, 1947), *Značenje ljudskih prava* (*The Meaning of Human Rights*, 1949) te njegova dva priloga u UNESCO-ovom zborniku *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, UNESCO, Paris, 1948.: »Introduction« i »Philosophical Examination of Human Rights«.

[533] Julie Clague, »A Dubious Idiom and Rhetoric: How Problematic Is the Language of Human Rights in Catholic Social Thought?« u: *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance,* ur. J.S. Boswell i dr., Leuven University Press, Leuven, 2000, pp. 125–140, p. 130.; Robert P. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in a Fallen World*, University of Notre Dame, Notre Dame, 2001, p. 156.

smatraju 'besprijekornim tomistom',[534] a neki ističu da se nije bojao uzeti stare stvari i pokušati ih učiniti opet novim.[535]

Do 40-ih godina prošlog stoljeća spomen prava kod njega je bio usputan. Tako npr. u svom ranom djelu *Tri reformatora* iz 1925. izriče da kršćanstvo podržava i krijepi ćudorednu okosnicu društva. Smatra da ono ne utemeljuje pravo i pravne odnose na slobodnoj volji individuâ već na pravičnu odnosu prema osobama, pa zaključuje: »Stoga valja reći da je kršćansko društvo korjenito antiindividualističko kao što je korjenito personalističko.«[536] Na tim temeljnim postavkama ostaje i kasnije.

U 40-ima, Maritain opisuje političko društvo pod vladavinom prava i razlikuje četiri vrste prava, odnosno zakona: vječni zakon, naravni zakon, pravo naroda i pozitivno zakonodavstvo.

Maritain polazi od postavke da bavljenje problemom prava ljudskog bića zahtijeva najprije ispitivanje onoga što nazivamo naravnim, prirodnim zakonom. Pri tome, odmah odbacuje shvaćanje nekih mislioca koji smatraju da je prirodno pravo izum američkih i francuskih revolucija, smatrajući da je to pokušaj diskreditacije same ideje prirodnog prava.[537] Kao takve prepoznaje pojedine religiozne mislioce luteranske ili jansenističke tradicije te suvremene pravne pozitiviste. Pojašnjava da je ideja prirodnog prava baština kršćanske i klasične misli, a kao prethodnike toj misli navodi H. Grotiusa,[538] Franccisca Suareza i Francisca de Vitoriju, T. Akvinskog, Augustina, sv. Pavla, Cicerona, stoike te velike antičke moraliste i pjesnike, od kojih osobito ističe doprinos Sofokla. Maritain se uglavnom oslanja na učenje T. Akvinskog o prirodnom pravu. Zanimljivo je da se i John Finnis drži Tominog nauka o pravu.[539]

Maritain postavlja kao očito da svi ljudi priznaju postojanje ljudske prirode koja je ista kod svih ljudi. Skreće pažnju da su još antički filozofi i kršćanski mislioci ispravno zaključili da priroda dolazi od Boga, a da nepisani zakon dolazi iz vječnog zakona. Otuda smatra da je ideja o naravnom zakonu ili nepisanom zakonu bila povezana s dubokim i svetim poštovanjem koje je izrazila Antigona kršeći ljudski zakon i

[534] Charles A. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain*, The Newman Press, Westminster, 1953, p. 200.
[535] Timothy Fuller, John Hittinger, *The Vocation of the Catholic Philosopher: from Maritain to Wojtyla*, American Maritain Association/Catholic University of America Press, Washington, 2011, p. x.
[536] Jacques Maritain, *Tri reformatora*, p. 29
[537] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, p. 35–36.
[538] Kasnije za Grotiusa navodi da ju je on taj koji je počeo iskrivljavati ideju prirodnog prava. Vidi: Jacques Maritian, *Čovjek i država*, p. 90.
[539] Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, pp. 42–48

pozivajući se na viši nepisan zakon, koji nije nastao po nečijoj volji jučer ili danas, a za kojeg nitko ne zna kad se pojavio.

»Naravni zakon nije pisani zakon«[540] naglašava Maritain tvrdeći da to ljudi znaju s većim ili manjim razumijevanjem, kao i kod svih drugih stvari. A praktično je vidljivo da je svim ljudima zajedničko da bi trebali činiti dobro, a izbjegavati zlo. Ističe da je upravo to preambula i načelo naravnog zakona. Čovjekovo znanje o naravnom zakonu povećava se razvijanjem čovjekove moralne savjesti i to je proces koji stalno traje: »Tek kada Evanđelje prodre do dubine ljudske supstance, naravni zakon će se pojaviti u svom cvijetu i svom savršenstvu.«[541] Naravni zakon i svjetlost moralne savjesti ne propisuju nam samo dužnosti, već i prava koje ljudska osoba posjeduje upravo zato što je osoba. Otuda zaključuje da se ispravna filozofija prava ljudske osobe može bazirati samo na ideji naravnog zakona.[542]

Maritain razjašnjava i odnos naravnog zakona (prirodnog prava), prava naroda i pozitivnog prava.

Naravni zakon bavi se pravima i dužnostima koje proizlaze iz prvog načela 'činiti dobro i izbjegavati zlo'. Zato su pravila nepisanog zakona sama po sebi ili u prirodi stvari, bez obzira na ljudsko znanje o njima, univerzalni i nepromjenjivi.[543]

Pravo naroda shvaća kao svojevrsnog posrednika između naravnog zakona i pozitivnog prava. Radi pojašnjenja poistovjećuje englesko *'common law*' pravo i rimsko *'ius gentium'* shvaćajući ih kao neko svojevrsno 'zajedničko', 'opće' pravo. Otuda pravo naroda shvaća kao pravo civilizacije koje se načelno bavi pravima i dostojanstvima u određenom građanskom društvu ili među narodima. Stoga su i prava naroda univerzalna, barem u mjeri u kojoj su činjenični uvjeti univerzalni pokazatelji civiliziranog života.

Pozitivno pravo (zakonodavstvo) ili važeće zakonodavstvo u određenoj zajednici bavi se pravima i obvezama koje proizlaze iz prvog načela, ali kontingentno na temelju nekih načina ponašanja koje određuju razlozi i volja čovjeka kada uspostavlja institute prava ili stvaraju pravila određene zajednice.[544] Kada zakonodavstvo nije u skladu s naravnim zakonom, Maritain smatra da to onda nije zakon. Dakle, Maritain jasno odbacuje pravni pozitivizam.

[540] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, p. 36.
[541] Isto, p. 37.
[542] Isto, p. 38.
[543] Isto, p. 39.
[544] Isto, p. 40.

Pravo naroda i zakonodavstvo su proširenje naravnog zakona, koje prelaze u objektivne zone koje su manje i određenije jednostavnim, intrinzičnim konstituiranjem ljudske prirode. Tako postoje neprimjetni prijelazi (barem s gledišta povijesnog iskustva) između naravnog zakona, prava naroda i zakonodavstva. Postoji dinamika koja potiče nepisani zakon da utječe na ljudsko pravo te da potonje postaje savršenije i pravednije i na samom polju kontingentnih odredbi. Čovjekovo pravo na postojanje, osobnu slobodu i težnju za savršenstvom moralnog života pripada naravnom zakonu. Pravo na privatno vlasništvo nad materijalnim dobrima, ukorijenjeno u naravnom zakonu, pripada u područje prava naroda ili *ius gentium* u mjeri u kojoj je pravo privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju uvjetovano. A određeni modaliteti tog prava određeni su zakonodavstvom. Sloboda naroda da žive neopterećeni jarmom želja, nevolja, straha ili užasa[545] odgovara žudnji iz područja prava naroda koje se trebaju ispuniti zakonodavstvom te ekonomskom i političkom organizacijom civiliziranog svijeta.

U djelu *Pravo čovjeka i naravni zakon* jedno poglavlje je Maritain nazvao 'Naravni zakon i ljudska prava' (*Natural Law and Human Rights*).[546] U njemu Maritain objašnjava da ljudska osoba posjeduje posjeduje prava zbog same činjenice da je ona osoba, cjelina, gospodar samoga sebe i svojih djela. Istinska filozofija prava, po njemu, temelji se na ideji naravnog prava. Taj naravni zakon propisuje naše dužnosti, ali isto tako i pravo. Kao suprotne i nevaljane filozofije smatra one koje slijede Jean-Jacquesa Rousseaua nastojeći utemeljiti prava ljudske osobe na tvrdnji da čovjek nije podložan nikakvom drugom zakonodavstvu osim onom svoje volje i svoje slobode. Smatra da takva filozofija nije izgrađena na čvrstim temeljima već na iluziji, dovodeći do toga da se prava nalaze u samom čovjeku te se time krivo sagledava čovjeka kao nekakvog apsoluta samog za sebe, a što rezultira i na štetu drugih bića. Nakon filozofskih objašnjenja prirodnog prava Maritain želi ukazati na razliku prava ljudske osobe, prava osobe kao građana i prava radnog čovjeka.

Temelj *prava ljudske osobe* je ljudsko dostojanstvo, koje je najprije bilo u vjerskom poretku, pa se ljudima kroz evanđeosku poruku transcendentno očitovalo. Od trenutka svjesnosti tog dostojanstva malo po malo ono ulazi u sferu samog prirodnog poretka i u prirodno pravo. Prava ljudske osobe su i tajna srca, slobodni čin kao takav, jedinstvo moralnih zakona, pravo svijesti na slušanje Boga i put k njemu. Država takva prava ne

[545] Tu se Maritain poziva na četiri tzv. pravila američkog predsjednika F. D. Roosevelta, a to su pravila o četiri slobode: misli, vjere, od bijede i od straha.
[546] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, pp. 37–39.

smije zamjeriti niti joj to može pasti u njene kandže. Smatra da država to zna dobro te kad god nadilazi svoje prirodne granice u ime neke totalitarne pretenzije i ulazi u utočište savjesti, nastoji kršiti ovo svetište monstruoznim sredstvima psihološkog trovanja, organiziranim lažima i terorom.[547]

Ističe da svaka ljudska osoba ima pravo donositi vlastite odluke o svojoj osobnoj sudbini, bilo da je riječ o odabiru vlastitog posla, braka ili vjere. Država postaje nepravedna i tiranska ako temelji funkcioniranje civilnog života na prisilnom radu ili ako pokuša kršiti prava obitelji kako bi postala zapovjednik ljudskih duša. Kao što je čovjek konstituiran kao osoba, stvorena za Boga i za život koji je nadmoćniji, prije nego što bude sastavni dio političke zajednice, tako je i čovjek sastavni dio obiteljskog društva prije nego što bude sastavni dio političkog društva.

Maritain nabraja temeljna prava, a to su prema njemu: prava na postojanje i život; pravo na osobnu slobodu ili na vlastiti život kao gospodara samog sebe i djela s odgovornošću za to pred Bogom i zakonom zajednice; pravo na traženje savršenog moralnog i racionalnog ljudskog života; pravo na potragu za vječnim dobrima (bez takve potjere nema istinske težnje za srećom); pravo na odlučivanje o svom tijelu; pravo na privatno vlasništvo nad materijalnim dobrima (time se štiti sloboda pojedinca); pravo na brak po svom izboru i podizanje obitelji u slobodi; pravo na udruživanje te poštivanje ljudskog dostojanstva u svakom pojedincu, bez obzira predstavlja li ekonomsku vrijednost društvu. Sva ta prava ukorijenjena su u osobi (duhovnoj i slobodnoj) prema redoslijedu apsolutnih vrijednosti i na sudbini nadmoćnijoj od vremena.[548]

Maritain zamjera što je *Francuska deklaracija o pravima čovjeka* uokvirila ta prava u racionalističkoj točki gledišta prosvjetiteljstva i enciklopedista te dovela do dvosmislenosti. Manje, ali ipak zamjera i Američkoj deklaraciji o neovisnosti, za koju smatra da je obilježena utjecajem Lockea i 'prirodne religije' te da se pridržavala prvotno kršćanskog karaktera ljudskih prava.

Prava osobe kao građanina odnosno politička prava, po Maritainu, proistječu izravno iz temeljnog akta, ustava političke zajednice i pozitivnog zakonodavstva. Ta prava neizravno ovise o naravnom zakonu jer bi trebala općenito ispunjavati cilj naravnog zakona te time realiziraju politička prava, a koja su u čovjekovoj prirodi. Zbog dinamizma i razvoja svijesti Maritain vjeruje da će ova prava sve više i više ulaziti u sferu ljudskih prava, na višu razinu pravde i savršenstva.

[547] Isto, p. 43.
[548] Isto, p. 44–45.

Za razjašnjenje ovih prava Maritain se poziva na Aristotelovu tezu da je čovjek *zoon politikon*, što ne znači samo da čovjek prirodno živi u društvu, već i da čovjek prirodno traži da sudjeluje u životu tog društva odnosno političke zajednice. U tom smislu neki shvaćaju da dominanta tema Maritainovog pristupa tendira o sadržaju prava čovjeka i ljudskog dostojanstva kao što proizlazi iz prirodnog prava, a ne samo na dužnostima čovjeka kao društvene životinje.[549]

Maritain smatra da na tom postulatu ljudske naravi leže političke slobode i politička prava, a posebno pravo glasa. Slijedom toga proizlaze i prava osnivanja, odabira i djelovanja u političkim strankama, pravo naroda na donošenje ustava, izbor organizacije vlasti, pravo na političku jednakost te jednak pristup javnim službama. Posebno ističe pravo udruživanja i slobodu izražavanja. Martain se osvrće i na slučaj kad netko koristi takve slobode u svrhu uništavanja. To je preoblikovanje društva u izvornu i pluralističku osnovu, a to podrazumijeva da se društvo ne temelji na samodopadnoj moći novca i simbola posjedovanja, već na »ljudskim vrijednostima i vrijednosti rada gdje će biti nadvladana klasna borba koju je uvela kapitalistička ekonomija.«[550]

Maritain nakon osobnih i političkih, dolazi i do *prava osobe kao radnika*, odnosno socijalnih prava. Vjeruje da će se u novom dobu civilizacije prepoznati i definirati prava ljudskih bića u njihovim društvenim, gospodarskim i kulturnim funkcijama. Među tim pravima, misli da najžurnije treba riješiti prava ljudskih bića koji su angažirani u funkciji rada. Smatra da je ljudska svijest došla do toga da dokine uvredljivo, poniženo ljudsko dostojanstvo i uredi poslanje radnog svijeta. U okviru ovih prava spominje pravo na pravednu plaću, pravo na dostojan život radnika i njegove obitelji, pravo na dostojan životni standard i slična prava. Iako Maritain u osobnim i političkim pravima navodi i neke ideje svojstvene i liberalima, njegov popis prava znatno nadilazi ono što se nalazi u liberalnim teorijama, osobito po pitanju prava radnika.

Kod Maritainove filozofije prava, odnosno rasprave o prirodnom pravu, značajno je njegovo viđenje o dvije sastavnice naravnog zakona. Prvi je ontološka, a druga je gnoseološka sastavnica. U biti, te dvije sastavnice odnose se na izvore naravnog zakona te na znanje o tom zakonu. Drugi element zahtijeva ne samo da naravni zakon postoji, već i da se zna da postoji, a - možda još važnije – da je čovjeku poznat sadržaj zakona. Njegovo izlaganje dvaju elemenata prirodnih zakona u velikoj mjeri oslanja se na načelima svojstvene razlike između individualnosti i osobnosti. U odnosu na ontološki

[549] Charles A. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain*, pp. 200–201.
[550] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, p. 50.

element, prva pretpostavka može biti dvojaka; prvo čovjek ima određeni kraj ili ulogu u svijetu, a kao drugo da je čovjek kao biće s darom inteligencije sposoban utvrditi te krajeve. Za Maritaina je naravni zakon istovremeno i ontološke i idealne naravi: »On je nešto idealno jer se temelji na čovječjoj biti i njezinu nepromjenjivu ustroju te na pojmljivim nužnostima što ih sadržava. On je također nešto ontološko, jer je čovječja bit ontološka zbilja, koja, k tomu, ne postoji odvojeno, već u svakome ljudskom biću; zato je naravni zakon kao idealni red utemeljen na samom bitku svih postojećih ljudi.«[551]
Maritain obrazlaže odnos naravnog zakona i čovjekovih prava. »Naravni zakon iz kojeg proizlaze naše najosnovnije dužnosti i zbog kojeg nas obvezuje svaki pravedni zakon također je zakon koji nam dodjeljuje naša temeljna prava.« [552] Drugim riječima, Maritain ukazuje da imamo ne samo prava, već i dužnosti.

4. Podrška i dopuna personalističke Maritainove filozofije prava – američki krug

Dvije vrlo značajne osobe koje su svojom filozofsko-pravnom misli bili kompatibilni i nadopunjavali Maritainovu misao su njemački pravnik i profesor Heinrich Rommen (1897-1967) i Georges Gurvitch, francuski sociolog i pravnik, podrijetlom iz Rusije. Utjecaj njihovih misli bio je vrlo značajan jer je u ono vrijeme bio aktualan povratak u pravni sustav koji se temelji na prirodnom pravu, kao i povratak katoličke tradicije u političku i društvenu filozofiju. Obzirom da se Rommen u svojim djelima često poziva i razjašnjava Maritaina, kao i da Maritain u svojim djelima upućuje na Rommena ukazuje na kompatibilnost ova dva mislioca. Maritain je davao naglasak na filozofiju, a Rommen na pravo. Pak, sličan je Maritainov odnos s Gurvitchom, koji je kao vrhunski sociolog prava nadopunjavao Maritainovu filozofsku-pravnu misao s područja sociologije i socijalnog prava.
U kategoriju personalističkih mislioca koji su slijedili i u izvjesnom smislu ojačali Maritanov filozofsko-pravni pogled treba navesti i njemačko-američkog političkog znanstvenika i filozofa Erica Voegelina (1901 – 1985), još jednog u nizu intelektualaca i protivnika nacističke ideologije te Yvesa Simona, francusko-američkog katolički politički filozofa, inače Maritainovog studenta.

[551] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, p. 94.
[552] Isto, p. 99.

U širi krug, odnosno pobornike Maritainove filozofije prava možemo navesti i brojne druge istaknute intelektualce, znanstvenike i filozofe koji su bili okupljeni u francuskoj Slobodnoj školi za napredne studije (*École Libre des Hautes Études*).

H. Rommen bio je stručnjak za civilno i kanonsko pravo a studirao je i filozofiju i političku znanost. Kao katolički angažirani aktivist djelovao je kao odgovor na raspad Weimarske Republike, tako i u suprotnosti s usponom nacionalsocijalizma. Njegova otvorena stajališta o opasnosti nacističkog sustava odvela su ga već 1933. do zatvora. S obitelji emigrirao je u 1938. u SAD, gdje je odmah počeo podučavati, predavati i objavljivati članke te ubrzo bio prepoznat kao vodeći misijski mislilac. Predavao je na više sveučilišta, a posljednjih 15 godina svog života bio je profesor na uglednom Sveučilištu Georgetown u Washingtonu.

Katolički mislioci u Americi, pa tako i Rommenu, imali su više zajedničkih karakteristika koje su ih razlikovali od drugih emigranata. Svi su se koristili filozofski govor ukorijenjen u skolastičkoj i personalističkoj misli. Za sve njih je filozofija prirodnog prava bila živa tradicija, ne samo filozofski koncept već stoljećima primjenjivan pristup na široki niz intelektualnih i institucionalnih problema. Svi su oni, počevši od J. Maritaina, Iyesa Simona (1903-1961), samog Rommena, preko američkog isusovca Johna Courtneya Murraya (1904-1967), pa sve do drugih kršćana kao što su D. de Rougemont i G. Gurvitch bili više nego uvjereni u izgradnju i implementaciju sustava prirodnog prava. Isto tako, htjeli su spasiti pojam prirodnih prava od onoga što su smatrali pogreškama moderne filozofije, a što je bila kontradikcija u smislu shvaćanja prirodnog prava njemačko-američkog filozofa Lea Straussa (1899-1973) i njegovih učenika.[553]

Svaka generacija pobornika prirodnog prava nalazila je novi razlog za proučavanje tog prava, a za Rommena, Maritaina i mnoge njihove suvremenike razlog je bio porast totalitarizma u oblicima nacizma i komunizma.[554]

Njegovo najutjecajnije djelo je *Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy,* objavljeno je 1947, a koje je revidirana verzija njegovog njemačkog djela iz 1936. *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts.* To je prvo djelo u kojem se objašnjava razlika između tradicionalnog prirodnog prava Cicerona i T. Akvinskog i revolucionarnih doktrina prirodnog prava koje su zastupali Hobbes, Locke i Rousseau.

[553] Russel Hittinger, »Introduction«, u: Heinrich Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, pp.xi–xxxii, p. xx.

[554] William P. Haggerty, »Heinrich Rommen on Aquinas and Augustine«, *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998)1, pp. 163–174, p. 164.

Rommen sustavno prikazuje prirodno-pravnu grčku i rimsku baštinu, razvodnjavanje tradicije prirodnog prava pravnim pozitivizmom te pokazuje 'ponovno pojavljivanje' prirodnog prava. U sedam poglavlja Rommen istražuje povijest ideje prirodnog prava, filozofiju i sadržaj prirodnog zakona. Prateći povijesne i filozofske korijene pokazuje da je propadanje ustavne demokracije rezultat skepticizma i agnosticizma, a koji su pak sami kulturne posljedice 'neuredne' filozofije. Iako *The Natural Law* prikazuje erudiciju u brojnim akademskim specijalnostima, nedvojben je dojam da je knjigu napisao i žestoki aktivist protiv nacionalsocijalizma. Iznoseći zaključak u tom djelu jasno daje do znanja da je personalist i protivnik suvremenog totalitarizma konstatirajući da »Suvremeni totalitarizam s depersonalizacijom čovjeka, sa svojim svođenjem čovjeka na položaj čestice amorfne mase koja je oblikovana i preoblikovana u skladu s promjenjivom politikom 'Vođe' je po svojoj prirodi ekstremno voluntaristička. *Voluntas facit legem*: Volja postaje zakon«.[555] Rommen je uvidio kako je nacistička stranka spretno koristila njemačke zakonodavne, upravne i pravosudne institucije da nametnu totalitarnu vlast. »Naši suvremeni diktatori«, primijetio je »su gospodari zakonitosti«.[556] Značajan je i Rommenov uvid da su se nacisti koristili, potpomognuti organiziranim zastrašivanjem i nasiljem, formalnim demokratskim procesom, a ne revolucionarom, kako bi izvršavali vlast kroz pravo države. To je bio jasan pokazatelj da pozitivni pravni sustav može izazvati velike opasnosti ako nije utemeljen na snažnim pred-pozitivnim načelima. Taj uvid dovodi Rommena do zagovaranja ponovne primjene prirodnog zakona. Tvrdio je da moramo razumjeti konačnu i najvišu zakonitost, odnosno suštinu ili prirodu zakona a tek onda se odrediti primjenu ili ne primjenu pozitivnog zakona. Taj proces razlučivanja dovodi do pitanja koji su izvori obvezatnosti zakona, odnosno koja je unutarnja razlika između pravog i krivog, pravednosti i nepravde?[557] Za Rommena je nesporno da sama činjenica demokratski donesenog i proglašenog zakona ne znači automatski da građani moraju i prihvatiti taj zakon. Zakon bi se trebao razmotriti po pitanju usklađenosti s 'najvišim načelima zakona' i samo bi to dovelo do ispravnog zaključka o pravednosti zakona.

[555] Heinrich Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, p. 234.
[556] Heinrich Rommen, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy,* B. Herder, St. Louis, 1945, p. 212
[557] Isto, pp. 109–111.

Rommen je time dao odgovor za političku i pravnu krizu koja mu se razvila pred očima u Njemačkoj i koje je sam bio žrtva. Nürnberško rasno zakonodavstvo iz 1935.[558] bilo je poseban uzrok zabrinutosti za Rommena, kao očiti primjer da se nepravedni zakoni ne mogu poštivati. Prirodni zakon za Rommena je izvor konačnih načela prava koja nam pokazuju da li je zakon pravedan ili nepravedan. Suočiti se s totalitarizmom može samo prirodni zakon kao protuteža takvom moralno korumpiranom sustavu. Pravni pozitivizam, jedan od stupova nacističke ideologije, smatrao je prirodno pravo kao ne-zakon u pravom smislu te riječi, jer to pravo nije bilo rezultat državne intervencije.[559] Drugim riječima, zakon može biti samo zakon ako ga priznaje država u svom ustavnom i zakonodavnom poretku.

Za Rommena je razumno da se pozitivan zakon ima uporište u prirodnom zakonu. I tamo gdje tako jest, prirodni zakon bi trebao sve više izlaziti 'iza zavjese' pozitivnog zakona te tako stvarati još više savršenstvo.[560] Nasuprot tomu, kad god pozitivan zakon postane grubo nepravedan, kao što je to slučaj s totalitarnim režimima, prirodni zakon ponovo se pojavljuje prirodno. Upravo je to i originalni naziv Rommenova djela *Natural Law*. Na njemačkom glasi *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, odnosno *Vječni povratak prirodnog prava*.

Rommen razlikuje dvije različite vrste pozitivizma. Prvi je svjetonadzorski, koji čine metafizičke, znanstvene ili ideološke tvrdnje da je ljudski zakon samo projekcija sile, zapovijed suverena, odnosno u konačnici vladavina suverena koja replicira snagu prirode, povijesti ili klase. Drugi je metodološki pozitivizam, odnosno to je postupanje pristaša pozitivizma koje prihvaćaju zakon onakav kakav jest bez pribjegavanja metafizičkoj, pa čak ni njegovoj moralnoj analizi. Pri tome Rommen nije posve kritičan prema metodološkom pozitivizmu. On dopušta da takozvana analitička jurisprudencija može biti suptilna i profinjena, a što bi bio zadatak odvjetnika i pravnika. No, odvajajući etiku od jurisprudencije pozitivnih zakona metodološki pozitivisti mogu postati isti kao i svjetonadzorski. Uviđa da je u Njemačkoj pravna profesija 'umorna od agnosticizma' napustila moralne osnove i svrhu pozitivnog zakona te postala intelektualno bespomoćnom i otišla u susret nacionalsocijalizmu.

[558] Tzv. 'Nürnberško rasno zakonodavstvo' odnosi se dva zakona koje je donijela nacionalsocijalistička stranka 15. rujna 1935. To su: *Zakon o zaštiti njemačke krvi i njemačke časti* i *Zakon o njemačkom državljanstvu*.
[559] Heinrich Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 219.
[560] Isto, pp. 230–231.

Rommen zastupa tezu, a što ćemo vidjeti da je kasnije uspostavljeno Univerzalnom deklaracijom, da bi prirodni zakon trebalo shvatiti kao okvirni zakon koji obično ne postavlja izravno primjenjive i primjenjive norme za dano društvo u kojemu živimo.[561] Pri tome ne tvrdi da je demokracija jedini ispravni oblik vladavine, ali smatra da bi prema prirodnom pravu svaki politički sustav morao poštovati ljudsko dostojanstvo i temeljna prava osobe i obitelji.

Rommen prirodni zakon uzdiže iznad 'promjenjivog pozitivnog zakona' te ga time čini idealnim za mjerilo koje se traži od zakonodavca, postavlja ga kao kritički princip za pozitivni zakon, a što u konačnici dovodi da prirodni zakon upravlja i samom političkom moći. Obrana od totalitarnog sustava trebala bi se temeljiti na pravdi i vladavini razuma koji potvrđuje prirodno dostojanstvo i prava ljudske osobe. Vladavina zakona, kaže Rommen je zakon koji povezuje samog vladara i vladara onakvog kakav bi trebao biti, odnosno kakav bi proizlazio iz prirodnog zakona. Rommen sažima važnost prirodnog zakona za poslijeratni svijet riječima: »Nada mirne promjene pravnog statusa unutar svakog naroda kao i u zajednici naroda ovisi o prihvaćanju takvog višeg zakona koji uvažava zakonska prava *status quo* i tvrdnje onih koji bi to mijenjali, i u mjeri koja se temelji na prirodnom razlogu u kojem sudjeluju svi ljudi.«[562]

Iako je danas Rommen zaboravljen imao je izuzetnu pažnju od svojih suvremenika, osobito europskih emigrantskih mislioca u Americi, kao npr. Jacquesa Maritaina i Leo Straussa. Rommen je se tijekom karijere dosta bavio i proučavanjem odnosa Katoličke crkve prema modernoj ustavnoj demokraciji te je smatrao da su ta dva sustava savršeno kompatibilna. Njegova uvjerenost da je katolička misao najbolja moguća obrana od totalitarizma,[563] proizlazila je iz okolnosti da katolička tradicija sadrži snažnu prirodno-pravnu komponentu, za koju je vjerovao da može snažno utjecati na pokret za povratak ljudskog dostojanstva nakon rata.

G. Gurvitch je bio iznimno plodan spisatelj sa širokim rasponom interesa i izvanrednim opsegom znanja, bio je jedan od vodećih sociologa svoga vremena, osobito zbog teorije o 'sociologiji znanja' i značajan teoretičar sociologije prava. Za vrijeme Drugog svjetskog rata i on se nalazi u Sjedinjenim Američkim Državama. Zastupao je tzv. pravni pluralizam inzistirajući da pravila ne proizlaze samo iz akata koje donose državna i druga tijela te institucije, već i iz različitih drugih grupa i zajednica. Te grupe i

[561] Isto, pp. 234–236.
[562] Isto, p. 236.
[563] William P. Haggerty, »Heinrich Rommen on Aquinas and Augustine«, pp. 163–174.

zajednice kreiraju pravila za sebe i za druge te ih se otuda ta pravila mogu smatrati pravom sa sociološkog stajališta. Već u svojim ranim radovima M. Schelera doživljava i definira kao predstavnika personalizma hijerarhije (personalisme-hiéarchique)**,**[564] a svoj rad razvija značajno pod utjecajem Schelerove fenomenologije, osobito o brojnim 'dubinama' ili 'razinama' društvene stvarnosti. Gurvitch je bio i jedan od aktivnijih članova personalističkog pokreta okupljenog oko *Esprita*,[565] a na njega se često pozivaju J. Maritain, E. Mounier, N. Berdjajev i drugi personalisti.

Iako je bio sljednik Durkheimove katedre sociologije na Sorbonni, od svog se prethodnika razlikovao svojim sustavnim razmišljanjima o statusu sociologije prava kao akademske discipline i suočavanjem s problemima koji se postavljaju pomoću multipleksne stvarnosti prava. Bio je zainteresiran za spajanje onoga što je smatrao istovremenom manifestacijom prava u različitim oblicima i različitim razinama društvene stvarnosti.

Gurvitchova razmišljanja o statusu subjekta uključile su ga u sociologiju prava, dok su njegovi ga njegovi pokušaji da se shvati mnogostruka priroda prava potaknuli za potragom 'stvarne' osnove prava. Razvija koncept 'socijalnog' prava' u djelu *Ideja socijalnog prava* (L'idée du droit socialu) 1932. Primjenjujući multikompleksnu stvarnost ističe da prava proizlaze iz samih socijalnih skupina, a što je najdublja razina društvene stvarnosti. Od najdubljih razina društvene stvarnosti nastaju spontane vrijednosti koje se pretvaraju u normativne činjenice kada uspiju prodrijeti i oblikovati različite razine socijalnosti. Toj najdubljoj razini pristupa kroz plodnu kombinaciju filozofije (primarno metode fenomenološkog istraživanja) i sociologije te istraživanjem kolektivnog neposrednog iskustva, tj. kolektivnog prepoznavanja duhovnih vrijednosti koje se očituju u društvenim činjenicama. Otuda socijalno pravo za Gurvitcha znači »autonomno pravo zajedništva, koje objektivno integrira svaku pravu aktivnu totalnost koja utjelovljuje pozitivnu ekstratemporalnu vrijednost«.[566] Takvo socijalno pravo predstavlja društvenu cjelovitost imanentnu svojim dijelovima. S takvim konceptom kritizira normativnost zakona koja se temelji samo na volji, bilo pojedinca, bilo supra-pojedinca (države). Izvor normativnosti prava, se po njemu, otuda treba tražiti u

[564] Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949, pp. 105. i 124.

[565] »Libéralisme et communisme une réponse A M. Ramon Fernandez«, *Esprit* 1934; »La représentation ouvrière et le problème des nationalisations 'Conseils' de contrôle et 'Conseils de gestion'«, *Esprit* 1946; »Vers l'Unité Ouvrière«, *Esprit* 1946**;** »Les voies de la démocratisation industrielle«, *Esprit* 1953; »Les Phénomènes sociaux totaux et la science de l'Homme«, *Esprit* 1956.

[566] Georges Gurvitch, *L'idée du droit social, Notion et système du droit social, Histoire doctrinale depuis le 17e siècle jusqu'à la fin du 19e siècle*, Sirey, Paris, 1932, p. 11.

socijalnim, društvenim skupinama koje stvarno i proizvode prava. Te skupine treba shvatiti kao cjelinu imanentnu svojim dijelovima, kao 'duhovnu stvarnost', odnosno kao 'normativnu činjenicu'.

Prema Gurvitchu, individualizam postavlja suverenog i autonomnog pojedinca kao temelj i krajnji cilj zakona. To nije pojedinac koji je upleten u svoje postojanje, već »nivelirani predstavnik apstraktne vrste čovječanstva općenito«.[567] U središtu te koncepcije je stoga apstraktni pojedinac lišen svega što čini jedinstvenost njegove individualnosti. Slijedom toga, ugrožene su i same ideje zakona i demokracije kada se temelje na individualističkim načelima.

Za Gurvitcha način prevladavanja neprilika koje donosi individualizam i unilateralni univerzalizam jest stvaranje nove koncepcije zakona. Treba promišljati pravo na način da se uvođenjem kvantitativne dimenzije ne smanjuje konkretna singularnost pojedinaca na čistu kvantitativnu jednakost. Jednakost bi se trebala promatrati kao ekvivalentnost pojedinca u odnosu na cjelinu. Slijedom toga, treba razmišljati o mogućnosti zakona koji, pod zaštitom kvantitativne slobode, istodobno omogućava procvat materijalne i kvalitativne slobode svakog konkretnog pojedinca. Iz toga slijedi da svaki pokušaj traženja ravnoteže između elemenata koji čine suštinu demokracije, koja želi uistinu postići sintezu između pojedinaca i univerzalizma dovodi do nužnosti socijalnog prava. Uviđa da je socijalno pravo takvo pravo kojim se svaka konkretna cjelovitost može integrirati na objektivan način jer se temelji se na 'normativnoj činjenici' zajednice. Zbog ove 'stalne tranzicije' između pojedinca i cjeline, Gurvitch naziva svoj vlastiti filozofski pristup kao 'transpersonalizam'.[568]

U djelu *Sociologija prava* (*The Sociology of Law*) iz 1942. iznosi tezu da bi pravo bilo logično, pravno, duhovno, estetsko ili vjersko to zahtijeva »cjelovito iskustvo koje uključuje duhovne i smislene podatke«.[569] Otuda filozofija treba biti upotrijebljena za određivanje formalne strukture neposrednog pravnog iskustva i univerzalnih obilježja pravnih vrijednosti. Sociologiju prava pak treba koristiti za proučavanje, s jedne strane »vrsta prava kao funkcija različitih oblika društvenosti«, a s druge strane »vrste prava kao funkcije slojeva dubine koje se mogu naći u svakom obliku društvenosti kada postane normativna činjenica«.[570]

---

[567] Isto, p. 5.
[568] Isto, p. 10.
[569] Georges Gurvitch, *Sociology of Law*, Transaction Publisher, New Brunswick / London, 2001, p. 49.
[570] Isto, p. 203.

Njegovo djelo *Povelja socijalnih prava* (*La déclaration des droits sociaux, 1944* odnosno englesko izdanje *The Bill of Social Rights,* 1945) izrađeno na kraju Drugog svjetskog rata, bio je pokušaj da se izradi zakonodavni nacrt socijalnog prava za poslijeratni svijet u kojem je ideja ljudskih prava tada postala jako moćna. To djelo nije imalo većeg utjecaja na širu javnost u vrijeme objavljivanja,[571] ali sagledavajući okružje i vrijeme nastanka, ono nije ni ciljalo širu publiku, već Gurvitcheve kolege i suradnike te mislioce koji su sudjelovali u kreiranju *Univerzalne deklaracije*. Neki navode da je to djelo bilo i Gurvitchev podsticaj za donošenje Ustava Četvrte Francuske Repulike.[572] U njemu Gurvitch jasno navodi potrebu da društvo zaštiti »slobodu i ljudsko dostojanstvo«.[573] Ključne riječi su u ovom djelu 'integracija' i 'participacija' s ciljem isticanja integrativne funkcije socijalnih prava. Fundamentalna važnost toga je što ljudska prava nisu nužno samo individualna prava, već su i prava za različite skupine i organizacije.[574]

Gurvitch želi dati 'socijalnom pravu' šire sociološko značenje te ge prenijeti u skupine ili zajednice u širem smislu nego što se nalazi u poveljama i ustavima. Ta prava nisu individualna prava, on navodi i socijalna prava proizvođača, potrošača, naroda, opće pravo na rad i sl. Tako širok pojam i obuhvat socijalnih prava proizlazi iz činjenice da su pravila i norme povijesno generirani upravo od strane proizvođača, potrošača i drugih grupa, a ne od zakonodavnih tijela. Pozivajući se na Proudhona, Gurvitch je smatrao da socijalno pravo mora doći iz nezavisnih skupina i pojedinaca kao središta pravnog života.

Gurvitch je mobilizirao pojam socijalnog prava u nastojanju ne samo da opiše stvarnost prava, nego i da pokuša pronaći suštinu demokracije. Odatle je razvidno da mu je cilj bio priznavanje socijalnih prava kao činjenice koja se izražava u spontanom životu prava, kao i da ta prava postavi kao društveni ideal demokracije. Upravo na ta Gurtvitcheva socijalna prava Maritain upućuje u svojim filozofskim opravdanjima ljudskih prava.

E. Voegelin bio jedan u nizu intelektualaca i protivnika nacističke ideologije koji je završio u SAD kao emigrant. Kao profesor na Sveučilištu u Beču bio je poznat kao

[571] Dorval Brunelle, *From World Order to Global Disorder: States, Markets, and Dissent*, UBC Press, Vancuver-Toronto, 2007, p. 44.
[572] Fabio Bruschi i Alain Loute, »The ideal-realism of Georges Gurvitch«, *Re-Thinking Europe. Book Series*, Volume 1, 2011, pp. 32–44, p. 32.
[573] Georges Gurvitch, *The Bill of Social Rights,* International Universities Press, New York, 1946, p. 74.
[574] Janet L. Hiebert, »Parliament and Rights«, u: *Protecting Human Rights: Instruments and Institution*, ur. Tom Campbell, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 236.

otvoreni kritičar nacizma, ali je uspio izbjeći uhićenje Gestapa te je 1938. otišao u SAD. Voegelin je relevantan za raspravu o razvitku pojma ljudskog dostojanstva jer je predložio tezu koju je razradio u svojim brojnim djelima iz filozofije povijesti[575] da postoji 'pravi poredak bića' koji potječe od Boga i izražen je kroz red i razvoj ljudske povijesti. A to je, upravo ono, što drugi mislioci nazivaju prirodnim pravom. Premda taj pravi poredak bića nikada ne može biti savršeno poznat ljudskim bićima, povijest je 'otkrivenje Božjeg puta s čovjekom' (*revelation of God's way with man*). Isti je pristup kao i kod Maritaina - čovječanstvo prolazi kroz povijesne procese korak po korak prema boljem razumijevanju postojanja, a čovjek se u tom procesu sve više suočava s procijepom koji leži između istine transcendencije ljudskog bića i njegovog imanentnog postojanja na zemlji. Ljudsko biće može shvatiti da je njegov život usmjeren prema onome što je izvan ovog svijeta, no ipak se suočava s realnostima i ograničenjima zemaljske egzistencije.[576] Taj proces upoznavanja istine o ljudskom biću, prema Voegelinu, provodi se kroz zdrav razum pri čemu je razlog nužno povezan s Božjom ljubavlju. Upravo je to razlog koji sjedinjuje ljudsko biće i Boga. S druge strane, to povezivanje ljudskog i božanskog je temeljno za razumijevanje kršćanskog pojma ljudskog dostojanstva. Bit ljudskog, često kaže Voegelin, jest ljudsko-božansko sudjelovanje: »Istina čovjeka i Božja istina nerazdvojivo su jedno.«[577] I ovdje je očita središnja uloga koncepta *Imago Dei* kršćanske tradicije. Otuda profesor filozofije na Sveučilištu St. Mary's u Teksasu Glenn Huges parafrazira Voegelina: »Tako je samo kršćanska vizija *Imago Dei* ta koja uspostavlja apsolutnu duhovnu ravnopravnost, a time i jednako duhovno dostojanstvo svih ljudskih bića – a što je kasnije temelj svih političkih afirmacija univerzalnog ljudskog dostojanstva i univerzalnih ljudskih prava.«[578]

Y. Simon bio je predavač na Institutu Catholique u Lilleu od 1930. do 1938., kada odlazi na Sveučilište Notre Dame u South Bendu, Indiana kao gostujući profesor. Zbog

[575] Najznačajnija su djela *The New Science of Politics, An Introduction*, 1952; *Order and History*, 1956; *Science, Politics, and Gnosticism, 1968*. Značajniji eseji: »Extended Strategy: A New Technique of Dynamic Relations«, 1940; »The Growth of the Race Idea«, 1940; »Some Problems of German Hegemony«, 1941; »The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255«, 1941; »Nietzsche, the Crisis, and the War«, 1944; »Political Theory and the Pattern of General History« 1944; »The Origins of Scientism«, 1948; »More's *Utopia*«, 1951; »Goethe's Utopia«, 1952; »Gnostic Politics«, 1952; »The Origins of Totalitarianism«, 1953; »Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy«, 1956.

[576] John A. Hallowell, »Eric Voegelin (1901–1985)«, *The Intercollegiate Review*, 20(1985)3, pp. 3–4.

[577] Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 69 .

[578] Glenn Hughes, »Eric Voegelin and Christianity«, *The Intercollegiate Review*, 39(2004)4, pp 24–34, p. 31.

Drugog svjetskog rata nije se mogao vratiti, pa ostaje u Americi predavajući na tom sveučilištu do 1948., a potom na Sveučilištu u Chicagu do 1958. Engleski filozof Maurice Cranston ga je nazvao jednim od najizvornijih i najistaknutijih političkih teoretičara na svijetu.[579] Simon smatra da je tradicija prirodnog prava jedan je od temelja zapadne civilizacije, a u osnovi predstavlja uvjerenje da postoji objektivna i univerzalna pravda koja nadilazi izraz pravde kod ljudi. Simon raspravlja o filozofiji i ideologiji, podsjećajući na povijesne avanture prirodnog prava i teorijskih problema uključenih u tu doktrinu. Pri tome pokušava ako ne razjasniti, onda pojasniti mnoge dugotrajne sporove. Simon upozorava na optimizam ondašnjeg doba u povratku interesa za prirodno pravo i ustraje na tome da treba proučavati odnos naravnog zakona i 'zemaljskih zakona'.

U djelu *Tradicija naravnog zakona: filozofska refleksija* (*The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections*, 1965), koje potječe s njegovih predavanja na Sveučilištu u Chicagu, smatra da su pitanja teorije o naravnom zakonu trajna značajka spekulativnog krajolika. Svatko tko je uvjeren da u normativnom poretku postoje neke stvari koje su 'po prirodi' nepravedne, već je 'zastupnik naravnog zakona' odnosno prirodnog prava. Detaljno opisuje 'naravni zakon' u ideološkom i filozofskom razmoilaženju. Za razliku od drugih prirodno-pravnih mislilaca Simon smatra da ne treba argumentirati 'prirodno pravo'samo na obvezama prema Bogu,[580] na poretku stvari i pravnog korištenja prirodnog 'prava', već i prema strukturama političke vlasti koje bi također trebale imati metafizičko utemeljenje.

5. Prirodno-pravna misao kompatibilna personalističkoj filozofiji prava

U povratku prirodno-pravnoj tradiciji sudjelovali su i brojni mislioci koji nisu bili izravno povezani s Maritainom ili izradbom Univerzalne deklaracije, ali su u značajnoj mjeri na tragu tradicionalnog koncepta prirodnog prava i personalizma kao filozofskog pravca, odnosno oni su u to doba ili neposredno poslije toga zastupali ili nadograđivali postavke personalističke filozofije prava.

[579] Maurice Cranston, »Political Philosophy in Our Time«, u: *The Great Ideas Today*, Encyclopædia Britannica, London, 1975, p. 126.
[580] Yves Simon, *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections*, Fordham University Press, Fordham, 1999, p. 14. i 142.

Austrijski pravni filozof, sveučilišni profesor, diplomat i sudac Europskog suda za ljudska prava Alfred Verdross (1890-1980) bio je značajan mislilac na području teorije međunarodnog prava.[581] Bio je katolik, a svoja djela je pisao pod velikim utjecajem Augustina, Tome Akvinskog, Huga Grotiusa i prirodno-pravne škole Salamanca iz 15. stoljeća. Verdross je prirodno pravo stavljao u međunarodni kontekst i isticao njegovu univerzalnost svim ljudskim bićima. Verdross prvo priznavanje ljudskog dostojanstva prepoznaje u prirodno-pravnoj teoriji sofista i stoika, ali navodi da je trebalo doći do Drugog svjetskog rata da bi se javno potvrdila potreba za sustavom međunarodnog priznavanja i zaštite ljudskog dostojanstva.[582] Za Verdrossa nema sumnje da su filozofski korijeni ljudskog dostojanstva prirodno-pravni i činjenica je da je ljudsko biće stvoreno na sliku i priliku Božju. Teorija ljudskog dostojanstva, kaže on, ukorijenjena je u kršćanskoj patrističkoj filozofiji, a njezinu je terminologiju prvo iznijela Katolička Crkva.[583] Verdross određuje prirodno pravo kao pravo »u kome normativna struktura odgovara čovjeku«.[584] Smatra da se ljudsko biće treba promatrati kao cjelina, a ne samo na neki njegov aspekt. Ti različiti aspekti koji čine cjelinu ljudskog bića su: 1. biološko biće (od trenutka začeća); 2.društveno biće; 3. neovisno biće; 4. povijesno biće; 5. transcendentalno biće (ključni aspekt ljudskog dostojanstva); i 6. kulturno biće.[585] Po njemu, prirodno pravo ima za cilj omogućiti skladno življenje ljudi različitih podrijetla kroz prihvaćanje činjenice da su svi dobili jednako dostojanstvo kao slobodni i odgovorni ljudi.[586] *Imago Dei* teoriju smatra zaslužnom za ponovno promišljanje o odnosu čovjeka i države te konstatira da otada država više nije krajnji cilj ljudske osobe, niti je to najviša ljudska stvarnost.[587]

Austrijski svećenik, teolog, pravnik i ekonomist Johannes Messner (1891 – 1984) zaslužan je za poslijeratno oživljavanje prirodno-pravnog razmišljanja u europskim zemljama, osobito onima njemačkog govornog područja. Bio je predstavnik tzv. 'bečke prirodnopravne škole', a kao i mnogi njegovi suvremenici morao je napustiti Austriju 1938. zbog kritike nacionalsocijalizma. Smjestio se u Engleskoj gdje je među ostalima nastalo jedno od njegovih najznačajnijih djela, vrlo opširna *Socijalna etika: Naravni zakon u modernom svijetu* (*Social Ethics: Natural Law in the Modern World,* 1949), na

[581] Bruno Simma, »The Contribution of Alfred Verdross to the Theory of International Law«, *European Journal of International Law* 6 (1995), pp. 33–54, p. 54.
[582] Alfred Verdross, *Statisches und Dynamisches Naturrecht*, Rombach, Freiburg, 1971, pp. 111–112.
[583] Isto, pp. 85–91.
[584] Isto, p. 73.
[585] Isto, pp. 73–85.
[586] Alfred Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Springer, Wien, 1963, p. 257.
[587] Isto, pp. 259–260.

njemačkom jeziku poznato kao *Das Naturrecht – Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*.

Messner ukazuje na postojanje nesporne činjenice da čovječanstvo kao cjelina ima moralnu svijest o ljudskom dostojanstvu. Ta činjenica se, po njemu, vidi u Univerzalnoj deklaraciji iz 1948.[588] Dokument jasno nadilazi nacionalne, kulturne i vjerske razlike te, naglašava Messner, utemeljuje ljudska prava na pre-pozitivnoj osnovi (*'überpositivrechtlicher Grundlage'*) ljudskog dostojanstva. Smatra da deklaracija potvrđuje osobine svojstvene ljudskim bićima i da je ukorijenjena u pojmu univerzalnih načela čovječanstva. A upravo to Messner naziva prirodnim pravom. Messnera oduševljava koncept ljudskog dostojanstva za kojeg je postalo jasno da ne ovisi o državi ili zakonodavcu, već vrijedi za sve. U analizi ljudskog dostojanstva odlazi korak dalje od klasičnih prirodno-pravnih, personalističkih i katoličkih mislilaca te tvrdi da je pojam ljudskog dostojanstva kakav je predstavljen u *Univerzalnoj deklaraciji* preslika tri stiha iz *Knjige postanka* u kojima se ljudsko biće predstavlja kao stvoreno po Božjoj slici. Kako bi se unaprijed suprotstavio dvojbi da je Knjiga Postanka napisana samo za Izraelce i stoga ne može imati univerzalno značenje, Messner objašnjava da je ta Božja poruka usmjerena na cijelo čovječanstvo a ne samo na Izraelce.[589] Messner detaljno objašnjava ljudsko dostojanstvo s teološkog vidika i ističe da potpuno ispunjenje ljudskog dostojanstva kao posljedice ljudskog bića stvorenog na Božju sliku i priliku može se ostvariti samo u Kristu koji je savršena vidljiva slika nevidljivog Boga.[590] Messnerov nauk o ljudskom dostojanstvu se može sažeti na četiri temeljna elementa. Prvi je teološka osnova koja povezuje ljudsko dostojanstvo u stvaranju ljudskog bića na Božju sliku i priliku. Drugi je metafizički temelj, a što je sloboda i samospoznaja čovječanstva ukorijenjena u odgovornosti za svoju savjest. Treći je postojanje etičke osnove koja se nalazi u ispunjavanju onih dužnosti koje zahtijeva biće. Četvrti element je ontološki temelj koji leži u iskustvu ljudskog bića koje proizlazi iz ljudske prirode i koje ljudsko biće prepoznaje kao takvo. [591]

Njemački teolog, isusovac Karl Rahner (1904–1984) često se opisuje kao jedan od najznačajnijih katoličkih mislilaca XX. st. Rahner posve jasno navodi u svojim spisima o ljudskom dostojanstvu da se taj pojam ne može potpuno razumjeti izvan okvira

[588] Johannes Messner, *Menschenwürde und Menschenrecht*, Oldenbourg Verlag, München, 2004, pp. 208–209.
[589] Isto, p. 210.
[590] Isto, p. 212.
[591] Isto, pp. 252–253.

kršćanske objave. Samo u 'dijalogu ljudskog bića s Bogom', dostojanstvo postaje uistinu vidljivo i otuda nikada ne može biti predmet čisto objektivnih razmatranja ili pozitivnog zakona.[592] Poruka kršćanstva je da ljudsko biće može iskusiti svoje dostojanstvo u punini jer je ukorijenjeno u Boga koji je izvor i svrha cjeline stvaranja. Upravo zbog toga ljudsko dostojanstvo ne ovisi ili se ne mijenja vanjskim i ideološkim okolnostima i razmatranjima.[593] Ljudsko dostojanstvo je pojam koji se ne može razumjeti ili primijeniti pravilno kada je ograničeno mišljenjem pojedinca ili tumačeno tako da svaka osoba odluči za sebe što znači njeno ljudsko dostojanstvo. Činjenica da ljudi žive u zajednici dovodi do stanja u kojem se ljudsko dostojanstvo jedino može u potpunosti razumjeti i realizirati kada svako pojedino ljudsko biće poštuje nepovredivost dostojanstva svakoga drugog ljudskog bića. Rahner smatra da svaki drugi pristup uvijek dovodi do grubih kršenja ljudskog dostojanstva, a što se vidjelo i u suvremenoj povijesti. Rahner zato moli da se prihvati kršćansko razumijevanje ljudskog bića, jer će samo tako moći spoznati puni potencijal inherentnog dostojanstva.[594]

Charles de Visscher (1884–1973) bio je belgijski pravnik, stručnjak za međunarodno pravo i sudac *Stalnog suda za međunarodnu pravdu* (*Permanent Court of International Justice*), suda Lige naroda koji je postojao od 1922 do 1946., a kasnije i *Međunarodnog suda pravde* (*International Court of Justice*) u Hagu. Nakon Prvog svjetskog rata Visscher je radio kao pravni savjetnik belgijskog ministarstva vanjskih poslova. 1924. izabran je za dekana pravnog fakulteta Sveučilišta u Gentu, ali je 1931. napustio to sveučilište zbog flamanske politike i počeo predavati na Katoličkom sveučilištu u Louvainu. Iako kao sudac odnosno praktični pravnik razvio je i značajnu teoriju međunarodnog prava u kojoj je polazna osnova bila personalistička misao, osobito E. Mouniera. de Visscher je smatrao da je ljudska osoba razlog i konačni cilj svakog prava te da je potrebno regenerirati na toj osnovi međunarodno pravo.[595] Isticao je da su ljudska prava i prirodno pravo povezani u okviru povijesne evolucije *ius gentiuma*.[596] Nije vjerovao u 'čistu teoriju prava' Hansa Kelsena smatrajući da je odnos između

[592] Karl Rahner, *Kirche in den Herausforderungen der Zeit – Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Herder, Wien, 2003, pp. 186–187.
[593] Karl Rahner, *Christentum in Gesellschaft*, Herder, Wien, 2010, pp. 12–14.
[594] Isto, pp 14–15.
[595] Charles de Visscher, »Les droits fondamentaux de l'homme, base d'une restauration du Droit International – Rapport«, u: *Annuaire de l'Institut de Droit International*, 1947, p. 9.
[596] Antônio Augusto Cançado Trindade, *International Law for Humankind: Towards a New Jus Gentium*, Martinus Nijhoff Publisher, Hague, 2013, p. 225.

zakona i politike ključan element međunarodnog prava,[597] a pozivao je države u svom postupanju imaju uvida u 'ljudske vrijednosti' kako ih je izložila personalistička koncepcija.[598]

[597] Pierre-Marie Dupuy, »The European Tradition in International Law: Charles de Visscher«, *European Journal of International Law* 11 (2000), pp 871–875, p. 871.
[598] Charles de Visscher, *Theory and Reality in Public International Law*, Princeton University Press, London, 1957, p. 125.

V PERSONALIZAM I MODERNO OBLIKOVANJE LJUDSKIH PRAVA

U brojnim tekstovima o ljudskim pravima uvodno se tematiziraju različiti povijesni akti, kao što su *Magna Charta* iz 1215., engleska *Povelja o pravima* (*Bill of Rights*) iz 1689., *Deklaracija o nezavisnosti SAD* iz 1776., francuska *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina* (*Declaration des droits de l 'homme et du citoyen*) iz 1789. i dr. Spominju se i *Statuti* Lige naroda u kojima je postojala samo obveza nepristranosti diskriminacije prema građanima drugih država članica. *Statuti* Međunarodne organizacije rada (International Labour Organization) nastali 1919. godine dali su širu zaštitu od Lige naroda, ali je bila rezervirana samo za zaštitu radnika kao takvih. U svim tim aktima ipak je riječ o pravima državljana, građana, podanika i sl. pa je upitna osnovanost njihovog vezanja uz koncept današnjih, modernih ljudskih prava ('human rights').

Između dva svjetska rata postalo je očigledno da kontekst rasprave o međunarodnim odnosima i pravima između bivših europskih imperija koji je datirao još od XVI. st. prolazi kroz proces ubrzanog raspadanja. Nužan je bio novi konsenzus, a to je trebala ponuditi *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* iz 1948. Da bi to mogla, kako navodi Anthony Pagden, profesor političkih znanosti i povijesti na Sveučilištu Kalifornija iz Los Angelesa, *Univerzalna deklaracija* morala je odbaciti specifičnu političku komponentu na kojoj su zasnovana 'prava čovjeka' odnosno 'moć djelovanja individue' iz francuske *Déclaration des droits de l'homme*. Umjesto toga, trebalo se vratiti na europsku tradiciju naravnog zakona, odnosno ponuditi koncept 'ljudskih prava', a koji bi postao moralni i politički referentni okvir zapada.[599] I Elanor Roosvelt, u svojstvu predsjednice Komisije za ljudska prava Ujedinjenih naroda, je prilikom izrade *Univerzalne deklaracije* ukazala na neadekvatnost pojma 'prava čovjeka' zapažajući da se u nekim dijelovima svijeta ne smatra da 'prava čovjeka' obuhvaćaju i 'prava žena'.[600] Za *Univerzalnu deklaraciju* obično se navodi da okuplja dvije tradicije: angloameričku liberalnu tradiciju usmjerenu na prava pojedinca i kontinentalnu europsku tradiciju usredotočenu na dostojanstvo svakog ljudskog bića.[601] Da bi približila problematiku američkom čitateljstvu profesorica prava na Harvard sveučilištu

[599] Anthony Padgen, »Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy«, *Political Theory* 31(2003)2, pp. 171–199.
[600] Tatjana Teofilović, »Normativni koncept zaštite ljudskih prava«, *Univerzitetska misao* (2010)9, pp. 5–18, p. 6.
[601] Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2002, p. 173.

i bivša američka veleposlanica pri Svetoj Stolici Mary Ann Glendon razjašnjava da je ta kontinentalna tradicija - kršćanska tradicija i personalizam. S tim se slaže i M. Ignatieff, tvrdeći da deklaracija znači povratak europskog tradicionalnog prirodnopravnog nasljeđa naglašavajući da je taj povratak imao za za cilj obnovu angažmana i poticaj pojedincima da iskažu građansku hrabrost u suprotstavljanju državi kada naređuje da postupe pogrešno.[602]

Elizabeth Borgwardt, profesorica povijesti na Sveučilištu Harvard smatra da ljudska prava nisu nastala zbog 'američkog novog posla za svijet' kako neki današnji mislioci tvrde, već da su ponovno otkrivena pod pritiskom europskog personalističkog humanizma.[603] Dakle, pojam 'ljudska prava' novijeg je datuma i svojevrsna zamjena za nekadašnja 'prava čovjeka'.

Koncept tzv. modernih 'ljudskih prava' možemo smjestiti u četvrto desetljeće XX. st. i vezati njegov institucionalni nastanak uz Ujedinjene narode. U *Povelji Ujedinjenih naroda* (*Charter of the United Nations*) iz 1945. na više mjesta se navodi pojam 'ljudska prava'.[604] *Univerzalna deklaracija* iz 1948. je proširenje tog teksta. Kasnije, 1966. je Generalna skupština Ujedinjenih naroda usvojila i dva pakta, koja detaljnije razrađuju prava iz Univerzalne deklaracije: *Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima* (*International Covenant on Civil and Political Rights) i Međunarodni pakt o gospodarskim, socijalnim i kulturnim pravima* (*International Covenant on Economic,*

---

[602] Michael Ignatieff, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*, Službeni glasnik, Beograd, 2006, p. 32.

[603] Vidi npr. Elizabeth Borgwardt, *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights*, Harvard University Press, Harvard, 2007.

[604] U preambuli povelje navodi se da su Ujedinjeni narodi odlučni »da ponovno potvrde vjeru u temeljna ljudska prava, u dostojanstvo i vrijednost ljudske osobe, kao i u ravnopravnost velikih i malih naroda«. U članku 1. određeni su ciljevi Ujedinjenih naroda, a u stavku 3. tog članka navodi se da je jedan od ciljeva: »ostvarivati međunarodnu suradnju rješavanjem međunarodnih problema ekonomske, socijalne, kulturne ili humanitarne prirode te razvijanjem i poticanjem poštovanja ljudskih prava i temeljnih sloboda za sve bez razlike s obzirom na rasu, spol, jezik ili vjeroispovjed«. U članku 13. stavku 1. točki b) Opća skupština je određena da potiče proučavanje i daje preporuke u svrhu »unapređivanja međunarodne suradnje na ekonomskom, socijalnom, kulturnom i zdravstvenom području te pomaganja ostvarenja ljudskih prava i temeljnih sloboda za sve, bez razlike s obzirom na rasu, spol, jezik ili vjeroispovijed«. U Glavi IX Povelje, članku 55. stavku 1. točki c) određeno je da Ujedinjeni narodi unapređuju radi stvarana uvjeta stabilnosti i blagostanja potrebnih za mirne i prijateljske odnose među narodima, utemeljene na poštovanju načela ravnopravnosti i samoodređenja naroda »opće i stvarno poštovanje ljudskih prava i temeljnih sloboda za sve bez razlike s obziro na rasu, spol, jezik ili vjeroispovijed«. U članku 62. dana je ovalst Ekonomskom i socijalnom vijeću Ujedinjenih naroda da može davati preporuke radi unapređenja stvarnog poštovanja ljudskih prava i temeljnih sloboda za sve, a u članku 68. je predviđeno da to vijeće osniva komisije za ekonomska i socijalna pitanja i za unapređenje ljudskih prava, kao i sve druge komisije potrebne za obavljanje svojih funkcija. U članku 76. točki c. određeno je da su među temeljnim zadacima sustava starateljstva i poticanje poštovanja ljudskih prava i temeljnih sloboda.
Odluka o objavljivanju Povelje Ujedinjenih naroda (Narodne novine, Međunarodni ugovori 15/1993), a što predstavlja službeni prijevod na hrvatski jezik sadrži veliku pogrešku jer je u cijelom tekstu pojam 'human rights' umjesto ljudska prava preveden kao 'prava čovjeka'.

Social and Cultural Rights). Nakon donošenja *Univerzalne deklaracije* Ujedinjeni narodi su donijeli niz konvencija s različitih područja i za različite grupe osoba. Na Europskoj razini moderna ljudska prava pratimo od *Europske konvencija o ljudskim pravima* (*European Convention on Human Rights*) iz 1950. Na refleksiju ljudskih prava iz Univerzalne deklaracije odnosno personalističkih pojmova iz nje, ukazujemo i u nacionalnim ustavima. U svakom slučaju, *Univerzalna deklaracija* je postala najprevođeniji dokument na svijetu i temelj na kojem je donijeta većina pravno obvezujućih međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima i nacionalnih ustava. Na kraju XX. st. nije postojala »ni jedna nacija, kultura, ili ljudi koji nisu na ovaj ili ona način bili isprepleteni režimom ljudskih prava.«[605] Jasno je postavila standarde za ljudska prava na međunarodnoj razini[606] i pruža »osnovne građevne blokove normativne građevine na kojoj počiva suvremeni kôd ljudskih prava.« [607]

U tom smislu, sudac Međunarodnog suda pravde i profesor prava na Sveučilištu George Washington u Washingtonu, Thomas Buergenthal piše: »Ovdje je velika ironija da je Univerzalna deklaracija izrađena u bodrećem jeziku osmišljenom kako bi naglasila njegov neobvezujući karakter jer mnoge države članice Ujedinjenih naroda nisu htjele obvezujući pravni dokument. Njihove su vlade vjerovale da bi tada imale štetu te su postavljale uvjet da im se ne nameću pravno obvezujuće dužnosti. Koliko su bili u krivu! Upravo je jezik Deklaracije - odjednom rječit, prostran i jednostavan - omogućio da izražava univerzalne istine riječima koje ljudska bića diljem svijeta mogu razumjeti i žele čuti. Nijedan formalni pravni instrument nije postigao taj rezultat i imao takav inspirativni utjecaj na kretanje ljudskih prava.« [608]

Univerzalna deklaracija zadobiva svojevrsne konotacije svetog teksta, pa je Elie Wiesel, američki filantrop i dobitnik Nobelove nagrade za mir 'ljudska prava' nazivao 'svjetskom svjetovnom religijom'. Generalni sekretar Ujedinjenih naroda Kofi Annan nazvao je deklaraciju 'mjerilom kojim procjenjujemo ljudski napredak'. Dobitnica Nobelove nagrade, južnoafrička književnica Nadine Gordimer (1923–2014) opisala ju je kao dokument od suštinske važnosti, standard, vjeru čovječanstva u kojoj se zasigurno vide sve druge vjere koje utječu na ljudsko ponašanje. Tome se pridružuje i M. Ignatieff

[605] Johannes Morsnik, *The Universal Declaration of Human Right: orgins, drafting, and intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, p. x.
[606] Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A history*, W. W. Norton & Company, New York – London, 2007, p. 205.
[607] Thomas Buergenthal, »Centerpiece of the Human Rights Revolution«, u: *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights – A Fiftieth Anniversary Anthology*, ur. Barend van der Heijden i Bahia Tahzib-Lie, Kluwer Law International, Hague, 1998, pp. 91-94, p. 92.
[608] Isto, p. 91.

tvrdeći da su ljudska prava postala glavna stavka u vjerovanju svjetovne kulture koja vjerojatno ne vjeruje u ništa drugo. Ljudska prava su »postala *lingua franca* globalnog moralnog razmišljanja, kao što je engleski jezik postao *lingua franca* globalne ekonomije«.[609]

M. Ignatieff navodi da su gotovo sve države mislile da će *Univerzalna deklaracija* »ostati teško ostvarljiv skup klišea koji se prije krše, nego što se primjenjuju. Ipak, onog momenta kada je poprimio oblik međunarodnih normi, jezik ljudskih prava je rasplamsao kako revolucije u kolonijama, tako i revolucije građanskih prava na domaćem tlu.«[610]

Univerzalnom deklaracijom su prava osoba po prvi put dobila i međunarodno priznanje,[611] i po prvi put su osobama, bez obzira na njihovu rasu, boju, spol, jezik, vjeroispovijest, političko i drugo mišljenje, nacionalno ili društveno porijeklo, imovinu i druge okolnosti »data prava koja su mogli da koriste kako bi se suprotstavili nepravednim državnim zakonima ili represivnim običajima«[612] Svi akti Ujedinjenih naroda, međunarodnih organizacija, kao i europski akti o ljudskim pravima vode do deklaracije, na nju se pozivaju ili su donijeti na temelju nje.[613]

K. Annan je 1999. na sljedeći način opisao koncepciju ljudskih prava: »Sada se država uglavnom shvaća kao instrument, odnosno servis vlastitih građana, a ne obrnuto. Istovremeno (...) fundamentalna sloboda svakog pojedinca, osigurana *Poveljom Ujedinjenih naroda* i na njoj zasnovanim međunarodnim ugovorima, osnažena su obnovljenom i sve prisutnijom sviješću o individualnim (ljudskim) pravima. Čitajući danas tu Povelju, više nego ikada svjesni smo da je njen cilj zaštita pojedinačnih ljudskih bića, a ne onih koji ih zlostavljaju«.[614]

Mnogi autori navode da je najznačajniji profilirani mislilac u obrani koncepta ljudskih prava te da je *Univerzalna deklaracija* inspirirana filozofskim pogledima J. Maritaina,[615] da je upravo on imao vodeću ulogu u nadahnuću, izradi i promicanju

[609] Michael Ignatieff, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*, p. 65.
[610] Isto, p. 33.
[611] U međunarodnom pravu, prije Drugog svjetskog rata, samo su države posjedovale pravo.
[612] Michael Ignatieff, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*, pp. 32–33.
[613] Nihal Jayawickrama, *The Judicial Application of Human Rights Law – National, Regional and International Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 36–38.
[614] Charles W. Jr. Kegley, Eugene R. Wittkopf, *Svetska politika, trend i transformacija*, Centar za studije Jugoistočne Evrope / Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2006, p. 385.
[615] William Sweet, »Human Rights«; u: *Government And Politics: Encyclopedia of Life Support Systems*, ur. Masashi Sekiguchi, Volume II, UNESCO/EOLSS Publishers, Paris/Oxford, 2004, pp. 95–126, p. 117.; Samuel Moyn, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal*, 17(2014)1, pp. 39–73, p. 56.*;* Samuel Moyn, »Jacques Maritain, Christian Politics, and the Birth

Univerzalne deklaracije,[616] da je jedan od arhitekata *Univerzalne deklaracije*,[617] da je intelektualni, duhovni i politički svjetionik u izradi deklaracije,[618] da je deklaracija utjelovljenje Maritainove misli,[619] odnosno odraz njegovih specifičnih pogleda,[620] i slično.

Sam J. Maritain nikada nije posebno isticao svoje zasluge. U sporednom kontekstu znao je spomenuti svoj pristup o potrebi praktičnog sporazuma pri izradi deklaracije.[621]

U ovom poglavlju ćemo ukazati da je deklaracija širok odraz tradicije prirodnog prava i personalističkog humanizma, kako dokument u cjelini, tako i po pojedinim odredbama, njihovoj stipulaciji, sadržaju i temeljnim pojmovima.

1. Personalističko zagovaranje i angažman za 'ljudska prava'

U ovom poglavlju ukazati ćemo na personalističko zagovaranje i njihov angažman za ljudska prava tijekom 40-ih godina. Kao što su ruski mislioci morali napustiti Rusiju nakon Oktobarske revolucije, tako su i mnogi francuski i drugi europski intelektualci napustili Francusku 1939/1940 i u godinama Drugog svjetskog rata te našli utočište u Sjedinjenim Američkim Državama. Među njima bilo je i ruskih intelektualaca koji su po drugi put krenuli u izbjeglištvo. Maritain dolaskom u SAD postaje jedan od najagilnijih zagovornika kampanje i educiranja javnosti o ljudskim pravima s namjerom da američka i svjetska javnost uvidi nužnost donošenja akta na nadnacionalnoj, svjetskoj razini radi zaštite ljudskih prava.

Maritainov pristup univerzalnim ljudskim pravima je maksima Blaisa Pascala koji je vjerovao da bi trebalo da »pravda među ljudima ima istu sveopću primjenu kao

---

of Human Rights«, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ed. Luigi Bonanate i dr., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. 55–76, p. 55.

[616] *Encyclopedia of Human Rights*, ur. David P. Forsythe, Volume I, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 261.

[617] Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2006, p. 305.

[618] Ján Figel, »Human Rights and Intercultural Dialogue (Foreword) «, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, Edited by *Luigi Bonanate i dr.*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. xvi-xvii

[619] Vidi: Virgina A. Leary, »Postliberal Strands in Western Human Rights Theory: Personalist-Communitarian Perspectives«, u: *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, ed . Abdullahi Ahmed An-Na'im, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995. pp. 105–132.

[620] Andrew Woodcock, »Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights«, *Journal of the History of International Law*, 8(2006)2, pp. 245–266.

[621] Jacques Maritain, *The Peasant of the Garonne*, p. 68.

Euklidovi poučci.«[622] Upravo je to Maritain mislio i bio glavni zagovornik ideje o ljudskim pravima koju nagovještava još od početka 40-ih

1. 1. Aktivnosti do 1947. godine

Tijekom Drugog svjetskog rata nastalo je široko uvjerenje da bi nakon postizanja pobjede trebalo uspostaviti novi poredak, nanovo sagledati političku stvarnost i ulogu čovjeka te međunarodno pravno urediti to pitanje. Jedna od osnovnih težnji koju su mnogi isticali je kodifikacija ljudskih prava. U te inicijative za kodifikaciju ljudskih prava koje zajednički naziva 'ideološki odgovori ratu' britanski povjesničar prava Alfred William Brian Simpson (1931–2011) svrstava službene stavove britanskih, francuskih i američkih vlasti, različite znanstvene i kulturne organizacije, židovske organizacije, povelje donijete tijekom četrdesetih te istaknute intelektualce koji su se bavili problemom mira u svijetu i ljudskim pravima.[623] Uz gotovo sve te inicijative, kako službene, mirotvorne, regionalne i intelektualne, možemo dovesti u vezu J. Maritaina te uvidjeti da je on bio poveznica tadašnjeg svijeta mislilaca, filozofa, državnika i intelektualaca. Nesporno je da je Maritain u Americi imao ključnu ulogu i u organizaciji emigrantskog intelektualnog života tijekom sljedećih godina.[624]

Iako je Maritain sebe tijekom većeg dijela svoje karijere smatrao protivnikom liberalizma,[625] otvoreno iskazivao netrpeljivost prema misli Rousseaua, Lockea i sličnih mislilaca, dolaskom u SAD počinje sve više promišljati u kontekstu realnog demokratskog poretka, a upravo tu državu sagledava kao potenciju za kršćansku personalističku demokraciju, odnosno njegov cjeloviti humanizam.[626]

Prva ilustrativna publikacija uz koju možemo razmatrati početak svjetskog traganja za mirom i ljudskim pravima je zbornik *Sloboda: njeno značenje* (*Freedom: Its Meaning*) iz 1940. kojeg je uredila Ruth Nanda Anshen.[627] Iako se ova knjiga pojavila tijekom

[622] Jacques Maritain, *Čovjek i država*, pp. 87–88.
[623] Alfred William Brian Simpson, *Human Rights and the End of Empire: Britain and the Genesis of the European Convention*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 157–220.
[624] Vidjeti npr. Michel Fourcade, »Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940–1945)«, *Cahiers Jacques Maritain* 28(1994), pp. 5–38.
[625] Jacques Maritain, *The Things That Are Not Caesar's*, Scribner's, New York, 1931, pp. 133–150.
[626] Joseph A. Amato, *Mounier and Maritain: A French Catholic Understanding of the Modern World*, Sapientia, Ypsilanti, 2002, p.158.
[627] *Freedom:Its Meaning*, ur. Ruth Nanda Anshen, George Allen & Unwin, London, 1940.

rata, sadržaj je napisan neposredno prije rata. Sadrži doprinos devetnaest istaknutih mislioca koji su predstavljali reprezentativni uzorak zapadnih intelektualaca tridesetih godina, među kojima pored J. Maritaina, u personalistički krug možemo svrstati i P. Tillicha, É. Gilsona, J. Deweya, Gaetana Salveminija, Johna Augustinea Ryana**,** Maxa Wertheimera, E. S. Brightmana, Johna Macmurraya i H. Bergsona. Pored njih pojavljuju se i drugi istaknuti tadašnji svjetski mislioci: Charles Beard, Benedetto Croce, Albert Einstein, Harold Laski, Thomas Mann, Bertrand Russell, A.N. Whitehead i drugi. Znakovito je da u indeksu knjige nema pojma 'ljudska prava', a jedino Maritain koristi taj pojam razlikujući 'stvarnu političku emancipaciju ili pravi grad ljudskih prava' i 'lažnu političku emancipaciju ili lažni grad ljudskih prava'.[628] Očito da na početku 40-ih pojam 'ljudska prava' nije široko prihvaćen i prepoznat.

Kao jedan od prvih izvora za buduće uređenje svijeta i ljudskih prava često se spominje poruka predsjednika SAD-a Franklina Delanoa Roosevelta 6. siječnja 1941. koju je uputio Kongresu navodeći četiri osnovne slobode budućeg svijeta: a) sloboda govora i izražavanja, b) sloboda svakog čovjeka da se moli Bogu kako mu odgovara, c) sloboda od bijede, i d) sloboda od straha, odnosno smanjenje naoružanja i dokidanje fizičke agresije jednog nad drugim narodima.[629] J. Maritain prihvaća Rooseveltove ideje,

---

U knjizi su kroz poglavlja 'Freedom invades history', 'Freedom for the mind', 'Freedom in the body politic', 'Cultural patterns for freedom' i 'The essence of freedom' zastupljeni sljedeći autori i radovi: Ruth N. Anshen, »Prologue: Origin and aim«; J.T. Shotwell, »Freedom:its history and meaning«; Benedetto Croce »The roots of liberty«; Alfred North Whitehead, »Aspects of freedom«; Thomas Mann, »Freedom and equality«; Edward Samuel Corwin, »Liberty and juridical restraint«; James Truslow Adams, »Freedom in America«; Hu Shih, »The modernization of China and Japan: a comparative study in cultural conflict and a consideration of freedom«; Paul Tillich, »Freedom in the period of transformation«; Felix Bernstein, »The balance of progress of freedom in history«; Étienne Gilson, »Medieval universalism and its present value in the concept of freedom«; Robert A. Millikan, »Science, freedom, and the world of tomorrow«; Edwin Grant Conklin, »Intellectual freedom«; Alvin Johnson, »Academic freedom«; Frank Kingdon, »Freedom for education«; George D. Birkhoff, »Intuition, reason, and faith in science, and man's freedom«; Bertrand Russell, »Freedom and government«; Ralph Barton Perry »Liberty in a democratic state«; Robert M. MacIver, »The meaning of liberty and its perversions«; Charles A. Beard, »Freedom in political thought«; John M. Clark, »Forms of economic liberty and what makes them important«; Gaetano Salvemini, »Democracy reconsidered«; Louis D. Brandeis, »True Americanism«; John Dewey, »The problem of freedom«; Franz Boas, »Liberty among primitive people«; Albert Einstein, »Freedom and science«; Vilhjalmur Stefansson, »Was liberty invented?«; Ralph W. Gerard, »Organic freedom«; William Lyon Phelps, »Freedom and literature«; Henry A. Wallace, »The genetic basis for democracy and freedom«; J.B.S. Haldane, »A comparative study of freedom«; John A. Ryan, »Religion as the basis of the postulates of freedom«; Edgar Sheffield Brightman, »Freedom, purpose, and value«; John Macmurray, »Freedom in the personal nexus«; P.W. Bridgman »Freddom and the individual«; Kurt Riezler, »What is freedom?«; Max Wertheimer, »A story of three days«; Wm. Pepperell Montague, »Freedom and nominalism«; Charles Morris, »The mechanism of freedom«; Charles Morris, »Human Freedom: positive and negative«; Henri Bergson, »Freedom and obligation«; Jacques Maritain, »The conquest of freedom« i Herbert W. Schneider »Epilogue: the liberties of man«.

[628] Jan Herman Burgers, »Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century«, *Human Rights Quarterly*, 14(1992)4, pp. 447–477, p. 459.

[629] *La protection internationale des droits de l'homme*, Publication des Nations Unies, Service Inf, New York, 1948, pp 70–71.

tumači ih kao prirodne zakonske postavke za civilizirani svijet,[630] razjašnjava ih u svom djelu *The Right of Man and Natural Law*,[631] pa im čak daje i filozofsko uporište. Time se J. Maritain postavio kao onaj koji razrađuje i američku viziju slobode, čime je *a priori* osigurao podršku američkog političkog i javnog establishmenta.

Od 1941. brojne privatne osobe i organizacije u SAD-u promicali su ideju da zaštita ljudskih prava treba biti dio budućeg mira. U travnju 1941. Wilfrid Parsons, isusovački akademik na Katoličkom sveučilištu u Americi (Catholic University of America) predstavio je prijedlog *Međunarodne povelje o pravima* (*International Bill of Rights*) u ime *Katoličkog društva za međunarodni mir* (*Catholic Association for International Peace*), a koja je poslije poslužila kao jedan od primjera za izradu *Univerzalne deklaracije*.[632] J. Maritain je objavljivao članke u časopisu *Thought: A Review of Culture and Ideas* kojeg je bio izdavač Fordham University Press, a urednik je bio W. Parsons. Njih dvojica su dijelili isto mišljenje o miru i demokraciji u svijetu, a ubrajaju se među najznačajnije katolike 40-ih u SAD-u.[633] 1942. Maritain hvali koncept i predanost ljudskim pravima kao jednom od najznačajnijih političkih poboljšanja suvremenog doba, ali upozorava na opasno iskušenje utemeljenja ljudskih prava i dostojanstva bez Boga, a što znači ideologiju koja se temelji na beskonačnoj autonomiji ljudske volje, a to »može dovesti samo do katastrofe«.[634]

Slobodna škola za napredne studije (*L'École libre des hautes études / New School for Social Research*) osnovana je početkom 1942. u New Yorku od strane francuskih znanstvenika disedenata, kao instrument intelektualnog otpora.[635] Najprije je predsjednik bio Henri Focillon, a 1943/44 to je bio J. Maritain. Idućih nekoliko godina Maritain je bio počasni predsjednik. Potpredsjednici su 1942 bili Jacques Maritain, Jean Perrin, Henri Grégoire i Boris Mirkine-Guetzévich. Generalni tajnik je bio Alexandre Koyré. Članovi su bili Gustave Cohen, Paul van Zeeland, Raoul Aglion, Gilbert

[630] Franz-Xaver Kaufmann, *European Foundations of the Welfare State*, Berghahn Books, New York, 2012, p. 114.
[631] Jacques Maritain: *The Right of Man and Natural Law*, p. 41. i 46.
[632] Ante Matković, »Postanak Opće deklaracije o pravima čovjeka«, *Crkva u svijetu* 4(1969)1 pp. 5–16, p. 14.
[633] Vidi npr. John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History*, W.W. Norton & Company, New York – London, 2003.
[634] Jacques Maritain, »Christian Humanism«, *Fortune* 25(1942)4, pp. 106–108. Vidjeti i: Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*.
[635] François Chaubet i Emmanuelle Loyer, »L'école libre des hautes études de New York: exil et résistance intellectuelle (1942–1946)« *Revue Historique* (2000)4, pp. 939–972.

Chinard, Georges Gurvitch, Fred G. Hoffher, Claude Lévi-Strauss, Henri Laugier, Francis Perrin, Louis Rapkine i Robert Werner.

U idućim godinama pridružili su im se brojni drugi istraživači, npr. Elias Bikerman, Guilbert Boris, Michel Gorlin, Roman Jakobson, Vladimir Jankélévitch, Henri Lévy-Brühl, Alfredo Mendizabal, Alexander Nicholson, Robert Mosse, Roger Picard koji je isključen zbog anti-degolizma, Andre Philip, Jean Wahl, Raymond Warnier i drugi. Objavljivali su i tromjesječnik *Renaissance*, kojeg su uređivali Henri Grégoire i Alexandre Koyré. Slobodna škola je na početku imala dva fakultetska (poslijediplomska) studija: filozofiju te pravo i političke znanosti, a kasnije je proširena i studijem socijalnih znanosti. Tu školu možemo smatrati mjestom okupljanja najznačajnijih mislioca XX. st., ali i jezgrom umova koji su kreirali moderna ljudska prava na personalističkoj osnovi. Sudjelovanje profesora s tih studija možemo pratiti od početnih inicijativa pa sve pripreme i izrade zadnjeg nacrta prijedloga Univerzalne deklaracije.

Uvjet za upis na njihove studije bio je *baccalauréat* ili s njim izjednačen stupanj obrazovanja. Filozofski studij je vodio dekan Gustave Cohen, profesor sa Sorbonne i Yale sveučilišta, a predavači su bili, između ostalih, R.P.J.V. Ducatillon OP, Henri Focillon, Georges Gurvitch, Alexandre Koyre, Claude Levi-Strauss, J. Maritain, D. de Rougemont i brojni drugi profesori s Harward, Princeton, Columbia i drugih sveučilišta. Dekan studija prava i političkih znanosti bio je Paul Van Zeeland, raniji premijer Kraljevine Belgije i profesor sveučilišta u Louvainu, a njegov zamjenik je bio B. Mirkine-Guetzevitch, profesor sa Institut des Hautes Etudes Internationales Sveučilišta u Parizu. Profesori su bili uglavnom sa francuskih i belgijskih sveučilišta, a 1943/44, 1948. i 1950. predavač je i René Cassin. U okviru Slobodne škole djelovao je i *Centre d'études de droit comparé* (kasnije *Institut de droit comparé*) kojeg je vodio B. Mirkine-Guetzevich. 1943. u upravi vijeća tog instituta je i Rene Cassin.

Održavali su i različite tečajeve i konferencije dominantno s persoanlističkim temama. Tako je npr. J. Maritain držao tečajeve *Liberté et déterminisme* (1942), *Les grands problémes de la philosophie: L'idée de l'homme et son histoire dans les temps modernes* (1943), *Déterminisme et Contigence* (1944/45), a D. de Rougemont *Les regles dans les manifestations de la vie sociale* (1942), *L'idée de personne* (*Naissance, évolution, maladies, et conséquences pour la societé de demain*) (1943).[636] U studenom

[636] Kurikulumi, nastavni planovi i programi *L'École libre des hautes études* dostupni na:

1942. američki predsjednik Franklin D. Roosevelt im je uputio službeni dopis Bijele kuće kojeg oni kasnije objavljuju na početku svojeg godišnjeg vodiča za studije. Između ostalog Roosevelt piše : »Gdje god francuski i belgijski znanstvenici održavaju čistoću i čast francuske i belgijske misli, održava se duh Francuske i Belgije. Svjetlost francuske kulture osvjetljava svijet; sve dok se ono odražava, Francuska ne može umrijeti .... «, a u svibnju 1946. im pohvalni dopis upućuje i C. de Gaulle, kojeg oni objavljuju u godišnjaku iz 1948.[637]

Ako uzmemo u obzir činjenice da je *Slobodna škola* bila financirana od strane fondacije Rockefeller, da su u njoj vodeću ulogu imali personalisti, da je bila izuzetno dobro povezana s vodećim američkim sveučilištima, da su u njenom rau sudjelovali tada vodeći mislioci ili oni koji će to tek postati te da je sam J. Maritain, dok je obnašao počasne dužnosti na ovim studijima istovremeno bio francuski veleposlanik pri Svetoj Stolici i bio izuzetno cijenjen od najmoćnijih svjetskih političkih faktora možemo zaključiti da je *L'École libre des hautes études* bilo središte internacionalne moći onog doba.

L'École libre des hautes études nije bilo samo učilište, već je u okviru njega razvijena i ideja o novom slobodnom svijetu od najvrsnijih onodobnih mislilaca. Otuda su njihovi pristupi u tom cilju potpuno kompatibilni i nadopunjuju se. Ideja J. Maritaina o ljudskim pravima i obnovi prirodnog prava sigurno je razmatrana, raspravljana i prihvaćena od drugih vrsnih mislioca s tih studija. B. Mirkine-Guetzéviteh, jedan od vodećih međunarodno-pravnih stručnjaka i osnivač ustavno-pravne komparativne teorije,[638] ujedno i pisac predgovora Maritainovom djelu *Čovjek i država*, sigurno je razmatrao tu ideju i njenu kompatibilnost s ustavno-pravnom teorijom. Vodeći svjetski sociolog prava G. Gurvitich dodatno je nadopunio Maritainova ljudska prava idejom socijalnog prava koje je iznio u djelu *La Déclaration des droits sociaux*,[639] a i sam Maritain upućuje na tu njegovu nadopunu. Zasigurno je Maritainova misao prokomentirana i s antropološkog aspekta u društvu C. Lévi-Straussa, a sam priređivač pravnog teksta *Univerzalne deklaracije* R. Cassin je i više nego dobro je upoznat s Maritainovim

---

http://digitalarchives.library.newschool.edu/index.php/Search/objects/search/L%27%C3%89cole+libre+des+hautes+%C3%A9tudes (pristupljeno 20. lipnja 2017.)

[637] Dostupno na: http://digitalarchives.library.newschool.edu/index.php/Browse/objects/facet/collection_facet/id/228 (pristupljeno 20. lipnja 2017.)

[638] Važnija djela: *Les Constitutions des nations américaines* (1932); *Droit constitutionnel international* (1933); *Les Nouvelles tendences du droit constitutionnel* (1935);. *Le Parlamentarisme sous la Convention nationale* (1936); *La Quatrième république* (1946); *Les constitutions européennes* (1951–1952).

[639] Objavljena u biblioteci koju je uređivao J. Maritain.

pogledom za kojeg je, ne jednom, rekao da ga prihvaća i da je to temelj ljudskim pravima. R. Cassin i Maritain ne samo da su predavali na francuskoj slobodnoj školi, već su to i dvije osobe kojima je C. de Gaulle još od 1940. izrazio snažnu podršku za njihove disidentske aktivnosti u Americi za slobodnu Francusku. Često su se dopisivali i prije rada na *Univerzalnoj deklaraciji*,[640] a dijelili su obojica još od početka 40-ih ideju o potrebi nove međunarodne deklaracije. I D. de Rougemont je razmjenjivao svoje misli s J. Maritainom te je iz tih diskusija proizišlo Rougomentovo čuveno djelo *Udio đavla*.[641] Obojica su se složili da ono što nedostaje u Americi i demokraciji uopće jest vjerovanje u đavla.[642] D. de Rougemont se vraća u Europu 1946. i na europskoj razini radi ono što J. Maritain poduzima na svjetskoj sceni. Svi ti mislioci su predavali i na drugim vrhunskim američkim i kanadskim sveučilištima. Pored francuske škole utjecaj katolika i personalista je bio osobito jak na sveučilištima u Chicagu i Notre Dame.[643] Predavali su i na drugim sveučilištima : Princeton, Toronto, Yale, Georgetown, Harvard itd. Maritian je bio i u prijateljskim odnosima s amerikancima i europljanima koji su predavali, osobito na Sveučilištu u Chicagu. Uz Roberta Hutchinsa, Hanah Arendt, Yves R. Simona, Lea Straussa, Waldemara Guriana i brojnih drugih osoba s tog Sveučilišta, dopisivao se i bio prijatelj čak i sa Saulom Alinskym, najvećim američkim anarhistom.[644]

Pod pokroviteljstvom *Slobodne škole za napredne studije* 1942. u New Yorku je osnovana jedna od najaktivnijih organizacija *Međunarodna liga za ljudska prava* (*International League for Human Rights*) koja je nastala izvorno u Francuskoj 1898. U okviru *Međunarodne lige* isticali su se libanonac Charles Malik, koji će kasnije imati središnju ulogu u donošenju *Univerzalne deklaracije* u Ujedinjenim narodima te Maritainovi prijatelji i kolege predavači na *Slobodnoj školi* Henri Laugier, ravnatelj kulturnih odnosa u de Gaulleovoj slobodnoj francuskoj vladi, a potom i pomoćnik glavnog tajnika Ujedinjenih naroda te B. Mirkine-Guetzevitch. J. Maritain je bio član

[640] Jacques Maritain Center, Université Notre Dame au Québec, Correspondance avec René Cassin, 1942, 8, 16 et 30 juin, 19 aout, 1943, 1 er juillet.
[641] Denis de Rougemont, *Udio đavla*, pp. 7–8.
[642] Jeffrey Mehlman**,** *Émigré New York***,** *French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940-1944*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000, p. 74.
[643] Russel Hittinger, »Introduction«, u: Heinrich Rommen, *The Natural Law*, p. xv.
[644] Više na web stranici Jacques Maritain Center Sveučilišta Notre Dame: https://maritain.nd.edu/jmc/jm.htm (pristupljeno 12. travnja 2017.).

Savjetodavnog i upravnog odbora te *Međunarodne lige* uz brojne druge ugledne mislioce onog doba.[645]

Židovi, razumljivo, bili su važni sudionici aktivnosti u borbi za ljudska prava. Američki židovski odbor (American Jewish Commitee) izradio je *Svjetsku povelju o ljudskim pravima* (*World Charter for Human Rights*) 1945. Neki od najistaknutijih međunarodnih pravnika koji su bili aktivni na polju ljudskih prava 40-ih bili su Židovi – R. Cassin,[646] profesor Hersch Lauterpacht (1897-1960), emigrant iz Austrije koji je predavao međunarodno pravo na Sveučilištu Cambridge u Engleskoj zastupajući tezu da načela ljudskih prava moraju biti pravno obvezujuća, Pole Raphael Lemkin (1900–1959), koji je poznat kao tvorac izraza 'genocid' 1944. i jedan od sastavljača *Konvencije o genocidu* (*UN Genocide Convention*) iz 1948., B. Mirkine-Guetzéviteh i mnogi drugi. Četrdesetih godina J. Maritain je slovio kao najpoznatiji katolički prezentator ljudskih prava,[647] a snažno ustajući protiv antisemitizma još u 30-ima zadobio je neskrivene simpatije i izuzetan renome u židovskoj zajednici.[648] Između ostalog, i zbog toga što Maritain 1942. piše da zahvaljuje Bogu na stavu Katoličke crkve i protestantskih čelnika u Francuskoj da su promijenili stajalište i osudili izdaju ljudskih prava Židova.[649]

Pored navedenog, treba istaknuti još dva miljea u kojima su J. Maritain i personalizam imali vrlo jaku podršku. To su Katolička Crkva odnosno Vatikan i latino-američke države.

Kao važan čimbenik u međunarodnim poslovima Katolička Crkva je pomogla postaviti pozornicu za usvajanje onoga što će postati paradigma koncepta ljudskih prava:

---

[645] Od 1948. do 1960. u radu Savjetodavnog i upravnog odbora sudjelovali su: Luigi Antonini, Marcel, Aubrey, Silvio Bernasconi, Pearl S. Buck, Richard K. Carlton, Rev. Charles Walker Chandler, Alistair Cooke, Brutus Coste, Norman Cousins, P. R. Das, Fernand Dehousse, Dr. George M. Dimitrov, Roberto Esquenazi-Mayo, Louis Fischer, Clifford Forster, Varian Fry, Nicholas T. Goncharoff, Victor Paul Haya de la Torre, Dr. H. Heimerich, Barna Horvath, Keith Irvine, Victoria Kent, Arthur S. Lall, Prof. Hersch Lauterpacht, Aimé Leroy, Salvador Madariaga, N. W. Manley, Jacques Maritain, Dr. John A. F. Maynard, K. Ozuomba Mbadiwe, Edward J. Odom, Jr., Dr. Jan Papanek, Bertram Pickard, Boris Pregel, K. R. Pusta, Ishtiag H. Qureshi, Hubert Ripka, James H. Robinson, Serafino Romualdi, Gaetano Salvemini, Tony Sender, James T. Shotwell, Vaclovas Sidzikauskas, Janusz Sieszynski, Hans Simons, J. J. Singh, Otto Strauss, Raymond Swing, Frank N. Trager, George Wildenstein, George Yamaoka.
Vidi Arhiv javne knjižnjice u New Yorku: http://archives.nypl.org/mss/1518#c1041240 (pristupljeno 12. svibnja 2017.)

[646] R. Cassin je 1968. dobio Nobelovu nagradu za mir zbog svojeg rada na *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima*.

[647] Kenneth Cmiel, »Human Rights, Freedom of Information, and the Origins of Third-World Solidarity«, u: *Truth Claims: Representation and Human Rights*, ur. Mark Philip Bradley i Patrice Petro, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002, pp. 107–130, p. 109.

[648] Vidi npr. Richard Francis Crane, *Passion of Israel: Jacques Maritain, Catholic Conscience, and the Holocaust*, Wipf and Stock Publisher, Eugene Oregon, 2010, pp. 59–68.

[649] Jacques Maritain, *Twilght of civilization,* p. 50

međunarodno-pravni režim ljudskih prava. Papa Pijo XI je donio antitotalitarne enciklike prije Drugog svjetskog rata, u pravu je vidio mogućnost nadilaženja brutalnih ideologija, a nadao se i podržavao buduće osnivanje međunarodnih i nadnacionalnih tijela te drugih svjetovnih vlasti kao tijela koje će na međunarodnoj razini moći spriječiti potencijalne buduće zločine. Maritain 1942. u djelu *Skolastika i politika* kao prava koja treba uključiti u buduće nadnacionalno pravo citira popis prava koje je nabrojio papa Pijo XI. Između ostalog, pravo na život, pravo na tjelesni integritet, pravo na potrebna sredstva egzistencije, pravo čovjeka da teži svojem krajnjem cilju koji mu je odredio Bog; pravo na udruživanje, pravo na posjedovanje i korištenje imovine itd.[650] Postoje proturječne tvrdnje o tome tko je na koga utjecao s obzirom na ta prava. Da li je Pio XI utjecao na Maritaina ili obrnuto? Samuel Moyn tvrdi da je Pio XI za vrijeme pisanja antitotalitarnih enciklika 1937. *Mit brennender Sorge* i *Divini Redemptoris* bio pod utjecajem Maritaina te da je dobro poznavao njegov i rad drugih personalista. Otuda je papa preuzeo personalizam kao duhovnu alternativnu Crkve u borbi protiv totalitarizma te personalističke postavke postavio kao novi temelj prava.[651] Za primijetiti je vrlo vjerojatni utjecaj Maritaina na Pija XI, ali sigurno ne po pitanju prava jer se Maritain tim pitanjima počinje baviti tek početkom 40-ih. Drugi tvrde da je Pijo XI utjecao na J. Maritaina. Tako npr. sestra Mary Elsbernd, profesorica na Loyola Sveučilištu u Chicagu smatra da su na Pija XI više utjecali M. Scheler i drugi njemački personalisti koji su o personalsitičkim temema pisali više od desetljeće ranije nego Maritain.[652] Za primjetiti je s druge strane, da bi se ideja dostojanstva osobe kao temelja pravu koja je prisutna i kod pape Pija XI i Maritaina, teško mogla dovesti u direktniju vezu s M. Schelerom i M. Buberom. Oni su bili okrenuti više duhovnom personalizmu, a slabo političkoj i pravnoj dimenziji personalizma. Bez obzira na međusobni utjecaj, nesporno je da su misli J. Maritaina i pape Pija XI u suglasju.

Da se poslijeratna obnova treba temeljiti na sustavu nadnacionalnog nadzora vidljivo je i iz božićnih govora i poruka pape Pija XII,[653] a nakon rata Crkva je izrazila svoju

[650] Jacques Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 111.

[651] Samuel Moyn, »Jacques Maritain, Christian New Order, and the Birth of Human Rights«, p. 8. Dostupno na: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1134345 (pristupljeno 10. travnja 2016.)

[652] Mary Elsbernd, *Rights Statements: A Hermeneutical Key to Continuing Development in Magisterial Teaching*, Catholic University of Louvain, Leuven, 1986, pp. 326–327.

[653] Božična poruka 24. XII. 1939. o pravednom međunarodnom miru. Papa brani slobodu raznih naroda i prava etničkih manjina te osuđuje naoružanje.; Božične radio-poruke 1941. i 1942. Papini napori idu za tim da zaštiti međunarodni pravni poredak, kršenje kojega je na štetu malih naroda. U poruci 1942. on iznosi pet načela za zdrav socijalni poredak; dostojanstvo i prava ljudske osobe, zaštita obitelji, dostojanstvo i prednosti rada, važnost pravnog poretka te poimanje države u kršćanskome duhu.; božična

potporu uspostavi Ujedinjenih naroda i javno poduprla Nürnberški proces. Krajem drugog svjetskog rata, u studenom 1944. C. de Gaulle je Maritaina imenovao za francuskog veleposlanika u Vatikanu. U tom se svojstvu Maritain susreo i sprijateljio s Giovanniom Battista Montinijem, budućim papom Pavlom VI. Za personalizam je značajan taj odnos s Katoličkom Crkvom, osobito zbog dvije antitotalitarne enciklike. Naime, personalizam je sam po sebi mogao vrlo lako odvesti Maritaina poput mnogih drugih katolika u naručje Vichyjeve vlade. Naime, sam Vichy je izjavljivao da individualizam nema ništa zajedničko s poštivanjem ljudske osobe, a Maritainove formule o 'primatu duhovnog' i 'cjelovitom humanizmu' Vichyevi intelektualci i mladež koristili su kao parole.[654] No, Maritain je u egzilu vrlo brzo postao ikonom kršćanskog otpora i Vichyu pokazao da Crkva ne odbacuje 'moderna ljudska prava' već da tomistički pogled može biti osnova i za novo doba. I prije 1944. prava ljudske osobe promicana od Maritaina bila su kod aktivističkih katolika shvaćena kao glavni bedem protiv hitlerovog rasizma, pa i Vichyeovog režima.

Maritainov koncept ljudskih prava su podržavale mnogobrojne latinoameričke delegacije, a što se pokazalo vrlo značajnim u tijeku pripreme, izrade teksta i donošenja *Univerzalne deklaracije*.[655] M. A. Glendon napominje da su latinoameričke države u to doba činile 21 od 55 zemalja koje su stvorile Ujedinjene narode.[656] Maritainova misao utjecala je na kršćanske demokratske pokrete u Latinskoj Americi još u 30-ima. Maritain je osobno posjetio Latinsku Ameriku 1936., a naročit odjek je imao njegov posjet Argentini i Brazilu. Prva verzija *Cjelovitog humanizma* objavljena je na španjolskom jeziku, budući da je to knjiga sastavljena od šest predavanja na Sveučilištu Santander u Španjolskoj 1934. Druga verzija pojavila se u Buenos Airesu 1936. i utjecala je na kršćanske demokratske pokrete u Argentini i drugim državama, osobito u

poruka 24. XII. 1944. sadrži glasoviti govor o demokraciji kao društvenom modelu poratnog vremena; predbožićni govor u prvom poratnom konzistoriju o svjetskom miru (24. XII. 1945.), u kojem se posebice obara na nove totalitarne režime na pomolu.

[654] John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, p. 168.; John Hellman, »Maritain, Simon, and Vichy's Elite Schools«, u: *Freedom in the Modern World*: *Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, ur. Michael D. Torre, American Maritain Association, Notre Dame, 1989, pp. 165–180.; John Hellman, »Communitarians, Non-conformists, and the Search for a 'New Man' in Vichy France«, u: *France at War: Vichy and the Historians*, ur. Sarah Fishman i dr., Bloomsbury Academic, Oxford, 2000, pp. 91–106.

[655] Mary Ann Glendon, »The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the. Universal Human Rights Idea«, *Harvard Human Rights Journal*, 16(2003), pp. 27–39.

[656] Mary Ann Glendon, »The Sources of 'Rights Talk'. Some are Catholics«, *Commonweal*, (2001)17, pp. 11–13, p. 12.

Venezueli.[657] Maritainovo djelo *Pismo o neovisnosti* (*Lettre sur l'indépendance)*, u kojem je opisao prijedlog 'trećeg puta' također je objavljeno 1936. na španjolskom kao *Carta sobre la Independencia* u Buenos Airesu i ponovno tiskano u Čileu, gdje je utjecalo na nove demokratske stranke.[658] Maritainov je utjecaj bio osobito jak kod čileanskih demokršćanskih i konzervativnih snaga.[659] Jedan od najvažnijih demokršćanskih političara, a kasnije i predsjednik Čilea od 1964. do 1970. bio je Eduardo Frei Montalva koji je 1934. slušao Maritainova predavanja na Institutu Catholique u Parizu. Taj susret imao je dubok utjecaj na budućeg predsjednika.[660] Frei i Maritain će održati prijateljstvo i dopisivati se do kraja Maritainovog života. U djelu *Seljak iz Garonne* Maritain je napisao da zna za samo jedan primjer autentične 'kršćanske revolucije', a to je ono što predsjednik Eduardo Frei pokušava u Čileu.[661] Pak, Frei je izjavio za Maritaina da »zauzima središnje mjesto u mojoj misli«.[662]

Ogroman utjecaj kršćanske personalističke tradicije i socijalnog katolicizma, posebno izraženog u enciklikama *Rerum Novarum* i *Quadragesimo Anno* u Južnoj i Latinskoj Americi, rezultiralo je da je pojam 'ljudsko dostojanstvo' bez ikakve veće rasprave uključen u *Američku deklaraciju o pravima i dužnostima čovjeka* (*American Declaration on the Rights and Duties of Man*) koju su donijele latino-američke države u Bogoti tijekom devete Panameričke konferencije 2. svibnja 1948. Ta deklaracija je bila jedan od najvažnijih razmatranih primjera za oblikovanje *Univerzalne deklaracije*.

1. 2. Pripreme za izradu Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima

UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*; *Organizacija Ujedinjenih naroda za obrazovanje, znanost i kulturu*) specijalizirana je organizacija u sustavu Ujedinjenih naroda utemeljena 1945. Prema Statutu te

[657] Donald i Idella Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raďssa Maritain: A Bibliography 1906 – 1961*, Literary Licensing LLC, Whitefish, 2012, pp. 59–60.; Paul E. Sigmund, »The Transformation of Christian Democratic Ideology: Transcending Left and Right, or Whatever Happened to the Third Way? «, u: *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, ur. Scott Mainwaring i Timothy R. Scully, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 64–77, p. 67.

[658] Paul E. Sigmund, »The Transformation of Christian Democratic Ideology: Transcending Left and Right, or Whatever Happened to the Third Way?«, p. 67.

[659] Scott Mainwaring i Timothy R. Scully, »The Diversity of Christian Democracy in Latin America«, u: *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, ur. Scott Mainwaring and Timothy R. Scully, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 30–63, p. 32.

[660] Paul E. Sigmund, »The Transformation of Christian Democratic Ideology: Transcending Left and Right, or Whatever Happened to the Third Way?«, p. 67.

[661] Jacques Maritain, *The Peasant of the Garonne*, p. 23.

[662] Edward A. Lynch, *Religion and Politics in Latin America: Liberation Theology and Christian Democracy*, Praeger Publishers, New York, 1991, p. 69.

organizacije njen glavni cilj je doprinos miru i sigurnosti promovirajući suradnju među narodima na područjima obrazovanja, znanosti i kulture u cilju unapređenja općeg poštovanja pravde, vladavine zakona, ljudskih prava i temeljnih sloboda. Sjedište mu je u Parizu, a danas broji 194 države članice.

Ekonomsko i socijalno vijeće Ujedinjenih naroda (*The United Nations Economic and Social Council*) u siječnju 1947. od UNESCO-a je zatražilo da pomogne *Komisiji Ujedinjenih naroda za ljudska prava* za teoretsko utemeljenje ljudskih prava i njihovu univerzalnost, odnosno o mogućnosti uspostave prava koja su zajednička različitim kulturama, vjerskim i političkim tradicijama. U tom smislu izrađen je upitnik i poslan uglednim znanstvenicima i filozofima, predstavnicima različitih kultura iz cijelog svijeta. Pristigli odgovori su nakon II glavne sjednice UNESCO-a u Mexicu 1947. otisnuti u obliku zbornika.[663] Unatoč različitoj procjeni prirode ljudskih prava mnogi su odbili prirodno pravo deklaracija iz XVII. i XVIII. st., a socijalisti su podsjetili na Marxovu kritike francuske deklaracije iz 1789. Izvaneuropski mislioci su naglasili kulturne razlike, ali su svi prihvatili mogućnost formuliranja na međunarodnoj razini deklaracije o ljudskim pravima.

Tijekom tih aktivnosti UNESCO-a, kao vodeći mislilac prepoznat je J. Maritain, koji je bio šef francuske delegacije na II glavnoj sjednici u Mexicu 1947, a za kojeg se pored njegovog imena u zborniku navode podaci »Formerly French Ambassador at the Holy See, Head of the French delagiton to the Second Session of the General Conference of

[663] *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, UNESCO, Paris, 1948. U zborniku se nalaze sljedeći radovi: Jacques Maritain »Introduction«; Mahatma Gandhi »Letter to the Director General of UNESCO«; Edward H. Carr »The Right of Man«; Arnold J. Lien »A Fragment of Thoughts Concerning the Nature and the Fulfilment of Human Right«; Luc Somerhausen »Human Rights in the World Today«; Richard P. McKeon »The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man«; Don Salvador de Madariaga »Material Security and Spiritual Liberty«; John Lewis »On Human Rights«; Jacques Maritain »Philosophical Examination of Human Rights«; Harold J. Laski »Towards a Universal Declaration of Human Rights«; Benedetto Croce »The Future of Liberalism«; J. Haesaert »Reflections on Some Declarations of the Rights of Man«; R. P. Teilhard de Chardin »Some Reflecitions on the Rights of Man«; Serge I. Hessen »The Rights of Man in Liberalism, Socialism, and Comunism«; Quincy Wright »Relationship Between Different Categories of Human Rights«; John Somerville »Comparison of Soviet and Western Democratic Principles, with Special Reference to Human Rights«; Kurt Riezler »Reflections on Human Rights«; Boris Tchechko »The Conception of the Rights of Man in the U.S.S.R. Based on Official Documents«; Levi-Carneiro »On the Draft Convention and 'Universal Declaration of the Rights of Man«; F. S. C. Northrop »Toward A Bill of Rights for the United Nations«; Chung-Shu Lo »Human Rights in the Chinese Tradition«; Humayun Kabir »The Rights of Man and the Islamic Tradition«; S. Puntambekar »Human Freedoms and Hindu Thinking«; Aldous Huxley »The Rights of Man and the Facts of the Human Situation«; R. W. Gerard »The Rights of Man: A Biological Approach«; J. M. Burgers »Rights and Duties Concerning Creative Expression, in Particular in Science«;W. A. Noyes »Science and the Rights of Man«; René Maheu »The Right to Information and the Right to the Expression of Opinion«; I. L. Kandel »Education and Human Rights«; A. P. Elkin »The Rights of Man in Primitive Society«; Leonard Barnes »The Rights of Dependent Peoples«; Margery Fry »Human Rights and the Prisoner«.

Unesco, Mexico City. Now professor of Philosophy, Princeton University, U.S.A.«[664] Tada je Maritain postavio svoju često spominjanu tezu da ljudi različitih filozofskih i vjerskih ideja mogu doći do praktičnog sporazuma o ljudskim pravima unatoč njihovim teorijskim neslaganjima.[665] Takav stav je bio u suprotnosti sa stavom Juliana Huxleyja, generalnog ravnatelja UNESCO-a koji je u svom radu »*L'UNESCO: ses buts et sa philosophie*« tvrdio da organizacija treba izraditi neku vrstu znanstveno-evolucionističku superfilozofiju kako bi pružila teorijsku osnovu.

Čitajući tekstove različitih mislioca primjećuju se relevantne razlike u pristupu. Neki izvan zapadne tradicije naglasili su nepristranost samog pojma 'prava' prema njihovim tradicijama, a posebno su azijci naglasili potrebu uključivanja 'dužnosti' uz 'prava', a što je bila i potvrda vrijednosti personalističkog stava odnosa osobe i zajednice. Mahatma Gandhi je napisao: »Naučio sam od svoje nepismene, ali mudre majke da sva prava, zaslužena i sačuvana dolaze iz moje dobro obavljene dužnosti. Dakle, pravo nasljedovanja nam se ukazuje samo kad obavljamo dužnosti građanina svijeta«.[666] I ovaj stav je dao za pravo Maritainovu personalističkom poimanju odnosa osobe i zajednice, a doprinio je i da se nadvlada anglo-saksonski pristup koji je naginjao klasičnom građanskom individualizmu.

P. T. de Chardin postavlja tri stvari koje treba istaknuti i obvezno poštovati u svakoj novoj Povelji: 1) unutar čovječanstva koje ide prema kolektivnoj organizaciji, pojedinac nema više razloga da ostane pasivan, tj. da se ne nastoji razvijati do svoga vrhunca: jer od njegovoga savršenstva ovisi savršenstvo svih drugih oko njega; 2) društvo mora, u svom vlastitom interesu, težiti da, oko pojedinca okuplja, stvori najpogodniju sredinu za potpuni (fizički i psihički) razvoj onoga što je najsvojstvenije svakome od njih; 3) kolektivne snage ne mogu, ni u kojem slučaju, ni za kakav cilj, obavezivati pojedinca da se izobliči ili pokvari (kao što bi bilo da prizna istinitim ono što on vidi pogrešnim, tj. da sam sebi laže). Da bi bilo dopušteno, svako ograničenje ravnanju pojedinca, koje nameće njegovoj autonomiji sila skupine, može se vršiti samo u skladu s unutarnjom slobodnom strukturom dotičnog pojedinca. Inače bi se unutar ljudskog kolektivnog

[664] *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco,* p. 59.
[665] M. A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights,* p. 77.
[666] Mahatma Gandhi, »Letter Addressed to the Director-General of UNESCO«, u: *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, p. 3.

organizma uvukao osnovni nered.[667] Iako je P. T. de Chardin svojim riječima iznio personalističku viziju odnosa pojedinca i zajednice, vidljivo je iz korištenja pojma 'pojedinac' da on ipak nije u potpunosti usvojio personalistički jezik.

Maritain je izrazio ideju o potrebi praktičnog sporazma o ljudskim pravima unatoč teorijskim neslaganjima već u svom odgovoru na UNESCO-ovu anketu, a nakon njegovog govora u Mexico Cityju, ta ideja je prevladala nad ostalim tezama, osobito nad Huxleyovom jedinstvenom filozofijom 'evolucionog humanizma'.[668] U uvodu Maritain navodi da je knjiga posvećena racionalnom tumačenju i opravdanju prava pojedinaca koje društvo mora poštovati i koje njegovo doba treba utvrditi i navesti. Svjestan je postojanja različitih, divergentnih stavova o ljudskim pravima, ali podsjeća da su se na nekom od sastanaka UNESCO-ovih nacionalnih komisija (Unesco National Commission) predstavnici suprotstavljenih ideologija dogovorili o popisu prava. Složili su se o pravima, ali pod uvjetom da ih se ne pita zašto su se dogovorili. U tome je, smatra Maritain, pitanje gdje počinju argumenti. Potom ističe da su ljudska prava izvanredan primjer takvog stanja te podsjeća na neke svoje stavove koje je iznio na Drugoj generalnoj konferenciji UNESCO-a. Za Maritaina je glavno pitanje bilo - da li se različiti umovi mogu složiti u ostvarenju zajedničkog intelektualnog zadatka? Dakle, cilj UNESCO-a je praktičan cilj, sporazum zajedničkih praktičnih ideja, a ne afirmacije određene koncepcije svijeta, čovjeka i znanja. Ukazuje da tadašnja podjela među umovima ne dopušta dogovor o zajedničkoj spekulativnoj ideologiji, ni o zajedničkim eksplicitnim načelima, ali da bavljenje osnovnom praktičnom ideologijom i temeljnim načelima ukazuje na neku vrstu zajedničkog pristupa, odnosno na neku vrstu nepisanih zajedničkih zakona te da tako u praksi konvergiraju razdvojene teorijske ideologije i duhovne tradicije. U tom smislu on shvaća i opravdava vjerovanje u ljudska prava te misli da se u tome mogu s njim složiti i predstavnici drugačijih uvjerenja. Ističe da tamo gdje se radi o racionalnom tumačenju i opravdanju spekulacije ili teorije, problem ljudskih prava uključuje cjelokupnu strukturu moralnih i metafizičkih (ili antimetafizičkih) uvjerenja koje svatko ima. Otuda, »sve dok misli nisu ujedinjene u vjeri ili filozofiji, doći će do međusobnih sukoba između tumačenja i opravdanja«.[669] Za

[667] Pierre Teilhard de Chardin »Some Reflecitions on the Rights of Man«, u: *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, pp. 95-98. Citirano prema: Pierre Teilhard de Chardin, *Budućnost čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 1970, pp. 186–187.

[668] Christopher E. M. Pearson, *Designing UNESCO: Art, Architecture and International Politics at Mid-Century*, Routledge Publishing, New York – London, 2016, p. 47.

[669] Jacques Maritain, »Introduction«, u: *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, pp. I–X, p. III.

razliku od toga, na polju praktičnih zaključaka gdje je pristup pragmatičan i suradnički različitost teorijskog opravdanja može u praksi konvergirati bez obzira na suprotnosti. Navodi da sa stajališta filozofske doktrine o ljudskim pravima postoje, a što je vidljivo i iz same knjige, da su prisutne dvije antagonističke skupine: one koji prihvaćaju i one koje odbacuju 'prirodno pravo' kao temelj tih prava. Kod onih koji prihvaćaju čovjek ima temeljna i neotuđiva prava koja su prirodna i nadređena društvu, dok drugi smatraju da su čovjekova prava relativna ovisno o povijesnom razvoju društva te da se mijenjaju. Kao takva su proizvod samog društva koje napreduje tijekom povijesti. Maritain smatra takvu ideološku suprotnost nesvodivom i teorijski nepomirljivom. Zato ukazuje da usvajanje praktičnog stajališta, njegovo iskazivanje i popisivanje prava daje drugačiju sliku. Misli da je moguće da zagovornici liberalnog individualizma, komunisti i pobornici kooperativnog tipa društva mogu izraditi sličan, pa čak i identičan popis ljudski prava, ali da će se njihova primjena tih prava razlikovati. Uviđa da će ljudska prava u praksi, kao i svaka druga ljudska stvar, podlijegati izmjenama i ograničenjima, a ukazuje i na poteškoće u određivanju ljestvice vrijednosti različitih ljudskih prava. Ističe bojazan da se ne smije očekivati previše od međunarodne deklaracije o ljudskim pravima, ali da bi ona trebala biti velika sama stvar po sebi, velika riječ nade za pogođene i potlačene u svim zemljama i početak promjena koje svijet zahtijeva.

U svom drugom prilogu »Filozofsko ispitivanje ljudskih prava«, koje je napisao 1947. u Rimu, kritizira različite u njegovo vrijeme moderne filozofije o ljudskim pravima. Maritain smatra da su te filozofije nakon J. J. Rousseua i I. Kanta počele pojedinca smatrati bogom, pa mu pridavati i apsolutna i neograničena prava kakvog boga. Otuda Maritain nastoji uspostaviti istinsku filozofiju o tom pitanju. Ponavlja svoje ranije iznijete stavove iz djela *Čovjekova prava i prirodno pravo* te upućuje na djelo G. Gurvitcha *The Declaration of Social Rights*,[670] kao na svojevrsnu dopunu svojim stavovima.

1. 3. Izrada Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima

Izrada međunarodnog dokumenta koji će sadržavati ljudska prava povjeren je *Gospodarskom i socijalnom vijeću OUN* koje je radi izvršenja tog zadatka 1946.

[670] Jacques Maritain, »Philosophical Examination of Human Rights«, u: *Human Rights: Comments and interpretations, A sympopsium edited by UNESCO*, UNESCO, Paris, 1948, pp. 59–64, p 64.

osnovalo *Komisiju za ljudska prava* (*Human Rights Commission*). Prvi članovi te Komisije bili su Eleanor Roosvelt iz SAD-a kao predsjednica Komisije te Fernanda de Husse iz Belgije, K. C. Neogi iz Indije, R. Cassin iz Francuske, C. L. Haai iz Kine, Dušan Brkić iz Jugoslavije i Borisov iz Sovjetskog Saveza kao članovi. Nešto kasnije je *Gospodarsko i socijalno vijeće* proširilo sastav Komisije s 18 predstavnika, i to iz Australije, Belgije, Bjelorusije, Kine, Čilea, Egipta, Francuske, Indije, Irana, Libanona, Paname, Filipina, Ukrajine, SSSR-a, Jugoslavije, Urugvaja, Ujedinjenog Kraljevstva i SAD-a.[671] Tada je kineski predstavnik Peng Chung Chang izabran za potpredsjednika. Chang je bio filozof, šef kineskog izaslanstva UN-a koji je imao doktorat Sveučilišta Columbia, izniman pregovarač i sklon da se u deklaraciju uključe načela azijskih civilizacija. Od ostalih članova tako proširene Komisije ističe se C. H. Malik, libanonsko grčko-pravoslavni filozof koji je studirao na Američkom sveučilištu u Beirutu, Sveučilištu u Fribourgu i Harvardu, a izabran je i za izvjestitelja Komisije. Potpredsjednik Komisije u početku, a kasnije član bio je R. Cassin, koji je dugo godina bio delegat Francuske u *Društvu naroda* i profesor na Akademiji za međunarodno pravo u Haagu te predavač na francuskoj slobodnoj školi u New Yorku zajedno s J. Maritainom.

Na prvoj sjednici Komisije koja je održana 27. siječnja 1947. u mjestu Lake Sucees kod New izabran je *Redakcijski odbor* za izradu teksta deklaracije,[672] a od *Odjela za ljudska prava u Sekretarijatu* (*Division of Human Rights in the Secretariat)* Ujedinjenih naroda kojeg je vodio kanadski pravnik John Peters Humphrey zatraženo je da izrade nacrt povelje o ljudskim pravima.

Odmah je uočen problem vrste akta koji treba biti sastavljen, odnosno da li bi to bila neobvezujuća deklaracija ili obvezujuća konvencija? Sovjetski Savez i Sjedinjene Američke Države nisu bile sklone ideji međunarodne konvencije, odnosno pravno obvezujućeg akta. Humphreyeov nacrt je predstavljao detaljan tekst koji je uzeo u obzir različite kulturne tradicije a sastojao se od 48 članaka na više od 400 stranica.[673] Nakon uvida, Komisija je odlučila da se izvrši opširna revizija teksta, a zadatak je povjeren R. Cassinu. O nacrtu deklaracije koji izradio je Cassin raspravljao je Redakcijski odbor i pojedini članovi Komisije te su upućeni brojni prijedlozi. Cassin je uspio u nacrt unijeti

[671] Više o tome u sjećanjima Eleanor Roosevelt, »The Promise of Human Rights«, *Foreign Affairs*, 26(1948)3, pp. 470–477.
[672] U Redakcioni odbor imenovano je osam članova, i to iz Australije, Čilea, Francuske, Kine, Libanona, Sjedinjenih Država, Sovjetskog Saveza i Velike Britanije.
[673] M. A. Glendon, *A World Made New*, p. 59.

unutarnju logiku, veće jedinstvo te podijelio prava u razumljive kategorije ukazujući na njihovu međuovisnost i povezanost s ljudskom naravi. Njegov stav, kojeg je preuzeo od Maritaina, da izbjegava raspravu o metafizičkim temeljima prava i sporazuma, bio je odlučujući za nadilaženje suprotnosti između onih koji su podržavali samo politička prava (poput Velike Britanije) i socijalističkih zemalja koje su željele poseban položaj socijalnih i kolektivnih prava. Dokazao je da novi dokument ne predstavlja samo popis prava, već da je i koherentna cjelina koja je imala tri značajke: povijesnost, progresivnost i univerzalnost. Pitanje 'univerzalnosti' i dalje je ostalo otvoreno, ali je Cassin u skladu sa stavom UNESCO-a odnosno Maritiaina, inzistirao da deklaracija ne bude definirana kao 'međunarodna', već 'univerzalna'. Cassin navodi da su na Univerzalnu deklaraciju značajno utjecala neka djela koja su se pojavila u Drugom svjetskom ratu, ističući djelo Jacquesa Maritiana *Čovjekova prava i prirodno pravo*, UNESCO-ov zbornik i djelo G. Gurvitcha *Les droits sociaux*.[674]

Treća i posljednja plenarna sjednica Komisije za ljudska prava održana je u lipnju 1948. i tada je Gospodarskom i socijalnom vijeću UN kojim je tada predsjedao C. H. Malik dostavljen konačan tekst nacrta deklaracije. Rasprava o deklaraciji bila je samo jedna od mnogih točaka u prepunom dnevniku UN-a, pa je nakon kratke rasprave dokument bio jednoglasno odobren 26. kolovoza. Zadnja prepreka bila je rasprava Trećeg odbora Opće skupštine koja je bila zadužena za društvene, humanitarne i kulturne poslove. Tim odborom je također predsjedao C. H. Malik. Rasprava je bila intenzivna i trajala je nekoliko mjeseci s više od osamdeset sastanaka odbora. Poslije dvije godine rada, 9. prosinca 1948. prijedlog nacrta deklaracije je stigao do Opće skupštine UN-a koja se sastala u Parizu, a sutradan je deklaracija usvojena s 48 glasova. Suzdržani su bili Saudijska Arabija, Bjelorusija, Čehoslovačka, Poljska, Ukrajina, SSSR, Južna Afrika i Jugoslavija. Šef sovjetske delegacije je prije glasovanja izjavio da se boji da bi Univerzalna deklaracija zbog svog nadnacionalnog karaktera mogla ugroziti državni suverenitet te da mu se čini rizičnim uplitanje Ujedinjenih naroda u unutrašnje poslove drugih država.[675]

U postupku izrade deklaracije J. Maritain nije imao relacije samo prema R. Cassinu, već i prema drugim sudionicima, osobito C. H. Maliku. C. H. Malik je predavao i na

[674] Réne Cassin, »La Déclaration universelle et la mise en œuvre des Droits de l'homme«, *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, 79(1951)II, pp. 240–367, p. 272.; Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights,* Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 36.; Franz-Xaver Kaufmann, *European Foundations of the Welfare State*, p. 115.

[675] Ante Matković, »Postanak Opće deklaracije o pravima čovjeka«, p. 15.

francuskoj Slobodnoj školi, a o Maritainu je govorio i pisao kao o jednom od najvećih intelektualaca tog doba uz Berdjajeva, Williama Templea, Christophera Dawsona, Josea Ortega y Gasseta, Miguela de Unamunoa, Carla Jaspersa i Martina Heideggera. Vrativši se u rodni Libanon 1955. Malik je pisao Maritainu i tražio ga neko njegovo djelo s posvetom radi uspomene na njihove prijateljske kontakte i razgovore, od čovjeka kojemu se, kako sam Malik navodi, iskreno divio i uvažavao njegovu misao.[676]
Koliki je bio utjecaj Maritaina pokazuje i banalni tekst publicističkog tipa o 365 najizvanrednijih ljudi koji su mijenjali svijet. Između ostalog, Eleanor Roosevelt je u toj kategoriji jer je surađivala s velikim i značajnim kolegama kao što su R. Cassin i J. Maritain.[677] M. A. Glendon jasno navodi da »Roosvelt, Malik, Maritain, McKeon, Cassin, Chang i njihove kolege mogu biti ponosni na svoje ostvarenje«.[678]

2. Sadržaj i pojmovi Univerzalne deklaracije u ljudskim pravima

2. 1. Univerzalizam deklaracije

Svi personalistički mislioci zastupaju univerzalizam, a koji je sastavni dio njihove metafizike i antropologije. Maritain ga u početku prihvaća u religijsko-filozofskom smislu. U svom ranom radu *Anđeoski naučitelj* Maritain jasno zastupa univerzalizam. Smatra da je čovjek posvuda bitno isti te da njegovu umnu i osjećajnu prirodu nalazimo pod svim podnebljima bitno jednaku: »U tome se podudaraju svjedočanstva misionara, radilo se o narodima bilo primitivnim bilo najcivilizovanijima, kao što su na pr. Kitajci. Upravo se s ugodnošću sjećam, s obzirom na to, izreke jednoga od naših najboljih naučnih teoretičara g. Meyersona, koji je rekao da je razum katolički, tj. univerzalan.«[679] A zadaću kršćanskog univerzalizma vidi u tome da preobražava partikularne vrijednosti te kritizira pozitivistički sociologizam koji uči da je svaka vjera samo specifični produkt određenog društvenog kruga.[680] Univerzalizam je prisutan i u Maritainovom filozofskom sagledavanju povijesti: »Moja se glavna teškoća tiče pojma

[676] Linde Lindkvist, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, pp. 45–47.
[677] Kerry Walters i Robin Jarrell, *Blessed Peacemakers: 365 Extraordinary People who Changed the World*, Cascade Books, Eugene Oregon, 2013, p. 311
[678] Marry Ann Glendon, *The Forum and the Tower: How Scholars and Politicians Have Imagined the World, From Plato to Elaeanor Roosevelt*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 218.
[679] Jacques Maritain, *Anđeoski naučitelj*, Naklada 'Istina', Zagreb, 1936. p. 96.
[680] Isto, p. 104.

'jedinstva svijeta' ili 'jedinstva čovječanstva' i njegova pravog značenja. Čini mi se da osjećamo kako postoji neko bezoblično i astrukturalno jedinstvo svijeta kao cjeline i da na svaku zajednicu, narod ili naciju, na svakoj točki Zemlje djeluju, bar na dalek način, ono što se događa drugim ljudskim skupinama.«[681] Univerzalnost Maritain pripisuje i prirodnom pravu, jer ono proizlazi iz prvog načela 'činiti dobro i izbjegavati zlo'. »Zato su pravila nepisanog zakona sama po sebi ili u prirodi stvari, bez obzira na ljudsko znanje o njima, univerzalni i nepromjenjivi«.[682] Maritain i drugi personalisti, osobito oni koji su se bavili političkom i filozofijom prava te zagovarali na svjetskoj razini donošenje akta o ljudskim pravima kao temeljnu karakteristiku naznačuju njenu univerzalnost. Iako Maritain u svojoj političko-pravnoj teoriji zastupa univerzalizam, on već u samom razumijevanju naravnog zakona uzima u obzir i postojanje kulturnih varijacija. I G. Marcel 1940. spominje univerzalnost onog doba, ali u negativnom smislu: »Nepobitna je činjenica«, piše Marcel, »da ljudski život nikad nije bio univerzalno tretiran kao bespomoćna i propadljiva roba kao u našem vremenu«.[683] Već smo ranije u tekstu spomenuli inzistiranje R. Cassina da deklaracija ne bude definirana kao 'međunarodna', ni 'europska' već 'univerzalna'.[684]

Robert Schuman smatra da je univerzalizam izrazito francuski ideal: »Osjećaj solidarnosti među narodima pobijedit će već sada prevladane nacionalizme čija je zasluga što su države obdarili tradicijom i čvrstom unutrašnjom strukturom. Na tim starim temeljima treba izgraditi novi kat: nadnacionalno će počivati na nacionalnim zasadama. Neće biti nijekanja slavne prošlosti nego će doći do procvata nacionalnih energija njihovim objedinjavanjem u službi nadnacionalne zajednice. Takav ideal izrazito je francuski. U suglasju je s narodom koji je i u svojoj neobičnoj različiti uvijek težio univerzalizmu.«[685]

Tri su elementa *Univerzalne deklaracije* revolucionarna te otuda i govorimo o modernom oblikovanju ljudskih prava. Prvi je da je promijenila karakter međunarodnog prava stavljajući u njega čovjeka, osobu kao subjekta. Do tada je međunarodno pravo sadržavalo samo pravna pitanja između i među državama. Drugo, odjek *Univerzalne*

[681] Jacques Maritain, *Filozofija povijesti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990, p. 44.
[682] Jacques Maritain, *The Right of Man and Natural Law*, p. 39.
[683] Gabriel Marcel, *Od neprihvaćanja do zaziva: pokušaj konkretne filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, p. 94.
[684] Jay Winter, »The Universal Declaration of Human Rights«, Dostupno na: http://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3490#collapseEssay (pristupljeno 12. lipnja 2017.)
[685] Robert Schuman, *Za Europu*, Europski dom Zagreb / Europski pokret Hrvatska, Zagreb, 2000, p. 7.

deklaracije bio je toliko glasan da je postala uobičajena tvrdnja o ugroženosti mira u svijetu ako se krše ljudska prava. Treći je univerzalnost deklaracije.

Postavljen je normativni standard koji je iznad onih utvrđenih ustavom pojedinih država, odnosno uspostavljen je skup načela koja se smatraju univerzalnima i nadilaze pravni poredak države. To podrazumijeva umanjenje državnog suvereniteta jasno naznačujući da vrhovni sud u državi više nema posljednju riječ o pravima već da iznad postoji univerzalni standard. Otuda mnogi smatraju da je najznačajnija osobina *Univerzalne deklaracije* njena univerzalnost.[686] Drugim riječima, univerzalnost deklaracije znači da se ona primjenjuje na sva ljudska bića bez ikakve diskriminacije i na sve teritorije bez obzira na njihov gospodarski ili politički režim. *Univerzalna deklaracija* govori i o položaju čovjeka u raznim društvenim skupinama kojih je on dio, posebno o njegovim dužnostima prema zajednici i ostalim članovima društva, ali u smislu pretpostavljanja demokratskog društva i isključivanja svemoći totalitarne države.

Univerzalizam je teološki i filozofski koncept s univerzalnom primjenom ili primjenjivošću. Zajednica koja sebe naziva univerzalistička može naglasiti univerzalna načela većine religija i prihvaćati druge religije inkluzivno, vjerujući u univerzalnu pomirbu između čovječanstva i božanskog. Kršćanski univerzalizam usredotočen je na ideju univerzalnog pomirenja, također poznatog kao univerzalni spas - doktrina da će se svaka ljudska duša u konačnici pomiriti s Bogom zbog božanske ljubavi i milosrđa. Od *Univerzalne deklaracije* univerzalizam je i pravni koncept.

Kako je univerzalizam izjava o načelima međunarodnih ljudskih prava koja vrijedi za sve, postavilo se pitanje čiji je ona proizvod i o tome se razvila burna rasprava. Iz toga su se razvila tri stajališta. Jedni smatraju da je univerzalizam isključivo proizvod zapadno-europskih koncepcija, osobito židovsko-kršćanske religije. Drugi smatraju da je ona univerzalna i da je se može pronaći u svim kulturama. Treći zastupaju mješoviti stav pokušavajući pomiriti ove krajnosti. Na unutar europskoj razini postoji svojevrsni sukob da li je to kršćansko-židovska tradicija ili naslijeđe građanskog individualizma, osobito razmišljanja I. Kanta. Neki ističu da su vrijednosti iz deklaracije nostalgične kršćanske vizije europskog pravnog poretka, a ne liberalno kozmopolitskog pogleda na svijet,[687] odnosno da je deklaracija univerzalna antropologija židovsko-kršćanske

[686] Richard Grant Mulgan, »The Theory of Human Rights«, u: *Essays on Human Rights,* ur. Kenneth J. Keith, Sweet & Maxwell, Wellington, 1968, pp. 13–29, p.13.

[687] Marco Duranti, *The Conservative Human Right Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 3.

kulture. Izvaneuropski krug uglavnom u tome ne vidi razliku, već ističu kritiku da je to tvorevina zapadnog uma, izvan njihove kulture.

Dilema međunarodne zaštite ljudskih prava bila je i još je uvijek ideološki sukob univerzalizma i kulturnog relativizma. Jednostavno rečeno, koncept univerzalizma smatra da svako ljudsko biće posjeduje određena neotuđiva prava samo zato što je on čovjek, bez obzira na nacionalnu pozadinu, vjerske ili političke stavove, dob i slično. Zastupnici ovog koncepta tvrde da međunarodna ljudska prava kao što su prava na jednaku zaštitu, fizičku sigurnost, slobodu govora, slobodu vjeroispovijesti i slobodno udruživanje moraju postojati i svugdje biti jednaki. I židovsko-kršćanska i racionalistička individualistička misao tvrde da univerzalnost ljudskih prava ne ovisi o kulturnim različitostima i posebnostima. Europska teorija pozitivizma također ukazuje na univerzalnost ljudskih prava ističući da ona slijede iz prihvaćanja i ratifikacije instrumenata ljudskih prava kod najvećeg broja država bez obzira na njihovu kulturnu pozadinu. Univerzalne koncepcije tvrde da su ljudska prava neotuđiva, očigledna i primjenjiva na sva ljudska bića.[688] Mnogi mislioci tvrde da su ljudska prava 'pre-politička', pa otuda nepromjenjiva i bez utjecaja na njih kulturnih ili političkih varijacija. Profesor političkih znanosti na Sveučilištu Kalifornija Jack Donnelly identificira *Univerzalnu deklaraciju* kao temelj za uspostavu »suvremenog konsenzusa o međunarodno priznatim ljudskim pravima«.[689] Ljudska prava sadrže univerzalne vrijednosti koje bi države trebale usvojiti širom svijeta.

Pojedini teoretičari su počeli razlikovati univerzalnu i relativnu univerzalnost. Relativna je ako postoje iznimke koje su odredile određene kulture. U tom smislu se postavilo pitanje treba li međunarodna zajednica prihvatiti takve divergentne kulturne pristupe?[690] U posljednjim desetljećima pojavila se široka rasprava o univerzalnosti ljudskih prava, jer se uvidjelo da se ona ne primjenjuju univerzalno, da postoje ugnjetavanja, mučenja i zločini u mnogim dijelovima svijeta. Slijedom toga pojavilo se gledište koje zastupa koncept kulturnog relativizma. Po njemu zapadne univerzalne norme ljudskih prava nisu primjenjive u drugim kulturama. Otuda su ljudska prava neprimjerena za primjenu na druge kulture.[691] Tvrdilo se da samo zapadnjačka filozofija stavlja takvu važnost na

[688] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice*, Cornell University Press, New York, 2013, p. 10.
[689] Isto, p. 22.
[690] Arnold Reiner, »Introduction«, u: *The Universalism of Human Rights*, Springer, Dordecht, 2013, pp. i-xxiii, p. xx
[691] Anthony J. Langlois, »Normative and Theoretical Foundations of Human Rights« u: *Human Rights: Politics and Practice*, ur. Michael Goodhart, Oxford University Press, Oxford, 2009., pp. 11–26, p.19.

pojedinca te da tvrdnje temeljene na univerzalnim ljudskim pravima mogu biti »oružje kulturne hegemonije«.[692]

Njemački filozof Georg Picht smatra da ideja ljudskih prava proističe iz antičkog stoicizma, koji danas nema ni u Europi neku dublju osnovu te je iluzorno onda očekivati da to ima na globalnom planu. Picht skeptično ističe da je »utopija globalnog poretka ljudskih prava samo prazna iluzija«.[693] Njegov zemljak, pravnik i povjesničar Wolfang Fikenstscaher jednako je skeptičan i smješta povijesno porijeklo ljudskih prava izvan njegovih stvarnih izvora. Porijeklo ljudskih prava smješta u Nizozemsku XVI. st. u kontekst protestantskog pokreta za oslobođenje kao reakciju na španjolsku katoličku okupaciju. Fikenstscaher ironično tvrdi da »'zapadni' reformisti, uglavnom sekularne orijentacije«, nesvjesno propagiraju kršćanske vrijednosti u trećem svijetu »ne znajući što rade, oni u stvari nastavljaju rad kršćanskih misionara«.[694]

Najjasnije utjelovljenje kulturno relativističkog izazova su azijske vrijednosti, gdje su nakon nevjerojatnog ekonomskog uspjeha nekoliko država Istoka i Jugoistočne Azije, njihovi čelnici i akademici ukazivali na alternativni, autoritativniji standard prava iz njihovih azijskih konzervativnih kulturnih vrijednosti,[695] nego što su to ljudska prva zapadnog porijekla.

Pojavili su se i argumenti da gospodarski razvoj mora prethoditi ljudskim pravima jer su ljudska prava preskupa i prerizična za siromašne zemlje. U siromašnim državama, osobito onima raslojenima etničkim podjelama, ljudska prava mogu 'prevladati' društveni poredak i ometati razvoj države.[696] Zagovornici ovog stajališta kao argument navode 'azijske tigrove' gospodarstva gdje se snažan rast pripisuje autoritativnoj vladavini.[697] Zastupnicima kulturnog relativizma ovo je jasan dokaz da ljudska prava ne bi trebala biti univerzalna jer mnoge države nisu za to spremne.

---

[692] Darren O'Byrne, *Human Rights: An Introduction*, Pearson Education, Harlow, 2002, p. 42.
[693] Georg Picht, »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten«, u: *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, pp. 116–135, p. 127.
[694] Wolfgang Fikentscher, »Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte«, u: *Menschenrechte und Menschenwürde: Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, ur. Ernst-Wolfgang Böckenförde i Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 43–73, p. 64.
[695] Michael Freeman, »Human Rights«, u: *Politics in the Developing World*, ur. Peter Burnell i dr., Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 335–353, p. 343.
[696] Isto, p. 341.
[697] George Ayittey »Why Africa is Poor«, u: *Africa Unchained*, ur. George Ayittey, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, pp. 1–32, p. 18.

Ozbiljna zapreka za univerzalna ljudska prava jest tvrdnja da je to novi oblik imperijalizma, 'maska za zapadne interese'.[698] Tijekom hladnog rata, Zapad je odbio zaštititi ljudska prava podupirajući 'prijateljske', a u stvari zločinačke režime u Afici, a njihova briga za to pitanje se iskazivala samo 'povremeno' i po njihovim potrebama.[699] Direktor *Trećeg svjetskog foruma* (*Third World Forum*) u Senegalu Samir Amin identificira projekt ljudskih prava kao plitku retoriku za promociju interesa SAD-a,[700] a što osobito vidi u invaziji na Irak 2003. i višegodišnjem nečinjenju u vezi kršenja ljudskih prava u Kuvajtu unatoč američkoj prisutnosti u toj zemlji.[701] Kako SAD odbacuje u takvim slučajevima kritike s obrazloženjem da je to 'njihov način',[702] ne čudi da treći svijet smatra kako se 'ljudska prava' koriste za potkopavanje njihovog suvereniteta prema hirovima Zapada.

Uskogrudni, bez dubljeg promišljanja zapadni dvostruki standardi politike bili su ključni razlog za postojanje kulturnih relativističkih i imperijalističkih argumenata,[703] a često je istaknuta i zapadna naklonost autoritarnim državama da bi učvrstili svoje interese.[704] Navedeni čimbenici uzrokovali su smanjenje sposobnosti Zapada na promicanju ljudskih prava. Ganski ekonomist i aktivist za ljudska prava George Ayittey smatra da su u skladu s tom dvostrukom zapadnom politikom pojedine afričke vlade razvile sposobnost da igraju taj 'diplomatski ping-pong',[705] a u konačnici bez ikakve stvarne brige za ljudska prava.

Iz drugog rakursa takve stavove snažno potkrepljuju dvojica vrlo utjecajnih mislioca i kreatora modernog svijeta Samuel Huntington (1927-2008) i Zbignew Bzezinski (1928-2017). Najistaknutiji suvremeni predstavnik esencijalističkog 'zapadnjačkog' razumijevanja ljudskih prava S. Huntington proročki je govorio o 'sukobu civilizacija'. Na njegovoj globalnoj političkoj mapi, ljudska prava, demokracija, liberalizam te politički sekularizam pripadaju isključivo zapadnoj civilizaciji. »To što je Zapadu

---

[698] Nicholas John Hugh Rengger, »The World Turned Upside Down? Human Rights and International Relations after 25 Years«, *International Affairs*, 87(2011)5, pp. 1159–1178, p. 1173.

[699] Korwa Adar, »The Wilsonian Conception of Democracy and Human Rights: A Retrospective and Prospective«, *African Studies Quarterly*, 2(1998)2, pp. 34–44, pp. 34–35.

[700] Samir Amin, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, Monthly Review Press, New York, 2004, p. 78.

[701] Isto, p. 77.

[702] Thomas M. Franck, »Are Human Rights Universal«, *Foreign Affairs*, 2001, Dostupno na: https://www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2001-01-01/are-human-rights-universal (pristupljeno 14. veljače 2017.)

[703] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice*, p. 99.

[704] Christopher J. Coyne i Matt E. Ryan, »With Friends Like These, Who Needs Enemies? Aiding the World's Worst Dictators«, *The Independent Review*, 14(2009)1, pp. 26–44, p. 27.

[705] George Ayittey »Epilogue and Conclusions«, u: *Africa Unchained*, ur. George Ayittey, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, pp. 401–445, p. 422.

univerzalizam, ostalima je imperijalizam«.[706] Uvjeren je u propast univerzalnosti ljudskih prava. Da bi predstavnici drugih civilizacija imali potpuni pristup ljudskim pravima oni moraju usvojiti istinski 'zapadne' vrijednosti, a čime bi se implicitno preobratili u 'zapadnjake'. Naravno, po njemu, to nije moguće.[707] Zbigniew Brzezinski (1928–2017), poljsko-američki političar, diplomat i geostrateg, nekadašnji savjetnik za nacionalnu sigurnost SAD na promociji svoje knjige *Velika šahovska ploča* u Parizu, priznao je kako se zloupotrebljavao pojam ljudskih prava tijekom hladnog rata. Izjavio je: »Ja sam razradio doktrinu ljudskih prava kao najbolji način da se destabilizira Sovjetski Savez. I to je uspjelo«.[708]

Očito je da kulturni relativizam tvrdi da su ljudske vrijednosti daleko od univerzalnosti te da snažno variraju ovisno o različitim kulturnim perspektivama. Jedan od glavnih nedostataka te teorije je percepcija 'kulture' kao nečega nepromjenjivog i stabilnog, a kultura je po svom temeljnom određenju nešto što je fleksibilno, promjenjivo, ideološki inventivno, prilagodljivo i evolucionistički. Možemo nadopuniti i da kultura jest kultura određene zajednice te otuda teorija kulturnog relativizma dovodi do ideje da je glavna društvena jedinica zajednica, a ne pojedinac, odnosno osoba.

Uslijedila je snažna kritika tih pozicija s pozicija 'univerzalizma'. Smatraju da argumenti 'kulturološkog relativizma' potječu iz manjinskih, elitnih skupina koje nisu reprezentativne za populaciju koju navodno predstavljaju. Politička upotreba relativističkih argumenata služi za odvraćanje međunarodne i domaće kritike zbog zloupotrebe ljudskih prava. Nove taktike kulturnog relativizma pokazuju kako postoji nedostatak političke volje za uvažavanje ljudskih prava ne zato što su ta prava neprikladna za stanovništvo, već su 'politički neprihvatljiva vladarima'.[709] Amartya Sen tvrdi da se obećanja i opravdanja autoritarnih čelnika previše uvažavaju.[710] Privlačnost kulturnih relativističkih argumenata poput azijskih vrijednosti neki smatraju 'ideološkim pokušajem opravdavanja autoritarne vlade',[711] a Sen tvrdi da azijske autoritarne vrijednosti dolaze od onih koji su isključivo na vlasti.[712] Objašnjava da sagledavanje azijske povijesti kroz uske kategorije autoritarnih vrijednosti malo ima veze s bogatim

[706] Samuel Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb, 1998, p. 228.
[707] Isto, pp. 239–245.
[708] Vidi na: http://www.delfi.rs/knjige/3343_velika_sahovska_tabla_knjiga_delfi_knjizare.html (pristupljeno 14. siječnja 2016.)
[709] Sakad Mahmud, »The State and Human Rights in Africa in the 1990's: Perspectives and Prospects«, *Human Rights Quarterly*, 15(1993)3, pp. 485–498, p. 495.
[710] Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 147.
[711] Michael Freeman, »Human Rights«, pp. 335–353, p. 340.
[712] Amartya Sen, *Development as Freedom*, p. 246.

raznolikostima azijskih intelektualnih tradicija.[713] Neki ukazuju i na okolnost slabe zastupljenosti žena u takvim pogledima te da oni predstavljaju isključivo kulturu 'muške dominacije'.[714]

Očito plitki argumenti na koje se oslanja kulturni relativizam, ali i 'zapadna' nespretnost i licemjere odvlače od stvarnosti ljudskih prava. Stoga J. Donnoly smatra da su i radikalni kulturni relativizam i 'radikalni' univerzalizam pogrešni. Radikalni kulturni relativizam daje previše potencijala za kršenje prava, a vlast može diktirati slijedom onoga što im određuje 'kultura' kako bi sakrili zlouporabu moći. Slabost radikalnog univerzalizma je u tome što potpuno odbacuje kulturu.[715] Kulturne razlike i pravo na samoopredjeljenje moraju se uzeti u obzir kako bi ljudska prava bila primjenjiva, inače će biti nevažna ili odbijena kao oblik imperijalizma.[716] Univerzalna ljudska prava očito zahtijevaju teorijsku osnovu koja ne obuhvaća 'radikalne' perspektive.

Malo dublju analizu univerzalizma i pokušaj pomirenja kreirao je Michael Walzer, prominentni američki politički teoretičar i profesor na *Institutu naprednih studija* u Princetonu, uvodeći razlikovanje između dvije vrste univerzalizma. Najprije, tu je 'univerzalizam sveobuhvatnog zakona', koji polazi od toga »da postoji jedan Bog, a ako je jedan Bog, onda postoji jedan zakon, jedna pravednost, jedno ispravno razumijevanje dobrog života, dobrog društva i dobrog oblika vladanja, jedno spasenje, jedan Mesija...«[717] Taj je univerzalizam duboko ukorijenjen u židovskoj i kršćanskoj religiji, koje se smatraju religijama s trajnim svjetsko-političkim, odnosno univerzalističkim zahtjevom. Walzer smatra da su univerzalni iskustvo i milost, a da su povijest i kontekst uvijek drugačiji i partikularni. Otuda izvodi da univerzalno postoji, ali samo na način trenutačnog ponavljanja. Time dolazi do druge vrste, tzv. 'ponavljajućeg univerzalizma'. Walzer tako dolazi do stava da 'apstraktni' univerzalizam pretendira na neokontekstualnu valjanost koju tek na drugoj instanci treba primijeniti u odgovarajućem slučaju. 'Konkretni' univerzalizam znači da načela mogu postojati i razvijati se samo u konkretnom i time pluralističkom okružju.

---

[713] Isto, p. 248.
[714] Anne Phillips, *Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy*, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, 2001, p. 23–24.
[715] Jack Donnelly, »Cultural Relativism and Universal Human Rights«, *Human Rights Quarterly*, 6(1984)4, pp. 400–419, p. 403.
[716] Makau Mutua, »Human Rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism«, *African Studies Review*, 51(2008)1, pp. 17–39, p. 34.
[717] Michael Walzer, »Nation and Universe«, *The Tanner Lectures on Human Values*, pp. 507–556., p. 510. Dostupno na: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/w/walzer90.pdf (pristupljeno 14. srpnja 2017.)

Kanadski akademik i bivši političar Michael Ignatieff pretpostavlja univerzalizam ljudskih prava te smatra da je juristička revolucija ljudskih prava u zastupanju i primjeni ljudskih prava drastično povećala očekivanja i stoga ne treba čuditi što je stvarnost ljudskih prava razočaravajuća. »Prava i obveze koje se podrazumijevaju u diskursu ljudskih prava jesu univerzalni, ali izvori – vrijeme i novac – su ograničeni. Kada su moralni ciljevi univerzalni, a sredstva limitirana, razočarenje je neizbježno«.[718] S takvim gledištem slaže se i Amy Gutman, profesorica političkih znanosti i predsjednica Sveučilišta Pennsylvania u Philadelphiji, navodeći: »Ljudska prava su možda univerzalna, ali podrška za prinudnu primjenu njihovih normi nikada neće biti univerzalna.«[719]

Amartya Sen, indijski filozof i ekonomist, predavač na više prestižnih svjetskih sveučilišta, potvrđuje Maritainov stav da temeljne osnove univerzalizma, personalizma i solidarnosti kao antropološkog koncepta danas dijele predstavnici različitih kultura.[720] Kako on sam ne potječe iz europsko-kontinentalnog kruga, njegova procjena ima dodatnu težinu.

Slično misli i više uglednih europskih i američkih mislilaca. Sa široko rasprostranjenim toposima da se ljudska prava zasnivaju na shvaćanjima koja su specifična samo za židovsko-kršćanko otkrivenje i za grčko-rimsko mišljenje ne slaže se ni njemački filozof Otfried Höffe. Da je takvo mišljenje točno, naš kulturni prostor zauzeo bi, navodi Höffe, afirmativni stav prema ljudskim pravima mnogo ranije. Također, tada bi ta prava bila vezana za jednu određenu kulturu te se ne bi moglo pretpostaviti da ona postoje u drugim kulturama. »U stvarnosti, tok povijesti je kompleksniji. Posebno, u drugim kulturama postoje tako prepoznatljivi gradivni elementi za zamisao ljudskih prava, da se ne treba smatrati Zapad kao njihovog jedinog zaštitnika«.[721] Nalazi te gradivne elemente u Gilgamešu, Mahabharati, Kuranu i na mnogo drugih mjesta u izvaneuropskom okružju. Slično promišlja i Hans Küng ističući da se ni u kom slučaju ne može opravdati kršenje temeljnih prava ljudske osobe na život, slobodu, zaštitu od mučenja i samovoljnog oduzimanja slobode i zabranu diskriminacije zbog rasnih, vjerskih i sličnih prava. »Ta temeljna ljudska prava zaista nisu isključivo zapadnog podrijetla, već predstavljaju samo drugu stranu obveza, koje nalazimo zacrtane skoro u

[718] Michael Ignatieff, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*, p. 42.
[719] Amy Gutman, »Introduction«, u: Michael Ignatieff, Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. vii–xxviii, p. xvi.
[720] Vidjeti npr. Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, Penguin Books, London, 2006.
[721] Otfried Höffe, *Pravda: Filozofski uvod*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2008, p. 73

svim vjerskim i ćudorednim predajama.«[722] Michael Perry, pravni filozof sa Sveučilišta Wake Forest tvrdi da je ideja o ljudskim pravima »nesumnjivo religiozna«.[723] Smatra da je misao o svetosti ljudskih bića jedini uvjerljiv razlog da njihovo dostojanstvo bude zaštićeno pravom. Samo religiozni koncept ljudskih bića kao Božjih stvorenja može održati ideju da pojedinci imaju neprikosnovena prirodna prava. Slično njemu tvrdi i Max Stackhouse, teolog s Princeton sveučilišta, ističući da ideja o ljudskim pravima mora biti zasnovana na ideji Boga ili bar na ideji 'transcendentalnih moralnih zakona'. Ljudskim pravima je potrebna teologija kako bi se prije svega objasnilo zašto ljudska bića imaju »pravo da posjeduju prava«.[724] Johannes Morsnik, profesor na sveučilištu Wisconsin misli da je snaga *Univerzalne deklaracije* ekumenski amalgam različitih čitanja ljudskih prava unutar mnogobrojnih filozofskih i pravnih tradicija.[725] Hinduski svijet uglavnom prihvaća univerzalizam smatrajući da je vjera u jednu temeljnu istinu jedan važan zakon. Živa se istina smatra dalekosežnijim od nacionalnih, kulturnih ili vjerskih granica ili tumačenja te istine. Kao što kaže Rig Veda, »Istina je jedno, mudraci je nazivaju različitim imenima«.[726] Otuda neki smatraju da je univerzalizam imao snažan utjecaj i na moderni hinduizam.[727]

Kenneth Cmiel (1954-2006), američki akademik, istaknuti povjesničar ljudskih prava smatra da bi bilo pogrešno tvrditi da je podrška ljudskim pravima dolazila samo iz Europe i Sjedinjenih Američkih Država.[728] Posebno ističe filipinskog mislioca i političara Carlosa P. Romula i Libanonca C. H. Malika, kao dvije osobe koje su dale značajnu podrška projektu ljudskih prava, a dolaze izvan industrijskih liberalnih demokracija.

Pored ukazivanja na univerzalnost deklaracije te modernih dvojbi o univerzalizmu i kulturnom relativizmu nužno je se osvrnuti i na (post) socijalističko-komunističku retoriku ljudskih prava te ukazati na zastranjenje njihovog shvaćanja koncepta ljudskih prava, pa čak i na etimološkoj razini. Te države predvođene Sovjetskim Savezom 1948.

---

[722] Hans Küng, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb, 2007, p. 127.
[723] Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 11–41.
[724] Max Stackhouse, »Human Rights and Public Theology«, u: *Religon and Human Rights: Competing Claims?*, ur. Carrie Gustafson i Peter Juviler, M. E. Sharpe, Amonk/London, 1999, pp.12–30, pp. 13. i 16.
[725] Morsink, Johannes, *Inherent human rights: philosophical roots of the universal declaration*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, p. 12.
[726] Vidjeti npr: https://vedanta.org/what-is-vedanta/harmony-of-religions/ (Pristupljeno 08. travnja 2017.)
[727] Vidi npr. Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East'*, Routledge, London, 1999.
[728] Kenneth Cmiel, »Human Rights, Freedom of Information, and the Origins of Third-World Solidarity«, u: *Truth Claims: Representation and Human Rights*, ur. Mark Philip Bradley i Patrice Petro, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002., pp. 107–130, p. 109.

nisu glasale za *Univerzalnu deklaraciju*, uglavnom zamjerajući slabu zastupljenost prava kolektiva u deklaraciji. Iz vjersko ideoloških razloga za deklaraciju nije glasala ni Saudijska Arabija. Na službenoj stranici *Ureda visokog povjerenika Ujedinjenih naroda za ljudska prava*[729] navodi se da je deklaracija prevedena na više od 500 jezika. Pojam 'universal' potječe iz latinskog jezika i svojstven je svim indo-europskim jezicima, a jedino uz Njemačku,[730] takve države upotrebljavaju pojmove kao 'opća', 'sveopća'. 'glavna' i sl.[731] za *Univerzalnu deklaraciju,* iako se pojmovi 'opći' i 'univerzalan' sadržajno i pojmovno razlikuju. U filozofskom, teološkom, sociološkom, pa i pravnom smislu pojam 'univerzalan' ima značajnije, dublje, sustavnije značenje nego što ga ima prilično neodređen pojam 'opći'. U ispravnom značenju pojam 'univerzalne' deklaracije koristi većina država koje smatramo naprednim i 'zapadnim' kulturnim krugom.[732] Pri tome, kao relevantne ne uzimamo brojne druge jezike izvan indoeuropskog okružja.[733] *Univerzalna deklaracija* je jedini pravni akt koji u svom nazivu sadrži pojam 'universal', dok postoji bezbroj akata s nazivom 'general', a koji bi odgovarali hrvatskom pojmu 'opći'. Otuda je pogrešno poistovjećivanje univerzalnog odnosno Univerzalne deklaracije s pojmovima 'generalni', 'opći' i sl.

2. 2. Sadržaj deklaracije

U studiji o kulturi ljudskih prava profesorica na Sveučilištu u Erfurtu Sibylle Kalupner pedantno je utvrdila da je Maritainov katalog ljudskih prava sadržavao 26 ljudskih

[729] http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/SearchByLang.aspx
[730] Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (službeni naziv na njemačkom jeziku)
[731] Opća deklaracija o pravima čovjeka (bosanski); Всеобща декларация за правата на човека (bugarski); Všeobecná deklarace lidských práv (češki); Opća deklaracija o ljudskim pravima (hrvatski); Powszechną deklarację praw człowieka (poljski); Всеобщая декларация прав человека (ruski); Општа Декларацијао Правима Човека (srpski); Všeobecná deklarácia ľudských práv (slovački); Splošna deklaracija človekovih pravic (slovenski); Загальна Декларація Прав Людини (ukrajinski). Iznimke su: Универзална декларација за човековите права (makedonski); Declaratia Universala a Drepturilor Omului (rumunjski); Declaratsia Universalã Ti-ndrepturli-a Omlui (vlaški)
[732] Declaració Universal de Drets Humans (katalonski); Dichjarazioni Univirsali Di I Diritti Di L'Omu (korzikanski); Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (nizozemski); Declaración Universal de Derechos Humanos (španjolski); Universala Deklaracio de Homaj Rajtoj (esperanto); Déclaration universelle des droits de l'homme (francuski); Universele ferklearring fan de rjochten fan de minske (frizejski, Belgija); Declaración Universal dos Dereitos das Persoas (galicijski, Španjolska); Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (talijanski); Universalis de iure hominum declaratio (latinski, Rim); Universal Deklaratioun vun de Mënscherechter (luksemburški); Stqarrija Universali Dwar Il-Jeddijiet Tal-Bniedem (malteški); Declaração Universal dos Direitos Humanos (portugalski); Decraratzione Universale E Sos Deretosde S'Òmine (sardinijski); Universal Declaration o Human Richts (škotski); Déclarâcion universèle dès dreûts d'l'ome. (valonski, Belgija)
[733] Npr. naziv deklaracije Fa'ira'a ha'ati i te mau tl'amanara'a o te ta'ata-tupu (tahićanski); MåshelƆ Ma AŋfƏm ŋa Råru Ta Åmari Ma Råwuni Kəpet (Themne (Temne) , Sierra Leone) jednako je nerelevantan kao i komunistička upotreba 'opća'.

prava te da su 22 njegova prava uključena u 30 članaka *Univerzalne deklaracije*. Proglašava ga 'filozofskim ocem' deklaracije.[734] Bivši predsjednik kanadskog filozofskog društva i profesor na više kanadskih sveučilišta William Sweet, pobornik teorije o dominantnom Maritainovom utjecaju na *Univerzalnu deklaraciju* ukazuje na zapanjujuću sličnost Maritainovog nabrajanja prava u djelu *Čovjekova prava i prirodno pravo* i prava u *Univerzalnoj deklaraciji*.[735] Pri tome spominje i izjavu bivšeg kanadskog ministra pravosuđa Marca Mac Guigana koji je potvrdio Maritainov utjecaj čak i na kanadske ustavne promjene. Sličan stav i usporedbu iznosi i francuski profesor na Sveučilištu u Grenobleu Jean-Luc Chabot.[736] Zanimljivo je da Maritainovu ulogu odnosno autoritet u izradi *Univerzalne deklaracije* ističe i liberalno orijentirani mislilac, profesor na Filozofskom fakultetu u Zagrebu Žarko Puhovski. U tekstu »Fundamentalizam ljudskih prava« objavljenom na beogradskom portalu 'b92' on navodi: »pripravni tekst (koji je izradio glasoviti kanadski pravnik J. P. Humphrey), kao i kasnija verzija koju je strukturirao Rene Cassin imali su iza sebe – pored političke odlučnosti – i autoritete poput Eleanor Roosevelt ili Jacquesa Maritaina«.[737]

Personalistički odnosno Maritainov doprinos izradi *Univerzalne deklaracije* sadržajno se najprije može uočiti u preambuli deklaracije. Preambula počinje riječima: »Budući da je priznanje urođenog dostojanstva te jednakih i neotuđivih prava svih članova ljudske obitelji temelj slobode, pravde i mira u svijetu«.[738] Za taj pravno uobličeni stav nije teško odrediti filozofski izvor, odnosno da je to tvrdnja višestruko izrečena, napisana i zagovarana od strane J. Maritaina. Iz ostalih odredbi preambule jasno proizlaze zajednička univerzalna stajališta onodobnog svijeta svojstvena svima, ali najsvojstvenija ipak personalizmu.[739]

---

[734] Sibylle Kalupner, »Die Kultur der Menschenrechte – Eine Bestandsaufnahme aus philosophischer Sicht«, *Menschen Rechts Magazin* (2004)2, pp. 129–140, p. 130.

[735] William Sweet, »Human Rights in Ethics, Law and Politics«, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ur. Luigi Bonanate i dr., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. 31–54, p. 45.

[736] Jean-Luc Chabot, »Le courant personnaliste et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme«, *Persona y Derecho*, 46 (2002), pp. 73–95.

[737] Dostupno na: http://www.b92.net/info/moj_ugao/index.php?yyyy=2008&nav_category=777&nav_id=333691 (pristupljeno 25. travnja 2017.)

[738] U radu se koristi prijevod iz *Odluke o objavi Opće deklaracije o ljudskim pravima* (Narodne novine, Međunarodni ugovori, 12/2009). Zbog upitnosti kvalite prijevoda naznačava se gdje se od stoga odstupilo.

[739] »budući da je nepoštivanje i zanemarivanje ljudskih prava rezultiralo barbarskim postupcima koji vrijeđaju savjest čovječanstva i da je izgradnja svijeta u kojemu će ljudska bića uživati slobodu govora i uvjerenja te biti slobodna od straha i neimaštine, proglašena najvećom težnjom svih ljudi,
budući da je bitno ljudska prava zaštititi vladavinom prava, kako čovjek ne bi morao pribjeći, kao krajnjem sredstvu, pobuni protiv tiranije i ugnjetavanja,

Maritainov doprinos još je vidljiviji iz odredbi same deklaracije. U članku 1. deklaracije je određeno »Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i sviješću te trebaju jedna prema drugima postupati u duhu bratstva.« Ranije smo već utvrdili Maritainovo zalaganje za uspostavu novog, cjelovitog humanističkog društva kojem bi glavne značajke bile personalizam, komunitarnost i pluralizam, a nadahnute temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva. Ukazali smo i da personalizam naglašava pojedinačnu slobodu osobe i odgovornost za njen život, istovremeno ističući da ljudi mogu spoznati tu odgovornost samo u susretu sa svojim bližnjima. Može se konstatirati da odredba članka 1. u potpunosti odražava personalističku antropologiju, odnosno shvaćanja osobe i njenog odnosa prema drugima, prema zajednici. Otuda ne začuđuje što J. Maritain navodi: »Duboko sam uvjeren da se taj moj način obrazloženja vjerovanja u čovjekova prava i u ideal slobode, jednakosti i bratstva čvrsto temelji na istini«.[740] Iako je Maritain odavao priznanje i drugim teorijskim opravdanjima ljudskih prava, jasno ukazuje da tim drugim opravdanjima nije bio spreman dati status istine.

Članak 2. deklaracije je također u skladu s personalističkim stavom da svakome pripadaju prava i slobode iz deklaracije. Pri tome se u deklaraciji imperativno utvrđuje da postoje razlike među ljudima. Navode se razlike prema rasi, boji kože, spolu, jeziku, vjeroispovijedi, političkom i drugom mišljenju, nacionalnom ili društvenom podrijetlu, imovini, rođenju te se upućuje da mogu postojati i druge razlike prema nekom drugom statusu. Upravo postojanje razlika među ljudima jer su osobe jest specifično stajalište personalizma, a manje nekih individualno-liberalističkih teorija koje zanemaruju te

---

budući da je bitno promicati razvoj prijateljskih odnosa među narodima,
budući da su narodi Ujedinjenih naroda u Povelji ponovno potvrdili svoju vjeru u temeljna ljudska prava, u dostojanstvo i vrijednost ljudske osobe i jednaka prava muškaraca i žena te odlučili promicati društveni napredak i bolje uvjete života u većoj slobodi,
budući da su se države članice obvezale da u suradnji s Ujedinjenim narodima osiguraju promicanje općeg poštovanja i primjene ljudskih prava i temeljnih sloboda,
budući da je opće razumijevanje tih prava i sloboda od najvećeg značaja za puno ostvarenje te obveze,
sada, stoga,
Opća skupština
proglašava ovu Opću deklaraciju o ljudskim pravima kao zajedničko mjerilo postignuća svih naroda i nacija, kako bi svaki pojedinac i svako tijelo u društvu, imajući ovu Deklaraciju stalno na umu, težili poučavanjem i obrazovanjem promicati poštovanje ovih ljudskih prava i sloboda te kako bi se postupnim domaćim i međunarodnim mjerama osiguralo njihovo opće i djelotvorno priznanje i primjena među narodima država članica i među narodima na područjima pod njihovom jurisdikcijom.«

[740] Maritain, *Čovjek i država*, Globus, Zagreb, p. 85.

razlike i nastoje unificirati pojedince. I stavak 2. tog članka[741] odražava tipičnu personalističku nesklonost moći države i personalističko isticanje nadnacionalnog.

Od članka 3. u kojem se navodi da svatko ima pravo na život, slobodu i osobnu sigurnost, pa iduća prava koja se nalaze u člancima 4. do 11.,[742] kao i 13. i 14.[743] su osnovna prava svojstvena personalizmu i mnogim drugim pogledima, a nalaze se sva u Maritainovim radovima iz 40-ih, detaljnije ili manje detaljno obrazložena. Za odredbe članka 12., a osobito 16. koje se odnose na privatni život, obitelj i brak možemo isključiti utjecaj većine liberalno-individualističkih pogleda, kao i onih iz izvankršćanskog i izvaneuropskog kruga. Članak 16. glasi: »1. Punoljetni muškarci i žene imaju pravo stupiti u brak i osnovati obitelj bez ikakvih ograničenja glede rase, državljanstva ili vjeroispovijedi. Oni su ovlašteni na ista prava prilikom sklapanja braka, u braku i tijekom razvoda; 2. Brak se može sklopiti samo uz slobodan i potpun pristanak osoba koje namjeravaju stupiti u brak; 3. Obitelj je prirodna i temeljna društvena jedinica te je ovlaštena na zaštitu društva i države.« Ove odredbe su djelomično bliske kršćanskom pogledu, a u potpunosti odgovaraju personalističkom shvaćanju osobe, obitelji i braka. Iz njih se može uočiti ona *differentia specifica* između personalizma i tipičnog kršćanskog pogleda. Kršćanski mislioci, kao i drugi religijski mislioci nisu bili npr. oduševljeni mogućnošću sklapanja braka bez ikakvih ograničenja vjeroispovijedi.

[741] Članak 2. stavak 2. Univerzalne deklaracije: »Nadalje, ne smije se praviti nikakva razlika na osnovu političkog, pravnog ili međunarodnog statusa zemlje ili područja kojemu neka osoba pripada, bilo da je to područje neovisno, pod starateljstvom, nesamoupravno, ili mu je na neki drugi način ograničen suverenitet.«

[742] »Nitko se ne smije držati u ropstvu ili ropstvu sličnom odnosu; ropstvo i trgovina robljem zabranjuju se u svim njihovim oblicima.« (članak 4.); »Nitko se ne smije podvrgnut mučenju ili okrutnom, nečovječnom ili ponižavajućem postupku ili kazni.« (članak 5.); »Svatko ima pravo da ga se svugdje pred zakonom priznaje kao osobu.« (članak 6.); »Svi su pred zakonom jednaki i svi imaju pravo na jednaku pravnu zaštitu, bez ikakve diskriminacije. Svi imaju pravo na jednaku zaštitu od bilo kakve diskriminacije kojom se krši ova Deklaracija, kao i od svakog poticanja na takvu diskriminaciju« (članak 7.); »Svatko ima pravo na djelotvorno pravno sredstvo pred nadležnim domaćim sudovima zbog djela kojima su povrijenena njegova temeljna prava zajamčena ustavom ili zakonom.« (članak 8.); »Nitko ne smije biti podvrgnut samovoljnom uhićenju, zatvaranju ili izgonu.« (članak 9.); »Svatko je jednako ovlašten na pravično i javno saslušanje od strane neovisnog i nepristranog suda pri utvrnivanja njegovih prava i obveza i bilo koje kaznene optužbe protiv njega.« (članak 10.); »1. Svatko optužen za kazneno djelo ima pravo da ga se smatra nevinim sve dok mu se ne dokaže krivnja u skladu sa zakonom u javnom postupku u kojem su mu pružena sva jamstva potrebna za obranu. 2. Nitko ne može biti proglašen krivim za bilo koje kazneno djelo počinjeno bilo kojim činom ili propustom koje, u času počinjenja, po unutrašnjem ili menunarodnom pravu nije bio predvineno kao kazneno djelo. Isto se tako ne može odrediti teža kazna od one koja je bila primjenjiva u času kad je kazneno djelo počinjeno.« (članak 11.)

[743] »1. Svatko ima pravo na slobodu kretanja i boravka unutar granica svake države. 2. Svatko ima pravo napustiti svoju i bilo koju drugu zemlju i vratiti se u svoju zemlju.« (članak 13.); »1. Svatko pred progonom ima pravo tražiti i dobiti utočište u drugim zemljama. 2. Na to se pravo ne može pozivati u slučaju progona koji su izravna posljedica nepolitičkih zločina ili djela protivnih ciljevima i načelima Ujedinjenih naroda.« (članak 14.)

Personalisti u tom slučaju dozvoljavaju veće slobode, kao i u odredbi članka 18.[744] koja je tipični je odraz Maritainove ideologije. Za religijske mislioce je više nego upitna 'slobodna promjena' vjeroispovijedi. Odredba članka 17.[745] o vlasništvu u skladu je s personalističkim stavom da je materijalno važno i u službi moralnog razvoja čovjeka. Članci 19. i 20. o slobodi mišljenja i pravo na udruživanje su također prava koja Maritain i ranije iznosi kao ona iz korpusa ljudskih prava.

Neki smatraju da je Maritainov utjecaj najvidljiviji u odredbama članaka 22. do 26.[746] u kojima se uređuje odnos države i pojedinca. U njima se osigurava da pojedinac ima pravo na sudjelovanje u mehanizmu vlasti, a također nameću odgovornost države da pomogne u razvoju pojedinca. Profesor na pravnom fakultetu Sveučilišta u Dundeeju Andrew Woodcock u članku 22. najjasnije vidi Maritainov utjecaj odnosno njegovo stajalište da država ima i moralnu, a ne samo materijalnu funkciju.[747] Personalističko stajalište da osoba treba imati i obveze prema zajednici srž je onoga što personaliste čini različitim od individualista i kolektivista. Taj stav je pravno izrečen u članku 29. stavku 1. gdje se navodi: »Svatko ima obveze prema zajednici u kojoj je moguć slobodan i

[744] Članak 18. Univerzalne deklaracije: »Svatko ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijedi; to pravo uključuje slobodu promjene vjeroispovijedi ili uvjerenja i slobodu da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, iskazuje svoju vjeroispovijed ili uvjerenje poučavanjem, bogoslužjem, praktičnim vršenjem i obredima.«

[745] Članak 17. - »1. Svatko ima pravo vlasništva samostalno ili u zajednici s drugima; 2. Nitko ne smije biti samovoljno lišen svojeg vlasništva.«

[746] Andrew Woodcock, »Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights«, p. 265.

[747] Članak 22. - »Svatko kao član društva ima pravo na socijalnu sigurnost i ovlašten je na ostvarenje ekonomskih, socijalnih i kulturnih prava neophodnih za njegovo dostojanstvo i slobodan razvoj njegove osobnosti putem državnih napora i međunarodne suradnje te u skladu s organizacijom i mogućnostima svake pojedine države.«

Članak 23. - »1. Svatko ima pravo na rad, slobodan izbor zaposlenja, pravedne i primjerene uvjete rada i na zaštitu od nezaposlenosti; 2. Svatko bez ikakve diskriminacije ima pravo na jednaku naknadu za jednak rad; 3. Svatko tko radi ima pravo na pravednu i primjerenu naknadu koja njemu i njegovoj obitelji osigurava život dostojan čovjeka i koja se prema potrebi dopunjuje drugim sredstvima socijalne zaštite; 4. Svatko ima pravo osnivati i pristupati sindikatima kako bi zaštitio svoje interese.«

Članak 24. - »Svatko ima pravo na odmor i slobodno vrijeme, uključujući razumno ograničenje radnih sati i periodični plaćeni dopust.«

Članak 25. - »1. Svatko ima pravo na životni standard koji odgovara zdravlju i dobrobiti njega samoga i njegove obitelji, uključujući prehranu, odjeću, stanovanje, liječničku njegu i potrebne socijalne usluge, kao i pravo na sigurnost u slučaju nezaposlenosti, bolesti, nesposobnosti, udovištva, starosti ili nekog drugog nedostatka sredstava za život u uvjetima koji su izvan njegove kontrole; 2. Materinstvu i djetinjstvu pripada posebna skrb i pomoć. Sva djeca, bila ona rođena u ili izvan braka trebaju uživati istu socijalnu zaštitu. «

Članak 26. - »1. Svatko ima pravo na obrazovanje. Obrazovanje mora biti besplatno, barem na osnovnom i temeljnim stupnjevima. Osnovno obrazovanje mora biti obvezno. Tehničko i stručno obrazovanje mora biti opće dostupno, a visoko obrazovanje mora biti jednako dostupno svima na osnovi uspjeha; 2. Obrazovanje treba biti usmjereno punom razvoju ljudske osobnosti i jačanju poštovanja ljudskih prava i temeljnih sloboda. Ono mora promicati razumijevanje, toleranciju i prijateljstvo među svim narodima, rasnim ili vjerskim grupama te podupirati djelovanje Ujedinjenih naroda na održavanju mira; 3. Roditelji imaju pravo prvenstva u izboru vrste obrazovanja za svoju djecu.«

cjelovit razvoj njegove osobnosti.« Ta odredba je ujedno i potvrda prihvatljivosti stajališta J. Maritaina i M. Gandhija izrečenih u UNESCO-u, a neprihvatljivosti stajališta tadašnjeg ravnatelja UNESCO-a J. Huxleya i njegovog zastupanja radikalnog individualističkog stajališta.

Gledajući *Univerzalnu deklaraciju* u cjelini jasno je da je ona u potpunosti plod prirodno-pravne koncepcije, ili preciznije rečeno ona uglavnom odražava rad J. Maritaina. S. Kalupner, W. Sweet i mnogi drugi uočavaju i napominju da je Maritain podijelio ljudska prava na prava ljudske osobe kao takve, prava osobe kao građana i prava radnika. Upravo ta podjela ljudskih prava, uz dodatak socijalnih prava G. Gurwitcha je osnova za kasnije razlikovanje generacija ljudskih prava. Danas se kao prva generacija ljudskih prava smatraju osobna i politička prava, druga generacija su socijalna, ekonomska i kulturna prava, a sve je češći govor i o trećoj generaciji prava koja obuhvaćaju prava na zdrav okoliš i sl. A kako je više nego poznato zalaganje D.de Rougemonta po pitanju zaštite okoliša možemo tri generacije ljudskih prava staviti u korelaciju s tri velika personalistička mislioca: J. Maritainom, G. Gurvitchom i D. de Rougemontom.

Iz teksta deklaracije je jasno razvidno da je odraz različitih pogleda, ali da je arhitektura teksta prije svega 'personalistička' i da je na toj osnovi započeo novi svjetski poredak mirnog suživota. Kao što je dominantno personalistička, *Univerzalna deklaracija* je u suprotnosti s pogledima liberalnog individualizma, imperijalizma i komunizma, tadašnjih velikih i egzistirajućih sustava na svjetskoj sceni. Imajući u vidu tadašnje povijesne okolnosti, a sagledavajući odredbu npr. članka 6. o tome da svatko ima pravo da ga se svugdje pred zakonom priznaje kao osobu, možemo tvrditi bez potrebe za dodatnim posebnim dokazivanjima, da je ta odredba u suprotnosti s ondašnjom britanskom kolonijalnom politikom, ideologijom i u toj državi prevladavajućim filozofijama. Isto vrijedi npr. i za odredbu članka 17. o pravu vlasništva koja je apsolutno nespojiva s marksističkim i komunističkim pogledom na svijet.

2. 3. Jezik i pojmovi u deklaraciji

U pogledu jezika te pojmova u preambuli i odredbama *Univerzalne deklaracije* razvidno je da je deklaracija prirodno-pravne tradicije i da je kreirana od pobornika takve tradicije. Ona predstavlja trijumf prirodnog prava, ona je izraz nostalgije za

prirodnim pravom i njegovog povratka.[748] Bez obzira koja se vrsta prirodnog prava zastupala, da li Hobbsova ili građanskog prirodnog prava XVIII. st., dominantno je *Univerzalna deklaracija* izraz prirodno-pravne koncepcije.[749] Utemeljenost ljudskih prava je nesporno u prirodnom pravu, odnosno ideali o ljudskim prvima, jednakosti, slobodi i ljudskom dostojanstvu utemeljeni su jedino u prirodnom pravu.[750] Ni za hrvatskog filozofa i sveučilišnog profesora Ivana Kopreka to nije sporno. On tvrdi: »Ljudska prava mogu biti mišljenja samo na naravnopravnoj osnovi.«[751]

Prava i dužnosti u *Univerzalnoj deklaraciji* su izražena u generičnim terminima prirodno-pravne misli. Određena su prava i dužnosti potrebna za ostvarenje svrhe očuvanja reda zajednica te uvjeti za očuvanje reda koji se razlikuju od zajednice do zajednice i od vremena do vremena. Očuvanje i pravo na društveni i međunarodni poredak u kojem će se prava i slobode ostvariti priznato je u članku 28. *Univerzalne deklaracije*. U skladu s učenjem T. Akvinskog i J. Maritaina nastoji se u deklaraciji potaknuti kapacitet pojedinačnog rasta i kretanja prema višem cilju. To je vidljivo u mnogim pravima iz *Univerzalnoj deklaracije*, a osobito u članku 18. o pravu na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijedi[752] i članka 26. o pravu na obrazovanje.[753] Ta prava nisu usmjerena samo na unapređenje i očuvanje života osobe unutar zajednice, već i prema tome da osoba postigne veći kapacitet živeći u toj zajednici. Taj ideal je posebno naveden u odredbi članka 29. deklaracije.[754] Da deklaracija ima vjerske i prirodno-

[748] Romuald R. Haule, »Some Reflections on the Foundation of Human Rights – Are Human Rights an Alternative to Moral Values? « *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, 10 (2006), pp. 367–395, p. 393.

[749] Vidi npr. Jack Donnelly, »Human rights as Natural Rights«, *Human Rights Quarterly*, 4(1982)3, pp. 391–405; Shiv R.S. Bedi, *The Development of Human Rights Law by the Judges of the International Court of Justice*, Hart Publishing, Oxford, 2007, pp. 51–52.

[750] John Lawrence Hill, *After the Natural Law: How the Classical Worldview Supports Our Modern Moral and Political Views*, Ignatius Press, San Francisco, 2016.

[751] Ivan Koprek, »Filozofska kritika totalitarizma«, *Obnovljeni život* 51(1996)1-2, pp. 71–81, p. 80.

[752] članak 18. - »Svatko ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijedi; to pravo uključuje slobodu promjene vjeroispovijedi ili uvjerenja i slobodu da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, iskazuje svoju vjeroispovijed ili uvjerenje bogoslužjem, poučavanjem, praktičnim vršenjem i obredima.«

[753] članak 26. - »1. Svatko ima pravo na obrazovanje. Obrazovanje mora biti besplatno, barem na osnovnom i temeljnim stupnjevima. Osnovno obrazovanje mora biti obvezno. Tehničko i stručno obrazovanje mora biti opće dostupno, a visoko obrazovanje mora biti jednako dostupno svima na osnovi uspjeha; 2. Obrazovanje mora biti usmjereno punom razvoju ljudske osobnosti i jačanju poštovanje ljudskih prava i temeljnih sloboda. Ono mora promicati razumijevanje, toleranciju i prijateljstvo medu svim narodima, rasnim ili vjerskim grupama te podupirati djelovanje Ujedinjenih naroda na održavanju mira; 3. Roditelji imaju pravo prvenstva u izboru vrste obrazovanja za svoju djecu.«

[754] članak 29. - »1. Svatko ima obveze prema zajednici u kojoj je moguć slobodan i cjelovit razvoj njegove osobnosti; 2. U korištenju svojih prava i sloboda svatko može biti podvrgnut samo onim ograničenjima koja su utvrnena zakonom, isključivo radi osiguranja potrebnog priznanja i poštovanja prava i sloboda drugih te radi ispunjenja pravednih zahtjeva morala, javnog reda i općeg blagostanja u

pravne temelje potvrdio je osobno i pravni autor teksta deklaracije R. Cassin iskazujući da sva ljudska bića »trebaju djelovati prema jednoj drugoj u duhu bratstva«, a što u biti proizlazi iz biblijskog 'ljubi bližnjega svoga'. [755]

Značajan pojam za prirodno-pravnu koncepciju, a izraziti i glavni koncept personalističke filozofije je pojam 'osoba'. Osoba je središnji pojam Univerzalne deklaracije, pojavljuje se 23 puta.

Maritain zastupa i brani pojam 'osobe' i naglašava njenu retroaktivnu identifikaciju s tomizmom. Već u svojim ranim radovima on govori i dovodi u vezu osobu u društveno-politički kontekst. »Na društvenom području novovjeko društvo osobu žrtvuje individui; ono individui dodjeljuje pravo općeg glasa, jednakost pred zakonom, slobodu mišljenja, a osobu, izdvojenu, golu, bez ikakve društvene zaštite koja bi je podržavala i štitila, izručuje svim razornim silama koje ugrožavaju duševni život, neumoljivim akcijama i reakcijama sukobljenih interesa i apetita, beskrajnim zahtjevima proizvodnje i potrošnje materijalnih dobara«[756] Prema Maritainu, individuu se u modernosti napušta i otvara joj se put u daleko više izopačenoj kolektivizaciji: »Ako se, uostalom, od tih pojedinačnih čestica treba da izgraditi država, tada će se individua posve stopiti društvenom cjelinom, što je veoma logično, budući da je individua, kako rekoh, samo dio; tako će individualizam posve prirodno završiti u Hobbesovu monarhijskom despotizmu, ili u Rousseauovu demokratskom despotizmu, ili u despotizmu Hegelove providnosne ili pobožanstvenjene Države.«[757] Maritain je tvrdio da je razlika između osobe i individue u carstvu metafizičkih principa te da predstavlja rješenje mnogih društvenih problema. Nužno je prihvatiti shvaćanje o osobi jer »ono ne utemeljuje pravo i pravne odnose na slobodnoj volji individua već na pravičnom odnosu prema osobama«.[758] Zanimljivo je da Maritain predbacuje Nijemcima nerazumijevanje pojma osobe. »Brkanja tih dviju veličina ili sila, brkanje individue i osobe u temelju je germanstva. To nam omogućuje da shvatimo zašto mnogi Nijemci osobu zamišljaju poput uragana, bivola ili slona.«[759]

Priređivači Univerzalne deklaracije prihvatili su Maritainovu razliku između osobe i pojedinca. M. Novak piše: »Od prvih riječi preambule, dakle, Univerzalna deklaracija

demokratskom društvu: 3. Ta se prava i slobode ni u kojem slučaju ne smiju koristiti protivno ciljevima i načelima Ujedinjenih naroda.«

[755] Micheline Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Los Angeles, 2008, p. 19.

[756] Jacques Maritain, *Tri reformatora*, pp. 27–28.

[757] Isto, p. 28.

[758] Isto, p. 29.

[759] Isto, p. 34.

izbjegava pojam pojedinca i brine se okružiti pojam osobe s upućivanjem na širenje kruga zajednica i udruženja u kojima u stvarnom svijetu stvarne osobe postaju svjesne svojih vlastitih sposobnosti, odgovornosti, prava i obveza te u kojima pronalaze informacije o svojim ljudskim mogućnostima i svojim pravima, pored moralne i institucionalne podrške u njihovu opravdanju.«[760]

Upravo na pojmu 'osoba' može se vidjeti znatna razlika između *Univerzalne deklaracije* i nekih ranijih deklaracija. Za razliku od francuske deklaracije iz 1789. koja u sedamnaest članaka koristi riječi 'čovjek' (*homme*) i 'građani' (*citoyen*), *Univerzalna deklaracija* koristi pojmove 'osobe' (*personne*) i 'obitelji' (*famille*). Kako su to pojmovi svojstveni personalizmu koja prethodi petnaest godina prije teksta deklaracije, a nisu strane fenomenu 'kršćanske demokracije' koja doživljava svoj vrhunac neposredno nakon Drugog svjetskog rata, Jean-Luc Chabot dovodi u vezu očinstvo pojma 'osoba' u deklaraciji s personalističkom strujom.[761] Na korištenje pojma 'osoba' u Univerzalnoj deklaraciji skreće pažnju i M. A. Glendon, koja ga veže uz socijalni katolicizam. Taj jezik ona vidi i u mnogim europskim i latinoameričkim konstitucijama dvadesetog stoljeća, u latino-američkoj deklaraciji iz Bogote te brojnim tekstovima demokršćanskih opcija. Izvor vidi u papinskim enciklikama,[762] osobito *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*. Gledon 'jezik socijalnog katolicizma' u *Univerzalnoj deklaraciji* pripisuje C. H. Maliku i J. Maritainu. Za napomenuti je da M. A. Glendon, iako dobro poznaje Maritainov rad smješta ga u okvir kršćanske misli, dok personalizam očito slabo pozna.

Pojam 'ljudsko dostojanstvo' je također ušao u međunarodno pravo *Univerzalnom deklaracijom,* čime je formalno priznato dostojanstvo kao svojstvo svih članova ljudskog roda, potvrđena vjera u temeljna ljudska prava te u dostojanstvo i vrijednost ljudske osobe. 'Dostojanstvo' je ključni pojam za raspravu o ljudskim pravima. *Univerzalna deklaracija* ne opravdava svoje tvrdnje na bilo kojoj filozofskoj osnovi, već se jednostavno poziva na ljudsko dostojanstvo.[763] Otuda je nužno uvidjeti kako je je došlo do uključivanja 'dostojanstva' u deklaraciju.

Preambula »odražava u nekoliko riječi temeljni dijalog o godinama Drugog svjetskog rata«, ali i svijest da su »barbarski postupci koji su ogorčili savjest čovječanstva bili

[760] Michael Novak, »Human Dignity, Human Rights«, *First Things* 97 (1999), pp. 39–42. Dostupno na: https://www.firstthings.com/article/1999/11/human-dignity-human-rights (pristupljeno 20. siječnja 2017.)
[761] Jean-Luc Chabot, »Le courant personnaliste et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme«, *Persona y Derecho*, 46 (2002): 73–95, p. 95.
[762] Mary Ann Glendon, »The Sources of 'Rights Talk'. Some are Catholics«, *Commonweal*, (2001)17, pp. 11–13, p. 12.
[763] Ethna Regan, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*, Georgetown University Press, Washington, 2010, pp. 18–19.

uzrokovani negacijom i nepoštivanjem ljudskih prava«,[764] te vjeru da će deklaracija spriječiti takva događanja i dati budućnost čovječanstvu. U prvom stavku preambule Univerzalne deklaracije navodi se: »budući je priznanje urođenog dostojanstva te jednakih i neotuđivih prava svih članova ljudske obitelji temelj slobode, pravde i mira u svijetu«, a u petom stavku: »budući da su narodi Ujedinjenih naroda u Povelji ponovno potvrdili svoju vjeru u temeljna ljudska prava, u dostojanstvo i vrijednost ljudske osobe i jednaka prava muškaraca i žena te odlučili promicati društveni napredak i bolje uvjete života u većoj slobodi«.

U članku 1. deklaracije se potvrđuje: »Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i sviješću te trebaju jedna prema drugima postupati u duhu bratstva.« Odredbom tog članka je pravno formaliziran pojam ljudskog dostojanstva kao temelj ljudskih prava, odnosno taj religijsko-filozofski pojma postao je i pravni koncept, a što predstavlja revolucionarni pomak u međunarodnom, a onda i u ostalom pravu. Odredbi članka 1. prethodila je intenzivna rasprava unutar različitih odbora i tijela za izradu deklaracije, a kasnije je bilo mnogo amandmana s izjavama da dostojanstvo ne može biti pravo i stoga ne bi trebalo biti uključeno u deklaraciju. M. Novak to opisuje to stanje: »Iako su savjesti na svim stranama bile šokirane krvoprolićem, novootkrivenim logorima smrti (...), nije postojao jedan način razmišljanja o moralnim pitanjima koji bi doveo do konsenzusa.«[765] Ljudsko dostojanstvo kao pojam ili pravni koncept se ne pojavljuje u prvom službenom nacrtu deklaracije iz 1947., već tek 1948.[766] i to pod pod utjecajem brojnih predstavnika delegacija iz zemalja Latinske Amerike,[767] a koji su naročito uvažavali i pozivali se na mišljenje J. Maritiana.

Velik dio rasprava je bio da li se odredba članka 1., a time i ljudsko dostojanstvo treba smatrati pravom ili činjenicom. To je bilo relevantno za odgovor na pitanje gdje mu je mjesto u deklaraciji. Tako je npr. nizozemski zastupnik De Beaufort tvrdio da, ako je riječ o činjenici tada pripada u preambulu, a funkcija mu je tada »pružiti osnovu na kojoj bi se mogla podignuti čitava struktura deklaracije. Stoga bi bilo opravdano da

[764] Jan Martenson, »The Preamble of the Universal Declaration of Human Rights and the UN Human Rights Programme«, u: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, ur. Asbjorn Eide, Scandinavian University Press, Oxford, 1992, pp. 3–41, p. 19.
[765] Michael Novak, »Human Dignity – Human Rights«, p. 39.
[766] Drafting Committee International Bill of Human Rights, 1st Session, June 1947 and Drafting Committee International Bill of Human Rights, 2nd Session, May 1948. Dostupno na: http://www.un.org/Depts/dhl/udhr/ (pristupljeno 15. travnja 2017.)
[767] Tore Lindholm, »Article 1«, u: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, ur. Asbjorn Eide, Scandinavian University Press, Oxford, 1992, pp. 42–51.

preambula bude mjesto za temeljna načela koja bi opravdavala postojanje tog međunarodnog instrumenta.«[768] Na kraju je zaključeno da je odredba članka 1. 'osnova i kamen temeljac cijele deklaracije',[769] a na što se upućuje i u prvom stavku preambule deklaracije iz kojeg je vidljivo da je ljudsko dostojanstvo vodeće osnovno načelo.

Dva ključna člana odbora za izradu nacrta, R. Cassin i C. Malik pomagali su E. Roosevelt u prevladavanju oporbe protiv uključivanja 'dostojanstva' navodeći da se u strukturi deklaracije članak 1. treba odnositi na činjenicu da je svako ljudsko biće vrijedno poštovanja i naglašavali da je ono osnovni temelj za ljudska prava.[770] Deklaracija je u cjelini, kako A. M. Glendon nedvosmisleno navodi »cjeloviti dokument koji počiva na konceptu dostojanstva ljudske osobe unutar ljudske obitelji.«[771]

Za mnoge je to nesporno jer preambula deklaracije vrlo jasno proklamira da sloboda, pravda i mir u svijetu ovise o prepoznavanju 'urođenog dostojanstva' ljudskog bića.[772] R. Cassin, široko prihvaćen kao glavni autor konačnog nacrta deklaracije,[773] nije imao iluziju o nedostatku zajedničke definicije onoga što bi točno predstavljalo ljudsko dostojanstvo. On kaže: »Dostojanstvo čovjeka potvrđuju filozofi, sociolozi i državnici bez obzira na vjerska uvjerenja. Ono što je neosporno je trajnost ideje kroz stoljeća i unatoč najdubljim razlikama u interpretacijama doktrine.«[774] R. Cassin potvrđuje i da postoji veza ljudskog dostojanstva u *Univerzalnoj deklaraciji* i toga da je ljudsko biće stvoreno na Božju sliku i priliku: »Prije svega, ako postoji veza između *Univerzalne deklaracije* i općenito mjesta ljudskih prava u suvremenom svijetu s jedne strane te Dekaloga kao prve formulacija temeljnih dužnosti čovjeka s druge strane, taj odnos nije samo formalan. Njegova stvarnost je očigledna i može se pratiti i u najranijim razdobljima drevne povijesti, kada je čovjek koji je stajao uspravno, svladavao vatru i uživao u prednostima pisanog jezika postao svjestan svog urođenog dostojanstva.«[775]

Profesor prava na Sveučilištu Michigan Christopher McCrudden navodi: »Dostojanstvo je nedvojbeno odigralo ključnu političku ulogu u omogućavanju različitih kultura s izrazito različitim konceptima države, različitim pogledima na temelju ljudskih prava i

[768] Isto, p. 43.
[769] Isto, pp. 47–48, 51.
[770] Mary Ann Glendon, *A World Made New*, p. 146.
[771] Isto, p. 174.
[772] Isto, p. 176.
[773] Christopher McCrudden, »Human Dignity and the Judicial Interpretation of Human Rights«, p. 677.
[774] René Cassin, »From the Ten Commandments to the Rights of Man«, govor iz siječnja 1969, objavljen na službenoj stranici Franklin and Eleanor Instituta u povodu 50 godišnjice deklaracije. Dostupno na: http://www.udhr.org/history/tencomms.htm (pristupljeno 20. ožujka 2017.)
[775] René Cassin, From the Ten Commandments to the Rights of Man

različitim etičkim i moralnim stajalištima kako bi se uklonile ove duboke ideološke razlike i pristale umjesto da se usredotoče na specifične prakse kršenja ljudskih prava koja bi trebala biti zabranjena, kako je predložio Maritain.«[776] Maritainova zasluga je što je svima postavio pitanje da li pretpostavljaju da i oni sami zastupaju i priznaju ljudsko dostojanstvo. Nitko nije mogao reći ne. Iako komunistički dio svijeta nije glasao za *Univerzalnu deklaraciju*, marksistički filozof Ernest Bloch (1885-1977) je kasnije svojim djelom *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo* nastojao ukazati da je ljudsko dostojanstvo svojstveno i marksistima.[777] Prednost Maritainovog pristupa je da 'ljudsko dostojanstvo' ne održava neki stav temeljen na određenoj ideologiji ili kulturi, već da ima svrhu da ispunjava određenu funkciju.

Raspravu o jeziku i sadržaju C. de Visscher je shvatio kao 'diplomatsko mešetarenje' potuživši se ogorčeno »izgleda da puka birokracija bez smjera i bez duše, ne može otvoriti čovječanstvu horizonte istinske međunarodne zajednice.« Rješenje vidi jedino u personalističkoj koncepciji: »Od kraja Drugog svjetskog rata, snažan trenutna ideja pojavila se protiv bezimenih zloporaba kojima smo svjedoci: to je personalistička koncepcija društva i vlasti. Intelektualne elite svih zemalja s liberalnim i demokratskim tradicijama prihvaćaju, jure ka ovoj koncepciji.« Prema de Visscheru, personalistička koncepcija pruža osnovu za autentični zaokret ljudskim pravima i može biti predvodnik odgovora pravu makijavelističke vlasti.[778] C. de Visscher je istaknuo i da se personalistička koncepcija koja je kreirala ljudska prava »mora braniti ponekad protiv onih koji su ugrožavali ljudska prava već u samom procesu zagovaranja za njega.«[779] Za brojne mislioce, kao što su npr. M. Duranti i S. Moyn, nesporno je da je personalizam, heterogena intelektualna struja glavno sredstvo za ljudska prava u neposrednom poslijeratnom razdoblju.[780]

[776] Christopher McCrudden, »Human Dignity and the Judicial Interpretation of Human Rights«, pp. 722–723.
[777] Ernst Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd, 1977.
[778] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, u: *Human Rights in the Twentieth Century*, ed. Stefan-Ludwig Hoffmann, Cambridge University Press, pp. 85–106, pp. 85–86.
[779] Charles de Visscher, *Les droits fondamentaux de l'homme,base d'une restauration du droit international*, Goenmaere, Bruxelles, 1947, p. 158.
[780] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, i Marco Duranti, »The Holocaust, the Legacy of 1789 and the Birth of International Human Rights Law: Revisiting the Foundation Myth«, *Journal of Genocide Research* 14 (2012)2, pp. 159–186.

3. Utjecaj personalzma na pravo i politiku u poslijeratnoj Europi

Personalistički i kršćanski mislioci bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka poslije 1945. I prije Drugog svjetskog rata Mounier u uvodniku *Esprita* u studenom 1938. nagoviještava mogućnost ujedinjenja Europe, ali ne pod nekom hegemonijom nego protiv hegemonija.[781] Mounierov student Gilbert Dru (1920-1944) je 1943. godine u vidu manifesta napisao plan za političko djelovanje kršćanskih demokrata u Francuskoj po okončanju rata. Zbog tog manifesta Gestapo ga je naredne godine strijeljao u Lyonu.[782] D. de Rougemont je 1936. u djelu *Misliti rukama* zagovarao revoluciju na način velike duhovne promjene ili preokreta ciljeva, izgradnje novog poretka uspostavljanjem nove hijerahije ciljeva građanskog života sukladnih ciljevima osoba. To bi trebalo provesti na europskoj federalističkoj osnovi po uzoru na švicarski federalizam. U djelu *Ljubav i zapad* iz 1939. Rougemont otkriva da su pojmovi 'osoba' te 'ljubav i strasti' postojali samo u Europi i to je polazište njegova dugotrajnog angažiranog traganja za europskim identitetom. U travnju 1940. J. Maritain je predložio ideju savezne rekonstrukcije poslijeratne Europe, a na osnovi federalizma vidio je rješenje problema Njemačke. U članku »Europa i federalna ideja« navodi: »Nasuprot pruskom duhu koji ne može da osmisli federalnu Europu drugačiju od one koja znači porobljavanje njemačkih duhom, (...) britanski duh, probuđen danas je za ponovno građenje Europe, i francuski duh koji je postao više svjestan međuzavisnosti svih država, imaju među sobom dovoljno načina da podignu ideju europske federacije iznad svakog plana dominacije i da je održavaju u suštinskom smjeru općeg dobra i suradnje.«[783]

Nakon Drugog svjetskog rata personalistički i kršćanski mislioci bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka poslije 1945. Njihov doprinos i utjecaj sagledavamo kroz zagovaranje federalizma te kroz demokršćansku političku opciju.

---

[781] Emmanuel Mounier, »L'Europe contre les hégémonies«, *Esprit* 7(1938)74, pp. 147–165.

[782] Allan C. Carlson**,** »Europe and Christian Democracy Movement: A Once and Future Hope?«, *The Linacre Quarterly* 74(2007)2, pp. 94–110, p. 102.

[783] Jacques, Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale.* Tekst na njemačkom Jacques Maritain, *Europa und der föderalistische Gedanke*, p. 11. Dostupno na: https://www.cvce.eu/obj/jacques_maritain_europa_und_der_foderalistische_gedanke_april_1940-de-b7dd8ce0-1a33-4d54-b6a6-686b313c3c77.html (pristupljeno 10.rujna 2017.)

3. 1. Ujedinjenje Europe

Personalizam u smislu sagledavanja čovjeka kao osobe jedna je od glavnih vrednota koja je svojstvena europskim demokršćanskim strankama,[784] odnosno personalizam je temelj demokršćanske ideologije.[785] Takve političke opcije postavile su personalistički komunitarizam kao temeljnu ideologiju djelovanja na nacionalnoj razini, ali i na izgradnji Europe regionalno.[786]

U personalističkim krugovima, osobito onima oko časopisa *L'Ordre Nouveau* i *Esprit* i prije Drugog svjetskog rata razvijen je koncept mogućeg europskog ujedinjenja i europskog federalizma. U kontekstu globalne ekonomske krize iznijeli su novi način mišljenja odbijajući ideju da globalna kriza nije rješiva. Kriza s kojom su se suočile nacionalne države ohrabrila je zagovornike federalizma da istaknu kako federalizam može iznaći rješenje za političku, ekonomsku i društvenu depresiju tog vremena. Šteta Prvog svjetskog rata i slabosti Lige naroda pokazale su da se nacionalne države ne mogu same suočiti s novonastalom situacijom te su personalistički mislioci vidjeli izlaz u europskoj integraciji.

Savez europskih federalista (*European Union of Federalists*)[787] osnovali su 1946. D. de Rougemont, A. Marc i nizozemski političar i akademik Hendrik Brugmas (1906-1997). Savez je dio *Europskog pokreta* (*European Movement*).[788] Program Saveza bio je zasnovan na zajedničkoj koncepciji čovjeka kao ljudskog bića, kao osobe a ne kao slobodnog 'pojedinca'. Osoba za njih nije ni liberalni subjekt poznat kao *homo economicus* niti *kolektivirana osobnost* odnosno *homo Sovieticus,* kojim se pristupom hvalio staljinistički režim. Na Kongresu Saveza federalista održanom 1947. D. de Rougemont opisao je 'europskog čovjeka' ne kao 'izoliranu osobu bez odgovornosti

[784] Anđelko Milardović, *Uvod u politologiju*, Svučilište Sjever, Koprivnica, 2014, pp. 73–74, 122.
[785] Dries Deweer, *Ricoeur's Personalist Republicanism: Personhood and Citizenship*, Lexington Books, Lanham, 2017, p. ix.; Jonas Norgaard Mortensen, *The Common Good: An Introduction to Personalism*, Boedal, Frederiksvark, 2014.
[786] Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of the European Union,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
[787] Savez europskih federalista je paneuropska, nevladina politička organizacija posvećena promicanju europskog političkog jedinstva. Osnovana je 1946. u uvjerenju da bi samo ujedinjavanjem u europsku federaciju države Europe nadvladale podjele prošlosti i osigurale budućnost mira i gospodarskog napretka. Bili su vodeći glas u promociji europskog jedinstva i ranog aktivizma za ključnim prekretnicama u razvoju Europskih zajednica, a potom i Europske unije.
[788] *Europski pokret* jedna od najstarijih međunarodnih nevladinih organizacija, otvorena za sve političke, gospodarske, socijalne i kulturne aktivnosti građanskoga društva. Europski pokret formalno je osnovan 1948. godine s glavnim ciljem da doprinese promicanju ujedinjene, federalne Europe, utemeljene na poštovanju svih temeljnih prava i načela mira, demokracije i prosperiteta, te na načelu djelatnog sudjelovanja građana u političkom životu zemlje. Sve države članice Europske unije neposredno su i članice Pokreta. Europski pokret ima svoja predstavništva u 41 europskoj državi.

prema zajednici', niti 'političkog vojnika potpuno upijenog u službu zajednice', već kao »ljudsko biće koje živi u napetosti, u kreativnoj raspravi i trajnom dijalogu je ono što mi zovemo osobom«. Naglasio je međuovisnost prava i dužnosti tog 'europskog čovjeka'.[789]

Rougemont u Ženevi 1950. osniva *Europski centar za kulturu* (Centre Européen de la Culture), zajedno sa Carlom Burckhardtom, Carlom Schmidtom i Robertom Schumanom, a potom i *Institut za europska istraživanja* (*Institut universitaire d'études européennes*) koji kasnije postaje dio Sveučilišta u Ženevi. Takva produbljena istraživanja europske kulture i njezinih izvorišta vodila su ga zaključcima političke naravi: »Za obranu istinske Europe, Europe grčko-latinske, judeo-kršćanske, keltsko-germanske kulture, s arapskim i slavenskim doprinosima, a protiv Europe Država-Nacija, postoji samo jedno rješenje: federalizam, to jest jedinstvo u razlikama, jedinstvo čak zbog samog očuvanja razlika.«[790] Za Rougemonta »Europa je mnogo starija od europskih zemalja. Njihov nedostatak jedinstva i njihove sve više iluzorne tvrdnje da apsolutni suverenitet ugrožavaju njezino postojanje. Ako bi se mogli ujediniti, Europa bi bila spašena, a time i sve što je vrijedno u bogatoj kreativnoj raznolikosti«.[791]

Federalizam zastupaju mnogi istaknuti onodobni političari ističući utjecaj personalizma na njihovo djelovanje. Između ostalih, francuski političar Jean Monnet (1888-1979) koji se danas smatra jednim od osnivača Europske unije, Walter Hallstein (1901-1982) njemački akademik, diplomat i političar, prvi predsjednik Komisije Europske ekonomske zajednice i Altiero Spinelli (1907-1986) talijanski politički teoretičar lijeve opcije. Izraziti sljedbenik federalističke politike je i Jacques Delor (1925-), bivši predsjednik Europske komisije. On se sam određuje kao personalist i federalist Mounierove personalističke škole.[792]

Federalistička ideja o ujedinjenu europskih država uvijek se tijesno vezala uz izgradnju mira, pa i otuda je i najpoznatijih izreka J. Monneta bila: »Graditi Europu je graditi mir.«[793] Federalističku misao podržava i tadašnji francuski ministar vanjskih poslova,

---

[789] Denis de Rougemont, »The Federalist Attitude. 26 August 1947«, u: *Documents on the History of European Integration: The struggle for European Union by political parties and pressure groups in western European countries, 1945-1950,* ur. Walter Lipgens i Wilfried Loth, De Gruyter, Berlin, 1988, pp. 23–27, p. 24.

[790] Frano Cetinić, »Pogovor«, u Denis de Rougemont, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Književne novine, Beograd, 1983,pp. 191–196, p. 194.

[791] Denis de Rougemont, *The Idea of Europe*, p. xi.

[792] Jacques Delors, »European Personalist Perspectives«, *Ethical Perspectives* 6 (1999)1, p. 82.

[793] Govor u Aix-la-Chapelleu, 17. svibnja 1953, naveden u: Jean Monnet, *Repères pour une méthode: propos sur l'Europe à* faire, Fayard, Paris, 1996, p. 108.

predsjednik Europskog pokreta, a kasniji i prvi predsjednik Europskog parlamenta Robert Schuman (1888–1963) koji je 9. svibnja 1950. izložio prijedlog novog uređenja Europe utemeljenog na gospodarskoj solidarnosti. Datum izlaganja te deklaracije smatra se danom rođenja Europske unije. Schuman je vjerovao u federalizam i smatrao ga višim stupnjem europskih integracija: »Pojam federacije uključuje pravnu formulaciju jedne dublje i ljudskije misli, bogate novim perspektivama.«[794] Schuman kao i svi personalisti smatra da buduća Europa može biti samo demokracija, i to kršćanska: »Demokracija će biti kršćanska ili je neće biti. Antikršćanska demokracija bit će karikatura koja će potonuti ili u tiraniji ili anarhiji.«[795] Za Schumana Europske ujedinjene države bile bi i sredstvo za sprečavanje novog ratovanja.[796] Dok je Schuman je bio ministar vanjskih poslova Francuske, J. Maritain je bio veleposlanik Francuske u Vatikanu. Poznavali su se ne samo po toj liniji. Bili su u prijateljskim odnosima i Schuman je često isticao misao J. Maritaina, a dobro je poznavao i misao drugih personalista. Tako Schuman, između ostalog, tvrdeći da je demokracija vezana uz kršćanstvo doktrinarno i kronološki, navodi »Ona (demokracija) se oblikovala s njim (kršćanstvom), u etapama, u dugim opipavanjima, katkad uz cijenu pogrešaka i ponovnih padova u barbarstvo. Jacques Maritain, naš veliki kršćanski filozof, čije smo sjajno učenje mi, Francuzi, neopravdano zapostavili, umjesto da ga iskoristimo, obilježio je ovaj paralelizam u razvoju kršćanske ideje i demokracije.«[797] Koliko cijeni Maritaina i da poznaje njegov rad jasno navodi u djelu *Za Europu*: »Volio bih da mogu citirati ovdje sve što je Jacques Maritain, nakon Bergsona, napisao prije već više od dvadeset godina...«[798] Dok je Schuman bio ministar vanjskih poslova, Maritain je kao šef francuske delegacije u UNESCO-u iznio ideju o potrebi supranacionalnosti kako bi se postigao trajni mir u Europi.[799] To je prava službena francuska izjava o supranacionalnosti. Tu ideju o nadnacionalnom konceptu u Europi koja je postala temelj europskog ujedinjenja prvi je službeno iznio Maritain, ali za pretpostaviti je da to Maritain nije izrekao bez Schumanovog znanja.

[794] Robert, Schuman, *Za Europu,* p. 46.
[795] Isto, p. 22.
[796] *Dictionnaire international du fédéralisme,* ur. Denis de Rougement i François Saint-Ouen, Bruylant, Bruxelles, 1994, p. 271.
[797] Robert Schuman, *Za Europu,* p. 19.
[798] Isto, p. 22.
[799] Maritainov govor na otvaranju 2. Opće skupštine UNESCO-a u Mexicu 1947: »Prva pitanja onima koji ozbiljno razmišljaju o uvjetima pravednog i trajnog mira su, naravno, ona koja su izazvana idejom nadnacionalne organizacije naroda.« u: *Journet Maritan: Corespondance, Volume II: 1930–1939*, Editions Universitaires Fribourg – Editions Saint-Paul, Fribourg- Paris,1977, p. 51.

Demokršćanstvo je bila posvuda nakon 1945. Uživa obnovljeni prestiž i autoritet, nastaje hegemonija kršćanske demokracije koju možemo smatrati najvećom pričom političkog uspjeha dvadesetog stoljeća u Europi. U razdoblju nakon Drugog svjetskog rata kršćanska demokracija postala je najprihvatljivija politička opcija u većini zemalja Zapadne Europe. Proizlazi da je Europa rekonstruirana konzervativnim ključem. U Francuskoj je 1946. godine *Narodni republikanski pokret* (*Mouvement Republicain Populaire*) postao dio vladajuće koalicije. Iste godine koalicija *Antirevolucionarne stranke* i *Katoličke stranke* osvojila je vlast u Nizozemskoj. *Kršćanska demokratska unija*, predvođena Konradom Adenauerom, pobijedila je na prvim poslijeratnim parlamentarnim izborima u Zapadnoj Njemačkoj 1949. K. Adenauer je smatrao da svaka demokršćanska stranka »ima poseban poziv da premošćuje razlike među europskim zemljama, jer je tradicija Zapadne Europe kršćanska, a stranke koje drže ovu cijenjenu tradiciju nastoje da je ponovo učine plodonosnom za zahtjeve našeg vremena osiguravajući unutrašnju renesansu u Zapadnoj Europi njenih najboljih elemenata. Stoga su te stranke određene da stvore takve uvjete za razumijevanje i suradnju u zemljama Zapadne Europe, da pored različite ideologije, iznalaze načine koji će dovesti do ujedinjenja Europe«.[800] Konrad Adenauer i francuski premijer Georges Bidault (1899-1983) složili su se 1958. da je transnacionalna suradnja demokršćana igrala glavnu ulogu u formativnom razdoblju europskih integracija, spajajući istorodne političke stranke i ključne države Europe.[801] U Italiji je Alćido de Gasperi 1942. u Milanu osnovao *Demokršćansku stranku* (*Democrazia Cristiana*) koja je na izborima 1946. osvojila relativnu, a 1948. i apsolutnu većinu. U Belgiji je *Kršćanska narodna stranka* postala najveća stranka 1946., a na izborima 1950. je to ponovno potvrdila. Snažna personalistička orijentacija u Belgiji zasluga je i personalističke orijentacije Sveučilišta u Leuvenu. Herman van Rompuy, flamanski političar i bivši predsjednik Europskog vijeća, je jedan od mnogih belgijskih političara, koji se jasno deklarirao kao personalist i katolik.[802] U Luxemburgu je *Kršćanska socijalistička narodna stranka* nastavila dominaciju koju je imala još iz međuratnog razdoblja.

Demokršćanske stranke bile su politička snaga koja se nalazila i iza osnivanja *Organizacije za europsku ekonomsku suradnju* (*Organization for European Economic*

[800] »The Future of Christian Democracy: An Interview with Dr. Konrad Adenauer«, *Tablet*, Vol. 198, 1951, p. 185.
[801] Roberto Papini, *The Christian Democrat International*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 1997, p. 133.
[802] Vidi npr.: https://nieuws.kuleuven.be/en/content/2012/LIF/meet-the-honourees/laudatios/laudatio-for-h.e.-herman-van-rompuy (pristupljeno 20. kolovoza 2017.)

Cooperation, OEEC) 1947., kao i poznatog Haškog odnosno *Kongresa Europe* (*Congress of Europe*) 1948. koja je predstavljala početak *Europskog pokreta* (*European Movement*). Kao predsjedavajući *Europskog pokreta* R. Schuman je pokrenuo osnivanje *Vijeća Europe* (*Council of Europe*),[803] a zatim je u svojstvu francuskog ministra vanjskih poslova u suradnji s njemačkim kancelarom K. Adenauerom i talijanskim premijerom A. De Gasperijem predstavio plan nove evropske konstrukcije koja je započela potpisivanjem Pariškog ugovora o osnivanju *Europske zajednice za ugalj i čelik* 1951. Prilikom izjašnjavanja o *Pariškom*, a kasnije i o *Rimskom ugovoru* 1957. kada je osnovana *Europska ekonomska zajednica* sve su demokršćanske stranke država osnivača u svojim nacionalnim parlamentima jednoglasno potvrdile te ugovore. Vrhunac idejnog usmjerenja demokršćana veže se za *Ugovor iz Maastrichta* 1992. odnosno stvaranje *Europske unije* (EU). Britanski povjesničar i akademik Richard Vinen ukazuje da je katolicizam u međuratnom razdoblju bio usko povezan s nacionalizmom, da bi se nakon 1945. to promijenilo: »Katoličke organizacije bile su entuzijastični zagovornici međunarodne harmonije, barem u zapadnom bloku, a kršćanske demokratske stranke u svim europskim zemljama bile su tako blisko povezane s europskim integracijama da su neki počeli osjećati da se Europa gradi pod okriljem 'katoličke međunarodne zajednice'.«[804] Otuda neki ukazuju i da je prvi politički koncept nadnacionalizma imao intrigantnu paralelu u nadnacionalnom autoritetu pape i katoličke hijerarhije.[805] Među suvremenim autorima koji su intelektualno i teorijski oblikovali misao kršćanske demokracije često se navode pored J. Maritaina navode i E. Mounier, É. Gilson, Waldemar Gurian (1902-1954) i Eugen Kogon (1903-1987).

Prepoznajući izvore, a imajući u vidu današnje probleme u organizaciji i djelovanju Europske unije i drugih europskih organizacija te potrebu ispravnog provođenja postlisabonskih vrijednosti europskih integracija, sveučilišna profesorica prava na Sveučilištu Turku Päivi Johanna Neuvonen predlaže korištenje političkog i filozofskog

[803] Vijeće Europe je međunarodna organizacija 47 država članica šire europske regije, čiji su glavni zadaci jačanje demokracije, zaštite ljudskih prava i pravne države na europskom kontinentu. Vijeće Europe ne treba miješati s Vijećem Europske unije ili Europskim vijećem, koji su pak tijela Europske unije. Vijeće Europe je samostalna međunarodna organizacija odvojena od Europske unije.

[804] Richard Vinen, *Bourgeois Politics in France, 1945–1951* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 152.

[805] Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European union,* p. 228.

personalizma kao kritičkog alata za uspostavljanje niza teorijskih principa te personalističkog tumačenje EU državljanstva.[806]

3.2. Europsko zakonodavstvo o ljudskim pravima

Konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda (*Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*) poznatija pod nazivom *Europska konvencija o ljudskim pravima* (*European Convention on Human Rights*) međunarodni je ugovor o zaštiti ljudskih prava i sloboda u Europi. Smatra se najučinkovitijim sustavom za zaštitu ljudskih prava u svijetu. Potpisana je u Rimu 4. studenoga 1950. od strane 12 zemalja Vijeća Europe. Na snagu je stupila 1953. Nadopunjavala se nekoliko puta dodavanjem protokola. Konvencijom je ustanovljen *Europski sud za ljudska prava* (*European Court of Human Rights*) u Strasbourgu. Razvoj europskog sustava zaštite ljudskih prava može je reakcija na dvije pojave. Nakon Drugog svjetskog rata europske savezničke zemlje željele su spriječiti ponavljanje zločina iz nedavno završenog rata, a željeli su zaustaviti i stvaranje diktatura u budućnosti. Profesor povijesti na Sveučilištu u Sydneyu Marco Duranti sugerira da su francuski personalisti i britanski konzervativci glavni nositelji *Europske konvencije o ljudskim pravima*, jer je za mnoge od njih, europski projekt ljudskih prava bilo »sredstvo za rehabilitaciju diskreditiranog konzervativnog svjetonazora« i ponuda zapadnoeuropskog jedinstva protiv širenja komunizma«.[807]

Na *Haškom kongresu* održanom 1948. godine usvojena je rezolucija za stvaranje političke i ekonomske unije, a u kojoj je izražena i potreba za izradom 'povelje o ljudskim pravima' i osnivanjem suda za njenu provedbu. D. de Rougemont je nadgledao izradu federalističkog izvješća predstavljenog na tom kongresu i suprotstavio se britanskom političaru Duncanu Sandysu i njegovim sljedbenicima koji su predviđali sud samo za odlučivanje o sporovima između država.[808] Rougemont je A. Marcu povjerio zadatak da predstavi izvješće kongresu o načinu uspostave suda o 'dužnostima i pravima

[806] Päivi Johanna Neuvonen, »EU citizens' Whimsical Status: Persons or Actors on Their Way to Full Agency?« ; u: *The Human Face of the European Union: Are EU Law and Policy Humane Enough?*, ur. Nuno Ferreira i Dora Kostakopoulou, Cambridge University Press, Cambridge, 2016. pp. 187–205.
[807] Marco Duranti, *Conservativism, Christian Democracy and the European Human Rights Project, 1945–1950*, Biblio Bazaar, Charleston, 2011, p. 11.
[808] Mary Jo Deering, *Combat acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unite europeenne*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe, Lausanne, 1991, 261.

osoba i naroda'. Marc je inzistirao na potrebi uključivanja socijalnih prava uz osobna i politička prava te nadnacionalnog suda sastavljenog od ljudi iz različitih zemalja.[809] Marc je otklanjao mogućnost da se 'ljudska prava' shvaćaju kao nasljedstvo *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* iz doba Francuske revolucije, tvrdeći da se demokracija i ljudska prava trebaju temeljiti na 'vladavini prava', a ne na 'općoj volji'.

Predsjedavajući sastanku Odbora za izradu kulturnih izvješća, D. de Rougemont je tvrdio da je najvažniji zadatak razraditi 'povelju o pravima i dužnostima osobe' koja bi uspostavila trajna načela budućeg ujedinjena Europe,[810] te stvoriti nadnacionalni sud za ljudska prava. Izvještaj nastao iz rasprava D. de Rougemonta definirao je 'europsku koncepciju čovjeka' slijedom linija koje je Rougemont zamišljao, uzdižući »ideal ljudske osobnosti ... koji je nastao u kršćanstvu, ali je prihvaćen i potvrđen od humanizma«.[811] To je trebala biti osnova za osnivanje vrhovnog suda, naddržavne nadležnosti kojemu se mogu žaliti građani, različite skupine i manjine.[812] Tako je Europska unija federalista pobijedila u borbi za načelo supranacionalnosti. Na završnoj sjednici *Haškog kongresa* oko 800 sudionika usvojilo je tekst *Poruka Europljanima*, koji je izradio D. de Rougemont. U toj poruci se jasno navodi potreba za ujedinjenjem Europe, poveljom o ljudskim pravima i nadležnim sudom za njenu provedbu te europskim parlamentom.[813]

Nakon *Haškog kongresa* A. Marc je objavio revidiranu i proširenu verziju federalističkog izvješća u knjizi *A hauteur d'homme* 1948. u kojoj je istaknuo nerazriješenu napetost između univerzalizma 'prava čovjeka' i ograničenog opsega 'prava građana'. Tvrdi da je francuska revolucija iznijela na vidjelo proturječnosti demokracije koja je tvrdila svoju utemeljenost na idealu slobode dok je istovremeno u praksi podlegla 'parlamentarnom apsolutizmu' i 'diktaturi većine' stvorivši totalitarizam. Za Marca je jedino sredstvo prevladavanja tih proturječja bila *revolution du droit*

[809] Dostupno na: https://www.cvce.eu/en/obj/note_by_alexandre_marc_on_the_hague_congress_may_1948-en-89bb9b09-9d65-4200-ba01-4a5e607c49ec.html
Dostupno na: https://www.cvce.eu/en/obj/address_given_by_alexandre_marc_at_the_congress_of_europe_the_hague_8_may_1948-en-b17232b2-1bd1-4288-887c-0a4283f31b0b.html

[810] 'Commission Culturelle: Reunion du Dimanche 14 Mars 1948', HAEU, Lipgens Papers, box 74.

[811] International Committee of the Movements for European Unity, 'Cultural Report – Conggress of Europe, The Hague – May 1948', CAC, Sandys Papers, box 9/3/1

[812] Dostupno na: https://www.cvce.eu/en/obj/lecture_given_by_denis_de_rougemont_on_the_cultural_implications_of_european_unity_paris_22_april_1948-en-ff3d3e3a-0f5b-41bf-961a-067822bb65ee.html

[813] https://www.cvce.eu/en/obj/message_to_europeans_the_hague_10_may_1948-en-b14649e7-c8b1-46a9-a9a1-cdad800bccc8.html

(revolucija prava), odnosno temeljno restrukturiranje međunarodno-pravnog poretka na načelu vladavine prava kako bi se zaštitila prava osoba i zajednica.[814]

Za razliku od Europske unije federalista, druge poslijeratne političke europske opcije bile su daleko manje sklone ljudskim pravima i nadnacionalnim sudom. Tako su npr. *Vijeće ujedinjene Europe* Winstona Churchilla i *Francusko vijeće za ujedinjenu Europu* Renéa Courtina predviđali samo 'povelju minimalnih prava', odnosno zaštitu samo najosnovnijih građanskih, političkih i vlasničkih prava.

Iduće 1949. godine osnovano je Vijeće Europe. U prvom poglavlju statuta te organizacije navodi se da je cilj Vijeća Europe »ostvariti veće jedinstvo između svojih članica radi očuvanja i promicanja ideala i načela koji su njihova zajednička baština i poticati njihov ekonomski i socijalni napredak« te kako će se »tom cilju težiti putem organa Vijeća, raspravljanjem pitanja od zajedničkog interesa, sklapanjem sporazuma i usvajanjem zajedničke akcije na ekonomskom, socijalnom, kulturnom, znanstvenom, pravnom i administrativnom polju, kao i očuvanjem i razvojem ljudskih prava i temeljnih sloboda«.[815] U članku 3. je određeno da »svaka članica Vijeća Europe priznaje načelo vladavine prava i načelo prema kojem svaka osoba pod njezinom jurisdikcijom mora uživati ljudska prava i temeljne slobode... «

Savjetodavna skupština Vijeća Europe je svoj prvi sastanak s temom izrade 'povelje o ljudskim pravima' i uspostave suda za njenu provedbu održala u Strasbourgu u ljeto 1949. Vodeću ulogu u izradi te povelje, buduće Konvencije imali su britanski konzervativni zastupnik i pravnik David Maxwell-Fyfe (1900-1967) i francuski ministar i pravnik Pierre-Henri Teitgen (1908-1997). S. Moyn određuje da su u cijelu europsku tradiciju ljudskih prava uključeni personalisti. Pored P. H. Teitgena i R. Schumana, u personaliste svrstava i Paul-Henrija Spaaka (1889-1972),[816] belgijskog političara i jednog od osnivača Europske unije. P. H. Teitgena neki određuju kao izrazitog 'katoličkog personalistu', smještajući ga uz bok J. Maritaina.[817]

U svom izvješću Skupštini Teitgen je predložio popis prava koje treba zaštititi (odabirući mnoga iz *Univerzalne deklaracije*) i određujući način djelovanja pravosudnog mehanizma. Nakon opsežne rasprave Skupština je uputila konačni prijedlog *Vijeću ministara* koji je odredio pravne stručnjake da izrade tekst Konvencije.

---

[814] Marco Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution*, p. 280.

[815] *Odluka o objavi Statuta Vijeća Europe* (Narodne novine – međunarodni ugovori, 8/98 i 9/98)

[816] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, pp. 85–106, p.101.

[817] Matthias Koenig, »The Right to Religious Freedom: A Modern Pattern of Differentiation and its Development«, u: *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, ur. Marie-Claire Foblets i dr., Routledge, London – New York, 2014., pp. 71–78, p. 77.

Iako konvencija ne sadrži filozofske koncepte i usmjerena je na konkretnu pravnu zaštitu u preambuli *Europske konvencije o ljudskim pravima* jasno se navodi da se uzima u obzir *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* i prava koja su u njoj proglašena te da je cilj Vijeća Europe i država članica da se konvencijom osigura ostvarenje prava iz te deklaracije.[818] Iako u konvenciji nema pojma 'ljudsko dostojanstvo', *Europski sud za ljudska prava* ne samo da koristi taj pojam, već je on i jedan od najzastupljenijih smatrajući se kardinalnim načelom tumačenja *Europske konvencije*. Tako je francuski pravnik i stručnjak za ljudska prava te sudac Europskog suda za ljudska prava Louis Edmond Pettiti (1916-1998) naveo da je se sud dužan ravnati i po izvorima nadahnuća za Europsku konvenciju te da se »može smatrati da je izvorno utemeljena na humanističkoj, gotovo-personalističkoj filozofiji, sličnoj onoj Jacquesa Maritaina, koji je djelomično nadahnuo *Univerzalnu deklaraciju*«. Objašnjava i da je ta personalistička filozofija slična onoj P. H. Teitgena, čija je uloga bila najvažnija tijekom rada na *Europskoj konvenciji*. Kao zanimljivost, napominje da je riječ dostojanstvo, koja se ne pojavljuje izričito u Konvenciji, postala jedan od glavnih razloga za utvrđivanje kršenja prava,[819] osobito onih iz članaka 3., 5. i 8. Konvencije.[820] Konvencija je usmjerena na osobna i politička prava, dok su socijalna prava utvrđena naknadno 1961. u *Europskoj socijalnoj povelji* (*European Social Charter*). Neki mislioci, kao npr. profesorica filozofije na Maryvale Institutu u Birminghamu Caroline Farey, u oba ta europska akta vide tradiciju personalizma, odnosno utjecaj Maritainove filozofije.[821]

Kasniji, jedan od temeljnih europskih akata o pravima – *Povelja Europske unije o temeljnim pravima* (*Charter of Fundamental Rights of the European Union*) izričito navodi da se Europska unija, između ostalog, temelji na »nedjeljivim, univerzalnim vrijednostima ljudskog dostojanstva« a u članku 1. se navodi »Ljudsko dostojanstvo je nepovredivo. Ono se mora poštovati i štititi«.[822] Slijedom toga, ljudsko dostojanstvo se

[818] *(Europska) Konvencija za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda* (Narodne novine – Međunarodni ugovori 18/97, 6/99, 14/02, 13/03, 9/05, 1/06 i 2/10)

[819] Athanasia Petropoulou**,** *Liberté et sécurité: Les mesures antiterroristes et la Cour européenne des droits de l'Homme*, Editions A.Pedone, Paris, 2014, p. 359.

[820] članak 3. – zabrana mučenja, članak 5. – pravo na slobodu i sigurnost, članak 8. – pravo na poštovanje privatnog i obiteljskog života.

[821] Caroline Farey, »Jacques Maritain«, u: *An Introduction to Modern European Philosophy*, ur. Jenny Teichman i Graham White, Macmillan Press, London, 1998, pp. 120–132, p.131.

[822] Dostupno na: http://eur-lex.europa.eu/legal-content/HR/TXT/HTML/?uri=CELEX:12007P&from=HR (pristupljeno 22. ožujka 2017.)

razumijeva kao 'majčinsko osnovno pravo' (*mother basic right*) ili kao izvor za sva prava koja su uključena u povelju.[823]

Imajući navedeno u vidu, ne začuđuje stav njemačkog pravnog stručnjaka Franza Wieackera (1908-1994) i njemačko-američkog profesora prava Edgara Bodenheimera (1908-1991). Oni prepoznaju personalizam, legalizam i intelektualizam kao esencijalne sastojke europske pravne kulture. [824]

S. Moyn smatra da je izvorni kontekst europskog zagrljaja ljudskih prava povezan s konzervativnom zaštitom ljudskog dostojanstva i pojmom 'ljudske osobe' bio u posljednjem zlatnom dobu kršćanstva na europskom kontinentu te je to doba trajalo dva desetljeća prije šokantnog preokreta 60-ih godina prošlog stoljeća. 'Smrt kršćanske Europe' dovela je do potpunog revidiranja značenja ljudskih prava ugrađenih u europski identitet, tako da su ljudska prava postala sekularna doktrina lijevo. Moyn ističe da je ironično da je jedina, ozbiljna tradicija nastavljena u istočnoj Europi, osobito Poljskoj. Ne samo zato što su tamo Maritain, Mounier i Scheler uživali veliki utjecaj, već i zbog nauka Karola Wojtyle.[825]

5. 4. Refleksija u nacionalnima ustavnopravnim zakonodavstvima

Nakon donošenja *Univerzalne deklaracije* suvremene države prihvaćaju i ratificiraju različite međunarodne akte o ljudskim pravima, a mnoge od njih inkorporiraju prava i pravne instrumente iz tih akata u strukturu svojih ustava, osobito pojam 'ljudsko dostojanstvo'. Svi ti akti postavljaju ljudsko dostojanstvo kao svoje 'prvo i posljednje sredstvo', a vidljivo je da je maksimalno kodificirana njegova vrijednost.[826] Ako je ljudsko dostojanstvo priznato kao krajnja vrijednost ili temeljna vrijednost, škotski filozof Alasdair C. MacIntyre tvrdi da onda ono preuzima funkciju društvenog ideala.[827]

---

[823] EU Network of Independent Experts on Fundamental Rights (CFR-CDF), June 2006 commentary on the EU Charter, pp. 23, 25, 28.

[824] Franz Wieacker i Edgar Bodenheimer, »Foundations of European Legal Culture«, *The American Journal of Comparative Law*, 38(1990)1, pp. 1–29, p. 20.

[825] Samuel Moyn, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, pp. 105–106.

[826] David N. Weisstub, »Honor, Dignity, and The Framing of Multiculturalist Value«s,u: *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002, pp. 263–296, p. 269.

[827] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory***,** University of Notre Dame Press, Notre dame, 1981, pp. 169–209.

'Ljudsko dostojanstvo' kao koncept, načelo, normativni standard ili vrijednost može se pravilno sagledati kao predodžba ljudskih prava, jer se ljudska prava u suvremenom društvu smatraju 'pravnom konkretizacijom' općenitog pojma 'ljudsko dostojanstvo'.[828]

No, danas je zbog prenormiranosti došlo do poteškoća i nejasnoća u primjeni dostojanstva, pa neki ističu da je taj koncept 'ograničen'[829] problematičan i otvoren za pitanja stvarnosti.[830] No, ako se ne može odnositi na normativno postupanje, ljudsko dostojanstvo, ističu drugi, trebalo bi se vrednovati ili primijeniti kao 'zajedničko polje za moralno razumijevanje',[831] alat za konsenzus moralnosti,[832] ili bar kao predložak za očuvanje međunarodne pravičnosti.[833]

U najširem smislu 'ljudsko dostojanstvo' je shvaćeno kao antiteza, potpuno odbacivanje ratnih vrijednosti i njihova zastupanja.[834] Već smo naveli da se pojam 'ljudsko dostojanstvo' spominje u preambuli *Povelje Ujedinjenih naroda* i Univerzalnoj deklaraciji. Iz tih akata proizlazi da je dostojanstvo ništa manje od »izraz jedinstva čovječanstva« .[835] Navodi se kao uzrok i opravdanje za osnivanje Ujedinjenih naroda te kao razlog za usvajanje *Univerzalne deklaracije*, ali u tim važnim aktima nema definicije ili objašnjenja koncepta.[836] Kanadski filozof Charles Taylor smatra da je dobro što nema određenja jer tako koncept ljudskih prava »može bolje da napreduje jer se odvojio od nekih svojih temeljnih opravdanja«.[837]

Da svi znaju što je ljudsko dostojanstvo kao što je tvrdio J. Maritain potvrđuje i Oscar Schachter (1915-2003), istaknuti američki stručnjak za pravo i diplomaciju, koji u

---

[828] Dietrich Ritschl, »Can Ethical Maxims Be Derived from Theological Concepts of Human Dignity?«, u: *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse,* ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002, pp. 87–92, p. 92.

[829] David N. Weisstub, »Honor, Dignity, and The Framing of Multiculturalist Values«, p. 264.

[830] Edmund Pellegrino, »Letter of Transmittal to The President of The United States & The Lived Experience of Human Dignity«, u: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*,US Government Printing Office, Washington, 2008, pp. xi–xii.

[831] Tom L. Beauchamp i James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 403.

[832] Rex D. Glensy, »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Law Review*, 43(2011)1, pp. 65–142, p. 126.

[833] Isto, pp. 235–236.

[834] Yehoshua Arieli, »On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Dignity of Man and His Rights«, u: *The concept of human dignity in human rights discourse*, ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002, pp. 1–11.

[835] Klaus Dicke, »The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights«, p. 114.

[836] Oscar Schachter, »Human Dignity as a Normative Concept«, *American Journal of International Law* 77(1983)4, pp. 848–854; Klaus Dicke, »The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rightspp, pp. 111–120.

[837] Charles Taylor, »Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights«, u: *The East Asian Challenge for Human Rights*, ur. Joane R. Bauer i Daniel A. Bell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 124–144. p. 126.

nepostojanju definicije ne vidi problem. Iznio je mišljenje da je teško dati određenje kršenja ljudskog dostojanstva, ali da ga ipak možemo procijeniti uz pomoć epistemologije: »Znam kad to vidim, čak i ako vam ne mogu reći što je to«.[838]

Prije *Univerzalne deklaracije* samo je nekoliko zemalja imalo ljudsko dostojanstvo u svojim ustavima, a 2012. broj država u čijim se ustavima spominje taj pojam popeo se na 162.[839] Veliki ulazak pojma 'ljudsko dostojanstvo' u ustavnu povijest dogodio se 1937. u preambuli irskog ustava. U tom ustavu je pojam 'dostojanstvo' kao religijski koncept bio vezan uz podređenost suverene demokratske zajednice Bogu, označavajući oblik vladavine koju bi mogli nazvati 'ustavna teokracija'. S. Moyn to irsko korištenje pojma 'ljudsko dostojanstvo' dovodi u vezu s početkom kršćanske demokracije u Europi. Za njega, posebno mjesto u raspravama o uključivanju dostojanstva u ustavne tekstove ima njemački temeljni zakon iz 1949. Moyn ukazuje da je uključivanje dostojanstva u taj tekst suprotno uobičajenim uvjerenjima, odnosno da nije uslijedilo uvažavanjem Kantovog pojma dostojanstva.[840] Prema Moynu, korijeni ustavnog dostojanstva nisu u šokiranoj savjesti 'poslije Auschwitza', već u političkom katolicizmu odnosno počecima kršćanske demokracije koji su bili prije toga.[841] Politički katolicizam je desetljećima bio dominantan okvir dostojanstva kada se holokaust još nije ni pojavio u moralnoj svijesti. Moyn za tu tvrdnju ukazuje, pored irskog, na talijanski ustav iz 1947. te na Lateranske sporazume sa Svetom Stolicom. Njemački ustav iz 1949. smatra dijelom tog demokršćanskog trenda.

Katolički personalist i vodeći ustavnopravni njemački stručnjak, profesor prava na Sveučilištu u Tübingenu, Günter Dürig (1920-1996) bio je jedan od rijetkih njemačkih mislioca koji je odbacio prirodno-pravni utjecaj XVIII. st. i Kanta te izrazito zastupao tezu da njemačkopravna ustavna tradicija dostojanstva počiva isključivo na personalističkom shvaćanju dostojanstva.[842]

---

[838] Oscar Schachter, »Human Dignity as a Normative Concept«, p. 849.

[839] U razdoblju od 1900. do 1944. godine, samo pet zemalja odnosilo se na ljudsko dostojanstvo u svojim ustavima. Od 1945. godine broj zemalja koje su uvela taj pojam u svoje ustavne sustave povećao se u 2012. na 162. Prve zemlje koje su spomenule ljudsko dostojanstvo u svojim ustavnim dokumentima nakon Drugog svjetskog rata bile su Japan, Italija i Zapadna Njemačka, poražena koalicija poznata kao osovinske snage. Više u: Doron Schultziner i Guy Carmi, »Human dignity in national constitutions: functions, promises and dangers«, *American Journal of Comparative Law*, 62(2014)2, pp. 461–490.

[840] Samuel Moyn, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal*, 17(2014)1,pp 39–73, pp. 40., 60.

[841] Isto, p. 60.

[842] Günter Dürig, »Die Menschenauffassung des Grundgesetzes«, *Juristische Rundschau* 7(1952), pp. 259–263.

U akademskom i publicističkom svijetu prisutno je zakašnjelo i iznenađujuće vraćanje prestiža kantianizmu, a što potenciraju suvremeni sekularni liberali. Kant je u svojoj moralnoj filozofiji priznao važnost dostojanstva pojedinca, ali malo je bilo njegovih sljedbenika kada se dostojanstvo reflektiralo na međunarodne ugovore i ustave. Ispravno navodi Aurel Kolnai (1900-1973) austrijsko-britanski filozof da je u vrijeme nastanka 'dostojanstvo' bilo nešto poput vlasništva kršćanskog koncepta i prirodno-pravnog kruga. [843]

Francuski poslijeratni, Ustav četvrte republike iz 1946. ne sadrži pojam ljudsko dostojanstvo, ali sadrži pojam 'ljudska osoba'. Vicheyev nikad objavljeni ustav iz 1944. je sadržavao odredbu o dostojanstvu i to u članku 1.: »Sloboda i dostojanstvo ljudske osobe su vrhovne vrijednosti i nematerijalno dobro«.[844] Stéphanie Hennette-Vauchez, profesorica javnog prava na pariškom sveučilištu Ouest Nanterre La Défense uočava da u Francuskoj koja je sinonim za ljudska prava pojam 'ljudskog dostojanstva' nije naišao odjeka u francuskom pozitivnom zakonodavstvu, iako se njime koriste kako aktivisti, teoretičari, a i sam sud.[845]

Ljudsko dostojanstvo je postalo široko korišteno u nacionalnim ustavima od Drugog svjetskog rata. Doron Schultziner i Guy Carmi, profesori prava na Sveučilištu u Jeruzalemu istražili su opseg pojavljivanja 'dostojanstva' u ustavima širom svijeta, učestalost pojavljivanja unutar pojedinih ustava te različite funkcije koje ima taj pojam.[846] Analizom različitih ustava prepoznaju tri funkcije ljudskog dostojanstva: simboličko-deklarativna upotreba, smjernica za provedbu prava te smjernica za ograničenje temeljnih prava. Na kraju 2012. 'ljudsko dostojanstvo' je postojalo u ustavima 162 države, odnosno 84% članica. U 162 ustava sveukupno se pojavljuje 649 puta. Nihal Jayawickrama, akademik iz Šri Lanke, sveučilišni profesor na Sveučilištu Hong Kong i kanadskim sveučilištima te bivši izvršni direktor *Transparency*

[843] Vidi npr. Aurel Kolnai, »Dignity« *Philosophy* 51(1976), pp. 251-271; Robert Spaemann, »Über den Begriff der Menschenwürde«, u: *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, ur. Ernst-Wolfgang Böckenförde i Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart , 1987, pp. 295–313; Hans-Georg Gadamer, »Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute«, *Humanistische Bildung*, 12(1988), pp. 95–107.

[844] Samuel Moyn, »The First Constitution to Make Human Dignity its Leading Principle Was…«, Dostupno na: http://humanityjournal.org/blog/the-first-constitution-to-make-human-dignity-its-leading-principle-was/ (pristupljeno 21. lipnja 2017.)

[845] Stéphanie Hennette-Vauchez, »Human Dignity in French Law«, u: *Cambridge Handbook of Human Dignity*, ur. Roger Brownsword i Dietmar Mieth Cambridge University Press, Cambridge, 2014., pp. 368–374.

[846] Doron Schultziner i Guy Carmi, »Human dignity in national constitutions: functions, promises and dangers«, *American Journal of Comparative Law*, 62(2014)2, pp. 461–490.

Internationala iznosi podatke da je do 2002. godine barem 146 nacionalnih ustava sastavljenih od 1948. sadržavalo jezik temeljnih prava koji svoj izvor imaju u Univerzalnoj deklaraciji.[847]

Kao razlog poticanja tog svjetskog prihvaćanja ljudskog dostojanstva u ustave toliko zemalja Schultziner i Carmi vide globalni rast demokracije i raspad sovjetskog bloka. Svjesni su da se demokratske zemlje različito koriste pojam dostojanstva zbog svojih različitih kulturnih, ekonomskih i političkih karakteristika, a napominju i da se pojam pojavljuje i u ustavima nedemokratskih zemalja. Ukazuju da su komparativni pravnici već ukazali i raspoznali mehanizme i uzroke kojima se pravni propisi i strukture prenose i presađuju iz jednog sustava u drugi kao posljedica učenja, prestiža, legitimiteta, regionalne i međunarodne profesionalne mreže, vanjskih pritisaka i drugih razloga. Otuda je vjerojatno da je pravna 'transplatacija' uzrok 'ljudskog dostojanstva' u nekim ustavima. Moguće da je to razlog postojanja 'ljudskog dostojanstva' u hrvatskom ustavu, a vrlo vjerojatno za temeljne odredbe o osobnim, političkim, ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima. O njima tijekom donošenja ustava nije bilo puno rasprave, a uz njih se napominje uglavnom da će se dalje razraditi zakonima i ostalim aktima. Na te odredbe su utjecale odredbe temeljnih akata Španjolske, Italije i Francuske.[848] Schultziner i Carmi kao primjer navode identičnu refleksiju odredbe prvog članka njemačkog temeljnog zakona, u ustavima Afganistana, Bolivije, Dominikanske Republike, Eritreje, Gane, Kazahstana, Malija, Namibije, Poljske i Srbije. Bez obzira na istu odredbu u Poljskoj i Njemačkoj, poljska misao odbacuje bilo kakvu povezanost i tvrdnju da njihov pojam predstavlja puki 'prijepis' njemačke ili bilo koje druge odredbe. Načelo dostojanstva sadržano je preambuli i više članaka poljskog Ustava te poljski autori jasno navode da je izvor tih odredbi u personalističkoj filozofiji.[849] I talijanski autori potvrđuju da odredbe o ljudskom dostojanstvu u talijanskom Ustavu potječu iz personalizma.[850]

Iako različiti pravni sustavi imaju istu formulaciju ne znači da se ljudsko dostojanstvo jednako razumijeva i tumači u praksi. Socijalni, politički i kulturni čimbenici određuju

[847] Nihal Jayawickrama, *The Judicial Application of Human Rights Law: National, Regional and International Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 40.
[848] Duška Šarin, *Nastanak hrvatskog ustava*, Narodne novine, Zagreb, 1997, p. 116.
[849] Leszek Bosek, *Gwarancje Godności Ludzkiej I Ich Wpływ Na Polskie Prawo Cywilne*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa, 2011, p. 21.; Krzysztof Szczucki, *Proconstitutional Interpretation of Criminal Law*, Lexington Books, Maryland, 2016, p. 159.
[850] Luca Mezzetti, »Human Rights, Between Supreme Court, Constitutional Court and Supranational Courts: The Italian Experience«, u: *The Convergence of the Fundamental Rights Protection in Europe*, ur. Rainer Arnold, Springer Science, Dordecht, 2016, pp. 29–70, p. 35.

tumačenje i shvaćanje tog pojma. Tako se npr. drugačije odnosi prema napetosti između ljudskog dostojanstva i slobode u zapadnim demokracijama od onih izvan tog kruga.[851] Gore navedena njemačka formulacija ne dopušta balansiranje nekog drugog prava s vrijednošću ljudskog dostojanstva. Mnogi drugi pravni sustavi koriste pristup kojim nastoje ljudsko dostojanstvo uravnotežiti s drugim pravima, vrijednostima i javnim interesima. Američko razumijevanje ustavnog prava nudi manju zaštitu vrijednosti i prava u vezi s idejom ljudskog dostojanstva od europskog. Profesor komparativnog i stranog prava na više američkih sveučilišta James Q. Whitman konstatira: »Zaštita ljudskog dostojanstva je prilično strana američkoj tradiciji«.[852] I mnogi drugi pravnici i mislioci smatraju da prevladavajuća percepcija ljudskog dostojanstva kakva je u europskoj ustavnoj sudskoj praksi ne postoji u američkoj pravnoj praksi.[853] Prethodno navedeno je u potpunosti u skladu s Maritainovom tvrdnjom da je bitno postići praktični sporazum o postojanju ljudskog dostojanstva, a bez definiranja. Maritain je objasnio i da različite škole misli ili ideološki oblici naglašavaju različita i čak suprotna prava koja prema njihovu mišljenju daju istinski izraz vrijednosti ljudskog dostojanstva.

U nekim državama pojam 'ljudsko dostojanstvo' se nalazi u preambulama, a u nekima u tekstu, odredbama ustava. Preambula je tzv. tekući ili prelazni tekst ustava koji prethodi svim svojim odredbama. Preambule imaju tendenciju da sadrže izjave koje su *a priori* temelji opravdanja za cijeli ustav. Ljudsko dostojanstvo se često koristi u nacionalnim ustavima upravo kao jedno takvo opravdanje. Nemaju svi ustavi preambule, a tamo gdje postoje, obično sadrže simbole i vrijednosti koje trebaju odražavati identitet članova političke zajednice, kao i njihovu zajedničku povijest ili zajedničke ciljeve koje nastoje postići. [854] Na toj širokoj deklarativnoj osnovi, Schultziner i Carmi su identificirali da 97 ustava koji u preambulama i poglavlju o temeljnim načelima koristi pojam 'ljudsko dostojanstvo'. Kada se ljudsko dostojanstvo pojavljuje u preambuli ili odredbama

[851] Walter F. Murphy, »An Ordering of Constitutional Values«, *California Law Review* 53(1980), pp. 703–708.; Brad Stetson, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, Praeger, Westport, 1998, *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, ur. Michael J. Meyer i William A. Parent, Cornell University Press, New York, 1992.

[852] James Q. Whitman, »The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty», *The Yale Law Journal*, 113(2004)6, pp. 1151–1221, p. 1221.

[853] Vidi npr. Louis Henkin, »Human Dignity and Constitutional Rights«, u: *The Constitution of Rights: Human dignity and American Values*, ur. Michael J. Meyer i William A. Parent, Cornell University Press, Ithaca, 1992, pp. 210–228.; Louis Henkin, »International Human Rights as 'Rights'«, *The Philosophy of Human Rights* 23(1981), pp. 257–280.; Marc Chase McAllister, »Human Dignity and Individual Liberty in Germany and the United States as Examined through Each Country's Leading Abortion Cases«, *Tulsa Journal of Comparative and International Law* 11(2004), pp. 491–520.

[854] David M. Rabban, »The Historiography of Late Nineteenth-Century American Legal History«, *Theoretical Inquires in Law*, 4(2003), pp. 541–578, p. 574.

temeljnih načela ono služi kao opća vrijednost. Nasuprot tome, kada se pojavljuje u posebnim klauzulama ima tendenciju operativnog značenja. To je važna razlika, jer barem u teoriji utječe na uravnoteženje ljudskog dostojanstva, prava i društvenih interesa.[855]

Ustavi se ipak prije svega sastoje od odredbi odnosno članaka namijenjenih konkretnom izražavanju općih izjava iz preambula i temeljnih načela. Uloga članaka je provedba takvih općih načela i vrijednosti u pravila ili smjernice namijenjene javnosti i vlastima o ulogama, obvezama, nadležnostima i ovlastima tijela državne vlasti te pravima i obvezama građana. U većini država pojam 'ljudsko dostojanstvo' nalazi se u ustavnim člancima. Najčešća uloga 'ljudskog dostojanstva' u posebnim ustavnim člancima je pružanje smjernica za provedbu. Pojam bi trebao voditi i pojasniti kako treba provesti određena prava, norme, državnu praksu i odredbe te koja su njihova ograničenja.

Dvojna priroda ljudskog dostojanstva (kao pravo i kao vrijednost) može dovesti do preopširne interpretacije ljudskog dostojanstva kao svemogućeg prava bez jasnih granica. Iako je uloga sudova da definiraju i koriste široke vrijednosti i koncepte ljudskog dostojanstva, suci riskiraju otvaranje neodlučnih ideoloških rasprava o tome što ljudsko dostojanstvo treba biti i što ono zahtijeva od građana i države. Neki autori ukazuju na opasnost da zbog pravne neodređenosti ljudskog dostojanstva nastaje slobodni prostor koji dovodi do toga da se pravosuđe bavi političkim pitanjima, a što zamagljuje i granice razdvajanja vlasti, [856] a neki upozoravaju da stvarni smisao i zakonska snaga 'ljudskog dostojanstva' počinju ovisiti i o stupnju aktivizma i vrste režima te političkoj kulturi. Iako ishod takve interpretacije nije nužno negativan, upozorava se na veliku pažnju i oprez.[857] Ponekad se, a što izgleda iznenađujuće, ljudsko dostojanstvo koristi i u potpuno suprotnoj funkciji, kao ograničenje temeljnih prava ili kao izvor dužnosti koje se nameću građanima.[858] U svakom slučaju, postoji veliki problem kod shvaćanja pojma ljudskog dostojanstva te se otuda nameće potreba

---

[855] Iddo Porat, »From Interests-based Balancing to Rights-based Balancing: Two Models of Balancing in the Early Days of American Constitutional Balancing« (2007), Dostupno na: http://works.bepress.com/iddo_porat/1/. (pristupljeno 10. siječnja 2017.)

[856] Christopher McCrudden, »Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights«, pp. 655–724.

[857] Vidi npr. Erin Daly, *Dignity Rights: Courts, Constitutions, and the Worth of the Human Person*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

[858] Jack Donnelly, »Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non Western Conceptions of Human Rights«, *The American Political Science Review*, 76(1982)2, pp. 303–316; Jack Donnelly i Rhoda Howard, »Human Dignity, Human Rights and Political Regimes«, *The American Political Science Review* 80(1986)3, pp. 801–817.; Jack Donnelly, »The Relative Universality of Human Rights«, *Human Rights Quarterly* 29(2007)2, pp. 281–306; Rhoda Howard, »Dignity, Community, and Human Rights«, u: *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Request for Censensus*, ur. Abdullahi Ahmed An-Na'im, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995., pp. 81–104.

da različiti mislioci, pravni stručnjaci, političari i drugi postignu bar neko približno jedinstveno stajalište. Izraelski ekspert za ustavno pravo David Kretzmer logično postavlja tvrdnju »Ako taj pojam znači sve, postoji rizik da ništa ne znači«.[859] Ako funkcije i primjena postanu nedosljedni i otvoreni za proturječne interpretacije 'ljudskog dostojanstva' postoji opasnost od gubljenja snage ujedinjenja koju je upravo taj pojam odnosno koncept trebao pružiti, a što je bila i intencija kreatora *Univerzalne deklaracije*.

[859] David Kretzmer, »Human Dignity in Israeli Jurisprudence«, u: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse,* ed. David Kretzmer i Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, pp. 161–178, pp. 174–175.

ZAKLJUČAK

Recepcija personalizma na ovim prostorima bila je nedovoljna, nepotpuna, pogrešna, a u pojedinim razdobljima i izrazito negativna. Do Drugog svjetskog rata personalizam je utjecao i prihvatili su ga mnogi katolički mislioci, a nakon 1945. nastupila je negativna recepcija prema svim nemarksističkim pogledima, a osobito prema personalizmu. Personalizam je bio meta boljševičkih napada i označavan kao buržoaska dekadentna filozofija, nazadna antiracionalistička misao koja vodi u Srednji vijek i sl. Iznimka je donekle postojala prema E. Mounieru, kojeg poslijeratni marksisti nakon raskola Tita i Staljina 1948. godine doživljavaju pozitivno zbog njegove javno izražene sklonosti prema bivšoj Jugoslaviji. S propašću socijalizma ne dolazi do nove kvalitete u recepciji personalizma, a dotada dominantni marksistički zamijenjen je drugim materijalističkim pogledom na svijet, neoliberalnim.

Upravo izostanak šire percepcije personalizma u ovim krajevima u njegovom zlatnom razdoblju, koje određujemo od sredine 30-ih do sredine 50-ih pa do kraja sloma blokovskog svijeta, možemo smatrati teško nadoknadivim gubitkom za shvaćanje i razumijevanje demokracije, ljudskih prava i pozitivnih europskih vrijednosti. Iz navedenog, smo u prvom poglavlju pokušali odrediti personalizam u njegovom sadržajnom, povijesnom i geografskom kontekstu.

Različiti autori različito definiraju personalizam, ali proizlazi da se personalizmom obično naziva onaj smjer unutar filozofije XX. stoljeća koji u središte zanimanja stavlja osobu i namjenjuje joj dvostruku ulogu: a) osoba je apsolutno središte i standard za društvo i sve njegove institucije; b) osoba je osnova za naviještanje apsolutne univerzalnosti i solidarnosti među svim ljudima.

Povijesni korijeni personalizma sežu sve do antičkog razdoblja, a možemo ih kasnije uočiti u gotovo svim povijesnim razdobljima kod različitih mislilaca i u okviru različitih filozofija. Također, geografski možemo uočiti da su personalizam i njegove teme bliski mnogim kulturama i prihvatljivi u različitim krajevima svijeta, a što smo naglasili u poglavlju 1. ovog rada. Personalizam se kao filozofski pravac uglavnom veže uz Francusku trećeg desetljeća XX. st. izrazitije se formirajući raspravama o temeljnom personalističkom pojmu 'osoba'.

Toj filozofsko antropološkoj viziji doprinos daju Max Scheler, Martin Buber, Gabriel Marcel, Nikolaj Berdjajev, Jacques Maritain, Denis de Rougemont, Emmanuel Mounier

i mnogi drugi mislioci. Uz osobu personalisti vežu pojam 'ljudsko dostojanstvo' i ona postaje značajna sastavnica njihovog pogleda na svijet i čovjeka. Kako osoba nije izdvojena iz zajednice, već je cjelina kao i zajednica njihova misao usmjerava se i relacijskom odnosu osobe prema zajednici, a što postaje osnova za njihovu političku filozofiju.

Na temelju svojih filozofsko-antropoloških polazišta personalisti početkom 30-ih počinju razvijati i političku filozofiju. Te ideje su privlačne mladim intelektualcima koji formiraju nekoliko pokreta, slijedeći i dalje razvijajući personalističke ideje. Iznose kritiku postojeće građanske, individualističke demokracije i svih oblika tada nastajućih totalitarnih režima te tijekom druge polovice 30-ih izgrađuju sustavnu viziju idealnog društva kojeg nazivaju 'cjeloviti humanizam', 'nova kršćanska demokracija', 'personalistička demokracija' i sl.

Kritika postojeće individualističke civilizacije, odnosno građanske liberalne demokracije, a osobito kritika i prepoznavanje totalitarnih ideja, glavni je uzrok da je većina francuskih personalista i prije njemačkog osvajanja Francuske potražila egzil s druge strane Atlantika, u Sjedinjenim Američkim Državama. Tamo su nastavili razrađivati viziju novog svijeta, ali i u okviru filozofije prava, vrativši prirodno-pravnu koncepciju ponovno u središte zanimanja. Negirajući tada dominantni pravni pozitivizam pokušavaju pravu naći nadpozitivni i nadpovijesni temelj. Iako nije razvio sustavniju filozofiju prava, kao nagovještaj ili vjesnika personalističkog bavljenja pravom prepoznajemo N. Berdjajeva. Kroz svoja djela kritički je ukazivao na tadašnje shvaćanje prava, ali i na pravo samo po sebi. Iznosio je i niz uzgrednih, zanimljivih, pa i duhovitih misli o pravu, a imajući u vidu vrijeme kada je to iznosio i u kojem personalističkom okružju te kasnija personalističke filozofsko-pravna stajališta uviđamo da je upravo on najznačajniji prethodnik personalističkog bavljenja pravom.

Kao što su ruski mislioci morali napustiti Rusiju nakon Oktobarske revolucije, tako su i mnogi francuski i drugi europski intelektualci napustili Francusku 1939/1940 i u godinama Drugog svjetskog rata te našli utočište u Sjedinjenim Američkim Državama. Maritain dolaskom u SAD izgrađuje kroz više svojih djela sustavnu filozofiju pravu dajući svoju viziju temeljnih pravnih odnosa novoga demokratskog društva, nasuprot građanskome individualističkome društvu te totalitarnim kolektivističkim društvima zalažući se za personalističko, komunitarno i pluralističko društvo, nadahnuto temeljnim kršćanskim vrednotama slobode, ljubavi i bratstva. Maritainova filozofija prava počiva na aristotelijansko-tomističkoj tradiciji prirodnog prava, ali je Maritain redefinira u

skladu sa svojim vremenom. Heinrich Rommen i Georges Gurvitch nadopunjuju Maritainovu filozofiju prava, koja postaje 'filozofija ljudskih prava'.

Maritain postaje jedan od najagilnijih zagovornika kampanje i educiranja javnosti o ljudskim pravima s namjerom da američka i svjetska javnost uvidi nužnost donošenja akta na nadnacionalnoj, svjetskoj razini radi zaštite ljudskih prava. Uz gotovo sve najvažnije inicijative na svjetskoj razini, kako službene, mirotvorne, regionalne i intelektualne, može se dovesti u vezu J. Maritaina te uvidjeti da je on bio poveznica tadašnjeg svijeta mislilaca, filozofa, državnika i intelektualaca. Maritain prvi u filozofskom svijetu spominje koncept 'ljudskih prava', razjašnjava i daje teorijsku težinu idejama američkog predsjednika Roosevelta o slobodni poslijeratnog rata, osniva i djeluje u okviru francuskog učilišta u New Yorku *L'École libre des hautes études,* mjesta djelovanja najznačajnih europskih i svjetskih intelektualaca koji razrađuju ideju ljudski prava i koje je pokrovitelj ponovne uspostave *Međunarodna liga za ljudska prava*. Maritain razvija i izuzetno dobre odnose i suradnju sa židovskim organizacijama, postaje veleposlanik Francuske pri Svetoj Stolici, a snažno ga podržavaju i latino-američke države u kojima je njegova politička filozofija i ranije imala snažan odjek.

U razdoblju pripreme za izradu *Univerzalne deklaracije*, Ujedinjeni narodi su zatražili od UNESCO-a da iznese smjernice za teoretsko utemeljenje ljudskih prava i njihovu univerzalnost, odnosno o mogućnosti uspostave prava koja su zajednička različitim kulturama, vjerskim i političkim tradicijama. Tijekom aktivnosti UNESCO-a o tome pitanju, kao vodeći mislilac prepoznat je J. Maritain, koji je bio šef francuske delegacije na II glavnoj sjednici u Mexicu 1947. Zastupajući tezu o potrebi praktičnog cilja, sporazuma zajedničkih praktičnih ideja, a ne afirmacije određene koncepcije svijeta, čovjeka i znanja, postao je *spiritus movens* kreiranja modernih ljudskih prava. Izradu pravnog teksta deklaracije i liderstvo u postupku donošenja Univerzalne deklaracije vodili su Maritainovi prijatelji i kolege Réne Cassin i Charles Malik koji su uvijek isticali Maritainov utjecaj u osmišljavanju i kreiranju ljudskih prava.

Analiza Univerzalne deklaracije ukazuje na Maritainov i personalistički utjecaj, a što je vidljivo iz:

- naziva deklaracije i njene intencije 'univerzalnosti';
- sadržaja deklaracije, kako pojedinačnih prava, tako i deklaracije u cjelini; te
- jezika i pojmova u deklaraciji, osobito korištenja pojmova 'osoba' i 'ljudsko dostojanstvo'.

Nakon Drugog svjetskog rata personalistički i kršćanski mislioci bili su ključni teoretičari i dizajneri zapadnoeuropskog poretka poslije 1945. Njihov doprinos i utjecaj razvidan je iz zastupanja federalizma, a personalizam postaje i temeljni element demokršćanskih političkih opcija koje izgrađuju novu Europu. Personalističke filozofske, političke i filozofsko-pravne koncepte prenose i u europske pravne koncepte. Refleksija personalističkih ideja osobito o ljudskom dostojanstvu prenosi se i na gotovo sva nacionalna zakonodavstva.

Slijedom navedenog, možemo zaključiti da su potvrđene postavljene hipoteze ovog rada:

1. personalisti su izgradili cjelovitu i sustavnu filozofsku antropologiju, pa potom političku filozofiju.
2. na temelju svoje antropologije i političke filozofije, personalisti razvijaju i svoju vlastitu filozofiju prava - suvremenu verziju prirodno-pravne koncepcije,
3. personalsitički koncepti univerzalizma, osobe i ljudskog dostojanstva doprinijeli su oblikovanju modernih ljudskih prava, integraciji moderne Europe i drugim pozitivnim kretanjima u XX. stoljeću.

Tijekom istraživanja ukazala su se neke okolnosti, a koje se ukazuju kao hipoteze za daljnja istraživanja:

1. svojom rasprostranjenošću u svijetu personalizam je, za razliku od mnogih drugih filozofskih pravaca, bio predestiniran za prihvatljivost na najširoj svjetskoj razini;
2. personalizam je prethodnica ekumenizmu jer je u postupku zagovaranja i kreiranja modernih ljudskih prava objedinio sve kršćane, a zadobio podršku od židovskih, hindu i islamskih mislilaca.
3. najznačajnije suvremene interpretacije personalizma iznijeli su mislioci s najznačajnijih američkih sveučilišta, koji su ujedno i najznačajniji pobornici personalizma.
4. doprinosi i značaj personalizma u Europi, a osobito u Hrvatskoj, nisu sustavnije istraživani, a prisutno je i namjerno prešućivanje s ideoloških pozicija kako bivšeg komunističkog, tako i (neo)liberalnog pogleda na svijet.

LITERATURA

*** *Africa Unchained*, ur. George Ayittey, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005.

*** *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, ur. Marie-Claire Foblets i dr., Routledge, London – New York, 2014.

*** *Biographical Dictionary of Twentieth-century Philosophers*, ur. Stuart Brown, Diané Collinson,Robert Wilkinson, Routledge, London – New York, 2002.

*** *The Cambridge Distionary of Philosophy*, Second Edition, ur. Robert Audi, Cambridge University Press, 2001.

*** *Cambridge Handbook of Human Dignity***,** ur. Roger Brownsword i Dietmar Mieth, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

*** *Catholic Social Thought: Twilight or renaissance?*, ed. Jonathan Boswell i dr., Leuven University Press, Leuven, 2000.

*** *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, ur. Scott Mainwaring and Timothy R. Scully, Stanford University Press, Stanford, 2003.

*** *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002.

*** *The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values*, ur. Michael J. Meyer i William A. Parent, Cornell University Press, New York, 1992.

*** *The Constitution of Rights: Human dignity and American Values*, ur. Michael J. Meyer i William A. Parent, Cornell University Press, Ithaca, 1992.

*** *The Convergence of the Fundamental Rights Protection in Europe*, ur. Rainer Arnold, Springer Science, Dordecht, 2016.

*** *Dictionnaire international du fédéralisme,* ur. Denis de Rougement i François Saint-Ouen, Bruylant, Bruxelles, 1994.

*** *Documents on the History of European Integration: The struggle for European Union by political parties and pressure groups in western European countries, 1945-1950*, ur. Walter Lipgens i Wilfried Loth, De Gruyter, Berlin, 1988.

*** *The East Asian Challenge for Human Rights*, ur. Bauer Joane R. i Bell Daniel A., Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

*** *Emmanuel Mounier, actualité d un grand témoin. Actes du Colloque international des 6-7 octobre 2000*, ur. Guy Coq, Parole et Silence, Paris, 2003.

*** *Encyclopedia of Human Rights*, ur. David P. Forsythe, Oxford University Press, 2009.

*** *The Encyclopedia of Philosophy, vol. 6* , Macmillan and Free Press, New York, 1967.

*** *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume Five, ed. Paul Edwards, New York/London: Macmillan Publishing Co, 1972.

*** *Essays on Human Rights*, ur. Kenneth J. Keith, Sweet & Maxwell, Wellington, 1968.

*** *философская энциклопедия*, 4, ur. F. V. Konstantinov, Izdateljstvo „Sovetska enciklopedia“, Moskva, 1967.

*** *философский словарь*, ur. I. T. Frolov, četvrto izdanje, Izdateljstvo političeskoi literaturbi, Moskva, 1980.

*** *France at War: Vichy and the Historians*, ur. Fishman Sarah i dr., Bloomsbury Academic, Oxford, 2000.

*** *Freedom:Its Meaning*, ur. Ruth Nanda Anshen, George Allen & Unwin,London, 1940.

*** *Freedom in the Modern World*: *Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, ur. Michael D. Torre, American Maritain Association, Notre Dame, 1989.

*** »The Future of Christian Democracy: An Interview with Dr. Konrad Adenauer«, *Tablet*, Vol. 198, 1951, p. 185.

*** *Government And Politics: Encyclopedia of Life Support Systems*, ur. Masashi Sekiguchi, Volume II, UNESCO/EOLSS Publishers, Paris/Oxford, 2004.

*** *The Great Ideas Today*, Encyclopædia Britannica, London, 1975.

*** *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.

*** *Historisches Woerterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q*, ur. Ritter Joachim und Gründer Karlfried, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1998.

*** *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*,US Government Printing Office, Washington, 2008.

*** *The Human Face of the European Union: Are EU Law and Policy Humane Enough?*, ur. Nuno Ferreira i Dora Kostakopoulou, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

*** *Human Rights – Comments and Interpretations: A symposium edited by Unesco*, UNESCO, Paris, 1948.

*** *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, ed . Abdullahi Ahmed An-Na'im, University of Pennsylvania Press, Philadelphia,1995.

*** *Human Rights in the Twentieth Century*, ur. Stefan-Ludwig Hoffmann, Cambridge University Press, 2011.

*** *Human Rights: Politics and Practice,* ur. Michael Goodhart, Oxford University Press, Oxford, 2009.

*** *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ur. Bonanate Luigi i dr., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011.

*** *An Introduction to Modern European Philosophy*, ur. Jenny Teichman i Graham White, Macmillan Press, London, 1998.

*** *Jacques Maritain and the Jews*, ur. Robert Royal, American Maritain Association/University of Notre Dame, 1994.

*** *Josiah Royce for the Twenty-First Century: Historical, Ethical, and Religious Interpretations*, ur. Parker Kelly A. i Skowro ński Krzysztof Piotr, Lexington Books, Lanham, 2012.

*** *Journet Maritan: Corespondance, Volume II: 1930-1939,* Editions Universitaires Fribourg – Editions Saint-Paul, Fribourg- Paris,1977.

*** *Komunizam i kršćani,* Konzorcij 'Istina i život', Zagreb, 1937.

*** *Les notions philosophiques : dictionnaire, Tome 2, volume dirige par*, ur. Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

*** *Menschenrechte und Menschenwürde: Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, ur. Ernst-Wolfgang Böckenförde i Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

*** *Moral Theology: Challenges for the Future*, ur. Charles E. Curran, Paulist, New York, 1990.

*** *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality*, ur. Chavchavadze N. V. i dr., Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1994.

*** *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11: Pau -Red, ur. Thomas Carson i Joann CerritoThompson Gale/The Catholic University of America, Detroit/Washington, 2003.

*** *Origins of the Natural Law Tradition*, ur. Robert N. Wilkin, Southern Methodist University Press, Dallas 1954.

*** *Orthodox Christianity and Human Rights*, ed. Bruning Alfons and van der Zweerde Evert, Peeters, Leuven – Paris – Walpole, 2012.

*** *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, ur. Lieven Boevei, Fordham University Press, Fordham, 2014.

*** *Personalism Revisited, Its Proponentsand Critics, ed.* Buford, Thomas O., Harold H. Oliver, New York, NY: Rodopi, 2002.

*** *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. Georg Klaus und Manfred Buhr, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1976.

*** *The Philosophy of Law: An Encyclopedia, Volume II, K-Z*, ed. Gray Christopher Berry, Garland Publishing, New York - London, 1999.

*** *Philosophy Of Leisure*, ur. Tom Winnifrith i Cyril Barrett, Palgrave Macmillan, New York, 1989.

*** *Politics in the Developing World,* ur. Peter Burnell i dr., Oxford University Press, Oxford, 2011,

*** *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. Graf Karl Ballestrem,Henning Ottmann, Munchen/Wien: Oldenbourg, 1990.

*** *Protecting Human Rights: Instruments and Institution*, ur. Tom Campbell, Oxford University Press, Oxford, 2003.

*** *La protection internationale des droits de l'homme*, Publication des Nations Unies, Service Inf, New York, 1948.

*** *Race, Nation, Person: Social Aspects of the Race Problem,* ur. Corrigan Joseph M. i O'Toole Barry, Barnes & Noble, Inc, New York, 1944.

*** *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights – A Fiftieth Anniversary Anthology*, ur. Barend van der Heijden i Bahia Tahzib-Lie, Kluwer Law International, Hague, 1998.

*** *Religon and Human Rights: Competing Claims?*, ur. Carrie Gustafson i Peter Juviler, M. E. Sharpe, Amonk – London, 1999.

*** *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Volume 7, ed. Edward Craig, New York/London: Routledge, 2005.

*** *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Dostupno na: https://plato.stanford.edu/index.html

*** *Suvremena katolička enciklopedja*, ur. Michael Glazier i Monika K. Hellwig, Laus, Spolit, 1998.

*** *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Nature*, ur. John Witte and Frank S. Alexander, Columbia University Press, New York, 2007.

*** *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, ur. John Witte and Frank S. Alexander, Columbia University Press, New York, 2007.

*** *Totalitarian Democracy and After*: *Totalitarianism Movements and Political Religions*, ur. Yehoshua Arieli, Nathan Rotenstreich, Routledge, London, 2002.

*** *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 12, Legal Philosophy in the Twentieth Century -The Civil Law World* , ur. Enrico Pattaro i Corrado Roversi, Springer, Dordecht, 2016.

*** *Truth Claims: Representation and Human Rights*, ur. Mark Philip Bradley i Patrice Petro, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002.

*** *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, ur. Hudson Deal Wyatt and Mancini Matthew J., Mercer University Press, Macon, 1987.

*** *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, ur. Asbjorn Eide, Scandinavian University Press, Oxford, 1992.

*** *The Universalism of Human Rights*, Springer, Dordecht, 2013

*** *Vocabulaire technique et critique de la philosophie: revu par mm. les membres et correspondants de la societe francaise de philosophie et public, avec leurs corrections et observations*, 8. edition revue et augmentee, par Andre Lalande. Paris : Presses Universitaires de France, 1960.

*** *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson,John Bowden, Westminster Press, Philadelphia, 1969.

Ackermann Bruno, *Denis de Rougemont: une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Geneve, 1996.

Adar Korwa, »The Wilsonian Conception of Democracy and Human Rights: A Retrospective and Prospective«, *African Studies Quarterly*, 2(1998)2, pp. 34–44.

McAllister Marc Chase, »Human Dignity and Individual Liberty in Germany and the United States as Examined through Each Country's Leading Abortion Cases«, *Tulsa Journal of Comparative and International Law* 11(2004), pp. 491–520.

Amato, Joseph A. *Mounier and Maritain: A French Catholic Understanding of the Modern World*, Sapientia, Ypsilanti 2002.

Amin Samir, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, Monthly Review Press, New York, 2004.

Antonov Mikhail, «Russian Legal Philosophy in the 20th Century», u: *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence: Volume 12, Legal Philosophy in the*

Twentieth Century - The Civil Law World, ur. Enrico Pattaro i Corrado Roversi, Springer, Dordecht, 2016, pp. 587–612.

Arieli Yehoshua, »On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Dignity of Man and His Rights«, u: *The concept of human dignity in human rights discourse*, ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002, pp. 1-11.

Ayittey George, »Why Africa is Poor«, u: *Africa Unchained*, ur. George Ayittey, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, pp. 1–32.

Ayittey George, »Epilogue and Conclusions«, u: *Africa Unchained*, ur. George Ayittey, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, pp. 401–445.

Bačić Arsen, *Konstitucionalisti, klasični i moderni*: prilozi za Rječnik ustavnopravne misli, Pravni fakultet Sveučilišta u Splitu, Split, 1996.

Barr Michael D., *Cultural Politics and Asian Values: The Tepid War*, Routledge, London, 2002.

Balmand, Pascal »Intellectuel(s) dans l'ordre nouveau (1933-1938): une aristocratie de prophètes«, u: *Intellectuel(s) des années trente, entre le rêve et l'action*, ur. Danielle Bonnaud-Lamotte i dr., Éditions du CNRS, Paris, 1989.

von Balthasar Hans Urs, »On the concept of person«, *Communio* 13(1986), pp.18–26.

Bazala Albert, *Povijest filozofije, Svezak III, Povijest filozofije najnovijega doba*, Matica hrvatska, Zagreb, 1912.

Beauchamp Tom L. i Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Bedi Shiv R.S., *The Development of Human Rights Law by the Judges of the International Court of Justice*, Hart Publishing, Oxford, 2007.

Belloc Hilaire, *Eseji jednog katolika*, Partenon, Zagreb, 2010.

Berdjajev Nikolaj, *Duh i realnost* (*Temelji bogočovječje duhovnosti*), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985.

Berdjajev Nikolaj, *Filozofija nejednakosti*, Mediteran/Oktoih, Budva/Titograd, 1990.

Berdjajev Nikolaj, *Filozofija slobodnog duha: Problematika i apologija hrišćanstva*, Dereta, Beograd, 2007.

Berdjajev Nikolaj, *Ja i svijet objekata: Pet razmišljanja o postojanju,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.

Berdjajev Nikolaj, *Novo srednjovjekovje: Razmišljanje o sudbini Rusije i Evrope*, Laus, Split, 1991.

Berdjajev Nikolaj, *O čovekovom pozvanju*, Zepter Book World, Beograd, 2000.

Berdjajev Nikolaj, *O čovekovom ropstvu i slobodi: Ogled o personalističkoj filosofiji*, Književna zajednica Novog sada, Novi sad, 1991.

Berdjajev Nikolaj, *Samospoznaja*, Demetra, Zagreb, 2005.

Berdjajev Nikolaj, *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005.

Berdjajev Nikolaj, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*: *Za razumijevanje naše epohe*, Zagreb, 1935.

Bernanos Georges, *Razgovori karmelićanki*, Verbum, Split, 2001.

Bloch Ernst, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd, 1977.

Blondel Maurice, »Y-a-t-il une philosophie chrétienne?«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 38(1931)4, pp. 599–606.

Boethius, *The Theological Tractates/The Consolation of Philosophy*, Harward University Press/William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts – London, 1968.

Borgwardt Elizabeth, *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights*, Harvard University Press, Harvard, 2007.

Bosek Leszek, *Gwarancje Godności Ludzkiej I Ich Wpływ Na Polskie Prawo Cywilne*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa, 2011.

Bouckaert Luk, »Introduction: personalism«, *Ethical Perspectives* 6(1999)1, pp. 1–3.

Bouckaert Luk, »Mounier en de utopie van economische democratie«, *Ethische perspectieven* 10(2000)4, pp. 221–230.

Bowne Borden Parker, *Personalism*, Houghton, Mifflin and Company, Boston, 1908.

Brajnović Luka, »Nad ponorima skrajnosti«, *Osoba i duh* 1(1949)1, p. 1.

Brennan Patrick McKinley, »Jacques Maritain: Commentary«, u: *The Teachings of Modern Roman Catholicism*, ur. John Witte, Jr. i Frank S. Alexander, Columbia University Press,New York, 2007, pp. 106–147.

Bruckner Pascal, *Bijeda blagostanja: Tržišna religija i njezini neprijatelji*, Algoritam, Zagreb, 2004.

Brunelle Dorval, *From World Order to Global Disorder: States, Markets, and Dissent*, UBC Press, Vancuver / Toronto, 2007.

Bruschi Fabio i Loute Alain, »The ideal-realism of Georges Gurvitch«, *Re-Thinking Europe. Book Series*, Volume 1, 2011, pp. 32–44.

Brzić Žarko, »Jacques Maritain«, *Veritas*, 22(1983)5, pp.14–15,

Bruckner Pascal, *Bijeda blagostanja: Tržišna religija i njezini neprijatelji*, Algoritam, Zagreb, 2004.

Buber Martin, *Between Man and Man*, Collins, London, 1961.

Buber Martin, *Ja i ti*, Vuk Karadžić, Beograd, 1977.

Buber Martin, *Problem človeka*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 1999.

Buergenthal Thomas, »Centerpiece of the Human Rights Revolution«, u: *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights – A Fiftieth Anniversary Anthology*, ur. Barend van der Heijden i Bahia Tahzib-Lie, Kluwer Law International, Hague, 1998.

Bulgakov Sergey*, Слова, pouweniq, besedx*, YMCA-Press, Paris, 1987.

Bulgakov Sergey, *Works on Sociology and Theology*, vol. 2, Nauka, Moskva, 1997.

Bunnin Nicholas, Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

Burger Hotimir, »Ideja čovjeka i Schelerov antropologijski projekt«, u: Scheler Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996, pp. 229–255.

Burgers Jan Herman, »Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century«, *Human Rights Quarterly*, 14(1992)4, pp. 447–477.

Burrows, Rufus R. *Personalism, a Critical Introduction*, The Chalice Press, St. Louis, 1999.

O'Byrne Darren, *Human Rights: An Introduction*, Pearson Education, Harlow, 2002.

Cançado Trindade Antônio Augusto, *International Law for Humankind: Towards a New Jus Gentium*, Martinus Nijhoff Publisher, Hague, 2013.

Carlson Allan C.**,** »Europe and Christian Democracy Movement: A Once and Future Hope?«, *The Linacre Quarterly* 74(2007)2, pp. 94–110.

Cassin Réne, »La Déclaration universelle et la mise en œuvre des Droits de l'homme«, *Recueil des cours de l'Académie de droit international*, 79(1951)II, pp. 240–367.

Cetinić Frano, »Pogovor«, u Denis de Rougemont, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Književne novine, Beograd, 1983, pp. 191–196.

Chabot Jean-Luc, »Le courant personnaliste et la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme«, *Persona y Derecho*, 46 (2002), pp. 73–95.

Chamberlain Lesley, *The Philosophy Steamer: Lenin and the Exile of the Intelligentsia*, Atlantic Books, London, 2006.

de Chardin Pierre Teilhard, *Budućnost čovjeka*, Crkva u svijetu, Split, 1970.

Chaubet François i Loyer Emmanuelle, »L'école libre des hautes études de New York: exil et résistance intellectuelle (1942-1946)« *Revue Historique* (2000)4, pp. 939–972.

Clague Julie, »A Dubious Idiom and Rhetoric: How Problematic Is the Language of Human Rights in Catholic Social Thought?« u: *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*, ur. J.S. Boswell i dr., Leuven University Press, Leuven, 2000, pp. 125–140.

Cmiel Kenneth, »Human Rights, Freedom of Information, and the Origins of Third-World Solidarity«, u: *Truth Claims: Representation and Human Rights*, ur. Mark Philip Bradley i Patrice Petro, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002, pp. 107–130.

Collier Andrew, *In Defence of Objectivity*, Routledge, London, 2003.

Connelly John, »Catholic Racism and Its Opponents«, *Journal of Modern History* 79(2007)4, pp. 813–847.

Confino Michael, »Russian and Western European Roots of Soviet Totalitariansim« u: *Totalitarian Democracy and After*: *Totalitarianism Movements and Political Religions*, ur. Yehoshua Arieli, Nathan Rotenstreich, Routledge, London, 2002.

Copleston Frederick C., *Aquinas: an Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*, Penguin Books, Baltimore, 1955.

Copleston, Frederick C., *Istorija filozofije: Srednjovjekovna filozofija*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1989.

Coreth Emerich, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1967.

Crane Richard Francis, *Passion of Israel: Jacques Maritain, Catholic Conscience, and the Holocaust*, Wipf and Stock Publisher, Eugene Oregon, 2010.

Cranston Maurice, »Political Philosophy in Our Time«, u: *The Great Ideas Today*, Encyclopædia Britannica, London, 1975.

McCrudden Christopher, »Human Dignity and Judical Interpretation of Human Rights«, *The European Journal of International Law* 19(2008)4, pp. 655–724.

Čulo Ivan, »Antička filozofija prava«, *Status Questionis* 1(2007)1, pp. 33–54.

Čulo Ivan, »Recepcija Emmanuela Mouniera u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji do 1965. godine«, *Nova prisutnost* 15 (2017)1, pp. 5–29.

Čulo Ivan, »Recepcija Nikolaja A. Berdjajeva u Hrvatskoj tijekom 20. stoljeća«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 41(2015)1, pp. 91–170.

Čulo Ivan, »Utjecaj personalizma na hrvatske katoličke socijalne mislioce u 1930-im«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 39(2013)2; pp. 535–580.

Dadić Borislav, »Pogovor: Nikola Berdjajev – Vitez čovjekove slobode«, u: Nikolaj Berdjajev, *Novo srednjovjekovlje*, pp. 139–151.

Daly Erin, *Dignity Rights: Courts, Constitutions, and the Worth of the Human Person*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

Dandieu Arnaud i dr., »Positions d'attaque pour L' Ordre Nouveau«, *La Reveue des Vivants* (1933) décembre, pp. 1821–1827.

Davitt Thomas E., »Law as a Means to an End – Thomas Aquinas«, *Vanderbilt Law Review*, 14(1960), pp. 65-100, p. 65.

Deering Mary Jo, *Combat acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unite europeenne*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe, Lausanne, 1991.

Delors Jacques, »European Personalist Perspectives«, *Ethical Perspectives* 6 (1999)1, p. 82.

Delos Joseph Thomas, »L'Éducation au service des faux dieux«, u: *Ordre social et éducation,* Nice, 1934, pp. 79–102.

Delos Joseph Thomas,»Pour un ordre catholique«, *La Vie Intellectuelle* 34(1935)1, pp. 44–47.

Devčić Ivan, *Osmi dan stvaranja: Filozofija stvaralaštva Nikolaja A. Berdjajeva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.

Deweer Dries, »The political theory of personalism: Maritain and Mounier on personhood and citizenship«, *International Journal of Philosophy and Theology* 74(2013)2, pp. 108–126.

Deweer Dries, *Ricoeur's Personalist Republicanism: Personhood and Citizenship*, Lexington Books, Lanham, 2017.

Dicke Klaus, »The Founding Function of Human Dignity in the Universal Declaration of Human Rights«, u: *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse,* ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002, pp. 111–120,

Donnelly Jack, »Cultural Relativism and Universal Human Rights«, *Human Rights Quarterly*, 6(1984)4, pp. 400–419.

Donnelly Jack, »Human rights as Natural Rights«, *Human Rights Quarterly*, 4(1982)3, pp. 391–405.

Donnelly Jack, »Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non Western Conceptions of Human Rights«, *The American Political Science Review*, 76(1982)2, pp. 303–316.

Donnelly Jack, *Universal Human Rights in Theory & Practice*, Cornell University Press, New York, 2013.

Donnelly Jack i Howard Rhoda, »Human Dignity, Human Rights and Political Regimes«, *The American Political Science Review* 80(1986)3, pp. 801–817.

Donnelly Jack, »The Relative Universality of Human Rights«, *Human Rights Quarterly* 29(2007)2, pp. 281–306.

Dupuy Pierre-Marie, »The European Tradition in International Law: Charles de Visscher«, *European Journal of International Law* 11 (2000), pp 871–875.

Duranti Marco, *Conservativism, Christian Democracy and the European Human Rights Project, 1945-1950*, Biblio Bazaar, Charleston, 2011.

Duranti Marco, *The Conservative Human Right Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*, Oxford University Press, New York, 2017.

Duranti Marco, »The Holocaust, the Legacy of 1789 and the Birth of International Human Rights Law: Revisiting the Foundation Myth«, *Journal of Genocide Research* 14 (2012)2, pp. 159–186.

Dürig Günter, »Die Menschenauffassung des Grundgesetzes«, *Juristische Rundschau* 7(1952), pp. 259–263.

Dworkin Ronald, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

Dworkin Ronald, Shvaćanje prava ozbiljno, Kruzak, Zagreb, 2003.

Đorđević Mirko, »Izazov političkog personalizma«, *Republika*, 19(2007)412–413, Dostupno na: http://www.republika.co.rs/412-413/29.html (Pristupljeno 06. ožujka 2017.)

Eisler Rudolf, *Worterbuch der philosophischen Begriffe*, Zweiter Band, Berlin: Verlegt bei Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.

Elsbernd Mary, *Rights Statements: A Hermeneutical Key to Continuing Development in Magisterial Teaching*, Catholic University of Louvain, Leuven, 1986.

Farey Caroline, »Jacques Maritain«, u: *An Introduction to Modern European Philosophy*, ur. Jenny Teichman i Graham White, Macmillan Press, London, 1998, pp. 120–132.

Fecher Charles A., *The Philosophy of Jacques Maritain*, The Newman Press, Westminster, 1953.

Fejtő François, *Memoari: Od Budimpešte do Parziza preko Zagreba*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989.

Figel Ján, »Human Rights and Intercultural Dialogue (Foreword) «, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights,* Edited by *Luigi Bonanate i dr.,* The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. xvi–xvii.

Fikentscher Wolfgang, »Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte«, u: *Menschenrechte und Menschenwürde: Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, ur. Ernst-Wolfgang Böckenförde i Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 43–73.

Finchelstein Federico, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*, Duke University Press, Duke/London, 2010.

Finnis John, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Foulquié Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique,* Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

Fourcade Michel, »Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945)«, *Cahiers Jacques Maritain* 28(1994), pp. 5–38.

Franck Thomas M., »Are Human Rights Universal«, *Foreign Affairs*, 2001, Dostupno na: https://www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2001-01-01/are-human-rights-universal (pristupljeno 14. veljače 2017.)

Frankfort Henri i dr., *Od mita do filozofije*, Minerva, Subotica-Beograd, 1967.

Freeman Michael, »Human Rights«, u: *Politics in the Developing World,* ur. Peter Burnell i dr., Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 335–353

Frings Manfred S., *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker,* Duquesne University, Pittsburgh, 1965.

Frings Manfred S. i Funk Roger L., »Foreword«, u: Scheler Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, pp. xxiii–xvi.

Fuller Timothy i Hittinger John, *The Vocation of the Catholic Philosopher: from Maritain to Wojtyla*, American Maritain Association/Catholic University of America Press, Washington, 2011.

Gacka Bogumil, *American Personalism,* Oficyna Wydawnicza 'Czas', Lublin, 1995.

Gadamer Hans-Georg, »Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute«, *Humanistische Bildung*, 12(1988), pp. 95–107.

Gallagher Donald i Idella, *The Achievement of Jacques and Raďssa Maritain: A Bibliography 1906 – 1961*, Literary Licensing LLC, Whitefish, 2012.

Gandhi Mahatma, »Letter Addressed to the Director-General of UNESCO«, u: *Human Rights – Comments and interpretations, A symposium edited by Unesco*, p. 3.

Gendreau Bernard A., »The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French Personalism«, *The Personalist Forum*, 8 (1992)1, pp. 97–108.

Glendon Mary Ann, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2002.

Glendon Mary Ann, »The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the. Universal Human Rights Idea«, *Harvard Human Rights Journal*, 16(2003), pp. 27–39.

Glendon Mary Ann, *The Forum and the Tower: How Scholars and Politicians Have Imagined the World, From Plato to Elaeanor Roosevelt*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Glendon Mary Ann, "Foundations of Human Rights: The Unfinished Business," *American Journal of Jurisprudence* 44/1 (1999).

Glendon Mary Ann, "Knowing the Universal Declaration of Human Rights", *Notre Dame Law Review*, 1998, 73(5), pp. 1153–1190.

Glendon Mary Ann, *Rights Talk (The Impoverishment of Political Discourse)*, Maxwell Macmillan, New York, 1991.

Glendon Mary Ann, »The Sources of 'Rights Talk'. Some are Catholics«, *Commonweal*, (2001)17, pp. 11–13.

Glensy Rex D., »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Law Review*, 43(2011)1, pp. 65–142.

Gorbachev Mikhail i Ikeda Daisaku, *Moral Lessons of the Twentieth Century: Gorbachev and Ikeda on Buddhism and Comunism*, I. B. Tauris & Co Ltd, London, 2005.

McGreevy John T., *Catholicism and American Freedom: A History*, W.W. Norton & Company, New York – London, 2003.

Guardini Romano, *Svet in oseba: Poskusi krščanskega pogleda na človeka*, Mohorjeva družba, Celje, 1991.

Guilbeau Aquinas, »Was the Polish Pope a Franch Personalist?: An Indication from Evangelium Vitae«, *Nova et Vetera*, 13(2015)4, pp. 1229–1244.

Guroian Vigen, »Commentary – Nicholas Berdyaev«, u: *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, ur. John Witte i Frank S. Alexander, Columbia University Press, New York, 2007, pp.106–142.

Gurvitch Georges, *The Bill of Social Rights,* International Universities Press, New York, 1946.

Gurvitch Georges, *L'idée du droit social, Notion et système du droit social, Histoire doctrinale depuis le 17e siècle jusqu'à la fin du 19e siècle***,** Sirey, Paris, 1932.

Gurvitch Georges, »Libéralisme et communisme: Une réponse A. M. Ramon Fernandez«, *Esprit* 2(1934)1, pp. 448–452.

Gurvitch, Georges *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949.

Gurvitch Georges, *Sociology of Law*, Transaction Publisher, New Brunswick / London, 2001.

Gutman Amy, »Introduction«, u: Michael Ignatieff, Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton University Press, Princeton, 2001, pp. vii–xxviii.

Haggerty William P., »Heinrich Rommen on Aquinas and Augustine«, *Laval Théologique et Philosophique*, 54(1998)1, pp. 163–174.

Haines Charles G., *The Revival of Natural Law Concepts*, Harvard University Press, Cambridge, 1930.

Halder Alois, *Filozofijski rječnik*, Zagreb, Naklada Jurčić, 2002.

Hallowell John A., »Eric Voegelin (1901-1985)«, *The Intercollegiate Review*, 20(1985)3, pp. 3–4.

Haule Romuald R., »Some Reflections on the Foundation of Human Rights – Are Human Rights an Alternative to Moral Values? « *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, 10 (2006), pp. 367–395.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, biblioteka Logos, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Pravni i politički spisi*, biblioteka Nomos, Nolit, Beograd, 1981.

Hellman John, »Communitarians, Non-conformists, and the Search for a 'New Man' in Vichy France«, u: *France at War: Vichy and the Historians*, ur. Fishman Sarah i dr., Bloomsbury Academic, Oxford, 2000, pp. 91–106.

Hellman John, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930 – 1950,* University of Toronto Press, Toronto, 1981.

Hellman John, *Knight-Monks of Vichy France: Uriage, 1940-1945*., McGill-Queen's University Press, Quebec, 1993.

Hellman John, »Maritain, Simon, and Vichy's Elite Schools«, u: *Freedom in the Modern World*: *Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, ur. Michael D. Torre, American Maritain Association, Notre Dame, 1989, pp. 165–180.

Hennette-Vauchez Stéphanie, »Human Dignity in French Law«, u: *Cambridge Handbook of Human Dignity***,** ur. Roger Brownsword i Dietmar Mieth Cambridge University Press, Cambridge, 2014., pp. 368–374.

Henkin Louis, »Human Dignity and Constitutional Rights«, u: *The Constitution of Rights: Human dignity and American Values*, ur. Michael J. Meyer i William A. Parent, Cornell University Press, Ithaca, 1992., pp. 210–228.

Henkin Louis, »International Human Rights as 'Rights'«, *The Philosophy of Human Rights* 23(1981), pp. 257–280.

Hiebert Janet L., »Parliament and Rights«, u: *Protecting Human Rights: Instruments and Institution*, ur. Tom Campbell, Oxford University Press, Oxford, 2003., pp. 231–246

Hill John Lawrence, *After the Natural Law: How the Classical Worldview Supports Our Modern Moral and Political Views*, Ignatius Press, San Francisco, 2016.

Hittinger John i Fuller Timothy »Maritain and the reassessment of the liberal state«, u: *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State,* American Maritain Association Publications, Mishawaka, 2001, pp. 1–8.

Hittinger Russel, »Introduction«, u: Heinrich Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998, pp.xi–xxxii.

Höffe, Otfried, *Pravda: Filozofski uvod*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2008.

Hoffmann Stefan-Ludwig, *Human Rights in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Howard Rhoda, »Dignity, Community, and Human Rights«, u: *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A Request for Censensus*, ur. Abdullahi Ahmed An-Na'im, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995., pp. 81–104.

Hoyles John *The Literary Underground: Writers and the Totalitarian Experience, 1900-1950*, St. Martin's Press, New York, 1991.

Hudson Deal Wyatt i Mancini Matthew J., *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, Mercer University Press, Macon, 1987.

Hughes Glenn, »Eric Voegelin and Christianity«, *The Intercollegiate Review*, 39(2004)4, pp 24–34.

Huntington Samuel, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb, 1998.

Hunt Lynn, *Inventing Human Rights*, W. W. Norton & Company, New York, 2008.

Ignatieff Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Ignatieff Michael, *Ljudska prava kao politika i idolopoklonstvo*, Službeni glasnik, Beograd, 2006.

Ingarden Roman, *Man and Value*, Catholic University of America, Washington, 1983.

MacIntyre Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory***,** University of Notre Dame Press, Notre dame, 1981.

Ishay Micheline, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Los Angeles, 2008.

McInerny Ralph, *Art and Prudence: Studies in the Thought of Jacqus Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

Ivan Pavao II, *Dar i otajstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996.

Jayawickrama Nihal, *The Judicial Application of Human Rights Law: National, Regional and International Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Janssens Louis, »Personalism in Moral Theology«, u: *Moral Theology: Challenges for the Future*, ur. Charles E. Curran, Paulist, New York, 1990, pp. 94–107.

Jones Brian, »Jacques Maritain and Dignitatis Humanae: Natural Law as the Common Language of Religious Freedom«, Dostupno na:
http://www.ignatiusinsight.com/features2009/bjones_maritaindh_dec09.asp
(Pristupljeno: 15. siječnja 2017.)

Kaiser Wolfram, *Christian Democracy and the Origins of the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Kalupner Sibylle, »Die Kultur der Menschenrechte – Eine Bestandsaufnahme aus philosophischer Sicht«, *Menschen Rechts Magazin* (2004)2, pp. 129–140.

Kaufmann Franz-Xaver, *European Foundations of the Welfare State*, Berghahn Books, New York, 2012.

Kalajić Dragoš, »Pogovor«, u: Denis de Rougemont, *Budućnost je naša stvar*, Književne novine, Beograd, 1989, pp. 361–375.

Kaufmann Franz-Xaver, *European Foundations of the Welfare State*, Berghahn Books, New York, 2012.

Kegley Charles W. Jr. i Wittkopf Eugene R., *Svetska politika, trend i transformacija*, Centar za studije Jugoistočne Evrope / Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2006.

Kinsky Ferdinand, »Personalism and Federalism«, *Publius: The Journal of Federalism*, 9(1979)4, pp. 131–156.

Knudson Albert C., *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion*, The Abingdon Press, New York – Cincinnati, 1927.

King Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East',* Routledge, London, 1999.

Koenig Matthias, »The Right to Religious Freedom: A Modern Pattern of Differentiation and its Development«, u: *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, ur. Marie-Claire Foblets i dr., Routledge, London – New York, 2014., pp. 71–78.

Kolnai Aurel, »Dignity« *Philosophy* 51(1976), pp. 251–271.

Koprek Ivan, »Filozofska kritika totalitarizma«, *Obnovljeni život* 51(1996)1-2, pp. 71–81.

Kovačević Marko, »Pogovor«, u: Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, pp. 365–375.

Krąpiec Mieczysław Albert, *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2009.

Kraynak Robert P., *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in a Fallen World*, University of Notre Dame, Notre Dame, 2001.

Kretzmer David, »Human Dignity in Israeli Jurisprudence«, u: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed. David Kretzmer i Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002, pp. 161–178.

Küng Hans, *Svjetski ethos za svjetsku politiku*, Intercon, Zagreb, 2007.

Lacroix Jean, *Le personnalisme comme une anti-idéalogie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

Landsberg Paul-Ludwig, *Problèmes du personnalisme*, Seuil, Paris, 1952.

Langlois Anthony J., »Normative and Theoretical Foundations of Human Rights« u: *Human Rights: Politics and Practice*, ur. Michael Goodhart, Oxford University Press, Oxford, 2009., pp. 11–26.

Leary Virgina A., »Postliberal Strands in Western Human Rights Theory: Personalist-Communitarian Perspectives«, u: *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A*

Quest for Consensus, ed . Abdullahi Ahmed An-Na'im, University of Pennsylvania Press, Philadelphia,1995. pp. 105–132.

Lindholm Tore, »Article 1«, u: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, ur. Asbjorn Eide, Scandinavian University Press, Oxford, 1992, pp. 42–51.

Lindkvist Linde, *Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

Locke John, *Essays on the Laws of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1954.

Lončarević Vladimir, »Svjetlo katoličke obnove: uz stotu obljetnicu *Luči* – 'lista hrvatskog katoličkog đaštva' (1905–2005)«, *Obnovljeni život* 61(2006)1, pp. 59–78.

Losskij Nikolaj O., *Vrijednost i biće: Etika vrijednosti i carstvo Božje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

Loubet Del Bayle Jean-Louis, *Les non-conformistes des annees 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Edition du Seuil, 1969.

Logue, William, *Charles Renouvier: Philosopher of Liberty*, Baton Rouge-London: Louisiana State University Press, 1993.

Luhman Niklas, »Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung«, u: *Soziologische Aufklarung 6.: Die Soziologie und der Mensch*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005.

Luf Gerhard, *Freiheit als Rechtsprinzip:Rechtsphilosophische Aufsätze*, Facultas, Wien, 2008.

Lynch Edward A., *Religion and Politics in Latin America: Liberation Theology and Christian Democracy*, Praeger Publishers, New York, 1991.

Mahmud Sakad, »The State and Human Rights in Africa in the 1990's: Perspectives and Prospects«, *Human Rights Quarterly*, 15(1993)3, pp. 485–498.

Mainwaring Scott i Scully Timothy R., »The Diversity of Christian Democracy in Latin America«, u: *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, ur. Scott Mainwaring and Timothy R. Scully, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 30–63.

O'Malley John B., *The Fellowship of Being,* M. V. Nijhoff, Hague, 1966.

Marcel Gabriel, »An Autobiographical Essay«, u: *The Philosophy of Gabriel Marcel*, ur. Paul Arthur Schilpp i Lewis Edwin Hahn, Open Court Publishing Company, Chicago, 1984,

Marcel Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Oxford,1963.

Marcel Gabriel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, Henry Regnery, Chicago, 1951.

Marcel Gabriel, *Man Against Mass Society*, St. Augustines Press, South Bend, 2008.

Marcel Gabriel, *Od neprihvaćanja do zaziva: pokušaj konkretne filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.

Marcel Gabriel, *Tragic Wisdom and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston, 1980.

Maritain Jacques, *Anđeoski naučitelj*, Naklada 'Istina', Zagreb, 1936.

Maritain Jacques, *Antisemitsm*, Paris, 1938. Dostupno na: https://maritain.nd.edu/jmc/etext/antisem.htm (pristupljeno 15. veljače 2017.)

Maritain Jacques, »Christian Humanism«, *Fortune* 25(1942)4, pp. 106–108.

Maritain Jacques, *Christianity and Democracy/The Right of Man and Natural Law*, Ignatius Press, San Francisco, 2011.

Maritain Jacques, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.

Maritain Jacques, *Čovjek i država*, Globus/Školska knjiga, Zagreb, 1992.

Maritain Jacques, »De la guerre sainte«, *Nouvelle revue française* 25(1937)286, pp. 21–37.

Maritain Jacques, *Education at the Crossroads*, Yale University Press, New Haven and London, 1971.

Maritain Jacques, *Europa und der föderalistische Gedanke*, Dostupno na: https://www.cvce.eu/obj/jacques_maritain_europa_und_der_foderalistische_gedanke_april_1940-de-b7dd8ce0-1a33-4d54-b6a6-686b313c3c77.html (Pristupljeno 10.rujna 2017).

Maritain Jacques, *Filozofija povijesti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990.

Maritain Jacques, »The Idea of Holy War«, u: *From the N.R.F.*, ur. Justin O'Brien, Farrar, Straus and Cudhay, New York, 1958., pp. 332-347.

Maritain Jacques, *L'impossible antisémitisme,* Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

Maritain Jacques, »Introduction«, u: *Human Rights – Comments and Interpretations: A symposium edited by Unesco,* UNESCO, Paris, 1948, pp. I–X.

Maritain Jacques, *The Person and the Common Good*, University of Notre Dame Press, South Bend, 2012.

Maritain Jacques, *The Peasant of the Garonne*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968.

Maritain Jacques, »Philosophical Examination of Human Rights«, u: *Human Rights: Comments and interpretations, A symopsium edited by UNESCO*, UNESCO, Paris, 1948, pp. 59–64.

Maritain Jacques, *Primauté du spirituel*, Librairie Plon, Paris, 1927.

Maritain Jacques, *The Right of Man and Natural Law*, Goffrey Bles: The Centenary Press, London, 1945.

Maritain Jacques, *Scholasticism and politics*, Liberty Fund Inc., Indianapolis, 2011.

Maritain Jacques, *The Things That Are Not Caesar's,* Scribner's, New York, 1931.

Maritain Jacques, *The Twilight of Civilization*, Sheed & Ward, New York, 1943.

Maritain Jacques, *Tri reformatora: Luther – Descartes – Rousseau*, Laus, Split, 1995.

Martenson Jan, »The Preamble of the Universal Declaration of Human Rights and the UN Human Rights Programme«, u: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, ur. Asbjorn Eide, Scandinavian University Press, Oxford, 1992, pp. 3–41.

Matković Ante, »Postanak Opće deklaracije o pravima čovjeka«, *Crkva u svijetu* 4(1969)1 pp. 5–16.

Matulović Miomir, *Ljudska prava: Uvod u teoriju ljudskih prava*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996.

Mauriac Francois, »Kršćanin u dilemi«, u *Komunizam i kršćani*, ur. Daniel-Rops, Istina i život, Zagreb, 1937, pp. 1–3.

M. M., »Znatan napredak (U povodu najnovijeg izdanja *Filozofskog rječnika*, Moskva, 1963)«, *Naše teme* 8(1964)10, pp. 1732–1735.

Mehlman Jeffrey**,** *Émigré New York***,** *French Intellectuals in Wartime Manhattan, 1940-1944*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

Menke Christoph, Pollmann Arnd, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Junius Velag, Hamburg, 2007.

Messner Johannes, *Menschenwürde und Menschenrecht*, Oldenbourg Verlag, München, 2004.

Mezzetti Luca, »Human Rights, Between Supreme Court, Constitutional Court and Supranational Courts: The Italian Experience«, u: *The Convergence of the Fundamental Rights Protection in Europe*, ur. Rainer Arnold, Springer Science, Dordecht, 2016, pp. 29–70.

Milardović Anđelko, *Uvod u politologiju*, Svučilište Sjever, Koprivnica, 2014.

Mondin Battista, *I valori fondamentali*, Dino editore, Roma, 1985.

Monnet Jean, *Repères pour une méthode: propos sur l'Europe à* faire, Fayard, Paris, 1996.

Morsink, Johannes, *Inherent human rights: philosophical roots of the universal declaration*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

Morsnik Johannes, *The Universal Declaration of Human Right: orgins, drafting, and intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.

Mortensen Jonas Norgaard, *The Common Goof: An Introduction to Personalism*, Boedal, Frederiksvark, 2014.

Mounier Emmanuel, *Angažirana vjera*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1972.

Mouneir Emmanuel, *Écrit sur le Personnalism* Editions du Seuil, Paris, 2000.

Mounier Emmanuel, »L'Europe contre les hégémonies«, *Esprit* 7(1938)74, pp. 147–165.

Mounier Emmanuel, *Liberte smts Conditions,* Éditions du Seuil, Paris, 1946.

Mounier Emmanuel, »Faut-il refaire la Déclaration des Droits ? Projet d'une Déclaration des Droits des personnes et des collectivités« *Esprit,* 13(1944)1, pp. 118–127.

Mounier Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Éditions Gallimard, Paris, 1962.

Mounier Emmanuel, *Manifeste au service du personnalisme*, Éditions Montaigne, Paris, 1936.

Mounier Emmanuel, *OEuvres, Tome I,* Seuil, Paris, 1961.

Mounier Emmanuel, *OEuvres, Tome II,* Seuil, Paris, 1961.

Mounier Emmanuel, *OEuvres, Tome III,* Seuil, Paris, 1962.

Mounier Emmanuel, *Qu'est-ce que le personnalisme?,* Les Éditions du Seuil, Paris,1946,

Mounier Emmanuel, *Personalism*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1950.

Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Presses universitaires de France Paris,1969.

Emmanuel Mounier, »Refaire la Renaissance«, *Esprit* 1(1932)1, pp. 5–52.

Mouneir Emmanuel, *Refaire la Renaissance*, Editions du Seuil, Paris, 2000.

Mounier Emmanuel, *Révolution personnaliste et communautaire*, Dostupno na: http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emmanuel/revolution_personaliste/mounier_revolution_pers.pdf
(pristupljeno 15. travnja 2016.)

Moyn Samuel, »The First Constitution to Make Human Dignity its Leading Principle Was…«, Dostupno na: http://humanityjournal.org/blog/the-first-constitution-to-make-human-dignity-its-leading-principle-was/ (Pristupljeno 21. lipnja 2017.)

Moyn Samuel, »Jacques Maritain, Christian Politics, and the Birth of Human Rights«, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ur. Luigi Bonanate i dr., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. 55–76.

Moyn Samuel, »Personalism, Community, and the Origins of Human Rights«, u: *Human Rights in the Twentieth Century*, ur. Stefan-Ludwig Hoffmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 85–106.

Moyn Samuel, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal*, 17(2014)1, pp. 39–73.

Mulgan Richard Grant, »The Theory of Human Rights«, u: *Essays on Human Rights*, ur. Kenneth J. Keith, Sweet & Maxwell, Wellington, 1968, pp. 13–29.

Murphy Walter F., »An Ordering of Constitutional Values«, *California Law Review* 53(1980) pp. 703–708.

Mutua Makau, »Human Rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism«, *African Studies Review*, 51(2008)1, pp. 17–39.

McNamara Vincent J., "Some Basic Notions of the Personalism of Nicolas Berdyaev", *Laval théologique et philosophique*, 16(1960)2, pp. 278–302.

Neuvonen Päivi Johanna, »EU citizens' Whimsical Status: Persons or Actors on Their Way to Full Agency?« ; u: *The Human Face of the European Union: Are EU Law and Policy Humane Enough?*, ur. Nuno Ferreira i Dora Kostakopoulou, Cambridge University Press, Cambridge, 2016. pp. 187–205.

Novak Michael, »Human Dignity, Human Rights«, *First Things* 97 (1999), pp. 39–42.

Nussbaum Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Opdebeeck Hendrik, »Het religieus humanisme van Jacques Maritan (1882-1973)«, *Ethische Perspectieven* 10(2000)4, pp. 243–249.

Padgen Anthony, »Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy«, *Political Theory* 31(2003)2, pp. 171–199.

Papini Roberto, *The Christian Democrat International*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland 1997.

Pearson Christopher E. M., *Designing UNESCO: Art, Architecture and International Politics at Mid-Century*, Routledge Publishing, New York – London, 2016.

Pellegrino Edmund, »Letter of Transmittal to The President of The United States & The Lived Experience of Human Dignity«, u: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*,US Government Printing Office, Washington, 2008, pp. xi–xii.

Perović Bonifacije, *Hrvatski katolički pokret: moje uspomene,* ZIRAL, Roma,1976.

Perović Bonifacije, »Novi čovjek uvjet novog poretka«, *Luč* 35(1940)1, pp. 1–2.

Perović Bonifacije, »Novi duh – novi poredak«, *Luč* 30(1934–1935)2, p. 5.

Perry Michael J., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Petro Nicolai N., *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

Petropoulou Athanasia. *Liberté et sécurité: Les mesures antiterroristes et la Cour européenne des droits de l'Homme*, Editions A.Pedone, Paris, 2014.

McPherson Crawford B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Phillips Anne, *Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy*, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, 2001.

Picht Georg, »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten«, u: *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, pp. 116–135.

Piechowiak, Marek »Kaufmann, Arthur (1923–)«, u: *The Philosophy of Law: An Encyclopedia, Volume II*, ed. Christopher Berry Gray, Garland Publishing Inc, New York/London, 1999, pp. 475–476.

Porat Iddo, »From Interests-based Balancing to Rights-based Balancing: Two Models of Balancing in the Early Days of American Constitutional Balancing« (2007), Dostupno na: http://works.bepress.com/iddo_porat/1/. (Pristupljeno 10. siječnja 2017.)

Poglajen Stjepan Tomislav *Kršćanski personalizam: Govori, članci, studije* (Zagreb, Glas koncila, 2010).

Rabban David M., »The Historiography of Late Nineteenth-Century American Legal History«, *Theoretical Inquires in Law*, 4(2003), pp. 541–578.

Rahner Karl, *Kirche in den Herausforderungen der Zeit – Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Herder, Wien, 2003.

Rahner Karl, *Christentum in Gesellschaft,* Herder, Wien, 2010.

Ratzinger Joseph, *O relativizmu i vrijednostima*, Verbum, Split, 2009.

Regan Ethna, *Theology and the Boundary Discourse of Human Rights*, Georgetown University Press, Washington, 2010,

Reiner Arnold, »Introduction«, u: *The Universalism of Human Rights*, Springer, Dordecht, 2013, pp. i–xxiii.

Rengger Nicholas John Hugh, »The World Turned Upside Down? Human Rights and International Relations after 25 Years«, *International Affairs*, 87(2011)5, pp. 1159–1178.

Ricoeur Paul, »Approaching the Human Person«, *Ethical Perspectives* 6(1999)1, pp. 45–54.

Ricoeur Paul, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955.

Rigby Brian, »French Intellectuals and Leisure: the Case of Emmanuel Mounier«, u: *Philosophy Of Leisure*, ur. Tom Winnifrith i Cyril Barrett, Palgrave Macmillan, New York, 1989, pp. 160–171.

Ritschl Dietrich, »Can Ethical Maxims Be Derived from Theological Concepts of Human Dignity?«, u: *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse,* ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002, pp. 87–92.

Ritter Joachim, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb, 1987.

Rommen Heinrich, *Die ewige Wiederkeht des Naturrechts*, Hegner, Leipzig, 1936.

Rommen Heinrich, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy,* Liberty Fund, Indianapolis, 1998.

Rommen Heinrich, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy,* B. Herder, St. Louis, 1945.

Roosevelt Eleanor, »The Promise of Human Rights«, *Foreign Affairs*, 26(1948)3, pp. 470–477.

Rosen Michael, *Dostojanstvo: Istorija i značenje pojma*, Clio, Beograd, 2015.

De Rougemont Denis, *L'avenir est notre affaire*, Stock, Paris, 1977.

De Rougemont Denis, *Budućnost je naša stvar*, Književne novine, Beograd, 1989.

De Rougemont Denis, »The Federalist Attitude. 26 August 1947«, u: *Documents on the History of European Integration: The struggle for European Union by political parties and pressure groups in western European countries, 1945-1950,* ur. Walter Lipgens i Wilfried Loth, De Gruyter, Berlin, 1988, pp. 23–27.

De Rougemont Denis, *The Idea of Europe*, The Macmillan Company, New York, 1966.

De Rougemont Denis, *Les méfaits de l'Instruction publique,* 1929. Dostupno na: http://descolarisation.org/pdf/mefaits_de_l_instruction_publique_de_denis_de_rougemont.pdf (Pristupljeno 20. svibnja 2017.)

De Rougemont Denis, *Lettre ouverte aux européens*, Albin Michel, Paris, 1970.

De Rougemont Denis, *Ljubav i zapad*, Matica hrvatska, Zagreb, 1974.

De Rougemont Denis, *Penser avec les mains*, Baconnière, Paris, 1936.

De Rougemont Denis, *Penser avec les Mains,* Gallimard, Paris, 1972.

De Rougemont Denis, *Politique de la personne*, Je sers, Paris, 1934.

De Rougemont Denis, *Udio đavla*, Feral Tribune, Split, 1995.

De Rougemont Denis, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Književne novine, Beograd, 1983.

Rourke Thomas R. i Rourke Chazarreta Rosita A., *A Theory of Personalism,* Lexington Books, Oxford, 2005.

Roy Christian, »Emmanuel Mounier, Alexandre Marc et les origins du personnalisme«, u: *Emmanuel Mounier, actualité d un grand témoin. Actes du Colloque international des 6-7 octobre 2000*, ur. Guy Coq, Parole et Silence, Paris, 2003, pp. 19–49,

Rudman Stanley, *Concepts of Person and Christian Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Sabinet George H. i Thoson Thomas L., *A History of Political Theory,* Holt, Rinehart & Winston, Hinsdale, 1973.

Sahakian William, *Outline History of Philosophy,* Barnes and Noble, New York, 1968.

Schachter Oscar, »Human Dignity as a Normative Concept«, *American Journal of International Law* 77(1983)4, pp. 848–854.

Schall James V., *Jacques Maritain: The Philosopher in Society*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998.

Scheler Max, *Der Formalismus in der Ethik und die matierale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* Francke Verlag, Bern, 1980.

Scheler Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

Scheler Max, *Ideja čovjeka i antropologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1996.

Schneck Stephen F., *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*, State University of New York Press, New York, 1986.

Schneck Stephen, »Max Scheler's Personalism and Bourgeois Liberalism: A Critique of Liberalism as Ideology«, u: *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality*, ur. Chavchavadze N. V. i dr., Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1994, pp. 181–201.

Scmidt Bernard, »Whitman and American Personalistic Philosophy«, *Walt Whitman Quarterly Review* 7(1990)4, pp. 180–190.

Schopenhauer Arthur, *O temelju morala*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi sad, 1990.

Schuman Robert, *Za Europu*, Europski dom Zagreb/Europski pokret Hrvatska, Zagreb, 2000.

Schultziner Doron i Carmi Guy, »Human dignity in national constitutions: functions, promises and dangers«, *American Journal of Comparative Law*, 62(2014)2, pp. 461–490.

Sen Amartya, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Sen Amartya, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton & Co, London, 2006.

Sigmund Paul E., »The Transformation of Christian Democratic Ideology: Transcending Left and Right, or Whatever Happened to the Third Way? «, u: *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, ur. Scott Mainwaring i Timothy R. Scully, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 64–77,

Simma Bruno, »The Contribution of Alfred Verdross to the Theory of International Law«, *European Journal of International Law* 6 (1995), pp. 33–54.

Simon Yves, *The Tradition of Natural Law: A Philosopher's Reflections*, Fordham University Press, Fordham, 1999.

Simpson Alfred William Brian, *Human Rights and the End of Empire: Britain and the Genesis of the European Convention*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Song Jiyoung, *Human Rights Discourse in North Korea: Post-Colonial, Marxist and Confucian perspectives*, Routledge, London, 2011.

Song Jiyoung, *Human Rights Discourse in North Korea: Post-Colonial, Marxist and Confucian perspectives*, Routledge, London, 2011.

Spaemann Robert, »Über den Begriff der Menschenwürde«, u: *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, ur. Ernst-Wolfgang Böckenförde i Robert Spaemann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 295–313.

Max Stackhouse, »Human Rights and Public Theology«, u: *Religon and Human Rights: Competing Claims?*, ur. Carrie Gustafson i Peter Juviler, M. E. Sharpe, Amonk – London, 1999, pp.12–30.

Stetson Brad, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, Praeger, Westport, 1998.

William Sweet, »Human Rights«; u: *Government And Politics: Encyclopedia of Life Support Systems*, ur. Masashi Sekiguchi, Volume II, UNESCO/EOLSS Publishers, Paris/Oxford, 2004, pp. 95–126.

Sweet William, »Human Rights in Ethics, Law and Politics«, u: *Intercultural Dialogue and Human Rights*, ur. Luigi Bonanate i dr., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2011, pp. 31–54.

Szczucki Krzysztof, *Proconstitutional Interpretation of Criminal Law*, Lexington Books, Maryland, 2016.

Šamić Midhat, »Savremena buržoaska filozofija – duhovno oružje imperijalizma«, *Pregled*, 4(1949)1, pp. 39–54.

Šarčević Abdulah, »Pogovor«, u: Gabriel Marcel, *Bivstvovanje i imanje*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, pp. 159–174.

Šarin Duška, *Nastanak hrvatskog ustava*, Narodne novine, Zagreb, 1997.

Šestak Ivan, »Personalizam i osoba kod E. Mouniera: Uz 50. godišnjicu smrti (1905.-1950.)«, *Crkva u svijetu*, 35/4 (2000), pp. 373–392.

Šestak Ivan, *Prilozi filozofiji o čovjeku*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2011.

Šestak Ivan, »Stjepan Tomislav Poglajen – Kršćanski personalist«, u: Stjepan Tomislav Poglajen, *Kršćanski personalizam: govori, članci, studije* Glas koncila, Zagreb, 2010.

de Tavernier Johan, »The Historical Roots of Personalism: From Renouvier's Le Personnalisme, Mounier's Manifeste au service du personnalisme and Maritain's Humanisme intégral to Janssens' Personne et Société «, *Ethical Perspectives* 16(2009)3 pp. 361–392.

de Tavernier Johan, »Personalism and the Natural Roots of Morality«, u: *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-First Century*, ur. Lieven Boevei, Fordham University Press, Fordham, 2014, pp. 42–59.

Taylor Charles, »Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights«, u: *The East Asian Challenge for Human Rights*, ur. Bauer Joane R. i Bell Daniel A., Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 124–144.

Taylor Charles, *Prizivanje građanskog društva*, Beograd, Beogradski krug, 2000.

Teofilović Tatjana, »Normativni koncept zaštite ljudskih prava«, *Univerzitetska misao* (2010)9, pp. 5–18.

Tomašević Luka, »Teološki pogled na dostojanstvo ljudske osobe«, *Kačić*, 41–43 (2009-2011), pp. 1165–1169.

Verdross Alfred, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Springer, Wien, 1963.

Verdross Alfred, *Statisches und Dynamisches Naturrecht*, Rombach, Freiburg, 1971.

Vereš Tomo, »Sudbina Maritainove misli u Hrvatskoj«, *Marulić* 14(1981)2, pp. 124–136.

Vinen Richard, *Bourgeois Politics in France, 1945–1951*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Vincelette Alan, *Recent Catholic Philosophy*: *The Twentieth Century*. Milwaukee: Marquette University Press 2011.

de Visscher Charles, *Les droits fondamentaux de l'homme,base d'une restauration du droit international*, Goenmaere, Bruxelles, 1947.

de Visscher Charles »Les droits fondamentaux de l'homme, base d'une restauration du Droit International – Rapport«, u: *Annuaire de l'Institut de Droit International*, 1947, pp. 1–13.

de Visscher Charles, *Theory and Reality in Public International Law*, Princeton University Press, London, 1957.

Walters Kerry i Jarrell Robin, *Blessed Peacemakers: 365 Extraordinary People who Changed the World*, Cascade Books, Eugene Oregon, 2013.

Walzer, Michael »Nation and Universe«, *The Tanner Lectures on Human Values*, pp. 507-556, Dostupno na: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/w/walzer90.pdf (Pristupljeno 14. srpnja 2017.)

Weisstub David N., »Honor, Dignity, and The Framing of Multiculturalist Values«, u: *Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ur. David Kretzmer i Eckart Klein, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002, pp. 263–296.

Wieacker Franz i Bodenheimer Edgar, »Foundations of European Legal Culture«, *The American Journal of Comparative Law*, 38(1990)1, pp. 1–29.

Wilczynski Jozef, *An Encycolopedic Dictionary of Marxism, Socialism And Communism* (*Econimc, Philosophical, Political and Sociological Theories, Concepts, Institutions and Practices . Classical and Modern, East-West Relations Included*), De Gruyter, Berlin – New York, 1981.

Voegelin Eric, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Woznicki Andrew, *A Christian Humanism: Karol Wojtyla's Existential Personalism,* Mariel, New Britain, 1980.

Whitman James Q., »The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty», *The Yale Law Journal*, 113(2004)6, pp. 1151–1221.

Williams Thomas D., *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*, The Catholic University of America Press, Washington, 2005.

Wilkin Robert N., »Cicero and the Law of Nature«, u: *Origins of the Natural Law Tradition*, ur. Robert N. Wilkin, Southern Methodist University Press, Dallas 1954, pp. 12–25.

Winter Jay, »The Universal Declaration of Human Rights«, Dostupno na: http://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3490#collapseEssay (pristupljeno 12. lipnja 2017.)

Wojtyla Karol, *Osoba i čin*, Verbum, Split, 2017.

Woodcock Andrew, »Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights«, *Journal of the History of International Law*, 8(2006)2, pp. 245–266.

Zenko Franjo, »Mounierov personalizam suočen s totalitarizmima XX stoljeća: Kritika predtotalitarnih situacija«, *Obnovljeni život* 51/1-2 (1996), pp. 63–70.

Zenko Franjo, *Personalizam Emmanuela Mouniera: Pokušaj sinteze marksizma i egzistencijalizma*, Centar za povijesne znanosti, Zagreb, 1980.

Zwahlen Regula, »Sergey N. Bulgakov's Concept of Human Dignity«, u: *Orthodox Christianity and Human Rights*, ur. Alfons Brüning i Evert van der Zweerde, Peeters, Leuven, 2012, pp. 169–186.

Životopis autora rada

Rođen 14. travnja 1967. u Tomislavgradu. Osnovnu školu i nekadašnju srednju za upravu i pravosuđe (danas I. gimnazija) završio u Zagrebu. Pravo diplomirao 1993., filozofiju 1997. Pravosudni ispit položio 1996. Od 1994. zaposlen je na *Općinskom sudu u Vrbovcu*, *Županijskom sudu u Zagrebu*, imenovan za suca *Prekršajnog suda u Zagrebu*, nastavlja raditi u *Državnom zavodu za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži*, *Ministarstvu hrvatskih branitelja* te u *Državnom uredu za reviziju*, gdje i sada radi.

Bio je voditelj ili član više desetaka radnih grupa za izradu zakona i drugih propisa (o pravobranitelju za djecu, o mirovinskom sustavu, o doplatku za djecu, o dopunskom zdravstvenom sustavu, o porodnim dopustima, o udžbenicima za osnovnu i srednju školu….), nacionalnih projekata i programa (*Nacionalni plan integracijskih aktivnosti RH, Nacionalni program djelovanja za djecu, Nacionalni program djelovanja za osobe s invaliditetom*….), sudjelovao s izlaganjima na više domaćih i međunarodnih znanstvenih i stručnih kongresa, simpozija i savjetovanja te je cijelo desetljeće bio vodeći pravni redaktor prijevoda EU zakonodavstva pri *Ministarstvu vanjskih poslova i europskih integracija*.

Bio je i član više povjerenstava, odbora i vijeća na nacionalnoj i gradskoj razini. Član *Hrvatskog filozofskog društva*, *Matice hrvatske* i predsjednik *Instituta Fontes Sapientiae*. Član je *Državne ispitne komisije* i ispitivač za predmete *Ustavno pravo* i *Sustav državne uprave*. Član uredništva biblioteke 'Hrvatska katolička baština XX. stoljeća'.

Autor, priređivač i urednik nekoliko knjiga te autor više od 70 znanstvenih i stručnih radova s područja prava, filozofije, povijesti i socijalne misli. S filozofskog aspekta treba istaknuti izuzetno detaljne recepcije personalističkih mislilaca Nikolaja Berdjajeva, Jacquesa Maritaina i Emmanuela Mouniera, a s pravnog aspekta više od 30 znanstvenih i stručnih članaka o europskoj drugoj generaciji ljudskih prava, odnosno Europskoj socijalnoj povelji.

Popis javno objavljenih radova (izbor)

»Nepravilnosti i njihova revizijsko-pravna obilježja u jedinicama lokalne i područne (regionalne) samouprave«, *Pravo i porezi* 27(2018)3

»Recepcija Jacquesa Maritaina u Hrvatskoj tijekom 20. stoljeća«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 43(2017)1, pp. 89–279.

»Socijalna misao Ante Starčevića«, u: *Ante Starčević: Zbornik radova sa znanstvenog kolokvija u povodu 120. godišnjice smrti*, ur. Antun Pavešković, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb, 2017, pp. 73–103.

»Pravo na stanovanje u Europskoj socijalnoj povelji«, *Hrvatska pravna revija*, XVII(2017)11, pp. 64–71.

»Značenje i opseg prava na rad u Europskoj socijalnoj povelji s osvrtom na hrvatski pristup«, *Pravo u gospodarstvu* 56(2017)6, pp. 1243–1267.

»Recepcija Emmanuela Mouniera u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji do 1965. godine«, *Nova prisutnost* 15 (2017)1, pp. 5–29.

»Jednake mogućnosti i prava zaposlenika s obiteljskim odgovornostima«, *Informator* 64(2016)6426, pp. 1–3.

»Refleksija teorije o autonomiji volje na građansko i radno pravo«, *Pravna misao* 47 (2016)3-4, pp. 7–35.

»Pravo na socijalnu sigurnost prema Europskoj socijalnoj povelji«, *Informator* 64(2016)6411, pp. 16–17.

»Narodni učitelj socijalnog katolicizma«, u: Joso Felicinović, *Katolički socijalni aktivizam: članci, rasprave i predavanja*, pr. Ivan Čulo, Glas koncila, Zagreb, 2016.

»Personalistička vizija čovjeka i hrvatskoga društva Bonifacija Perovića u vremenu od 1941. do 1979.«, *Obnovljeni život* 70(2015)1, pp. 41–53.

»Recepcija Nikolaja A. Berdjajeva u Hrvatskoj tijekom 20. stoljeća«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 41(2015)1, pp. 91–170.

»Međunarodni i europski aspekti prava na dostojanstvo u radu«, *Informator* 63(2015)6386, pp. 18–19.

»Međunarodni i europski standardi prava radnika na zaštitu potraživanja u slučaju insolventnosti poslodavca«, *Pravo i porezi* 24(2015)7-8, pp. 19–22.

»Pravo na dostojanstvo u radu - međunarodni i europski standardi«, *Radno pravo* 12(2015)3, pp. 50–58.

»Međunarodni i europski standardi prava na zaštitu u slučaju otkaza«, *Informator* 63(2015)6363, pp. 15–16.

»Pravo na jednake mogućnosti i uvjete zaposlenika koji imaju obiteljske odgovornosti - međunarodni europski instrumenti«, *Hrvatska pravna revija* 15(2015)9, pp. 25–31.

»Pravo predstavnika zaposlenika na zaštitu u poduzeću i na pripadajuće im pogodnosti: međunarodni i europski standardi«, *Radno pravo* 12(2015)11, pp. 63–69.

»Međunarodni i europski standardi prava na zaštitu u slučaju otkaza«, *Hrvatska pravna revija* 14(2014)7-8, pp. 13–19.

»Pravo starijih osoba na socijalnu zaštitu, s posebnim osvrtom na odredbe Europske socijalne povelje«, *Radno pravo* 11(2014)6, pp. 59–68.

»Utjecaj personalizma na hrvatske katoličke socijalne mislioce u 1930-im«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 39(2013)2; pp. 535–580.

»Europski okvir prava radnika na obavješćivanje i savjetovanje u poduzeću, s posebnim osvrtom na odredbe Europske socijalne povelje«, *Radno pravo* 10(2013)4, pp. 31–40.

»Pravo radnika na sudjelovanje u određivanju i poboljšanju radnih uvjeta i sredine, s posebnim osvrtom na odredbe Europske socijalne povelje«, *Hrvatska pravna revija* 13(2013)9, pp. 16–23.

»Između ideala i stvarnosti«, u: Feliks Niedzielski, *Socijalni nauk, društvo i država : eseji, članci, studije*, pr. Ivan Čulo, Glas koncila, Zagreb, 2012.

»Obrazovanje i rad - Vijeće Europe: Instrumenti profesionalnog usmjeravanja, izobrazbe i socijalne rehabilitacije«, *Informator* 60(2012)6036, p. 14.

»Socijalno pitanje i Katolički pokret«, u: *Katolicizam, modernizam i književnost : zbornik izlaganja sa znanstvenog simpozija održanog u povodu 50. obljetnice smrti dr. Ljubomira Marakovića (1887-1959)*, ur. Vladimir Lončarević i Ivan Šestak, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb : 2011., pp. 335–360.

»Pravo na jednake mogućnosti i uvjete u pogledu zaposlenja i profesije, bez diskriminacije prema spolu u Europskoj socijalnoj povelji«, Radno pravo 8(2011)6, pp. 3–10.

»Pravo obavljanja plaćene djelatnosti na teritoriju drugih ugovornih stranaka i pravo radnika migranata i njihovih obitelji na zaštitu i pomoć u Europskoj socijalnoj povelji«, Radno pravo 8(2011)1, pp. 44–61.

Međunarodne organizacije o obrazovanju odraslih, Dio 2: Ujedinjeni narodi (UNESCO, Svjetska banka, Međunarodna organizacija rada), OECD, dokumenti, Zagreb Agencija za obrazovanje odraslih, 2010. (koautori: Emira Bečić, Nediljko Ciglenečki, Jozo Ćavar, Anita Klapan, Anita Leko, Milan Matijević, Daniel Miščin, Višnja Rajić, Tina Šarić, Matija Škegro-Vdović, Sofija Vrcelj, Ognjen Žiljak, Tihomir Žiljak).

»Europska socijalna povelja - pravo obitelji, djece i mladeži na pravnu, ekonomsku i socijalnu zaštitu«, *Radno pravo* 7(2010)6, pp. 41–50.

»Organizacija ujedinjenih naroda i Međunarodna organizacija rada - Akti u području obrazovanja i rada«, *Informator* 58(2010)5846, pp. 1–2. (koautor: Jozo Ćavar)

Međunarodne organizacije o obrazovanju odraslih, Dio 1 : Vijeće Europe i Europska unija, pojmovnik politika obrazovanja odraslih, dokumenti, Agencija za obrazovanje odraslih, Zagreb, 2009. (koautori: Emira Bečić, Nediljko Ciglenečki, Jozo Ćavar, Anita Klapan, Anita Leko, Milan Matijević, Daniel Miščin, Višnja Rajić, Tina Šarić, Matija Škegro-Vdović, Sofija Vrcelj, Ognjen Žiljak, Tihomir Žiljak).

»Socijalno okružje Silvija Strahimira Kranjčevića«, u: *Silvije Strahimir Kranjčević u našem vremenu: zbornik radova znanstvenog simpozija održanog u Zagrebu 29. listopada 2008. u povodu Kranjčevićeva jubileja (1865.-1908.-2008.),* ur. Daniel Miščin, Institut Fontes Sapientiae, Zagreb, 2009, pp. 157–170.

»Ivo Lendić u Hrvatskom katoličkom pokretu«, u: *Četvrti Neretvanski književni, znanstveni i kulturni susret Ivo Lendić - književnik, novinar, prognanik : zbornik radova izlaganih od 25. do 27. rujna 2008. u Kleku, Metkoviću, Opuzenu, Pločama, Janjini i Dubrovniku*, ur. Stjepan Šešelj, Hrvatska kulturna zaklada Hrvatsko slovo -Neretvanska riznica umjetnina i inih vrijednosti, Zagreb – Metković, 2009.

»Europski i međunarodni instrumenti o pravednoj plaći«, *Informator* 57(2009)5802, p. 14.

»Međunarodni standardi o zaštiti djece, mladeži i žena u svezi s radom i zapošljavanjem, 2. dio«, *Informator* 57(2009)5772-5773, p. 8.

»Međunarodni standardi o zaštiti djece, mladeži i žena u svezi s radom i zapošljavanjem, 1. dio«, *Informator* 57(2009)5766-6767, p. 1.

»Pravo na primjereni otkazni rok i odbici od plaće prema Europskoj socijalnoj povelji«, *Informator* 57(2009)5797, p. 12.

»Pravo na socijalnu i medicinsku pomoć i pravo korištenja usluga socijalnih službi u Europskoj socijalnoj povelji«, *Radno pravo* 6(2009)2, pp. 50–59 (koautor: Mirela Šentija-Knežević).

»Pravo na socijalnu sigurnost u Europskoj socijalnoj povelji«, *Radno pravo* 6(2009)6, pp. 26–35.

»Pravo na uvećan iznos plaće za prekovremeni rad prema Europskoj socijalnoj povelji«, *Informator* 57(2009)5796, p. 18.

»Uzajamnost slobode, samostalnosti i socijalne pravde u stvaranju novoga hrvatskog društva« u: *Milan Ivšić, Socijalni duh i narodna kultura: studije, eseji, članci*, pr. Ivan Čulo, Glas koncila, Zagreb, 2009.

»U potrazi za društvom u ljudskom liku«, u: *Bonifacije Perović: Društveno socijalne misli: eseji i članci*, pr. Ivan Čulo, Glas koncila, Zagreb, 2008.

»Sloboda ugovaranja i autonomija volje«, *Status Quaestionis* 1(2007)2, pp. 59–74.

»Vladimir Vratović: Latinski u hrvatskom kontekstu, Biakova, Zagreb 2007«, *Status Quaestinis* 1(2007)2, pp. 119–122.

»Zdravko Gavran: Pod svodovima svog neba /Književne ogledi i kritike/, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007«, Status Quaestionis 1(2007)2, pp. 123–124.

»Hrvatska u europskom sustavu primjene i nadzora socijalnih prava - prvi zaključci Europskog odbora za socijalna prava o usklađenosti hrvatskog zakonodavstva i prakse s odredbama Europske socijalne povelje«, *Radno pravo* 4(2007)5, pp. 43–60.

»Međunarodni i europski instrumenti profesionalnog usmjeravanja i izobrazbe te socijalne rehabilitacije, s posebnim osvrtom na odredbe članaka 9, 10. i 15. Europske socijalne povelje«, *Radno pravo* 4(2007)3, pp. 45–61. (koautori: Jozo Ćavar, Vlado Vladić)

»Međunarodni i europski standardi sigurnosti i zaštite na radu, s posebnim osvrtom na odredbe Europske socijalne povelje«, Radno pravo 4(2007)9, pp. 31–36.

»Pravo na pravičnu plaću u Europskoj socijalnoj povelji«, Radno pravo 4(2007)2, pp. 16–23.

»Pravo na zdravstvenu zaštitu u Europskoj socijalnoj povelji«, Radno pravo 4(2007)11, pp. 39–44.

»Daniel Yankelovich: Nova pravila - traganje za samoispunjenjem u svijetu izokrenutih vrijednosti, Nakladni zavod Globus/Školska knjiga, Zagreb, 1994.«, *Status Quaaestionis* 1(2007)1, pp. 117–120.

»Antička filozofija prava«, *Status Quaestionis* 1(2007)1, pp. 33–54.

»Europska socijalna povelja - pravo na organiziranje i pravo na kolektivno pregovaranje«, *Radno pravo* 3(2006)3, pp. 10–16 (koautor: Zrnka Fićko).

»Međunarodni i europski instrumenti zaštite djece, mladeži i radnica, s posebnim osvrtom na članak 7. i 8. Europske socijalne povelje«, *Radno pravo* 3(2006)11, pp. 3–14.

»Buško blato: Povijest središta na rubovima civilizacijskih žarišta (II) - od kristijanizacije do turskog osvajanja«, *Lovrećki libar* 7(2005)7, pp. 48–67.

»Europska socijalna povelja - pravo na rad i pravo na pravične radne uvjete«, *Radno pravo* 2(2005)10, pp. 32–37.

»Buško blato: Povijest središta na rubovima civilizacijskih žarišta - predantičko razdoblje, antičko doba i početak kristijanizacije«, *Osvit* 10(2004)1-2, pp. 216–243.

»Djelovanje za djecu u devedesetima / Action for children in the 1990's«, *Dijete i društvo* 1(1999)1, pp. 11–44.

Djeca u Republici Hrvatskoj / Children in the Republic of Croatia, Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži, Zagreb, 1999. (koautori: Dubravka Maleš, Dubravka Hrabar, Koraljka Sansović)

»Nacionalni program djelovanja za djecu u Republici Hrvatskoj«, u: *Obitelj u suvremenom društvu*, ur. Jozo Čikeš, Državni zavod za zaštitu obitelji materinstva i mladeži, Zagreb, 1999., pp. 147–152.

»Some Characteristics Of Criminal Offences Of Child Abuse And Neglect«, u: *Twelfth ISPCAN Congress, Twelfth International Congress on Child Abuse & Neglect*, Auckland, Novi Zeland, 1998 (koautori: Ksenija Bauer, Marijan Pokrajčić)