

Izlaganje sa znanstvenog skupa  
UDK 32 Rousseau, J.-J.  
32 Arendt, H.  
172.12:159.947  
Primljeno: 27. svibnja 2011.

---

## Demokracija u republikanskom ključu: Hannah Arendt *versus* Jean-Jacques Rousseau

---

DRAGUTIN LALOVIĆ\*

### *Sažetak*

U izlaganju se problematizira teorijski dijalog dviju republikanskih teorija demokracije kao oblika političkog subjektiviranja ljudi kao građana. U prvom se dijelu razmatra kritika H. Arendt Rousseauova poimanja općenite volje, kao opreke volji svih i partikularnoj volji kao takvoj. U drugom se dijelu iznose primjeri mogućeg tekstualnog uporišta u *Društvenom ugovoru* za takvo razumijevanje Rousseauova pojma općenite volje kao ne samo kvalitetno različite nego upravo neprijateljske spram volje svih kao zbroja partikularnih volja članova političkog tijela republike. U trećem se pokazuje da se čitanje H. Arendt objašnjava s jedne strane izjednačavanjem rusoovske političke teorije s njezinom jakobinskom ideologijskom recepcijom i političkom instrumentalizacijom u doba Francuske revolucije; pritom se Arendtino tumačenje logike Francuske revolucije, s njezinom redukcijom ciljeva Revolucije na socijalno pitanje, osvjetljava Habermasovim tumačenjem francuske verzije prirodno-pravne konstrukcije građanskog društva, kao amalgama rusoovske i fiziokrat-ske teorije. S druge strane, kritika Rousseaua uvjetovana je Arendtinim odbijanjem da političku slobodu promišlja u logici suverenosti. U završnom se dijelu naznačuje kako je s pomoću H. Arendt i njezina pojmovlja (razlikovanja moći i sile) moguće bolje razumjeti Rousseaua (suveren kao sinteza općenite volje i političke moći; vlada kao sinteza posebne volje i sile).

*Ključne riječi:* općenita volja, volja svih, partikularna volja, građanin, čovjek, Arendt, Rousseau

### **Prethodna napomena**

Kada u čast našeg slavljnika, filozofa i politologa akademika Zvonka Posavca, danas raspravljamo o demokraciji, odnosno o “budućnosti demokracije”, prisjećam

\* *Dragutin Lalović*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti na predmetima Povijest političkih ideja, Povijest političkih doktrina i Teorija države.

se da smo se prije devet godina, u svibnju 2002. godine, na njegovu inicijativu bili okupili na skupu o državi, odnosno o “budućnosti države”. Tom sam prilikom imao zadovoljstvo izložiti svoja razmišljanja o suvremenoj državi u svjetlu Rousseauove teorije općenite volje (*volonté générale*). Stoga je ovo i prilika da ne samo svojim današnjim izlaganjem nego i izričito izrazim iskreno priznanje našem slavjeniku na njegovoj dugogodišnjoj neumornoj duhovnoj agilnosti u postavljanju pravih pitanja i okupljanju pravih ljudi u suočavanju s njima. O čemu ovaj skup svjedoči kao i niz prethodnih. Takvim je svojim intelektualnim i organizacijskim angažmanom ugradio cijelog sebe u promišljenom naporu da ovu našu ubavu sredinu učini više europskom i uljuđenom, a manje provincijalnom i skučenom nego što bi inače bila.

### Uvodna napomena

Prema lucidnom sudu Johna Pococka, Rousseau je bio “Machiavelli osamnaestog stoljeća”, “a major classical theorist” građanskog humanizma u doba prosvjetiteljstva (Pocock, 1975: 504-505). Uvažimo li Pocockove kriterije za prepoznavanje političkoga u moderni, čak i ako tu njegovu konkretnu ocjenu smatramo možda upitnom, čini se nedvojbenim da je i H. Arendt “a major classical theorist” te misaone tradicije, a možda i najbolja personifikacija “makijavelijevskog momenta” u XX. stoljeću.

Karakterističan je čuveni Rousseauov iskaz o Machiavelliju, u kojemu ocjenjuje svojeg velikog predšasnika i ističe puno duhovno srodstvo s njime. Tako Rousseau piše da je Machiavelli, “taj duboki politički mislilac”, “sve dosad imao *samo površne ili korumpirane čitatelje*”, čitatelje koji nisu mogli ili nisu htjeli shvatiti da je Machiavelli, “pošten čovjek i valjan građanin”, “hineći da podučava kraljeve, zapravo *dao velike pouke narodima*. Machiavellijev *Vladar knjiga je republikanaca*” (DU, III, 6, 409 [Rousseau, 1964]; prvi dio navoda je iz autorove bilješke u izdanju *Društvenog ugovora* iz 1782. godine, l. c. bilj. a, str. 1480; sve istaknuo – D. L.).

Lako je zapaziti da je Rousseau time ujedno upozorio svoje buduće čitatelje da ne budu “površni ili korumpirani” kad budu pristupali njegovu *Društvenom ugovoru* kao “knjizi republikanaca”. Njegov suradnički, dijaloški stav spram svojih čitatelja posve je izričit. Tako svoje čitatelje moli: “Pozorni čitatelji, ne žurite, molim vas, da me ovdje optužite za proturječnost. Nisam je mogao izbjeći u izrazima, s obzirom na siromaštvo jezika; ali pričekajte” (DU, II, 4, 373). Ili ih pak upozorava: “Upozoravam čitatelja da ovo poglavlje valja čitati polako i da ne poznám umijeće kako biti jasan onome tko ne želi biti pažljiv” (DU, III, 1, 395).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nipošto nije slučajno da takva upozorenja iznosi baš u dvama najvažnijim poglavljima u kojima definira svoja dva temeljna pojma političkog prava (suverena preko određenja granica apsolutne vlasti) i vlade (u razlici spram suverena), bez razumijevanja kojih, u njihovu odnosu, cijela politička teorija *Društvenog ugovora* ostaje posve neprozirnom.

U ovom izlaganju htio bih ispitati kako je H. Arendt čitala Rousseaua i kako je moguće da u njemu nije prepoznala srodnu republikansku dušu. Budući da je tema preširoka, ograničavam se na njezino poznato kritičko tumačenje Rousseauove teorije *volonté générale*, u djelu *On Revolution* (1963).

U tom se pogledu već *a prima vista* može nazreti njezino stajalište, ako imamo na umu njezino razlikovanje pojmovnog para *citoyen* i *bourgeois* u tradiciji političkog mišljenja. *Bourgeois* je, i za nju, dominantni tip individue u moderni, čovjek koji isključivo slijedi svoje vlastite interese. To je misaona tradicija *bourgeois*, dakle liberalizma “Hobbesa, Lockeja i J. S. Millera”. Nasuprot njoj, postoji druga, “starija tradicija”, “Montesquieuova tradicija”, u koju se još mogu ubrojiti “Machiavelli i Montaigne”, a čiji su izvori u “grčkoj i rimskoj antici”. To je tradicija *citoyena*, političkog čovjeka, koji je moguć samo u slobodnome javnom prostoru (premda bi zacijelo bilo točnije reći: *citoyens* [građana u množini]). Usp. Hill, 1979: 327-331.

Gdje je tu Rousseau? Ako se išta čini da je izvan svake dvojbe, to je da je Rousseau najistaknutiji moderni politički mislilac sitoajenske tradicije, i u samorazumijevanju i u najraznovrsnijim recepcijama. Nema liberala koji ne bi s gnušanjem otklonio svrstavanje Rousseaua među liberale. A da bi netko mogao i pomisliti da Rousseau pripada *bourgeois* tradiciji, to je već uistinu nevjerojatno. Cijeli se kritički patos i dijagnostička lucidnost njegova djela mogu sažeti u nemilosrdnoj, razornoj kritici moderne individue kao *bourgeois*. Jer čovjek takav kakav jest, sebičan i poročan, rob sebe samoga i prirode, koji srlja u despotizam upravo je *bourgeois*: “uvijek u proturječju sa sobom samim... ni čovjek ni građanin; neće biti dobar ni za sebe ni za druge. To će biti jedan od ljudi naših dana, Francuz, Englez, *bourgeois*; to će biti ništa” (*Émile*, I; istaknuo – D. L.).

Takav manihejski radikalizam kojim se brutalno delegitimira moderno građansko ili radno-razmjensko društvo, a time i njegovi članovi, današnji ljudi (koji nisu ni ljudi ni građani)<sup>2</sup> izravno vodi u jakobinski radikalizam Francuske revolucije. U smislu slogana: *Vive le citoyen, à bas le bourgeois!* (Živio citizen, dolje bourgeois!). Tko još nije čuo za prkosni pjev mladog Gavrochea, s kojim gine na barikadama: *C'est la faute à Rousseau, c'est la faute à Voltaire?*

U tom duhu, preko jakobinskog revolucionarnog posredovanja Rousseauovu su političku teoriju razumjeli i tumačili mnogi, a možda najsugestivnije upravo H. Arendt, ponajprije u djelu *O revoluciji*.

<sup>2</sup> To, dakako, nije Rousseauov ni jedini mogući ni najmjerodavniji sud o modernom ekonomskom građaninu, o *bourgeois*, o čovjeku takvome kakav jest. Naprotiv, u *Društvenom ugovoru* on je upravo polazište, adresat kojega on pokušava uvjeriti u legitimnost i interesne prednosti razvijenoga umijeća zakonodavstva i istinskih načela političkog prava. Zato ističe, na samom početku: “U ovom istraživanju nastojat ću uvijek povezati ono što pravo dopušta s onime što interes nalaže, kako pravda i korist nikada ne bi bile razdvojene” (*DU*, I, uvod). Taj nam se lik predstavio određenije u *Ženevskom rukopisu* kao nezavisno partikularno biće koje naziva *raisonneur violent*.

Moje izlaganje ima tri dijela: prvo, ukratko podsjećam kako H. Arendt čita Rousseauovo poimanje općenite volje; zatim se u drugoj točki pitam ima li tekstualnog uporišta u Rousseauovu opusu za takvo njezino čitanje; u trećoj pak pokušavam dokučiti zašto ga tako čita; završavam napomenom u kojoj plediram za nužan, ali i mogući dijalog između dviju republikanskih teorija, Rousseauove i H. Arendt.

*a) Kritika Rousseauova poimanja općenite volje*

Kritika H. Arendt Rousseauova poimanja općenite volje mogla bi se, u ovoj prilici, ovako sažeti:

Ponajprije, sama je ideja “volonté générale” bila u Francuskoj revoluciji “biološka metafora”, koja je u osnovi organskih predodžbi o povijesti. Funkcija te ideje bila je ostvariti jedinstvo naroda u liku “natprirodnog tijela” kao tijela nacije. S obzirom na središnju strategijsku zaokupljenost Francuske revolucije “socijalnim pitanjem”, i sam pojam naroda mijenja smisao: to više nije demos, cjelina svih građana, nego siromašan puk, a prava čovjeka “pretvaraju se u prava sankilota”.

Tim se pomakom dogodilo “premještanje akcenta s republike na narod”, što je “značilo da trajnost budućega političkog tijela ne jamče svjetovne institucije, nego volja naroda samoga”. A volja tako shvaćenog naroda upravo je “volonté générale”, čija je osnovna kvaliteta “jednodušnost”. Jednodušnost [unanimity] ne podrazumijeva, nego, naprotiv, znači napuštanje starorimske ideje “narodne suglasnosti” [popular consent] kao “preduvjeta zakonite vladavine”. Rousseauova “volonté générale” zauzela je mjesto suglasnosti, koje se u Rousseauovoj teoriji može naći u *volonté de tous*. Zašto? Zato što volja svih ili suglasnost “nije bila dovoljno dinamična i revolucionarna za utemeljenje novoga političkog tijela ili za uspostavljanje vladavine”. Suglasnost ili volja svih naime podrazumijeva mnogostrukost, različitost, razmjenu mnijenja, dobrovoljni izbor. Jednodušnost pak može zajamčiti tek “volonté générale”, što je Rousseauova metafora koju je on shvatio “doslovno” i pod njome razumijevao “naciju kao tijelo kojim vlada jedna volja, poput volje pojedinca, koja se može uvijek mijenjati a da pritom ne izgubi svoj identitet” (Arendt, 1963: 71).

Ljudima Francuske revolucije takvo je shvaćanje “volonté générale” savršeno odgovaralo jer je njime Rousseau “očito pronašao krajnje ingeniozno sredstvo da mnoštvo postavi na mjesto jedne jedine osobe; jer općenita volja nije bila ništa više ili manje nego ono što mnoge sjedinjuje u jednome” (72).

Tako shvaćena “volonté générale”, kao volja za jedinstvom i jednodušnošću “jedne i nedjeljive nacije”, implicira da postoji *neprijatelj nacije* koji “mnoštvo nagoni da bude jedno”. Taj neprijatelj nije međutim “vanjski neprijatelj”: “svima zajednički neprijatelj postoji u grudima svakog građanina, i to kao njegova partikularna volja i interes” (72-73).

Ključna je sljedeća teza: “Unutar nacije, zajednički je neprijatelj cjelokupan zbroj partikularnih interesa svih njezinih građana” (73). Dakle, općenita volja i volja svih (koja je kod Rousseaua upravo “zbroj partikularnih volja”) nisu samo različite, nego su u međusobnom ratu! Sveto jedinstvo nacije, koje se iskazuje u njezinoj općenitoj volji kao političkoj volji “nacionalističkog građanstva”, zajamčeno je time što svaki građanin u vlastitim grudima nosi svoga smrtnoga neprijatelja, *bourgeois*. Njezin je zaključak dosljedan i iznimno dojmljiv:

Svima zajednički *neprijatelj* jest *partikularni interes ili partikularna volja svakog čovjeka*. Samo ako svaki partikularni čovjek ustane protiv sebe samoga u svojoj partikularnosti, samo tada može biti sposoban da *u sebi samome proizvede svoga vlastitog suparnika, a taj je općenita volja*, i tako postati istinski građanin nacionalnoga političkog tijela. Jer, ‘ako se od tih [svih partikularnih] volja oduzmu plusovi i minusi koji se uzajamno potiru, kao zbroj razlika ostaje općenita volja’. Da bi pripadao političkom tijelu nacije, svaki građanin [national] mora biti i ostati u *stalnoj pobuni protiv sebe samoga* (l. c.; istaknuo – D. L.).

Eto kako H. Arendt u logici općenite volje prepoznaje logiku revolucionarnog terora, u ime vrline. U svim se revolucijama, od Francuske do kasnijih koje su je u tome slijedile, od Robespierrea do Lenjina i Staljina, tvrdi H. Arendt, zastupa stajalište da “zajednički interes mora automatski i trajno biti u neprijateljstvu s partikularnim interesom svakog građanina” (74).

b) *Ima li u Društvenom ugovoru tekstualnog uporišta za suprotstavljanje općenite volje i partikularnih volja (volje svih)?*

Ima, naravno! Odabirem samo tri karakteristične ilustracije za koje se može činiti da mogu govoriti u prilog takvom čitanju.

Prvo, takvo se čitanje može, uvjetno i djelomično, pozvati na Rousseauovu ključnu tezu prema kojoj “svaki pojedinac kao *čovjek može* imati *partikularnu volju suprotnu ili različitu* od *općenite volje* koju ima kao *građanin*”, jer njegov “partikularni interes *može* mu nalagati nešto posve drugo od općeg interesa” (*DU*, I, 7, 363; kosim i masnim slovima istaknuo – D. L.). No očito je da pozivanje na taj tekst, u duhu tumačenja H. Arendt, može biti uvjerljivo samo pod uvjetom da se previdi ili zanemari dvostruki kondicional iz navedenih formulacija, pa da se teza čita i razumije kao da kaže: član političkog tijela kao čovjek ima partikularnu volju (ili interes) posve suprotnu i suprotstavljenu općenitoj volji (ili interesu) koju ima kao građanin.

Drugo, u istom poglavlju knjige I (“O suverenu”) Rousseau najprije konstatira da bi se takva za političko tijelo destruktivna volja čovjeka mogla očitovati u težnji pojedinca da uživa prava građanina izbjegavajući dužnosti podanika, da bi

potom ispisao jedan od svojih najpoznatijih “sofizama”: “Kako dakle taj društveni sporazum ne bi postao uzaludna formula, on prešutno sadrži obvezu, koja sama može dati snagu drugima, da će *tko odbije poslušnost općenitoj volji na to prinuditi cijelo tijelo, što ne znači ništa drugo doli to da će ga se prisiliti da bude slobodan*; jer to je uvjet koji svakom građaninu, dajući ga domovini, jamči punu osobnu neovisnost; uvjet koji čini umješnim i pokreće rad političkog stroja te koji sam čini legitimnim građanske obveze koje bi bez toga bile apsurdne, tiranske i podložne najvećim zloupotrebama” (*DU*, I, 7, 363; 103; podcrtao – D. L.). Takvi se reci lako mogu razumjeti kao “despotizam slobode”, pa je Passerin d’Entrèves mogao za njih kazati da bi s pravom mogli stajati na ulazu u koncentracijske logore! Pogotovo ako se prijevod dodatno “pojača” tako da se formulacija “da će ga se prisiliti” (“on le forcera”) u prijevodu pretvori u “mi ćemo ga prisiliti” (“nous le forcerons d’être libre”), kao u našem hrvatskom prijevodu (usp. Rousseau, 1978: 103). Sve je to međutim bespredmetno, jer ćemo poslije u tekstu samog *Društvenog ugovora* doznati kako “cijelo političko tijelo” ili suvereni narod uopće nema ovlasti za takvu prinudu (to bi, precizira Rousseau, bila tiranija). Rousseau naprosto kaže, u krajnje retorički zaoštrenoformi, da je čovjek slobodan samo na temelju zakona, a nikada protiv ili mimo njih.

Treće, u poglavlju “O zloupotrebi vlade i njezinoj sklonosti izrođivanju” (knjiga III, 10) nalazimo ovakvu tvrdnju: “Kao što partikularna volja neprestance djeluje protiv općenite volje, tako vlada iskazuje sklonost da ulaže trajan napor protiv suverenosti” (*DU*, III, 10, 421). Ali i to je uporište veoma slabašno. Naime ovdje je dovoljno obrnuti tvrdnju pa reći kao što vlada prije svega surađuje sa suverenom, tako je i partikularna volja najčešće u skladu s općenitom voljom.

Ostavimo se daljnjih ilustracija i vratimo se metodički središnjem mjestu koje sama H. Arendt navodi da bi dokazala svoju tezu o suprotstavljenosti općenite volje i volje svih. Ono glasi:

“Često ima prilično razlike između općenite volje i volje svih: ona prva okrenuta je samo prema *zajedničkom interesu*; ova druga okrenuta je prema *privatnom interesu*, i samo je *zbroj partikularnih volja*; no oduzmite od tih istih volja pluseve i minuse koji se uzajamno potiru, ostaje *kao zbroj razlika općenita volja*” (*DU*, II, 3, 371; sve istaknuo – D. L.).

Premda se H. Arendt poziva na cijeli tekst, očito je da se isključivo oslanja samo na prvi dio u kojemu Rousseau *kvalitativno suprotstavlja* općenitu volju i volju svih. Dok općenita volja odgovara interesu cjeline (zajedničkom interesu), volja svih odgovara zbroju privatnih interesa. Opreka među njima čini se nesvodljivom, s obzirom na *različitu prirodu* tih dviju volja. H. Arendt posve prelazi preko mogućeg smisla i značenja kraja navedenog ulomka – premda ga citira! – gdje Rousseau *kvantitativno povezuje* općenitu volju i volju svih, izjednačujući ih u matematič-

koj operaciji zanemarivanja “pluseva” i “minusa”. Što znači da naprosto iz *matematičkog zbroja razlika* svih partikularnih volja slijedi kao rezultat općenita volja. Drugdje sam opsežno pokazao smisao tog istodobnog razlikovanja i izjednačavanja dviju volja (Lalović, 2006). Najkraće rečeno, općenita volja uvijek je volja svih, ali volja svih nije uvijek i općenita volja. Stoga je pitanje: pod kojim uvjetima volja svih kao zbroj partikularnih volja daje općenitu volju? Ne samo da H. Arendt ne može odgovoriti na to pitanje nego ga ne može čak ni postaviti zato što posve ispušta iz vida temeljnu prešutnu Rousseauovu pretpostavku da se volja svih građana može očitovati kao općenita samo pod izričitim uvjetom da se očituje kroz zakon (kao volja kvalificirane većine u glasanju o prijedlogu zakona). Ponavljam: riječ je o temeljnoj, ali prešutnoj pretpostavci. Za poteškoću je dakle umnogome kriv sam Rousseau jer je izabrao redosljed izlaganja prema kojemu u citiranom odlomku još ne znamo da suverenost (odnosno općenita volja) nije ništa drugo doli zakonodavna vlast, da je akt suverenosti samo *zakon* (koji izlaže tek u pogl. 6, knj. II). A bez pojmovnog određenja zakona sva su prethodna poglavlja (počevši od 7. knjige I) doslovno nepojmljiva. A baš je zakon riječ koja “sjaji svojom odsutnošću” (“brille par son absence”, kako bi rekli Francuzi) u argumentaciji H. Arendt, što već samo po sebi diskreditira moguću autentičnost njezina tumačenja Rousseauova poimanja općenite volje.

Može se zaključiti da H. Arendt tako zaoštreno suprotstavlja općenitu volju i volju svih upravo zato što previđa da se obje iskazuju u zakonu. A ako je tako, tada postaje jasno da u francuskoj revolucionarnoj vladavini uopće nije bilo ni zakona, ni općenite volje, ni volje svih, nego eventualno diktature u ime općenite volje.

c) *Zašto H. Arendt tako (ne) razumije Rousseauovu teoriju općenite volje?*

Izdvojio bih dva glavna razloga.

Prvo, za Arendtino razumijevanje općenite volje, koje ona pripisuje Rousseauu, valja zapaziti da to i takvo shvaćanje uopće nije njegovo. Štoviše, njegovo shvaćanje općenite volje nije ni utjecalo na glavne aktere Francuske revolucije. Prevladalo je fiziokratsko gledište. Kako je Habermas (u slavnoj studiji “Prirodno pravo i povijest”, u knjizi *Teorija i praksa*, 1963) odavno veoma obrazloženo dokazao, postoji posvemašnja opreka između fiziokratskog i rusoovskog političkog nauka u francuskoj prirodnopravnoj konstrukciji građanskog društva. Tako je u diskusiji o smislu i mogućem sadržaju Deklaracije o pravima čovjeka i građanina zastupnik Jean-Baptiste Crénière (jedan od malenog broja rusoista među zastupnicima Ustavotvorne skupštine) pokušao deklaraciju o ljudskim pravima identificirati s činom društvenog ugovora, jer prirodna nezavisnost i samoodržanje svakog pojedinca mogu tek činom društvenog ugovora biti uzdignuti do prirodnog prava na slobodu i jednakost. Stoga Crénière ističe kako nije toliko bitna deklaracija o ljudskim pra-

vima koliko konstituiranje općenite volje, u kojoj sudjeluju svi građani i pred čijim su zakonima svi jednaki. Crénière je posve u Rousseauovu duhu htio dokazati da *priroda prava proistječe iz same prirode općenite volje suverenog naroda*.<sup>3</sup> A općenita volja iskazuje se samo u općenitom zakonu (kao dvostruko općenitij pravnoj normi – sintezi općenitosti volje i općenitosti predmeta). Određenije, općenita se volja iskazuje samo kroz političke zakone kao odnos cjeline građana (ili suverena) spram cjeline podanika (ili države). Pa su i tzv. prirodna prava (koja, kaže Rousseau, uživamo kao ljudi) zasnovana na općenitoj volji, a ne na nekom predrzavnom prirodnome ili društvenom stanju. Sukladno tome, Crénière je kategorički odbacio ideju deklaracije o pravima na američki način i predložio listu ljudskih prava koju treba uključiti u Ustav (usp. Fauré, 1988: 126-132, 331; Baker, 1998: 118).

U tom sporu pristaše Rousseaua, pokazuje Habermas, “bili su sa svojim prijedlogom beznadežno poraženi; prije svega, nisu utjecali na formu deklaracije” (Habermas, 1980: 107). Karakterističan je odgovor zastupnika Demeuniera, koji Crénièreu prigovara: “Ne vjerujem da bi Skupština mogla prihvatiti sistem g. Crénière: taj sistem teži tomu da pobrka Deklaraciju o pravima s temeljnim principima Ustava; to je Hobbesov sistem, koji je odbacila cijela Europa” (Fauré, 1988: 331).

Kao osnovica deklaracije, dakle programskog samorazumijevanja francuskih revolucionara, poslužilo je fiziokratsko prirodno pravo. Fiziokrati zagovaraju slobodno društvo kao “prirodno i univerzalno”, kako ga naziva Le Mercier, koje se može pozitivirati kao ozbiljenje prirodnih zakona materijalnog života i društvenog razvoja, a na temelju polit-ekonomskog (tada se govorilo “filozofijskog”) uvida u te zakone i posredstvom aparata političke države. Odlučujuća razlika spram Rousseaua očituje se u tome što se prirodni poredak društva (kao tržišno-razmjenske zajednice slobodnih privatnih vlasnika) kod fiziokrata može ostvariti samo posredstvom apsolutne vlasti prosvijećenog despotizma čija se suverenost očituje u djelovanju na temelju znanstvenih uvida u prirodne zakone. No Habermas propušta upozoriti da je razlika između Rousseaua i fiziokrata u poimanju zakona zapravo razlika između dvaju poimanja općenite volje: jedne koja je uvid prosvijećenog suverena u prirodne zakone društva te druge koja je izraz volje svih građana u zakonodavnom procesu. Ali osim te razlike postoji još jedna, fundamentalna: za Rousseaua je odlučujuća politička sloboda, sloboda *citoyens* kao subjekata općenite volje u demokratskoj republici, dok je kod fiziokrata odlučujuća ekonomska i društvena sloboda *bourgeois*, subjekata privatnog prava. Kod Rousseaua primat ima političko, dakle *citoyen*, dok

<sup>3</sup> Habermas zaključuje: “Slobodu i jednakost, a s njima i život, sigurnost i sreću, građani ne zahvaljuju privatnopravnom osiguranom automatizmu bilo prirodnih prava, bilo zakona izvornoga društvenog prometa. Štoviše, u samoj je strukturi *volonté générale* utemeljeno da ona ne može istupiti protiv principa slobode i jednakosti, iako je na njoj da kao *pouvoir constituant* samovoljno donosi i ukida zakone – ali to moraju biti *zakoni*” (Habermas, 1980: 106).

kod fiziokrata primat ima *bourgeois*, dakle ekonomija. Ili u drugim kategorijama, za Rousseaua je politička država prostor ozbiljenja slobode i ljudske uzajamnosti, dok je za fiziokrate to građansko društvo.

Drugo, zašto je za H. Arendt Rousseauova općenita volja tako odbojna, objašnjivo je poglavito njezinom čuvenom ocjenom da je upravo Rousseau “najkonzistentniji predstavnik teorije suverenosti”, a da je suverenost “izveo izravno iz volje, tako da je mogao zamisliti političku moć/vlast [political power] u striktnom obliju individualne volje-moći [will-power]”. Zatim tvrdi da je Rousseauovo poimanje suverenosti “ekstremno individualističko”, što zaključuje iz Rousseauova inzistiranja na tome da “suverena vlast/moć [power]” mora biti “nedjeljiva”. K tomu, Rousseauovo poimanje suverenosti potpuno je iluzorno zato što Rousseau ustvrđuje da je “za volju apsurdno da samu sebe veže glede budućnosti” (upozoravam: to je bio ključni Rousseauov argument da je suverenost neotuđiva, odnosno da mora i može pripadati samo narodu!). H. Arendt na osnovi toga ocjenjuje da bi “zajednica utemeljena na toj suverenoj volji bila izgrađena ne na šljunku, nego na živom pijesku”. Njezin se zaključak mora šire navesti, koliko god da je poznat. Navodim ga uz stasovita kraćenja:

Politički, to *izjednačavanje slobode [freedom] sa suverenošću možda je najpogubnija i najopasnija posljedica filozofijske jednadžbe slobode i slobodne volje...* Unutar pojmovnog okvira tradicionalne filozofije zaista je veoma teško razumjeti kako sloboda i ne-suverenost mogu zajedno postojati, kako bi sloboda mogla biti ljudima dana u uvjetima ne-suverenosti... Glasovita suverenost političkih tijela uvijek je bila iluzija koja se, osim toga, može održati samo instrumentima nasilja, to jest bitno nepolitičkim sredstvima. Pod ljudskim uvjetima [human conditions], koji su određeni činjenicom da ne jedan čovjek, nego ljudi u množini žive na Zemlji, sloboda i suverenost tako su malo identične da čak ne mogu istodobno postojati. Tako gdje ljudi žele biti suvereni, kao individue ili organizirane skupine, moraju se pokoriti opresiji volje, bilo da je to individualna volja kojom prisiljavam samog sebe, ili “*općenita volja*” [general will] neke organizirane skupine. *Ako ljudi žele biti slobodni, moraju se odreći upravo suverenosti*” (usp. Arendt, 1993: 163-165; Arendt, 1996: 78; istaknuo – D. L.).

Cijeli bi ovaj izvod zasluživao zasebno podrobno razmatranje. Tumačenje Rousseauove teorije suverenosti toliko je nasilno i samovoljno da nas to navodi na oprez. Ograničavam se na osnovno. Jedna fusnota osvjetljava problem: u njoj H. Arendt ustvrđuje da “među modernim političkim teoretičarima, Carl Schmitt je najsposobniji branitelj pojma suverenosti. On jasno prepoznaje da je korijen suverenosti volja: suveren je onaj tko hoće [wills] i zapovijeda”. Valja zapaziti da nas u istoj fusnoti upućuje da za Rousseauovo poimanje suverenosti pogledamo “prva četiri odjeljka druge knjige *Društvenog ugovora*” (Arendt, 1993: 296).

Zašto je to važno zapaziti? Zato što H. Arendt ponavlja ono na što sam već upozorio: opet izbjegava ključno poglavlje o zakonu (6. pogl. knjige II). Već smo vidjeli: suveren je onaj tko donosi zakon. Ali već i pogl. 4 na koje nas upućuje potpuno demantira njezinu tezu da je suveren onaj tko “hoće i zapovijeda”. Baš u tom poglavlju Rousseau krajnje pažljivo i precizno dokazuje da je općenita volja kao čin suverena *istinsko načelo pravičnosti* jer se autentično izražava samo kroz zakone, kao općenite konvencije, koji osiguravaju jednake uvjete i jednaka prava svim članovima političkog tijela. Zakon kao čin suverenosti “*nije konvencija nadređenoga s podređenim, nego konvencija tijela sa svakim svojim članom*” (DU, II, 4; istaknuo – D. L.). Drukčije rečeno, zakon nije zapovijed suverena podanicima, nego ugovorni odnos među njima, odnos naroda/puka sa samim sobom.

Kritička teza o nespojivosti slobode i suverenosti ne znači stoga ništa drugo do li dokazivanje da je sloboda nespojiva sa zakonom. A budući da je suveren upravo “personifikacija općenite volje” kao “vrhovnog pravila” političkog poretka, kako kaže Rousseau (*Pisma s planine*, VI; Rousseau, 1964: 807), to znači da je i općenita volja nespojiva sa zakonom. A, uzgred, što tek reći o optužbi na račun Rousseaua za “ekstremni individualizam”, jer da navodno “suverena vlast” može postojati samo u “obličju individualne volje-moći”, kad je kod Rousseaua riječ uvijek o volji svih građana u zakonodavnom procesu političkog odlučivanja!

Čini se da se cijela argumentacija H. Arendt protiv teorije suverenosti (pa i suverenosti naroda), a otuda i protiv “općenite volje” naroda kao suverena, temelji na oslanjanju na Carla Schmitta kao “najsposobnijeg branitelja pojma suverenosti”. Kako god bilo sa Schmittom i njegovim neprijepornim sposobnostima, činjenica je da njegovo poimanje suverenosti (kao moći odlučivanja o izvanrednom stanju) nema baš nikakve veze s Rousseauovom političkom teorijom, a jedva ima ikakve i s utemeljiteljima moderne teorije suverenosti države Bodinom i Hobbesom.

### **Završna napomena**

Vidjeli smo da je Rousseau gajio krhku nadu da njegovi čitatelji neće biti “površni ili korumpirani” kad budu pristupali njegovu *Društvenom ugovoru* kao “knjizi republikanaca”. Nije pritom imao povjerenja u svoje suvremenike. Snatrio je da piše za buduće nekorumpirane generacije, poručivao je da će ga moći razumjeti za dvjesto godina. Upravo kada i nastaju spisi jedne od najumnijih političkih teoretičara prošlog stoljeća, koja ga čita kao da joj je nesretni Jean-Jacques krvni neprijatelj, kao da je možda i najveći moderni (uz neizbježnog Hobbesa, dakako) neprijatelj političke slobode.

Neovisno međutim o osnovanosti izravne teorijske konfrontacije H. Arendt s Rousseauom, uvjeren sam da bi sustavan teorijski dijalog njihovih dviju verzija republikanske političke teorije mogao biti iznimno plodan. Primjerice, veoma važno

pojmovno razlikovanje H. Arendt između moći (power, Macht) i sile ili nasilja (violence, Gewalt) može poslužiti da se strogo, strože od samog autora, pojmi odnos suverena i vlade, tako da se suverena (narod kao zakonodavac) odredi kao utjelovljenje ne samo volje (dakako, općenite) nego i moći, a vladu (kao izvršnu vlast) kao utjelovljenje sile i posebne volje.

I Rousseau i H. Arendt nezaobilazni su kritičari moderne i nepotkupljivi zgovornici demokratske republike u traganju za primjerenim oblikom ozbiljenja političke slobode kao intersubjektivne kolektivne autonomije samosvjesnih građana. Vjerujem da i za H. Arendt važi veoma oštroumno zapažanje Lea Straussa o karakteru Rousseauova mišljenja: "Njegov strasni napad na moderno u ime nečega što je istovremeno bilo i klasična starina i još naprednije moderno" (Strauss, 1971: 217).

Zaključujući, prisjećam se da je uvaženi profesor Kielmansegg prije devet godina, na uvodno spomenutom skupu, govoreći o budućnosti demokracije ustvrdio "sva je duhovna i socijalna znanost, znanost o prošlosti" (usp. Kielmansegg, 2002: 106). Ako je takva teza ma i djelomično uvjerljiva, zar to nije i zato što su politički teoretičari najvećeg formata, kao što su Rousseau i H. Arendt, umjeli u "klasičnoj starini" pronaći upravo ono što je "još naprednije moderno" od same moderne?

U tom duhu, jedno podsjećanje. Kada Rousseau tek u kasnom pogl. 12 knjige III *Društvenog ugovora* najzad dolazi na to da "suveren može djelovati samo kad je narod okupljen", on s tim u vezi konstatira: "Okupljeni narod, reći će netko, kakva tlapnja!" Tako mogu misliti, odvrća on, samo "kukavni robovi" koji se s "porugom smiju riječi *sloboda*". Njima nasuprot, on upozorava na primjer rimske republike da bi time pokazao da se po onom što se dogodilo i postojalo može zaključiti "što se može učiniti" (*DU*, III, 12, 425). Stoga razumijevanje i vrednovanje teorijskog dijaloga Rousseaua i H. Arendt kao velikih učitelja "širenja granica mogućega u stvarima morala" (kako kaže Rousseau) jest našom trajnom zadaćom, kao neodoljiv poziv na oblikovanje političkoga, dakle "makijavelijevskog momenta" na razini zahtjeva i izazova demokracije na početku XXI. stoljeća.

## LITERATURA

Abensour, Miguel, 2006: *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens&Tonka, Pariz.

Arendt, Hannah, 1963: *On Revolution*, The Viking Press, New York.

Arendt, Hannah, 1969: *On violence*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York.

Arendt, Hannah, 1991: *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb.

- Arendt, Hannah, 1993: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books (prvotisak: 1961).
- Arendt, Hannah, 1995: *Qu'est ce que la politique?*, Éditions du Seuil, Pariz (usp. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001).
- Arendt, Hannah, 1996: *Eseji o politici*, Antibarbarus, Zagreb.
- Baker, Keith Michael, 1998: The Idea of the Declaration of Rights, u: Kates Garry, *The French Revolution. Recent Debates & New Controversies*, Routledge, London, str. 91-102.
- Duhaček, Daša/Savić, Obrad (ur.), 2002: *Zatočnici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beogradski krug/Ženske studije, Beograd.
- Fauré, Christine, 1988: *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, Pariz (tekstove prikupila i predstavila Christine Fauré).
- Habermas, Jürgen (Jürgen), 1980: Prirodno pravo i revolucija, u: *Teorija i praksa. Socijalnofilozofske studije*, BIGZ, Beograd, str. 88-127.
- Hill, Melvyn A. (ur.), 1979: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York.
- Lalović, Dragutin, 1979: Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice, *Politička misao* (16) 1: 3-31.
- Lalović, Dragutin, 1997: Man as Citizen: the General Will in Rousseau's Early Political Theory (1755), *Croatian Critical Law Review* (2) 1-2: 135-182.
- Lalović, Dragutin, 1997: From the Citizen towards the Man: the General Will and the Will of All in Rousseau's Mature Political Theory (1762), *Croatian Critical Law Review* (2) 3: 251-307.
- Lalović, Dragutin, 2002: Nedovršena država? Suvremena država u svjetlu općenite volje, *Politička misao* (39) 3: 59-70.
- Lalović, Dragutin, 2006: *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb, bibl. "Čari političkoga".
- McGowan, John, 1998: *Hannah Arendt. An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London.
- Guéhenno, Jean-Marie, 1999: *La fin de la démocratie*, Champs, Pariz (prvotisak: 1993).
- Kielmansegg, Peter Graf, 2002: Budućnost demokracije, *Politička misao* (39) 2: 106-115.
- Pocock, John Greville Agard, 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and London (reprint: 2003).
- Pocock, John G. A., 1985: *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pocock, John G. A., 2009: *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Oeuvres complètes*, sv. III, Gallimard, Pariz (navodi se kao *DU* [*Društveni ugovor*], knjiga, poglavlje, stranica).
- Rousseau, Jean-Jacques, 1978: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb (prijevod i predgovor: Dalibor Foretić).
- Rousseau, Jean-Jacques, 1993: *Politički spisi*, Informator, Zagreb, bibl. "Politička misao" (izbor tekstova, djelomičan prijevod, stručna redakcija prijevoda, pogovor: Dragutin Lalović).
- Strauss, Leo, 1971: *Prirodno pravo i istorija*, "Veselin Masleša", Sarajevo, bibl. "Logos".

Dragutin Lalović

DEMOCRACY IN THE REPUBLICAN KEY:  
HANNAH ARENDT *VERSUS* JEAN-JACQUES ROUSSEAU

*Summary*

The problem matter of this paper is the theoretical dialogue between two republican theories of democracy as a form of political subjectivisation of people as citizens. The first part focuses on H. Arendt's criticism of Rousseau's conception of general will in opposition to the will of all and the particular will as such. In the second part, examples are provided of possible textual support in the *Social Contract* to such an understanding of Rousseau's general will concept, not only as different in quality but also as truly antagonistic towards the will of all as a sum of particular wills of members of the political body of the republic. In the third part, the author shows that H. Arendt's reading is explained, on the one hand, by the equation of Rousseauian political theory with its Jacobin ideological reception and political instrumentalisation at the time of the French Revolution; in connection therewith, H. Arendt's interpretation of the logic of the French Revolution, with its reduction of the Revolution's goals to the social question, is elucidated by Habermas's interpretation of the French version of the natural-law construction of civil society as an amalgamation of Rousseauian and physiocratic theories. On the other hand, the criticism of Rousseau is conditioned by Arendt's refusal to reflect on political freedom within the logics of sovereignty. In the final part, the author indicates how H. Arendt and her conceptual framework (distinction between power and violence) may contribute to a better understanding of Rousseau (the sovereign as a synthesis of general will and political power; the government as a synthesis of particular will and violence).

*Keywords:* general will, will of all, particular will, citizen, man, Arendt, Rousseau

Kontakt: **Dragutin Lalović**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb. E-mail: slalovic@net.amis.hr