

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 17:32

1Rousseau, J.-J.

1Kant, I.

Primljeno: 17. prosinca 2012.

Sloboda i zakonodavstvo umne volje. Rousseau i Kant

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Rousseau daje prikaz razvoja prava u kojem je konstitucija države izvedena iz principa *droits de l'humanité*, odnosno Rousseau traži i pronalazi prvotni akt koji u sebi sadrži i iz kojega proizlaze jednakost i sloboda, a koji je istovremeno i konstitutivni akt zajednice. On je u svome filozofijskom učenju o državi, a u suprotnosti spram svoje etike, otkrio novo područje ljudskih obveznosti po sebi, a u kojima čudoredni osjećaj nije princip njihova prosuđivanja, već je to um kao onaj koji uviđa opravdanost tih obveznosti. To znači da se ono specifično antropološki utemeljenje jednakosti koje je zahtijevala Rousseauova etika pokazuje nedostatnim kada se radi o najvišim principima učenja o državi. Stoga Rousseauovo utemeljenje jednakosti u liku osebnosti filozofije slobode, a koje je u opreci spram njegove etike, ima čisto racionalni karakter, jer je jedino čisti um spoznajni izvor uvjeta koji opravdavaju prisilnu vlast nad ljudima, a on je pak u jasnoj suprotnosti spram izvora spoznaje dobra i zla, a to su osjetilnost i osjećaji. To je i objašnjenje Rousseauova stava da je čudoredna sloboda jedino moguća u državi te da slobodu jedino može imati građanin države. Međutim vjera u mogućnost slobode u državi nema svoje podrijetlo u nekakvom obožavanju države, već to proizlazi iz njegova ne-odustajanja od etike osjećajnosti, s istovremenim priznavanjem važenja pojma slobode koji se zadobiva u sferi zakonodavne države. Po Kantovu razumijevanju osnovni je cilj Rousseauova političkog mišljenja uspostaviti i osigurati neotuđiva prirodna prava individua, a koja su simbolizirana u supstanciji opće volje. Stoga se može ustanoviti da su obojica nastojala uspostaviti novu metafiziku prava, ali to ne znači da se Rousseaua može smatrati neposrednim pretečom Kantove metafizike čudoređa i kritike praktičkog uma.

Ključne riječi: sloboda, opća volja, etika osjećajnosti, zakonodavstvo umne volje, učenje o državi, Rousseau, Kant

* Goran Gretić, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u mirovini.

U kulturnoj povijesti 18. stoljeća zauzima J.-J. Rousseau zasigurno sasvim osebujno mjesto. Valja napomenuti kako se njega u doba prosvjetiteljstva nije smatralo prvenstveno slavnim naučenjakom ili filozofom, već njegova slava i fascinacija njegovom ličnošću potječu od osebnosti njegova karaktera, njegova načina života i svestranosti njegovih talenata. I po tome se zasigurno razlikuje od svojih znamenitih suvremenika, jer jamačno nije bilo ničega slično fascinirajućeg na britanskom historičaru i filozofu D. Humeu ili njemačkom filozofu I. Kantu. U uzbudljivom svijetu 18. stoljeća Rousseau je imao puno uloga, bio je u mladosti lutalica, pa muzičar, pisac, pjesnik, strastveni polemičar, u službi političara, pa duševno labilan samotnjak. A na koncu, zasigurno je bila u krivu venecijanska djevojka koja je za njim vikala: "lascia le donne e studia matematica".

Ali svemu tome usprkos Rousseau je bio i slavni filozof, i to prvenstveno zahvaljujući svome djelu *Društveni ugovor*.

U svoje doba Rousseau je bio posebno uvažavan kao znameniti kritičar kulture koji je zagovarao prirodnost, jednostavnost i osjećajnost, jednostavan i prirodan život kao put k sreći i zadovoljstvu samim sobom. O takvim se idealima govori u *Émileu* i u *Ispovijestima vjere savojskog vikara*; naime, u tim se djelima poželjni ljudski život opisuje kao stanje prirodne slobode i uživanja u samom sebi.

Tome nasuprot, u djelu *Društveni ugovor* život individuuma bezuvjetno je podvrgnut državi, štoviše, sva su individualna prava pojedinca prenesena na suverena. U tome se djelu susrećemo s neobičnom rigoroznošću po kojoj su ćudoredna sloboda, vladanje samim sobom, kao i tome odgovarajuće vrline, jedino mogući u državi i za građane. U takvoj zajednici zakon postaje božanstvo, ali više ne u liku prirode jer se pukoj osjećajnosti suprotstavlja um, dok nad prirodnom slobodom individuuma i ćudorednim životom građanina vlada prisila javnog zakonodavstva.

Može se reći da se u Rousseauovu mišljenju susrećemo sa specifičnim kontrastom između dvaju načina življenja, djelovanja i mišljenja, koji se očituje u dvjema vrstama njegovih spisa. Taj bi se prijepor mogao označiti kao spor između njegova osebnog "svjetonazora" spram njegova pravog znanstvenog djela, naime *Društvenog ugovora*, koji je pisan, takoreći, *more geometrico*. I to je, dakako, oduvijek predstavljalo specifični problem interpretacije Rousseauova mišljenja. To se proturječje pokušavalo razriješiti na dva načina: kao prvo, ustanovljeno se proturječje pokušavalo psihologijski razumjeti. Ili se pak to proturječje pokušavalo razjasniti u smislu da je očigledna dvojnost njegova mišljenja samo prividna, odnosno da je samo jedna tendencija njegova mišljenja doista njegovo navlastito mišljenje. Tako se, na primjer, tvrdilo, i to posebno u interpretacijama njemačkih autora, kako je po svome idejnom obzoru Rousseau neka vrsta prethodnika Kanta u smislu etike čistog praktičkog uma. U okviru takvih interpretacija postavljalo se onda i pitanje

kako je Rousseau mogao hvaliti i uzdizati pojam zakona kao najuzvišeniju ljudsku ustanovu i istovremeno inzistirati na značenju osjećaja. To se proturječe razrješavalo u smislu proglašenja irelevantnosti osjećaja za utemeljenje njegove etike, dapače, njegova je etika interpretirana prvenstveno kao forma filozofijske etike zakona, a koja je izgrađena prije Kanta. (Ta je stajališta razradio E. Cassirer u svojim izuzetno utjecajnim interpretacijama.) Prema tom je stajalištu Rousseauovo učenje o državi, u kojem se pokornost spram zakona identificira sa slobodom i umom, u osnovi samo posljedica principa autonomije volje kao najvišeg principa prava i čudorednosti. I upravo s obzirom na taj princip autonomije Rousseau je bio prikazivan kao neposredni preteča Kanta. (Dakako, postoje i drugi pokušaji uspostavljanja jedinstva Rousseauova mišljenja, no o tome se sada ovdje ne može raspravljati.)

Bliska povezanost stajališta Rousseaua i Kanta opće je poznata i lako se može dokumentirati mnogobrojnim Kantovim stavovima. Gledano povijesno-filozofijski, radilo se o značajnom i dalekosežnom utjecaju jednog od vodećih predstavnika francuskog prosvjetiteljstva na vodećeg predstavnika njemačkog prosvjetiteljstva. Međutim, valja spomenuti kako su druga dva znamenita njemačka prosvjetitelja, naime pisac E. Lessing i filozof M. Mendelssohn, bili prvi popularizatori Rousseauova djela u Njemačkoj. Zanimljivo je inače navesti kako su njih dvojica bili prijatelji i suradnici, a takvo intelektualno i osobno prijateljstvo bilo je za ono doba u Njemačkoj sasvim neuobičajeno, jer je jedan bio sin protestantskog pastora, a drugi ortodokсни Židov. Tako je Mendelssohn na Lessingov poticaj preveo na njemački, i to već 1756, *Raspravu o podrijetlu nejednakosti među ljudima*, a prijevodu je dodao i svoj vrlo učen te i danas zanimljiv komentar, Lessingov tekst o Rousseauu, kao i čuveno Voltaireovo pismo Rousseauu. Iz toga je vidljivo kako je Rousseau bio izuzetno rano preveden i recipiran u njemačkoj znanstvenoj javnosti, pa stoga nimalo ne čudi i Kantovo vrlo rano dobro poznavanje Rousseaua. Kada se zatim uzme u obzir značenje Kanta za razvoj klasičnog idealizma, kao i odlučujući značaj klasičnog idealizma za razvoj europske filozofije, nije pretjerano reći da se u odnosu Rousseau-Kant radi o jednoj od odlučujućih povezanosti u konstituciji modernog mišljenja. Značenje te povezanosti već je jasno uočio i izrazio Hegel, pritom očito slijedeći Kantove ocjene Rousseaua. Tako je Hegel ustvrdio da je Rousseau pitao "... što je apsolutno opravdanje (države)... Što je temelj države?...", te došao do uvida "da čovjek u svome duhu ima slobodu kao ono naprosto apsolutno, slobodna volja jest pojam čovjeka. A upravo i sloboda jest mišljenje samo; tko odbacuje mišljenje, a govori o slobodi, ne zna što govori... (Tu) je proizašao princip slobode koji je dao čovjeku, a koji se pojmió kao ono beskonačno, beskrajnu snagu... To daje prijelaz ka Kantovoj filozofiji koja se u teorijskom pogledu utemeljuje u tome principu" (Hegel, 1971: 307).

Kant je od svojih ranih, pred-kritičkih spisa, pa sve do djela iz posljednje faze višekratno i entuzijastično izražavao svoje divljenje Rousseauovim misaonim dostignućima, te je već u spisu *Razmatranja o osjećaju lijepog i uzvišenog* (1763) rekao: “Prvi utisak koji čitatelj zadobiva pri čitanju Rousseauovih spisa jest da se kod njega susreću i sjedinjuju u visokom stupnju ogromna oštromnost duha, plemeniti zamah genija i jedna osjećajna duša, kao moguće ni kod jednog pisca, bilo kojeg doba i bilo kojeg naroda” (Kant, 1968: 218). Slijedi znameniti stav: “Rousseau me je doveo na pravi put. Naučio sam poštivati čovjeka.” Dapače, tu Kant uspoređuje Rousseaua s Newtonom, a kada se zna odlučujuće značenje Newtona za Kantovu teorijsku filozofiju, tada ta usporedba zadobiva posebno značenje. Rousseau je, prema Kantu, otkrio zakonomjernosti moralnog svijeta, pa je stoga i njegovo učenje o ljudskom dostojanstvu sam temelj Rousseauova mišljenja. Ono temeljno novo Rousseauova učenja bilo je po Kantu uspostavljanje morala na “općim temeljnim principima”, a ne na nekim neodređenim osjećajima kao kod engleskih moralnih filozofa. To novo shvaćanje morala proizlazi iz “svijesti osjećaja” onog uzvišenog, a ne iz teorijskog uma koji se pokazuje bespomoćan u moralnim stvarima, a takvim se stavovima Kant suprotstavljao intelektualizmu prosvjetiteljstva i posebno Leibniz-Wolfovoj školskoj filozofiji. To je Kantova načelna ocjena značenja Rousseauova mišljenja, koju je zadržao cijelog života.¹

Unaprijed se može reći kako je očito da je Kant kod Rousseaua vidio utemeljenje primata praktične filozofije, dakle upravo onoga što se smatralo najvećim postignućem njegova vlastitog filozofiranja. Međutim, valja napomenuti kako je taj primat onog praktičnog bio povijesno-filozofijski pred-konstruiran u helenističko-rimskoj filozofiji, i to prvenstveno u stoicizmu. Stoga je posebno instruktivno vidjeti kako su autori poput Winckelmana i Rousseaua, Adama Smitha i Kanta proučavali i čitali Cicerona i Seneku, te kako je ta lektira za njih bila zajedničko kulturno-obrazovno dobro i zajedničko polazište daljnjih promišljanja. U tome bi se smislu sa stajališta povijesti ideja moglo govoriti o antičkom helenizmu kao prvoj moderni, dok bi druga moderna predstavljala prevladavanje srednjovjekovne slike svijeta u novom dobu. Pritom je ta druga moderna na raznovrsne načine zahvaćala sadržaje helenizma, tj. prve moderne, i to u Engleskoj preko F. Bacona i Hobbesa, u Francuskoj Descartesa i Gassendija, te nešto kasnije u Njemačkoj s Kantom. Može se reći da se prva moderna suprotstavila ideji filozofije polisa Platona i Aristotela, i to na način da je koncipirala autonomnog čovjeka kao građanina svijeta, dok se druga moderna suprotstavila, u svome prostoru zatvorenoj filozofiji srednjovjekov-

¹ U tumačenju odnosa Rousseau-Kant osobitu važnost i utjecaj ima rad E. Cassirera (1932), ali svakako valja navesti da je George Gurvitch deset godina prije toga objavio izvanredan rad o Rousseauu, Kantu i Fichteu, koji je sasvim neopravdano jako zapostavljen, a u kojem se zastupaju stajališta po mnogočemu srodna Cassirerovim (Gurvitch, 1922).

lja putem projekta čovjeka kao autonomnog građanina svijeta u okviru modernih ugovorno konstituiranih država. Dakle, taj primat filozofije života, onog praktičnog naspram puke teorije, a koji čini osebudni habitus helenizma, na raznolike načine počinje bivati prevladavajuće stajalište druge moderne, tj. novovjekovlja.

Rousseauovo se učenje u Kantovo doba, kao uostalom i danas, smatralo konglomeratom različitih, često suprotstavljenih stajališta. Tako je on držan, s jedne strane, za anarhista i individualista, smatralo se da njegova *Rasprava o nejednakosti* i *Émile* ne mogu imati ništa zajedničko sa zagovornikom državotvornog mišljenja i apsolutističkim stavovima iz *Društvenog ugovora*. A zatim se tvrdilo kako se i u samome *Društvenom ugovoru* Rousseau stalno koleba između individualizma i apsolutizma. I, naravno, uvijek se iznova postavljalo pitanje može li se uopće govoriti o nekoj njegovoj cjelovitoj i konzistentnoj filozofijskoj teoriji. To je uviđao već i Kant, međutim on je ta proturječja označio kao “prividna proturječja”, nastojeći pronaći dublji i jedinstven smisao njegova mišljenja. Tako je Kant već vrlo rano, 70-ih i 80-ih godina u svojim znamenitim “Refleksijama” kao zadaću postavio razrješenje “triju paradoksalnih Rousseauovih stavova”. Jedinstvenost i cjelovitost Rousseauova misaonog sustava kasnije detaljnije razrađuje u djelima *Nagađanja o početku povijesti čovječanstva* (1786, dakle već u kritičkom periodu), preko kulturno-filozofijskih spisa kao što su *Ideje opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva* (1784) i *O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima*, do filozofijsko-pravnih djela *O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi* (1793), *Prema vječnom miru* (1795) i *Metafizika čudoređa* (1797). U *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* (1798) Kant je dao neku vrstu zaključne ocjene o cjelovitosti i doseg Rousseauove filozofije kulture i mišljenja u cjelini. Tu se zaključno još jedanput osvrće na Rousseauova “tri spisa [misli se na prvu i drugu raspravu i *Novu Héloïse*, op. a.] o štetnosti, o 1. izlasku iz prirode u kulturu našeg roda sa slabljenjem naše snage, o 2. civiliziranju putem nejednakosti i međusobnog ugnjetavanja, i o 3. navodnom moraliziranju protuprirodnim odgojem i krivim obrazovanjem načina mišljenja. Ta tri spisa trebala su njegovu *Društvenom ugovoru*, njegovu *Émileu* i njegovu *Savojskom vikaru* poslužiti kao nit vodilja da se nađe izlaz iz zabluda zla kojim je naš rod okružen svojom vlastitom krivicom” (Kant, 2003: 202).²

Kantovo tumačenje Rousseaua izgleda sasvim plauzibilno i za njega se može pronaći uporište u raznim Rousseauovim spisima. Posebno se jasno to vidi u *Društvenom ugovoru* gdje Rousseau idealnom građanskom stanju, kao čudorednom poretku etičkog trebanja, suprotstavlja mehaniku instinkta prirodnog stanja. Na taj način tu novozadobivenu građansku slobodu Rousseau vrlo jasno suprotstavlja u

² Vidi opširnije u: Gurvitch (1922), Cassirer (1932).

liku moralne slobode prirodnoj slobodi, koja se iskazuje samo kao neovisnost jedne snage o drugoj snazi, dok se tome oprečno moralna sloboda shvaća u smislu ćudoredne autonomije. To Rousseau izražava na sljedeći način: “Prijelaz od prirodnog stanja u društveno stvorio je u čovjeku vrlo značajnu promjenu zamjenjujući u njegovu ponašanju instinkt pravednošću i pridajući njegovim djelima moralnost koja mu je prije nedostajala. I budući da je glas dužnosti naslijedio fizički poriv, a pravo prohtjev... zato se čovjek... našao prisiljen da djeluje po drugim načelima i da pita svoj razum prije nego što poslušna sklonosti... i koji je od glupe i ograničene životinje stvorio razumno biće i čovjeka” (Rousseau, DU, I, 8). Ovdje je vidljivo da građansku slobodu Rousseau shvaća kao moralnu slobodu, a koja je suprotstavljena prirodnoj slobodi. Znamenita formulacija glasi: “Mogli bismo dodati... kao dobitak građanskog stanja moralnu slobodu koja je čovjeka učinila svojim istinskim gospodarom. Jer poriv prohtjeva je ropstvo, a poslušnost zakonu koji smo sebi propisali jest sloboda” (*ibid.*). Ovdje jasno izlazi na vidjelo kako se prema Rousseauovu učenju autonomija zadobiva putem podvrgavanja pojedinca pod znamenitu i za mnoge tako prijepornu “volonté générale”, i stoga se, naravno, postavlja i jedno od temeljnih pitanja poimanja Rousseauova mišljenja, naime što uopće znači ta “opća volja”?

Za razumijevanje Kantove interpretacije Rousseaua valja svakako upozoriti na još jedno značajno razlikovanje koje je Rousseau vrlo jasno razradio u svojim spisima. Naime, kao što postoje dvije vrste slobode, tako Rousseau razlikuje i dvije vrste prirodnog prava; kao prvo, postoji instinktivno, prirodno pravo prirodnog stanja, a koje se poklapa sa snagom, zatim imamo istinito moralno prirodno pravo ili umno pravo, a koje zadobiva svoje puno važenje u građanskom stanju, pri čemu je njegovo izvorište “volonté générale”. I kao što je u znanstvenim istraživanjima o Rousseauu ustanovljeno, već je u tzv. prvotnoj redakciji *Društvenog ugovora* to razlikovanje isto tako izričito izvršeno, a gdje on izuzetno jasno upućuje na “opću volju” kao na izvorište tako shvaćenog umnog prava. To isto tako izričito tvrdi u raspravi “L’Économie politique”.³ Prema tome, može se ustanoviti kako je Rousseau smatrao da je opća volja izvorište prirodnog umnog prava, a to nas ponovno vodi k pitanju kakvo općenito i sistematsko značenje ima ta prijeporna “opća volja” u Rousseauovu mišljenju.

U cilju primjerenog poimanja toga središnjeg pitanja Rousseauove političke filozofije, te zatim i Kantove interpretacije, valja prethodno samo u osnovnim crtama naznačiti bitne probleme i pitanja Rousseauove etike i filozofije države.

Rousseauova moralna filozofija i etika prvenstveno su sadržane u *Émileu* i u *Savojskom vikaru*, a teza koja ga je učinila slavnim glasi: sve loše i zlo koje muči čovjeka dolazi od civilizacije, dok je čovjek po prirodi dobar, bez prevelikih potre-

³ Usp. opširnije u: Gurvitch (1922).

ba, te stoga i sretan. To je njegovo stajalište u oštroj opreci spram vladajućih ideja epohe, a koje su usko povezivale proces moralnog usavršavanja i kultiviranje čovjeka. Kao što je poznato, to su bile ideje engleskih filozofa morala, prvenstveno Shaftesburyja i bile su široko prihvaćene od europskog obrazovanog ljudstva. Tome oprečno, kod Rousseaua nalazimo pohvale običnog čovjeka s istovremenim optužbama sadašnjeg historijskog stanja ljudstva i pohvalama prirodnog stanja, jer čovjek je s civilizacijom istupio iz “poretka prirode”, te stoga nije nikakvo čudo što je izgubio sreću i dobrohotnost. To, dakako, nije preporuka da se opet hoda na četiri noge, kako se izrugivao Voltaire, već preporuka da se pri različitim historijskim reformama društvenih odnosa vodi računa o stanju “sirove jednostavnosti” kao nekoj orijentacijskoj točki u smislu usklađivanja društvenih odnosa doba civilizacije s prvotnim prirodnim potrebama i tendencijama. Pritom je teorijski važno uvidjeti da su za Rousseaua moralna vrijednost i moralni spas čovjeka nešto prvotno dano u čovjekovoj prirodi.

Međutim, time se pokazuje da koliko god Rousseau bio protivnik engleske popularne moralne filozofije i njena načela o moralnom usavršavanju i kultiviranju, ipak se s obzirom na utemeljenje etike s njom slaže.

Tako u *Émileu* (IV. knjiga) obrazlaže kako se već s prvim kucajima srca podižu i prvi glasovi savjesti, te kako iz osjeta ljubavi i mržnje nastaju pojmovi dobra i zla. Zatim pokazuje kako pravednost i dobrota nisu apstraktne puke riječi i nikakve puke moralne bitnosti stvorene od uma, jer se tu radi samo o daljnjem razvitku naših prvotnih afekcija. Nadalje, on tvrdi da se samo putem uma, a neovisno o savjesti, ne može pretpostaviti opstojnost bilo kakvog prirodnog zakona te da je cjelokupno prirodno pravo samo obična utvara ako nije utemeljeno na nekoj od potreba ljudskog srca. Stoga zaključuje kako propisi prirodnog prava ne počivaju jedino i samo na umu, jer ljubav spram bližnjega koja je izvedena iz samoljublja jest princip ljudske pravednosti, a to onda znači kako nam je cjelina sume morala dana putem sume zakona u evanđelju. Zatim dodaje da će to u sistematskom smislu razraditi i dokazati drugi, ti su drugi bili, naravno, engleski filozofi morala koji su se bavili utemeljenjem ideja čudorednosti na antropologijsko-psihologijskim osnovama. Za samog Rousseaua bilo je bitno razrađivanje jednog prvotnog ljudskog osjećaja kao temelja čudoredne volje i čudorednog suda, jer po njemu će se čudorednost predstavljati kao nešto apstraktno, samovoljno i naprosto izmišljeno ako ne bude utemeljena na nekoj specifičnoj činjenici ljudske prirode. A ta je činjenica pronađena u tzv. “moralnom smislu” ili “moralnom osjećaju”, “moral sentiment” ili “sentiment et conscience”, kako kaže Rousseau. Taj se smisao, kao prvo, očituje u osjećaju simpatije jer, obrazlaže Rousseau, ne mogu mirno gledati kako drugi pati. Tu se očituje prirodna dobrota čovjeka, dobrota koja se iskazuje kao potreba i koja se sastoji u proširenju sfere ljudskog prirodnog samoljublja na čovječanstvo. I upravo se u međusobnom

ograničenju samoljublja svedenog na vlastito Ja i njegova proširenja na ljudski rod sastoji čudoredni život i čudoredni karakter čovjeka.

Uputno je pogledati tko su bili prvi preteče tome srodnih stajališta i težnji, odnosno tko su u tome pogledu bili prethodnici Rousseaua; kao prvo, valja istaknuti da je u filozofiji u kršćansko doba, kada je crkva bila ovladala savješću ljudi, odnos između filozofije i crkvenih učenja postao vrlo složen, pa se u tadašnjim raspravljanjima teško razaznaje čisto filozofska argumentacija. Nadalje, takva se stajališta zasigurno ne mogu naći kod klasičnih filozofa, naime Platona, Aristotela i starih stoika, ali se zato već kod Cicerona nalaze temeljne srodnosti, jer se Ciceron u okviru etičkih prijevora helenističkih stoika pozivao na osjećaj kao odlučujuću instancu (Ciceron, 2006, knj. III). Vidimo kako Ciceron zaključuje da je pravi izvor sigurnosti u moralnim pitanjima neki osebjuni osjećaj, a koji se ne može u potpunosti zahvatiti teorijskim umom. U pozadini takve etike bio je očito specifični skepticizam (historijski gledano, bio je to skepticizam nove Akademije), jer u tadašnjim se teorijskim raspravljanjima osjećaj javlja kao nešto spasonosno s obzirom na već prihvaćene skeptičke posljedice kritike uma. Dakle, tu vidimo kako se kod toga skeptičnog rimskog filozofa javlja navlastiti rimski osjećaj samo-sigurnosti, a koji u tome smislu nisu poznavali stari grčki filozofi. Slična je situacija bila u moderni sa Shaftesburyjem, jer i njegovo se učenje može tumačiti kao izraz obrazovanog i u sebe sigurnog čovjeka, koji nije filozof u smislu čiste teorije, već teži poziciji neovisnosti o kontroverzama filozofa. I kod Rousseaua nailazimo na sličan habitus, međutim kod njega se javlja još jedan poseban estetski moment, odnosno jedan specifičan osjećaj uživanja-u-samom-sebi. To se stanje uživanja očituje na sljedeći način: kada pomažem bližnjemu u nevolji, tada istovremeno činim nešto za svoje vlastito zadovoljenje, s time da u tome svome moralnom osjećaju doživljavam i neko odobravanje. A ono se javlja poradi djelovanja nastalog iz osjetilnosti i osjećaja, drugim riječima, tu se dopijeva do uživanja u samome sebi. Stoga se takvo dobro činjenje, koje se iskazuje suosjećanjem s nuždom nekoga drugoga, isto tako pokazuje i kao neka vrsta ganuća spram samog sebe. Zato se može reći da tu izlazi na vidjelo kako su osjećajnost i samo-zadovoljstvo bitni elementi Rousseauova životnog osjećaja, odnosno predstavljaju utemeljenje njegove etike.

S druge je strane središnje filozofijsko pitanje Rousseauova razmatranja države glasilo: pod kojim uvjetima državna sila smije i ima pravo izvanjskom prisilom podvrgavati ljude, a to znači na različite načine ograničavati individualne ljudske slobode? Budući da se općenito smatra da je stanje izloženosti izvanjskoj prisili, kao i podvrgavanje naše volje nečemu stranom, stanje koje načelno proturječi slobodi, javlja se odlučno pitanje: pod kojim uvjetima država uopće može biti nešto sukladno sa slobodom svojih žitelja? Drugačije rečeno, kako je moguće zamisliti da neka ljudska volja koja vrši prisilu nad drugim ljudima, a to je slučaj države,

uopće može biti nešto ne-nasilno? Drugim riječima, radilo bi se o tome da suverena volja koja posjeduje tu silu može biti identična s pojedinačnom voljom koja je podvrgnuta toj istoj suverenoj volji. Postavlja se pitanje kako je to uopće moguće, a Rousseauov odgovor glasi: to je moguće pod uvjetom da svatko odustaje provoditi vlastitom silom ono što drži za pravo, te isto tako odustaje biti sudac u vlastitoj stvari. To nadalje znači da svatko prepušta svoju moć vlastitog provođenja zakona, kao i općenito provođenje pravnih odluka, jednoj zajedničkoj i nadređenoj instituciji u kojoj je on ravnopravan član. Na taj način provođenje prava i ustanovljenje prava postaje nešto javno, javna stvar, *res publica*. Pritom svi građani to čine i ispunjavaju potpuno i bezuvjetno, dakle takvo stanje stvari predstavlja uvjet stvaranja jednakosti, naime stvara se stanje, konstitucija, gdje više ne postoji ovisnost pojedinačne volje o nekoj drugoj pojedinačnoj volji. Umjesto toga uspostavlja se nova zajednička ovisnost o toj novouspostavljenoj sjedinjenoj volji zajednice, a koja je nadređena pojedincu. Tako je uspostavljena zajednička ovisnost o novoustanovljenoj sili izdignutoj nad pojedinačnom voljom. I, konačno, umjesto pristranosti individualne samovolje u toj je novoj konstituciji dana mogućnost ustanovljenja funkcije sudaca koji donose odluke prema općim propisima, zakonima, tj. na taj se način uspostavlja “javna pravednost”.

U tome je Rousseauovu konceptu sloboda u negativnom smislu dana time što je dokinuta ovisnost o drugim su-žiteljima, dok se kod slobode u pozitivnom smislu radi o nečem sličnom kao kod pojma jednakosti. Naime, jednakost nije jednostavno nekakva činjenica među ljudima, već nešto što se u državi može stvoriti i zadobiti. To se isto tako može reći za slobodu, jer i nju valja pojmiti kao nešto postavljeno putem samo-djelatnosti, a ta se vrsta samo-djelatnosti postiže, uspostavlja u liku zakonodavne sile svih građana kao jednakih pojedinaca, tj. ako svatko o svakome može ravnopravno zaključivati (DU, II, 11). To onda znači da zakoni koji građanima donose slobodu moraju na nužan i dostatan način biti prikladni za zasnivanje javne prisile, odnosno takvim se zakonima podanici podvrgavaju uvjetima koji moraju biti jednaki za sve i ne smiju nikome štetiti. Iz toga onda opet slijedi da je smisao zakona uspostavljanje i održavanje jednakosti, i to na način da se zakonodavna vlast prepušta i predaje u kompetenciju zajednice.

Taj bi se pojmovni sklop mogao predočiti na sljedeći način: historijski uvjeti u kojima ljudi žive uvijek mogu proizvesti nove okolnosti u kojima bi određena klasa ljudi došla u pravno nepovoljno stanje, a to bi onda značilo da jedna klasa ljudi može postati ovisna o drugoj. Nasuprot tome, zadaća je zakonodavstva, kako kaže Rousseau: “... da ni jedan građanin ne bude toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i ni jedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se” (DU, II, 11). Stoga se pokazuje kako je zadaća zakonodavstva izravnavanje nepravdi prirodnog razvoja, tj. tim razvojem nastale nejednakosti, odnosno na taj bi se način moglo spriječiti da moć

jakih razori slobodu slabih. I, konačno, pokazuje se da je zadaća zakonodavstva učiniti da sloboda svakog može su-postojati uz slobodu svakog drugog ili, moglo bi se reći, omogućiti da svi budu slobodni.

Na temelju dosadašnjih izvoda mogu se ustanoviti tri konstitutivna elementa Rousseauove filozofije države: prvo, Rousseau je uspostavio pojam prirodne slobode ljudi; drugo, u njegovoj je teoriji države uspostavljena jednakost ljudi u pravnom smislu, a ta se jednakost konstituira sjedinjenjem ljudi u državi; u državi u kojoj se u korist zajednice odriču svoje prirodne slobode i prava da budu suci u vlastitoj stvari i da sami provode zakone; treće, ustanovljen je pojam jednog prvotnog akta, izvornog ugovora, kojim su postavljene jednakost i sloboda građanina, i to čini njegov pojam opće volje (Fetscher, 1975).

Stoga bi se moglo zaključiti da je Rousseauova konstrukcija državnog prava izvedena i dana kao razvoj pojma države iz pojma takozvanih ljudskih prava. Zato se i može reći da se kod Rousseaua radi o takvome razvoju prava u kojem je konstitucija države izvedena iz principa *droits de l'humanité*.⁴ Pritom je bitno uvidjeti da se u Rousseauovoj koncepciji ne radi o tome da on s jedne strane zastupa postulate slobode ljudi i jednakosti građana, a s druge strane ima pojam države pa onda naknadno zahtijeva od države respektiranje pravednosti za sve građane, kao što je to slučaj kod Lockea. Nasuprot tome, Rousseau traži i pronalazi prvotni akt koji u sebi sadrži i iz kojega proizlaze jednakost i sloboda, a koji je istovremeno i konstitutivni akt zajednice.

S obzirom na taj sadržajno-pojmovni sklop može se razumjeti smisao i opravdanost zadanog cilja Rousseauove filozofije države, a to je opravdanje prisile od strane vlasti. Iz toga onda i konzekventno slijedi da član zajednice koji se odbija pokoravati općoj volji može na to biti opravdano prisiljen od te iste zajednice. Međutim, takva vrsta prisile tada se očigledno više ne može držati za čin teroriziranja nekog člana zajednice od neke druge strane, druge volje. To je, naime, nužna posljedica pojmovno-sadržajne konstitucije u kojoj je pojedinac pristavši na ograničenje svojih prava, ali uz istovremeno ustupanje tih prava u korist institucija zajednice, također postao slobodan od ovisnosti o pukoj privatnoj samovolji bilo koje vrste. Stoga se isto tako, naizgled paradoksalno, može zaključiti da ovlasti koje je prema Rousseauu zadobila zajednica imaju smisao i zadaću prisiliti pojedinca na slobodu.⁵

Kao što smo već naveli, Rousseauova etika počiva na prirodnom moralu koji nalaže altruističko djelovanje, a ono je utemeljeno u prirodnoj potrebi ljudskog srca. Međutim, nešto tome odgovarajuće ne postoji u njegovu učenju o državi. Tome oprečno, u Rousseauovu učenju o državi bitan je uvid da sloboda u smislu izvanj-

⁴ Tu sintagmu sam Rousseau rabi u članku *Politička ekonomija*.

⁵ Usp. *Društveni ugovor*, I, 7; usp. Shklar (1985).

skog odnosa među ljudima nije uvjetovana nekim osobitostima ljudske prirode. Drugim riječima, bilo koje prirodne osobitosti pojedinca ne mogu važiti kao činjenice iz kojih bi proizlazile bilo koje opće međuljudske obveznosti. Upravo suprotno, sloboda se mora pojmiti kao djelatno činjenje, odnosno kao rezultat djelovanja koje je ljude učinilo neovisnima o osobnim ovisnostima. Takva vrsta djelovanja znači čovjekovo podvrgavanje samo-postavljenim zakonima, pri čemu se tu radi o zakonu jednakosti kojem se ljudi dobrovoljno podvrgavaju. Takvo se što događa onda kada čin donošenja zakona i provođenje zakona postanu zajedničkom stvari. Međutim, ta novozadobivena zakonska jednakost nije nekakva činjenica koja bi počivala na nekoj posebnoj prirodi čovjeka, niti ta jednakost može biti predmet neke posebne potrebe po kojoj bi ljudski individuuum bio povezan s ljudskim rodnom. Drugim riječima, to znači da se takvo stanje ne može proizvesti putem neke prirodne svrhovitosti, kao što bi se to na primjer moglo pokušati izvesti iz pojma simpatije ili moralnog smisla. Stoga je jednakost o kojoj se ovdje govori puka ideja uma ili jednostavno ideja koja je potpuno neovisna o svim iskustvenim interesima. Izraženo u Kantovoj terminologiji, moglo bi se reći da se tu radi o *a priori* danom postulatu.

Stoga se može reći da je Rousseau u svome filozofijskom učenju o državi, a u suprotnosti spram svoje etike, otkrio novo područje ljudskih obveznosti po sebi, a u kojima ćudoredni osjećaj nije princip njihova prosuđivanja, već je to um kao onaj koji uviđa opravdanost tih obveznosti. To, međutim, znači da se ono specifično antropologijsko utemeljenje jednakosti koje je zahtijevala Rousseauova etika pokazuje nedostatnim kada se radi o najvišim principima učenja o državi. Prema tome, očito je da Rousseauovo utemeljenje jednakosti u liku osebuje filozofije slobode, u opreci spram njegove etike, ima čisto racionalni karakter, jer je jedino čisti um spoznajni izvor uvjeta koji opravdavaju prisilnu vlast nad ljudima, a on je pak u jasnoj suprotnosti spram izvora spoznaje dobra i zla, a to su osjetilnost i osjećaji.

Iz takvog stanja stvari proizlazi da se Rousseauovo mišljenje nakon zadobivanja ideje društvenog ugovora našlo u sljedećoj prijepornoj situaciji; s jedne strane stoji njegova etika osjećaja koja je utemeljena na prirodnim potrebama čovjeka, a iz kojih onda proizlaze pojmovi dobra i zla. S druge strane stoji njegovo filozofijsko državno pravo u kojem se na drugačijoj, racionalnoj osnovi razrješava odnos među ljudskim obveznostima. Međutim, samo razrješenje odnosa tih dvaju područja ostaje otvoreno.

Kada je Rousseau pojmu građanske slobode suprotstavio pojam prirodne slobode čovjeka, rekao je: "Mogli bismo ovome što smo već rekli dodati kao dobitak građanskog stanja moralnu slobodu koja je čovjeka učinila svojim istinskim gospodarom... a posluš zakon koji smo sami sebi propisali jest sloboda" (DU, I, 8). Izgleda kao da taj citat nedvojbeno sugerira, i doista ga neki tako tumače (E. Casirer i sljedbenici), da Rousseau zapravo zastupa čistu etiku zakona u Kantovu smi-

slu, pa se prema tome kod Rousseaua uopće ne bi moglo govoriti o nekom kultu osjećaja, jer se konačno i kod njega identificiraju autonomija volje i ćudoredna sloboda.

Međutim, u kojoj se mjeri Rousseauova stajališta doista mogu poistovjetiti s Kantovim, čini se, usprkos svim strukturalnim srodnostima, doista upitno. Kao prvo, postavlja se pitanje u kojoj je mjeri opravdana tvrdnja da se sloboda, koja se izjednačava s pokornošću spram samo-postavljenih zakona, može držati istinitom formulacijom određenja autonomije volje kao najvišeg principa morala u Kantovu smislu? To je, naime, sasvim dvojbeno.

Valja reći kako je navedeni Rousseauov stav po kojem se moralna sloboda određuje kao poslušnost spram zakona posljedica dviju pretpostavki njegove teorije: prvo, kod njega je dana mogućnost utemeljenja dobrog uvjerenja-savjesti na osnovi prirodnih potreba, i to poradi prirodne ovisnosti ćovjeka o ćovjeku (to je u punoj suprotnosti s Kantovom etikom) i, drugo, jedino je umna država forma u kojoj može doći do dokidanja međusobne ovisnosti ćovjeka o ćovjeku. Iz obiju pretpostavki Rousseau zaključuje: ćudorednost koja je utemeljena na potrebama srca ne može predstavljati slobodu te, zatim, jedino je djelovanje građanina koji ostvaruje vlastitu slobodu, a u sukladnosti sa slobodom svakoga drugoga, izvor svekolike slobode. Sada se postavlja pitanje kako se iz kombinacije obaju tih Rousseauovih stavova može smisljeno zastupati ideja ćudoredne slobode u državi? Prema Rousseauu to je moguće ako se pretpostavi da onaj osebujni osjećaj simpatije, a putem kojega priroda sjedinjuje ljude, isto tako i u samoj državi zadobiva specifićnu svrhu, pa na taj način prethodno razmatrani osjećaji mogu postati sukladni sa slobodom ćovjeka. Dapaće, takvo će što biti moguće onda kada ćovjekova od prirode urođena dobrohotnost spram bližnjih postane i bude stimulans za sudjelovanje u osiguranju prava za svakoga, pa će onda i ćovjek moći postati ćudoredno slobodno biće. Ovdje jasno izlazi na vidjelo što je bilo glavno pitanje za Rousseaua, a to je oćito bio problem na koji se naćin može pojmiti i ozbiljiti opća zadaća zakonodavstva. Drugim rijećima, to je pitanje na koji naćin sloboda svakoga može istovremeno opstojati sa slobodom svakoga drugoga, odnosno kako se može uspostaviti društvena pravednost prema principima slobode građanina. To se, kaće Rousseau, postiće putem umjerenosti bogatih u raspolaganju bogatstvom i umjerenosti siromašnih u zahtjevu za životom u blagostanju (DU, II, 11). Prema tome, vidimo kako se ovdje opet, i to putem osjećaja simpatije, potiće i omogućuje ćudoredna sloboda na obje strane, naime sloboda koja je i jedino moguća u državi, jer jedino tako konstituirana sloboda vodi ujedinjenju svih u cilju uspostavljanja pravne sigurnosti.

To je ujedno i objašnjenje Rousseauova stava da je ćudoredna sloboda moguća jedino u državi te da slobodu može imati jedino građanin države. Međutim, vjera u mogućnost slobode u državi nema svoje podrijetlo u nekakvom oboćavanju države

(kako mu se često predbacivalo i predbacuje, npr. I. Berlin), već to proizlazi, s jedne strane, iz njegova ne-odustajanja od etike osjećajnosti, s istovremenim priznavanjem važnja pojma slobode koji se zadobiva u sferi zakonodavne države.⁶

Slično stoje stvari i s drugim Rousseauovim paradoksom, naime s tezom o dopuštenoj i nužnoj državnoj prisili, a koja proizlazi iz religije uma u liku jednog osebjnog društvenog uvjerenja. To stajališta isto tako pokazuje kako je za Rousseauovu teoriju neophodna i vjera u vječnu pravednost, i to preko granica zemaljskog života, a u cilju osiguravanja slobode svih. Jedino je putem takve vjere mogao kod građanina nastati društveni osjećaj koji mu daje snagu za eventualno žrtvovanje vlastitog života za državu (DU, IV, 8). Istovremeno je očito da etički motivi utemeljeni na osjećaju simpatije zasigurno nemaju takvu snagu, jer je osjećaj simpatije samo osebjan pojavni oblik samoljublja koje se prenosi i proširuje na drugoga. Prema tome, iz toga slijedi da pod određenim okolnostima žrtvovanje života za državu može biti neophodno, jer država ima pravo na život građana jer, kako kaže Rousseau, sama njegova građanska egzistencija, tj. “njegov život nije više samo dobročinstvo prirode, već pogodbeni dar države” (DU, II, 5). I još više, čak je i religiozna prisila u određenim granicama, a koje Rousseau nastoji jasno ograničiti, neophodna za osiguranje slobode svih. Iz toga onda i slijedi da takva vrsta prisile ne mora nužno biti u proturječju sa slobodom, jer u tome se slučaju radi o potrebi uspostavljanja pravila, a ne nekih religioznih dogmi. Rousseau to objašnjava potrebom da građani imaju takvo što: “kao osjećaje društvenosti bez kojih je nemoguće biti dobar građanin...”, jer bi se u protivnom dotičnoga građanina moglo prognati iz zajednice “kao nedruštvenu osobu, kao nesposobnoga da iskreno voli zakone, pravdu i da po potrebi žrtvuje život zbog dužnosti” (DU, IV, 8).

Međutim, valja ustanoviti da je taj, moglo bi se reći zastrašujući stav isto tako samo posljedica Rousseauova ustrajanja na etici osjećaja kao izvoru moralnih propisa, i to usporedo s umnim državnim pravom. Ovdje opet izlazi na vidjelo kako se u kombinaciji etike osjećaja s umnim državnim pravom očituje odvajanje od tradicionalnih racionalnih doktrina državnog prava, ali se istovremeno razotkriva osebjni filozofski skepticizam koji je utemeljen i proizlazi iz etike osjećaja. Prema tome, može se ustanoviti kako su upravo na taj način snage pukog osjećaja i potreba srca mogle biti izručene i podvrgnute sili koja je opravdana od strane uma.

⁶ Nesporazumi oko tumačenja osnovnih intencija Rousseauova mišljenja oduvijek su postojali, no u svojoj liberalističko-moralizatorskoj maniri posebno su groteskna stajališta I. Berlina. Berlin smatra da je Rousseau po svome habitusu bio “pobunjeni malograđanin” koji je inspirirao likove kao što su Carlyle, Nietzsche, D. H. Lawrence, D’Annunzio, pa Robespierre i, naravno, Hitler, Mussolini i komunisti. Kritizirajući vehementno Rousseauova stajališta, s produbljenim nerazumijevanjem njegovih temeljnih državno-pravnih i etičkih stavova, zaključio je da je on “najopasniji neprijatelj slobode čitave povijesti moderne misli”. Usp. Berlin, 2002.

Iz svega toga slijedi zaključak kako je upravo takva sasvim specifična kombinacija etike osjećaja i umnog državnog prava bila obzor praktičke filozofije u kojem se Rousseau kretao (usp. Brandt, 1973).

Kant u *Metafizici čudoređa* u odjeljku pod naslovom “Općenita napomena o posljedicama što proizlaze iz naravi građanskog saveza” kaže: za narod je praktički neistraživ izvor vrhovne vlasti kojoj je podvrgnut, niti narod ima pravo o tome suditi; dapače, takva su mudrovanja za narod, koji je već podvrgnut građanskom zakonu, opasna za državu.

“Jer kako se narod mora smatrati već ujedinjenim pod okriljem zakonodavne volje da bi mogao pravomoćno suditi o vrhovnoj državnoj vlasti (summum imperium), on ne može i ne smije suditi drukčije nego što to hoće *trenutni poglavar države* (summum imperans).” I još određenije: “Vlada u državi ima spram podanika sve sama prava, a nikakve (prisilne) dužnosti” (str. 110). A ako bi se ipak pojedinac propitujući izvore te vlasti htio “suprotstaviti vladajućem autoritetu, on bi po njegovim zakonima, tj. s punim pravom bio kažnjen, smaknut ili prognan (kao čovjek izvan zakona, exlex). – Zakon je toliko svet (nepovrediv) da je praktično već zločin ako se samo posumnja u nj...”, pa prema tome sam taj zakon “ne izražava povijesni temelj građanskog uređenja, nego jednu ideju kao praktični umni princip: da se valja pokoravati postojećoj zakonodavnoj vlasti...” (Kant, 1999: 110).

Razmotrimo još jednom odnos Kanta spram Rousseauova učenja o općoj volji i autonomiji volje. Kao što je poznato, Kant je razvio svoje učenje o principu autonomije volje u opreci spram tadašnje popularne moralne filozofije oličene s jedne strane u učenju Ch. Wolffa, a s druge strane Shaftesburyja, Hutchesona i Humea. Oba su navedena smjera pod utjecajem stoičke tradicije moralne filozofije koja je paradigmatički formulirana u Ciceronovu djelu *O dužnostima*, a upravo je tu tradiciju Kant nastojao prevladati u svome djelu *Utemeljenje metafizike čudoređa* (Kant, 1995; Reich, 1935).

U tim pred-kantovskim stajalištima jasno je vidljivo da je shvaćanje slobode kao podvrgavanja samog sebe samo-propisanom zakonu stari topos antičke tradicije, koji je, naravno, bio poznat i Rousseauu i Kantu. Međutim, upravo je takva vrsta moralnog učenja po Kantu primjer heteronomnog morala, te je stoga nedopustivo da se sasvim općenito određenje slobode kao podvrgavanja samo-propisanom zakonu uzima kao Kantova formula autonomije volje kao najvišeg principa morala. Drugim riječima, nikako se ne bi smjelo poistovjetiti osporavanje heteronomije morala, bilo kakve vrste i na bilo koji način, i na osnovi toga onda uspostavljene autonomije morala, s Kantovim postavljanjem principa autonomije morala kao jedinog principa čudorednosti. Naime, prema Kantu, autonomija morala u prvom, užem smislu nema nikakvo osobito filozofijsko značenje jer takva je autonomija već dosegnuta u popularnoj moralnoj filozofiji Ch. Wolffa, kao i Shaftesburyja i Hutchesona, i to na

način da je za unutarnji određujući razlog principa čudorednosti prihvaćena pretpostavka samovolje. Međutim, taj pretpostavljeni princip može biti ili materijalni ili formalni, tj. heteronomni ili autonomni u Kantovu smislu, kao što na primjer neka izvanjski autonomna država po unutarnjem ustrojstvu može biti ili despotska ili autonomna. Iz toga zatim slijedi da za Kantov princip autonomije volje nije odlučujuće da se volja podvrgava samo-zadanim zakonima, jer to može učiniti poradi nekog posebnog interesa, a tada bi opet bila ovisna upravo o tom interesu. Dakle, prema Kantu sam moralni princip kao takav mora biti bezuvjetan, a to znači da se radi o principu volje, a koja je kao takva najviša zakonodavna volja (Kant, 1995).

Prema tome, valja reći da Rousseauov državni princip ne zadovoljava gore navedeni Kantov uvjet, već obratno, on izričito navodi jedan interes pomoću kojega se ljudska volja veže na građanski zakon, a to je samoljublje. To Rousseau ovako izražava: "Obveze što nas vežu u društveno tijelo obvezne su zato što su uzajamne, a njihova je priroda takva da, ispunjujući ih, ne možemo raditi za drugoga a da istodobno ne radimo za sebe. Zašto je opća volja uvijek u pravu i zašto svi neprestano žele sreću svakome ako ne stoga što je svatko upio u sebe tu riječ, svatko i što misli na sebe glasujući za sve. To dokazuje da jednakost prava i pojam pravde koji ona stvara proizlaze iz probitka koji svatko sebi pruža i, dosljedno tome, iz čovjekove prirode..." (DU, II, 4).

Ovdje je jasno vidljivo kako se kod Rousseaua povezanost volje sa zakonom građanske slobode utemeljuje u čovjekovoj prirodnosti. Dok, tome oprečno, autonomija volje prema Kantu znači da se opravdanost nastrojenosti volje da samu sebe postavi kao jedini zakon, i da jest jedini zakon, očituje upravo u tome da se ta volja postavlja neovisno o bilo kojim nagonским silama ili interesima.

Ako je tome tako, onda svakako valja preispitati stajališta da je Rousseauov prikaz državnog prava čisti filozofijski (platonski) ideal koji se ne obazire na posebnu prirodu čovjeka, a kako je to nastojao vidjeti sam Kant te zatim E. Cassirer i sljedbenici. Drugim riječima, izgleda da ima dostatnih razloga posumnjati u to da Rousseauova teorija sadrži metafizička početna počela državnog prava u Kantovu smislu. Dapače, više toga govori kako bi se i Rousseauovo učenje o državi trebalo smjestiti u antropologijski dio praktične filozofije, a to bi nadalje značilo da nisu dostatno utemeljena stajališta o njegovoj "metafizici" i "prijelazu ka Kantu".

Međutim, svakako je neosporno da sama Kantova stajališta iz *Metafizike čudoreda* lako potiču takvu interpretaciju. Kant tu govori o općoj volji kao sjedinjenoj volji naroda koja je *a priori* potekla iz uma, a koja jedino može biti i zakonodavna volja. Stoga se tu radi o idealnoj filozofijskoj državi koja bi trebala biti ustrojena na "čistim pravnim principima, a ta ideja služi kao smjernica (norma) za svako zbiljsko povezivanje u zajednicu" (Kant, 1999: 105, § 45). Zatim Kant zaključuje da "zakonodavna može biti samo složna i sjedinjena volja svih, utoliko što tada svatko

odlučuje o svima i svi to isto o svakome, dakle to može biti samo opća sjedinjena volja naroda” (*ibid.*: § 46). I, konačno, Kant govori o ideji izvornog ugovora po kojoj se narod prvo odriče svoje izvanjske slobode i ponovno je zadobiva kao član zajednice. Kant zatim objašnjava tu ideju izvornog ugovora na način strukturalno doista srodan Rousseauu, te naglašava kako je čovjek postajući član države “posve napustio slobodu divljeg bezakonja da bi svoju opću slobodu nesmanjenu opet našao u zakonitoj ovisnosti, tj. u pravnom stanju; jer ta ovisnost proistječe iz njegove vlastite zakonodavne volje” (*ibid.*: 107, § 47).

Očito da odnos Rousseaua i Kanta nikako nije jednostavno razriješiti, ali je svakako opravdano ustanoviti kako su obojica nastojala izgraditi novu metafiziku prava; međutim, to ipak ne znači da se Rousseaua može smatrati neposrednim prethodnikom *Osnivanja metafizike čudoređa* i *Kritike praktičkog uma*. Kakvo je značenje imala za kasnog Rousseaua u teorijskom i praktičnom smislu metafizička konstrukcija iz *Društvenog ugovora*, a može se pretpostaviti da je slično djelovala i na Kanta, može se lijepo vidjeti na kraju posljednje knjige *Émilea* u odjeljku “Putovanje”. Tu se daje prikaz “savršenog zakonodavstva”, tj. onoga “što je domovina, što zapravo čini njenu bit i po čemu svatko može spoznati da li ima ili nema domovine”. Putem iskustva putovanja Emil se uvjerava i shvaća kako zapravo nema ni istinitog “zakonodavstva” ni “domovine”, ali, upozorava ga njegov odgojitelj, to nas još uvijek ne apsolvira od obveza spram autoriteta zemlje u kojoj smo rođeni i u kojoj živimo. I upravo se tu odlučno iskazuje “idealnost” samog “Društvenog ugovora”, i istovremeno pokazuje način na koji nastaju nesporazumi po kojima bi se na taj ugovor trebalo gledati kao na neku “činjenicu”. Stoga i Kant višekratno naglašava kako izvorni ugovor “nipošto nije potrebno pretpostaviti kao činjenicu...”, jer “to je samo ideja uma koja, međutim, nesumnjivo ima svoj (praktički) realitet...” (Kant, 2000: 81), odnosno kad bismo se zapitali “što je zakonitost... ali ne kao činjenica (kao što Danton hoće, objašnjavajući da su bez toga nula i ništica sve opstojeće pravo i svako vlasništvo u stvarno postojećem građanskom ustavu), nego samo kao umno načelo prosuđivanja svakoga javnopravnog uređenja uopće” (*ibid.*: 86).

I, na koncu, možemo se još upitati po čemu je to Rousseau doveo Kanta, kako on sam kaže, na pravi put? On ga je zasigurno oslobodio od zanesenosti obrazovanjem i kulturom, kao i od pogrešnog kulta humanizma u smislu da kultiviranje ljudskog razuma čini čovjeka. Isto je tako očito da je Rousseau probudio u Kanta i osjećaj društvene savjesti, jer kako Kant kaže, “Rousseau se žali s mnogo opravdanosti... o nejednakosti među ljudima, i to ne u prirodnim darovima ili bogatstvu, već u općim ljudskim pravima...” (*ibid.*: 52). Dok u *Metafizici čudoređa* kaže sljedeće: “Dobrotvorna moć, koja ovisi o dobrima, najvećim je dijelom posljedica povlaštenosti različitih ljudi zbog nepravilnosti vlade koja uvodi jednakost blagostanja, pa stoga postaje nužna tuđa dobrotvornost. Da li u takvim okolnostima potpora koju

bogataš možda pruža nevoljniku uopće zavređuje ime dobrotvornosti, kojom se tako rado razmeće kao zaslugom” (Kant, 1999: § 31).

U doba nakon Rousseaua i Kanta pitanje razrješenja rastućih socijalnih napetosti zadobivalo je sve veće značenje i usporedo s tim rastao je i broj teorija koje su vladajućim političko-ekonomskim autoritetima priznavale pravo kršenja zakona i prava. Sasvim je izvjesno da bi i Rousseau i Kant odlučno odbacili takve teorije smatrajući ih pogubnim za bit ustrojstva društvenog ugovora, tj. umne vladavine prava. Stoga je i Kant, uvijek priznajući svjetsko-povijesno značenje Francuske revolucije, istodobno jasno osudio razdoblja “otvorenim i zakonitim proglašenih nepravdi nekog revolucionarnog stanja (npr. komisije za dobrobit Francuske Republike)...” (Kant, 2003: 140). A obojica bi zasigurno bila bezuvjetno suglasna da se s “ljudskim pravom treba postupati kao sa svetinjom, ma kakve to žrtve stajalo silu koja je na vlasti. Tu se ne može raditi napola i izmišljati... nego svaka politika mora saviti koljena pred pravom, ali se zato može nadati da će se, premda lagano, uzdići na stupanj na kojem će trajno sijati” (Kant, 2000: 147).

Na temelju svega rečenog može se zaključiti da je po Kantovu razumijevanju osnovni cilj Rousseauova političkog mišljenja bio uspostaviti i osigurati neotuđiva prirodna prava individua, a koja su simbolizirana u supstanciji opće volje.

Na kraju se s punim opravdanjem može zaključiti da su filozofijska stajališta iznesena u Rousseauovu *Društvenom ugovoru* zasigurno vrlo složena, a sama se temeljna ideja toga djela ne može u potpunosti zahvatiti tradicionalnim stajalištima filozofije države prije i poslije Rousseaua. Može se reći da njegova stajališta nisu jednoznačno ni apsolutistička ni demokratska, kao ni liberalistička ni totalitarna, iako su kao takva često apostrofirana. Promatrajući Rousseaua u odnosu spram Hobbesa i Lockeja, kao i filozofije francuskih enciklopedista, moglo bi se reći da njegova filozofija države predstavlja pokušaj prevladavanja beznadnih proturječja svih tih stajališta i utoliko je to doista teško i izazovno filozofsko djelo.

LITERATURA

- Berlin, Isaiah, 2002: *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Princeton University Press, Oxford.
- Brandt, Reinhard, 1973: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Brandt, Reinhard/Herb, Karlfriedrich (ur.), 1999: *Von Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Akademie Verlag, Berlin.

- Cassirer, Ernst, 1932: Das Problem Jean-Jacques Rousseau, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41: 177-213 i 479-515 (hrvatsko izdanje: *Problem Jean-Jacques Rousseau*, Disput, Zagreb, 2012).
- Ciceron, Marko Tulije, 2006: *O dužnostima*, Nova Akropola, Zagreb.
- Fetscher, Iring, 1975: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Gurvitch, George, 1922: Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, *Kant-Studien*, Band XXVII, str. 138-164.
- Hegel, G. W. F., 1971: *Geschichte der Philosophie*, III, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel, 1968: *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, *Kants Werke*, sv. II, Akademie-Textausgabe, Berlin.
- Kant, Immanuel, 1995: *Osnivanje metafizike čudoređa*, Igitur, Zagreb.
- Kant, Immanuel, 1999: *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Kant, Immanuel, 2000: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb.
- Kant, Immanuel, 2003: *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, Naklada Breza, Zagreb.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1978: *Rasprava o porijeklu nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb.
- Reich, Klaus, 1935: *Kant und die Ethik der Griechen*, Mohr, Tübingen.
- Shklar, Judith, 1985: *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge (pretisak, 1. izd. 1969).

Goran Gretić

FREEDOM AND LEGISLATION OF RATIONAL WILL.
ROUSSEAU AND KANT

Summary

Rousseau gives an account of the development of law wherein the constitution of the state is derived from the *droits de l'humanité* principle. In other words, he seeks and finds the original act which encompasses equality and freedom and from which the two result, and which is simultaneously the constitutive act of the community. In his philosophical doctrine of the state, and in contrast with his ethics, he discovered a new field of human obligations in and of themselves, where the principle according to which they are judged is not the ethical sentiment, but reason, as that which realizes that the obligations are justified. This means that the typical anthropological foundation of equality demanded by Rousseau's ethics proves to be insufficient with regard to the

highest principles of the state doctrine. Thus Rousseau's foundation of equality in the form of a peculiar philosophy of freedom, which stands in opposition to his ethics, is of a purely rational character, since only pure reason is the source of cognition regarding conditions that justify coercive power over people, and it is, in turn, clearly opposed to the source of knowledge of good and evil, namely sensitivity and sentiments. This also clarifies Rousseau's view that ethical freedom is possible solely within the state and that only a citizen of the state can have freedom. But belief in the possibility of freedom within the state does not originate from some sort of adoration of the state: it results from his non-abandonment of the ethics of sentimentality, with simultaneous recognition of the validity of the freedom concept gained in the sphere of the legislative state. In Kant's understanding, the basic goal of Rousseau's political thought was to establish and ensure inalienable natural rights of individuals, which are symbolized in the substance of the general will. One may therefore conclude that they both tried to establish a new metaphysics of law, but this does not mean that Rousseau can be considered a direct predecessor of Kant's metaphysics of ethics and his critique of practical reason.

Keywords: freedom, general will, ethics of sentimentality, legislation of rational will, doctrine of the state, Rousseau, Kant

Kontakt: **Goran Gretić**, Fakultet političkih znanosti u Zagrebu, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb. E-mail: goran.gretic@fpzg.hr