

Prikaz

Ernst Cassirer
Problem Jean-Jacques Rousseau

Disput, Zagreb, 2012, 122 str.

Svaki ozbiljan pokušaj razumijevanja temeljnih teorijsko-političkih problema naše suvremenosti umnogome je olakšan, ako ne i omogućen, dijalogom s klasicima političkog mišljenja. Uzorno svjedočanstvo takvoga suočavanja s velikim učiteljima mišljenja pruža upravo njemački neokantovski filozof Ernst Cassirer (1874-1945) u brojnim svojim radovima. U tom smislu, i sam je Cassirer nadasve dragocjen učitelj mišljenja i pouzdan vodič za čitanje klasičnih djela. U našoj (regionalnoj) javnosti on je široko poznat i preveden. Treba spomenuti barem trotomnu *Filozofiju simboličkih oblika* (1985) i *Mit o državi* (1972).

Studija *Problem Jean-Jacques Rousseau* prvi je put objavljena 1932. u časopisu *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Općenito se smatra jednom od najpriznatijih i najboljih interpretacija Rousseauova mišljenja. Čitajući i tumačeći Rousseaua posredstvom Kanta, za kojega tvrdi da je "jedini razumio Rousseaua", Cassirer je prvi uspio, stilski briljantno i argumentacijski besprijekorno, dokazati najviši teorijski status Rousseauova mišljenja. Cassirerovo tumačenje krase umijeće da pronađe unutarne teorijsko jedinstvo Rousseauova mišljenja i da istodobno svoje čitatelje na upravo neodoljiv način privuče u misaoni svijet velikog Ženevljanina.

U čemu je (bio) problem s Rousseauom? Koliko god bile suprotstavljene, prethodne interpretacije bile su suglasne barem u tome da je Rousseauovo djelo nekonzistentno i nedosljedno. Najočigledniji dokaz za to jest *Društveni ugovor*, za koji se činilo da je u flagrantnoj opreci spram osnovnih misaonih motiva i temeljnih postavki Rousseaua kao čovjeka i mislioca. Problem je bio i u tome što ni sam Rousseau nedvojbeno nije bio sistemski mislilac niti je težio sustavnom izvođenju svojega nauka: "Sustavi su svih vrsta iznad mene; ne postavljam nikakav ni u svom životu ni u svom ponašanju" (pismo De Mirabeauu, 25. ožujka 1767). Osim toga Rousseau izvodi posvemašnju dekonstrukciju tada ukorijenjenih prosvjetiteljskih formi mišljenja, što i omogućuje svu dinamiku njegovih misli, osjećaja i strasti i što ga čini, u smislu povijesnog značaja, "osloboditeljem od vladavine intelektualizma" (Cassirer, 2012: 41).

Cassirerov je pothvat pritom poduzet ne tek iz *učene radoznalosti* i *povijesnog istraživanja*, već zbog sadržaja (ako ne već i forme) pitanja koja Rousseau postavlja na jedinstven (i danas dojmljiv) način te dinamičkog impulsa i kretanja koje pritom njegova etička, politička, religijska, pedagoška, književna i filozofska misao slijedi.

Knjiga je podijeljena na dva dijela, a sadrži i kraći, ali znakovit prilog u obliku predavanja profesora Cassirera i uzbudljive rasprave o njemu na zasjedanju Francuskog filozofskog društva na temu "Jedinstvo u djelu Jean-Jacquesa Rousseaua" (27. veljače 1932).

Cassirer ispituje Rousseauovo djelo i "dopušta mu da se rastvori pred njim prema svom vlastitom unutrašnjem zakonu" (8). Rousseauov "nauk se prati unatrag do

njegovih prvih *motiva* i naprijed u smjeru njegovih krajnjih *ciljeva*” (53).

Ključne teze ovog tumačenja prikazat će ne nužno striktnim (tek približnim) redoslijedom kojim ih autor izlaže. Spoznajni izazov “problema Rousseau” i njegovo izvorište jest napetost između individualizma i holizma. Ima li pojedinac primat nad društvom ili je izručen cjelini/totalitetu? Kako da društvo subjektivira svakog od svojih nosivih elemenata, svakog od svojih građana, a da istovremeno građani, individue ne postanu zarobljenici tog društva/totaliteta? Jasno je da problem ne vrijedi samo za 18. st., a kamoli samo za Rousseaua. Modernost Rousseaua kao mislioca upravo je u njegovoj samosvjesnoj spremnosti za suočavanje s takvom epohalnom kušnjom. Kao revolucionar, a ne tek kritičar i reformator *ancien régime*a, on pruža okvir za potpunije razumijevanje Moderne i nudi ključ za oslobađanje emancipacijskih potencijala čovjeka. Najteže je kod Rousseaua, kako pokazuje Casirer, razumjeti da se njegova misao ne pojavljuje u “sustavnom sklopu i oklopu” (9), nego da je njezina logika napredovanja procesualna i evolucijska. Istodobnost supostojanja individualnog i društvenog i njihovo međusobno i postupno prožimanje ključno je i za individue i za društvo, za dosezanje njihova najvišeg mogućeg lika. Pritom je društvo neophodno sredstvo putem kojeg se individue tek mogu ostvariti/subjektivirati u svom najvišem određenju kao slobodna bića.

Nevolja je u tome što se teorija kod Rousseaua razvija iz unutrašnje napetosti njegova vlastitog bića, iz kojega slijedi “jasno i sigurno znanje” (14). Učiniti čovjeka čovjekom, subjektivirati ga, izvorni je Rousseauov projekt. Početna je točka

Rousseauova projekta temeljno razlikovanje između prirodnog čovjeka (*homme naturel*) i umjetnog čovjeka (*homme artificiel*). To je naime distinkcija između onoga što čovjek izvorno jest i onoga što je čovjek od sebe (posredstvom društva) povijesno učinio, kao uporište za dijagnozu sadašnjeg stanja čovječanstva i civilizacije. Tek je u tom svjetlu sadašnje stanje potpuno nepodnošljivo. Traganje za neiskvarenom čovjekovom prirodom revolucionaran je put “povratka prirodi”, ne u smislu idealizacije prirodnog stanja, nego preko samospoznaje, istinskog samopromišljanja kojim pronalazimo istinsku prasluku prirodnog čovjeka utkanu u naše sebstvo.

Riječ je o rusoovskom projektu oslobođenja čovjeka. I dok se na prvi pogled čini da je riječ o oslobođenju od društva i individualizaciji izvan forme društveno-političkog poretka (kao u *Émileu*), čini se da je za projekt subjektiviranja nužno upravo suprotno: oslobođenje pomoću društva/države.

Kako objasniti taj ključni zaokret, centralnu proturječnost Rousseauove misli? Kako individualizacija kroz osobno odnošenje i prožimanje s prirodom rezultira društvenošću? Problem je od odlučujuće važnosti. Naime, neposrednost odnošenja s prirodom ne znači puko pasivno prepuštanje prirodi i njezinim ritmovima. Niti je Rousseau klasični predstavnik razuzdane, kaotične snage te kulta osjećaja nasuprot razumu i razmišljanju. Kod Rousseaua je “osjećaj građanin dvaju svjetova” (53). Dvostrukost modaliteta *osjećaja* upućuje na njegovu ambivalenciju kao “čiste pasivnosti i čiste aktivnosti” (94). Dok pasivnost i receptivnost prevladavaju u njegovu iskustvu s prirodom (“Rousseau joj je ponovno otkrio dušu”), aktivnost duše temelj je

izgradnje društvenog, moralnog i političkog svijeta te čovjekova samoodređenja. Aktivnu prirodu čovjek može i treba oblikovati vlastitim samostalnim djelovanjem. Ta druga vrsta osjećaja čiste aktivnosti jest "autonomija, čisti osjećaj slobode" (95). Naime, tip egzistencije u izravnom doticaju s prirodom čovjeku nije dovoljan. Čovjek je sposoban za više određenje, on unutar sebe samoga pronalazi emancipacijski potencijal moralnog usavršavanja. Sposoban je da unutar sebe pronađe *patos* vrline, etički imperativ odlučnosti volje. Čovjek je *biće* koje je u bitnom smislu "sposobno za usavršavanje" (57). Upravo je taj dinamički element (djelovanje/htijenje) izvor svih njegovih nevolja, ali istovremeno i svih njegovih mogućnosti. Čovjek nije prepušten svojim prirodnim nagonima i osjetima. Snaga osjećaja u aktivnom značenju omogućuje mu da *inteligibilno* (iako ne do kraja logički/umno dokazivo) spozna emancipacijske imperativne koji su izvan njegove individualne moći: *sloboda i dostojanstvo čovjeka*. Iz pasivnosti susretanja s prirodom javlja se samostalnost rasuđivanja i htijenja/činjenja. Rousseauov projekt se na taj način sažima u sljedeću maksimu: Iz nejednakosti i neslobode prokrčiti put u slobodu (svih ljudi)! Revolucionirati društvo! Volja za djelovanje i obnovu društva, kao izraz čovjekove moralne odluke, temelj je njegova cjelokupnog nauka. Sloboda i dostojanstvo čovjeka, pravi i jedini ciljevi ljudskog bivstvovanja, mogu se ostvariti samo u političkoj zajednici s drugim ljudima. U Rousseauovu se nauku "nasuprot pukom osjećaju, brani primat uma, nasuprot svemoći prirode postavlja se ideja slobode" (53).

U toj točki (slobodi) započinje Rousseauov nauk o državi i društvu. A time pro-

blem biva društveno-politički. Čovjek je sposoban iznutra pojmiti i razumjeti nužnost države (27). To može samo ako pret hodno spozna samoga sebe, ako shvati da mora uzeti u ruke upravljanje vlastitom sudbinom. Rousseau radikalno zaokreće prema političkome. *Nijedan narod nikad ne bi mogao postati drugačiji nego onakav kakvog ga čini priroda njegovih zakona i njegovih političkih institucija* (*Ispovijesti* 2, knjiga IX, str. 120). Rousseauovo republikansko shvaćanje *da sve u korijenu ovisi o politici* upućuje na političko kao područje najveće opasnosti, ali i jedini put izlaza/spasa. Uloga politike bitno je emancipacijska. U tom smislu Cassirer ističe Rousseauov inovativni i revolucionarni ključ razrješavanja problema teodiceje (opravdanja Boga) prenoseći teret odgovornosti (spasenja) s Boga na leđa same ljudske zajednice, pa kroz svijest o potrebi ljudske i političke emancipacije snažnom vjerom u um i moralni impuls odlučujuće utječe na Kanta.

Čovjek može pronaći sebe, postati čovjekom, samo kroz društvo. Oslobođenje je moguće tek kao društveni projekt. A država je nužna za život dostojan čovjeka. Kako izgraditi pravu i istinsku zajednicu, a da pritom ne podlegnemo iskvarenostima svakidašnjeg društva? Cassirerov je odgovor: "Povratak u jednostavnost i sreću prirodno stanja zapriječen nam je – ali put prema *slobodi* je otvoren i njime se može i treba ići" (19). Zadatak nije lak, a sastoji se u iznalaženju takve forme zajednice koja se tvori dobrovoljnim udruživanjem pojedinaca koji joj se predaju u potpunosti i nepovratno, no sve da bi državni savez povratno zaštitio svakog od njih ponaosob. Nije riječ o svemoći države (koja naizgled pretendira i na ono što ljudi misle putem

religion civile), već o pravom karakteru slobode koji je ostvaren u *volonté générale* (općenitoj volji). Kako je to moguće? Zar podvrgavanje volji drugih, a ne vlastitoj može biti izdizanje čovjeka kao čovjeka? Nije li Rousseauova država *tamnica tiranije*?!

Sloboda (u distinkciji spram prirodne neovisnosti/negativne slobode) u Cassirerovoj je vrstnoj interpretaciji ključ za razumijevanje Rousseauove misli i predstavlja neupitno središte Rousseauova nauka. Kao središnja kategorija definirana je u razlikovanju spram samovolje. Riječ je upravo o nadilaženju i isključivanju svake samovolje. Moderna se sloboda sastoji od svestrane (među)vezanosti za druge *individue*. Za Cassirera dvojbe nema, Rousseauova je država bastion slobode. *Volonté générale* predstavlja pristajanje na poslušnost vlastitoj volji, pa nas čini podložnim odredbama s kojima smo se sami usuglasili. Zakon obvezuje svakog. Svi se pokoravamo zakonu zajednice kao zakonu prirode, shvaćamo njegovu nužnost i prihvaćamo ga vlastitom voljom. Udruživanjem bivamo poslušni sami sebi i zaista slobodni. Zakon vlada građanima samo utoliko što nas čini građanima i u isto nas vrijeme odgaja da to postanemo.

Istinska se sloboda kod Rousseaua stoga sastoji od poslušnosti svim zakonu. Radikalna promjena društvenog poretka zapravo je uspostava države prava/uma i "hvalospjev zakonu i njegovoj bezuvjetnoj općoj valjanosti" (21). *Zajednička ovisnost o zakonu je i jedina pravna osnova svake društvenosti* (22). Država jamči podjednakom mjeru prava i obveza svim građanima. Prisilni oblik društva na taj način biva zamijenjen slobodnim oblikom političko-etičke zajednice. A općenita je volja uvijek iznova pre-

poznata kao vlastita. Čovjeku se poredak njegova svijeta ne može oduzeti. "Čovjek slobodno stvara i slobodno oblikuje poredak u skladu s kojim želi živjeti" (39). On postaje gospodar svoje vlastite sudbine, ali je potrebno da je prethodno pojmi i ovlada njome. Moralni pojam osobnosti kao cilj novog društva daleko je iznad svega onoga što se može postići u pukom prirodnom stanju (20), pa Rousseauov moral za Cassirera predstavlja "najradikalniji oblik čistog morala zakona koji je bio formuliran prije Kanta" (107, usp. 51).

U preoblikovanju države i društva Cassirer prepoznaje revolucionarnost Rousseauova pristupa. To je maksimalno povjerenje u čovjeka. Za maksimalno/potpuno ispunjenje *individue* drugi su joj pojedinci od nezamjenjive važnosti. Politika ima etičku zadaću i upravo etički imperativ politike postaje središnja funkcija države. Telos države je u odgajanju građana osiguravanjem okvira za njihov samoodgoj.

Paradoksalno je da je baš Rousseau, kojeg je društvo prognalo i odbacilo, ostao jedini pravi i apsolutni pobornik (herojskog) optimizma, vjere u čovjeka i njegovo bivstvovanje. Njegov naizgled tek romantičarsko-utopijski projekt postaje projekt (i do danas nedostižnog) umnog organiziranja zajedničkog života te putokaz prema nedosegnutim emancipacijskim potencijalima čovjeka. U tom kontekstu možemo pojmiti zašto je Kant baš Rousseaua smatrao "Newtonom moralnog svijeta" (8, 31).

Najzad smo dočekali da se Cassirerova izvrsna studija o Rousseauu, teškom kamenu smutnje do današnjih dana, nakon punih osamdeset godina pojavi u hrvatskom izdanju, u odličnom prijevodu i u okviru biblioteke *Čari političkoga*. U

međuvremenu problem zvan Jean-Jacques Rousseau nije ništa manji nego što je bio tada, ali je danas, umnogome zahvaljujući i klasičnom Cassirerovu tumačenju, postao eminentno teorijski, a ne više ostrašćen i ideologijski. Važnost i smisao Cassirerova priloga primjerenom čitanju i razumijevanju Rousseaua sažeto je izrazio glavni urednik ove ugledne teorijskopoli- tičke biblioteke politolog Dragutin Lalović, i sam vrstan interpret Rousseaua, kada je u svom znalačkom pogovoru Cassirera označio paradigmatiskim “čitaocem kojega je ostarjeli i u svoje suvremenike razočarani Jean-Jacques prizivao u budućnosti – usprkos svemu” (v. Lalović, Rousseauov revolucionarni moralni impuls, 115). Lijep izdavački pothvat kojim je naša sredina dostojno obilježila 300. godišnjicu Rousseauova rođenja.

Davorin Žagar

Prikaz

Slobodan Naumović
Upotreba tradicije

Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP
“Filip Višnjić” a.d., Beograd, 2009, 330 str.

U ovoj važnoj i vrlo dobroj knjizi Slobodan Naumović analizira proces simboličke “re-tradicionalizacije” u srpskom društvu nakon 1990. Njegova je teza jasna već na samom početku: ta re-tradicionalizacija nije bila sadržajna (suštinska), nego samo nominalna (formalna). Nije došlo do stvar-

nog povratka “tradicionalnih vrijednosti” i društvenih praksi, nego samo do “upotrebe tradicije”, često i od strane istih aktera koji su do 1990. bili anti-tradicionalisti, pa su dotad i iz javnog prostora uklanjali simbole tradicije. Sada su ih vratili, ne zato što su doista postali konzervativci, religiozni ili nacionalisti (ili sve troje odjednom), nego zato da bi prikri- li kako to nisu postali. Naumović uočava velik raskorak između “preterano velike zastupljenosti tradicionalnih simbola u diskursima kako levo orijentisanih, tako i desno orijentisanih parlamentarnih stranaka” s jedne strane i “izrazite političke i društvene marginalnosti partija s ‘fundamentalističkim’ tradicionalističkim orijentacijama” s druge (str. 162). Pod “upotrebom ili instrumentalizacijom tradicije” on podrazumijeva “svesni i namerni postupak u okviru koga se pojedini elementi neke tradicije (najčešće vrednosti i simboli) verbalnom, simboličkom ili fizičkom aktivnošću izdvajaju iz svog primarnog, to jest ustaljenog konteksta i koriste za ostvarivanje ciljeva koji im nisu iminentni” (177).

Do “instrumentalizacije tradicije” u Srbiji je došlo radi “ostvarivanja nacionalnih i političkih ciljeva”, a ne zbog nekog “slo- ma modernizacije, neadekvatnosti, ili što je još manje smisljeno, odsustva političke kulture u Srbiji, niti zbog zamišljenih teško promjenljivih crta srpskog nacionalnog karaktera poput autoritarnosti, patrijarhalnosti, nerefleksivnog tradicionalizma, i sličnih u suštini rasističkih koncepata”. Pozicionirajući se tako, Naumović vodi suptilnu polemiku s nekima od najvažnijih interpretatora postjugoslavenske tranzicije u samoj Srbiji. On odbacuje ideju tzv. *Druge Srbije* (kruga oko Latinke Perović, Srđe Popovića i dr.) – koji re-tradicionali-