

Poredak slobode  
*Rousseauovo shvaćanje*  
*demokratske političke zajednice*

Dragutin Lalović

*»Vidio sam, da sve u korijenu ovisi o politici i da će svaki narod, ma s koje strane čovjek gledao, uvijek biti samo onakav, kakvim ga je učinila priroda njegove vladavine. I tako mi se učinilo, da se ono veliko pitanje o najboljoj mogućoj vladavini svodi na ovo: kakva bi trebalo da bude vladavina, koja omogućuje, da jedan narod postane najkreposniji, najprosvjećeniji, najmudriji, ukoliko najbolji, ako se ta riječ shvati u svom najvišem smislu?«<sup>1</sup>*

*Jean-Jacques Rousseau*

Suvremena zadaća primjerenoga teorijskog rekonstruiranja i kritičkog vrednovanja političke teorije Jeana-Jacquesa Rousseaua — općenito priznatoga za jednog na najjeminentnijih mislilaca moderne demokracije — nije nipošto jednoznačno i samorazumljivo određena.

Naime, premda je načelno neosporno da bi kritičko suočavanje s demokratskom duhovnom baštinom zacijelo iznevjerilo svoj temeljni smisao ako bi se iscrpilo u obljetački prigodnom odavanju pošte i kurtoaznom ispunjavanju kulturno-historijske obaveze, valja priznati da ni ta kulturna navika nije u nas još uvijek postala interioriziranim pravilom njegovane uljudnosti i trajnom potrebom znanstvene radoznalosti.

Zato se takvo nastojanje unaprijed izlaže »dobronamjernom« (kada nije agresivna ignorancija) zdravorazumskom prigovoru da se bavi anakronim, u osnovi jalovim, knjiškim »prebiranjem« po prašnjavim tekstovima, o kojima je ionako napisano i previše — i bez kojih se uostalom može, čak i bezbrižnije negoli dosad. Posrijedi je, dakako, tipična vrst zaslijepljenog modernizma koji sve historijski prošlo drži samo predstupnjem za vlastito ustoličenje, gradeći svoje refleksijom neuznemireno samopouzdanje na »odvratnu pitanju« (da parafraziramo Adorna) što Rousseau znači za suvremenost, a da se obrnuto pitanje, što suvremenost znači pred Rousseauom, ni za trenutak ne postavlja.

No, bitna je interpretativna kušnja primjerena pristupa Rousseauovoj političkoj teoriji kao epohalno relevantnom teorijskom određenju načela

<sup>1</sup>

Bilješke na kraju teksta, str. 20.

moderne građanske (političke) zajednice, prvenstveno u tome što nas, danas i ovdje, regulativno upućuje na egzistencijalno obavezujuće propitivane teorijskih pretpostavki, smisla i konzistentnosti načela konstitucije samoupravne zajednice kao sustava života. Rečena se regulativnost može barem djelomično ublažiti, pa čak i privremeno otkloniti, pođemo li od stajališta da su načela samoupravne zajednice marksistički strogo određena u pojmu socijalističke demokracije (napose s obzirom na temeljnu razliku spram građanske demokracije). Tada se promišljanje Rousseauove političke teorije zapravo *svodi* na sustavno odvajanje onoga što je u toj teoriji »živo« za suvremenost od onoga što je »mrtvo« i povijesno prevladano.<sup>2</sup> Nipošto ne želimo omalovažiti takav analitički postupak budući da doista »nije riječ o tome da ponovno uronimo u XVIII stoljeće, uz rizik da se izgubimo, nego prije svega o tome da Rousseaua zaronimo u XX stoljeće«, kako s pravom ustvrđuje jedan interpret, ističući da je Rousseauova politička teorija »nulta točka politike«: njeno logičko podrijetlo s obzirom na pojmove države, povijesti i legitimnosti.<sup>3</sup> Takav je pristup, kao nužna preliminarna faza u istraživanju, više nego opravdan u našim uvjetima: ne samo što nam nedostaju opsežnije monografske studije o Rousseauovoj političkoj i pravnoj teoriji (što nije nevažan pokazatelj krhkosti naše vlastite duhovne demokratske baštine), nego ni sva njegova teorijsko-politički najznačajnija djela još nisu bila prevedena i uglavnom su malo poznata, čak i u znanstvenim krugovima.<sup>4</sup>

U ovome radu nastojat ćemo izložiti sažet kritički prikaz (ili barem što precizniju naznaku) temeljnih shvaćanja i pojmova Rousseauove političke filozofije kao *mišljenja slobode* u kojoj je »izvršena revolucija u političkom mišljenju«.<sup>5</sup> Pri tom nam valja svagda imati na umu da i tako određen pokušaj teorijske rekonstrukcije Rousseauovih političko-pravnih shvaćanja mora barem implicitno uvažiti metodičko upozorenje suvremenog filozofa »da analitičari političkoga nisu došli do riječi u pravoj mjeri, da su dapače njihove spoznaje ostale među onim što je neupotrijebljeno ili čak osporeno. Ali s obzirom na sadašnje povijesno stanje, čini se da je došlo vrijeme za naš razgovor s njima. Da bismo se udomačili u oblasti političkoga, danas nam je više nego ikada potrebna misao koja razbistruje, i jedino nepromišljenost združena s drskim zamračivanjem znanja može smatrati da nam nije potrebna pomoć predaje kako bismo misaono i djelatno izdržali moderni svijet.«<sup>6</sup>

No, nije riječ samo o nama: dođu li nepotkupljivi analitičari političkoga do riječi u pravoj mjeri, može li to moderni svijet izdržati?

Znanstvena literatura o Rousseauovim političkim i pravnim shvaćanjima (da o njegovoj filozofiji u cjelini i ne govorimo) ukazuje na takvo mnoštvo proturječnih, različitih, čak i posve suprotnih ocjena njegove teorije da već sama ta činjenica mora pobuditi posebnu pozornost. Čini se da je usud nerazumijevanja prati od samoga njezina nastanka,<sup>7</sup> kao da je od uvijek bilo kudikamo važnije opredijeliti se za nju ili protiv nje negoli je pokušati razumjeti. Kada je Rousseau u pitanju ravnodušnih uopće nema: žestoko su ga pobijali i još ga vatrenije branili, prisvajali su ga podjednako uvjereni teoretičari različitih misaonih i političkih orijentacija kao što je i posve različito ocjenjivan unutar istih političkih pokreta i doktrina. Pritom je Rousseauovo djelo teško dolazilo do riječi budući da su ga interpreti isviše često i brižljivo doktrinarno rubricirali ideologijskim predodlukama. Zato se moramo suglasiti s H. Barthom da »proučavanje koje nastoji razumjeti Rousseauovo mišljenje treba, dakle, da zadovolji dvostruk zahtjev. Nije riječ samo o tome da se dospije do poimanja djela (to se podrazumijeva), nego je također važno da se istraže razlozi zbog kojih je Rousseauova politička filozofija dala povoda interpretacijama koje se uzajamno isključuju i, sljedstveno tome, suprotnim političkim režimima.«<sup>8</sup>

Što je zapravo zagonetno i sporno u Rousseauovoj političkoj filozofiji?

Započnimo kratku panoramu interpretativnih dvoumica sporom oko Rousseauova mjesta u francuskoj prosvjetiteljskoj filozofiji. Po jednim, Rousseau je predstavnik lijevoga sitnoburžoaskog krila francuskih prosvjetitelja,<sup>9</sup> odnosno njihova demokratskog krila.<sup>10</sup> Većina interpreti pak smatra da Rousseauovo djelo, premda u biti prosvjetiteljsko, u sklopu samog prosvjetiteljstva izražava njegovu imanentnu samokritiku i katkada se uzdiže do prevladavanja njegove jednostranosti, u smislu višeg oblika mišljenja.<sup>11</sup> Po trećima, Rousseau ima malo zajedničkoga s prosvjetiteljima,<sup>12</sup> čak im u svemu sustavno suprotstavlja.<sup>13</sup>

Pripada li Rousseauova politička teorija klasičnoj građanskoj liberalističkoj doktrini? Interpreti marksističke provenijencije tu pripadnost odlučno i uvjerljivo niječu, s pravom ukazujući na bitan svjetsko-historijski rascjep između liberalizma i demokracije.<sup>14</sup> S tim su poricanjem suglasni mnogi građanski interpreti koji još odlučnije odbijaju da Rousseauovu temeljnu poziciju poistovete s liberalizmom jer je smatraju bliskom totalitarnim političkim doktrinama XX stoljeća.<sup>15</sup> Ipak, po nekim shvaćanjima, Rousseaua se ne bi smjelo izdvajati iz širokog korpusa liberalne ideologije, budući da u svojoj teoriji ipak prihvaća sve temeljne postavke i teme karakteristične za cjelokupan liberalizam.<sup>16</sup>

Nema suglasnosti ni oko Rousseauova odnosa spram novovjekoga prirodnopravnog nauka. Dok jedni smatraju da njegova teorija u cijelosti počiva na pretpostavkama prirodnog prava,<sup>17</sup> drugi ističu, s uvjerljivijom argumentacijom, da Rousseau samo djelomično prihvaća zasade toga nauka, štoviše uspijeva ga revolucionarno dovršiti i prevladati.<sup>18</sup> Vrijedi zabilježiti i shvaćanje da Rousseau ne pripada ni pozitivističkoj ni prirodnopravnoj koncepciji,<sup>19</sup> pa čak i stav da je rečena dvojba uglavnom beznačajna.<sup>20</sup>

Sporan je i upitan, međutim, čak i temeljni karakter Rousseauove teorije, opravdanost njezina smještanja u maticu novovjeke demokratske duhovne baštine. Naime, prema stanovitim pogledima, Rousseauova su filozofijsko-politička shvaćanja utopičko-retrogradna (a ne utopijsko-projektivna) te ga valja svrstati među umjerene komuniste-utopiste<sup>21</sup> ili polusocijaliste<sup>22</sup> (skupa sa Morellyjem, Mablyjem, Brissotom). Tome su bliska tumačenja koja Rousseaua označuju kao konzervativnog političkog mislioca.<sup>23</sup> Razumije se, time bi se prijemor oko teorijske relevantnosti Rousseauove političke filozofije napokon riješio tako da ga se, uza sve dužno uvažavanje, smjesti isključivo u povijest političkih ideja i doktrina.

Za teorijske je interpretaciju neusporedivo značajnije, upravo odlučno, potpuno i jednoznačno svođenje Rousseaua na Kanta, kako to izričito nastoji E. Weil: »Nije se pretjerivalo kada se govorilo da do Kanta nitko nije razumio Rousseauovu misao i da je Rousseau bio prvi koji ju nije razumio: bio je potreban Kant, bio je potreban jedan Kant da bi Rousseau postao, *ex parte post*, filozofom. Ali, činjenica je da je to postao tek od dana kada je u Kantovu duhu izazvao jedinu revoluciju cijele povijesti filozofije nakon Platona i gdje je, u tome duhovnom sinu, bio ocem nove koncepcije uma.«<sup>24</sup> Dakako, time problem ne bi bio riješen, ali bi barem bio uspješno izbjegnuto: čemu se, naime, sporiti oko pretkritičnoga, samo sebi nejasnog oca, čije je nadahnute slutnje tek duhovni kritički sin teorijski protumačio i uzdigao u oblik filozofijskog mišljenja?<sup>25</sup>

Nije ovdje mjesto da se šire prikažu drugi, nesumnjivo bitni metodološki i teorijski problemi primjerena pristupa Rousseauu koji zaslužuju posebne studije (kao što su napr. teme: Rousseau i francuska revolucija,<sup>26</sup> Rousseau spram tradicije političke filozofije,<sup>27</sup> Rousseau i enciklopedisti,<sup>28</sup> itd.). Za našu svrhu dostaje ovaj kratki pregled interpretativnih poteškoća s Rousseauovim teorijsko-političkim shvaćanjima koji nas upućuje na propitivanje na samom početku možda isuviše emfatički izrečene tvrdnje o Rousseauu kao općenito priznatome duhovnom preteči i teoretičaru suvremene demokracije.

## 2.

Povijesno-društveni i idejni kontekst Rousseauova teorijskog djelovanja određen je, prije svega, prosvjetiteljstvom, liberalizmom i racionalističkim prirodnim pravom (na temeljima materijalne kritike feudalne organizacije života).

Prosvijećenost označuje čovjekov izlazak iz stanja samoskrivljene nezrelosti, po klasičnome Kantovu određenju, a taj se proces odvija u znaku uma: »imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom« lozinka je prosvijećenosti.<sup>29</sup> U tom znaku najplemenitije glave toga doba oduševljeno i strasno osporavaju cjelinu opstanka *Ancien Régime*a, boreći se prije svega protiv kršćanske teologije i katoličke crkve, a za slobodu vjeroispovijesti, duhovnu i moralnu autonomiju, ideju tolerancije i laicizaciju države. »Uništite bestid-

nicu« (*écrasez l'infâme*) bojni je poklič »filozofijskog stoljeća« protiv tradicionalnog autoriteta, fanatizma, bezumlja i crkvene hijerarhije.<sup>30</sup> Time je novovjeki racionalizam, dovršavajući proces višestoljetne sekularizacije, metodički razorio samoizvjesnost postojećega, nesmiljeno razgolitivši anahronizam baštinenih vrijednosti i načina života.

Ekonomsko-materijalna osnovica materijalne razgradnje feudalnog poretka (staleških povlastica, apsolutne vlasti monarha, cehovsko-korporativnog sistema privređivanja, vezanosti čovjeka za zemljoposjed i osobne ovisnosti kmeta) dobro su poznate. Najvažnija se konzekvenca očituje u tome što čovjek prestaje biti pukom akcidencijom zemlje i izvanjskih životnih sklopova, nego se uspostavlja kao slobodan pojedinac, kao privatna osoba koja razlog vlastita opstanka ima u sebi samome. Skup tih pojedinaca-privatnika (*bourgeois*) jest građansko društvo, odnosno tržište kao zajednica njihovih privatnih interesa i ozbiljenja njihova slobodnog samoodređenja.<sup>31</sup> Teorijski i ideologijski izraz čovjekova opstanka i društvene organizacije, uspostavljenih kapitalističkim načinom proizvodnje života, jest *liberalizam* kao ideologija slobodne konkurencije, privatnog vlasništva i oslobođenog rada (u ekonomskom smislu).<sup>32</sup> Na tim je pretpostavkama liberalistička teorija demokracije zasnovala državu isključivo instrumentalno, kao organizacijsko-zakonski garant slobode ozbiljene u sferi građanskog društva.

Bitna odrednica antifeudalne ideologije revolucionarnog građanstva jest *pravni svjetonazor* kao temelj novoga, prirodnoga, dakle, racionalnog poretka pravne jednakosti i slobode. Taj je svjetonazor onto-kozmiološki osviješten kao *juridički panteizam* (teleologijski karakter prava jednak je teleologijskom karakteru kozmosa);<sup>33</sup> kao cjelovito pravno-političko shvaćanje razvijen je u revolucionarnome racionalističkom pravu. Glavne su postavke novovjekoga prirodnopravnog nauka, prema E. Blochu: pojedinci tvore društveni i državni život (prevladava privatnopravno gledište); vjera u moć razumske konstrukcije (dedukcija države iz čistih umnih načela ideal je prava kao demonstrirajuće znanosti, po uzoru na *mathesis universalis*); vjera u općost i zakonmjernost prirode (naspram feudalne proizvoljnosti, despotizma i nejednakosti); sentimentalna vjera u neoskrvnutost prirode (ideal ugođaja prirode i prirodnog čovjeka protiv izvještačenosti).<sup>34</sup>

Rastakanje materijalnih i duhovnih temelja starog svijeta, kojemu će francuska revolucija zadati *coup de grâce*, u drugoj polovici XVIII stoljeća već je toliko neposredno očito, njegov je tok do te mjere općenito osviješten, tako da shvaćanje kako tradicionalne i komplicirane običaje što vladaju u društvu njihova doba valja zamijeniti jednostavnim i jasnim pravilima zasnovanim na umu i prirodnom zakonu postaje samorazumljivom premisom cjelokupne političke teorije, bez obzira na sve druge razlike.<sup>35</sup>

Rousseauova politička filozofija zauzima osobito, gotovo paradoksalno mjesto u sklopu naznačenoga epohalnog konteksta. Premda neosporno srodna liberalističkoj doktrini (i napose prirodnopravnom nauku) u *tematskom* smislu (racionalizam, neutralizam, individualizam),<sup>36</sup> u *problematskom* je pogledu bitno različita — u shvaćanju povijesti, čovjeka, društva i države. Stoga i unutar francuskog prosvjetiteljstva Rousseau zauzima mjesto po strani, sukobljen sa cijelom »filozofijskom strankom«, »holbahov-

skom klikom« oko *Enciklopedije* i njenim liberalističkim programom beskonačnog napretka industrije, znanosti i ljudskog roda. Rousseau im, u načelu, predbacuje plitku razumsku oholost njihova čovjekomrzačkog materijalizma, nemoralni ateizam, klevetanje ljudske prirode, strančarsku nesnošljivost i socijalni aristokratizam.<sup>37</sup> Tako je *pobunjeni plebejac* izazvao protiv sebe ne samo svjetovne vlasti i duhovne autoritete, nego i gnjev i mržnju Fernejskog Patrijarha, miljenika prosvijećenih kraljeva, slobodoumne buržoazije i evropske književne republike, koji je i osobno pridonio općoj hajci na Rousseaua, zabrani i spaljivanju *Émilea* i *Društvenog ugovora* u Genèvi (1762. godine) kao djela »drskih, bezočnih, skandaloznih, razornih za kršćansku religiju i sve vlade.«<sup>38</sup> U znaku aporije Voltaire-Rousseau, kako je Nietzsche pokazao, valja pojmiti duhovnu fizionomiju filozofijskog stoljeća.<sup>39</sup>

Rousseauov napad na moderno doba zasnovan je na ambivalentnim teorijskim pretpostavkama: klasičnim idejama antičkog grada-države i neoskrvnute prirode,<sup>40</sup> spoznajno-teorijskim osnovama novovjekovnog mišljenja (Descartes, Bacon, Newton), subverzivnim postulatima revolucionarnoga prirodnog prava (Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Burlamaqui) i temeljnom shvaćanju o autonomiji politike (Machiavelli). Njegova politička filozofija nije usmjerena samo antifeudalno (feudalizam je, za njega, na-prosto apsurdna vladavina),<sup>41</sup> nego i protiv, prije svega, buržoaskog svijeta u nastajanju.<sup>42</sup> Liberalističkoj mitologiji buržoazije Rousseau suprotstavlja osobnu mitologiju *fierte républicaine*, po uzoru na antičku političku zajednicu slobodnih i kreposnih građana, u kojoj vladaju zakoni.<sup>43</sup>

Temeljna poteškoća konzistentne rekonstrukcije Rousseauove političke teorije očituje se upravo u tome što se »njegov strasni i žestoki napad na moderno« odigrao »u ime nečega što je istovremeno bilo i *klasična starina* i još naprednije moderno.«<sup>44</sup> Interpretativna konfuzija oko Rousseaua čini se da je najvećim dijelom izazvana tim imanentnim proturječjem samog temelja njegove političke filozofije: štoviše, već je Rousseau explicite anticipirao (osobito u svojim autobiografskim djelima<sup>45</sup>) buduće vulgarizacije svojih shvaćanja! Potkrijepit ćemo rečenu tvrdnju ulomkom koji doista upečatljivo oslikava jednoga mogućeg Rousseaua:

»On (Rousseau) nas svugdje upućuje da ljudsku vrstu vidimo boljom, mudrijom i sretnijom u njezinu prvobitnom ustrojstvu; tim više slijepom, bijednom i rdavom što se od njega više udaljuje. Njegov je cilj ispraviti pogreške naših sudova da bi usporio napredak naših poroka i pokazati nam da tamo gdje tražimo slavu i sjaj zapravo nalazimo samo pogreške i bijedu.

Ali ljudska se priroda nikada ne kreće unazad i nikad se više ne vraćamo u doba nevinosti i jednakosti kada se jednom udaljimo od njih; to je također jedno od načela na kojima je najviše inzistirao. Njegovom svrhom nije moglo biti da brojne narode i velike države vrati natrag njihovoj prvobitnoj jednostavnosti, nego samo da zaustavi, ako je moguće, napredak onih naroda i država koje su majušnost i situacija sačuvali od tako brzog kretanja ka savršenosti društva i kvarenju vrste. To je valjalo razlikovati, a to uopće nije bilo učinjeno. Uporno ga se nastojalo optužiti da želi razoriti znanosti, umjetnosti, kazališta i svijet ponovo baciti u njegovo prvo-

bitno barbarstvo: nasuprot tome, on je svagda inzistirao na očuvanju postojećih institucija, tvrdeći da bi njihovo rušenje samo uklonilo palijative, ostavljajući poroke, a korupciju zamijenilo razbojništvom. Radio je za svoju domovinu i male države konstituirane poput nje. Njegova je doktrina mogla biti drugima od neke koristi samo mijenjajući predmete njihova poštovanja i usporevajući tako, možda, njihovu dekadenciju koju su ubrzali svojim pogrešnim sudovima. Ali, usprkos time tako nešto ponavljanim i isticanim razlikovanjima, zla vjera književnika i glupost sebičnosti koja svakoga uvjerava da je o njemu riječ i kada se na to ni ne pomišlja, učinili su da su velike nacije smatrale da se tiče njih ono što se odnosilo samo na male republike. Uporno se nastojalo vidjeti pokretače potresa i nemira u čovjeku koji više od svih istinski poštuje zakone i nacionalne ustave i više je od svih odbojan spram revolucija...«<sup>46</sup>

Koliko se pozni rezignirani pesimizam (1772—1775.) tog Rousseaua (u ime klasične starine) stubokom razlikuje od horbena i samosvjesnog tona, recimo, *Pisama sa planine* (1764) u kojima najbolji Rousseau (u ime još naprednijeg modernog) odgovora svojim tužiteljima: »daleko od toga da uništavam sve vladavine, ja sam ih sve uspostavio... temelji države isti su u svim vladavinama i ti su temelji u mojoj knjizi (u Društvenom ugovoru — op. D. L.) postavljeni bolje nego bilo u kojoj drugoj.«<sup>47</sup>

Bilo bi neopravdano rješenje spomenute poteškoće već sada potražiti u apriornom opredjeljivanju za pravog Rousseaua (za kojega je, pretpostavimo, u klasičnoj starini već bilo ono što bi kao naprednije moderno tek trebalo biti). Mnogo je važnije a fortiori upozoriti kako je razumijevanje Rousseauove političke teorije — na razini doslovne vjernosti izvornom tekstu (u kojem se mogu naći eksplicitni oslonci za interpretacije koje se uzajamno isključuju) — suočeno s gotovo nepremostivim problemima. Što nipošto ne znači da samog Rousseaua treba spriječiti da dođe do riječi!

### 3.

Kritičku rekonstrukciju Rousseauove političke filozofije započet ćemo prikazom njegovih antropoloških pogleda i njegova shvaćanja povijesti, uvažavajući Rousseauovo polazno metodologijsko stajalište o bitnom jedinstvu antropologijskoga i političkoga: »Društvo se mora proučavati pomoću ljudi, a ljudi pomoću društva. Onima koji hoće da obrađuju politiku odvojeno od morala, nikad neće poći za rukom da ijedno od toga dvoga dobro razumeju.«<sup>48</sup> Svoje shvaćanje čovjeka izložio je napose u *Raspravi o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima* (1755) te u *Emileu ili raspravi o odgoju* (1762).

Pravi je predmet Rousseauove antropologijske analize (ili, njegovim riječima: moralne) proučavanje ljudske prirode, njezina izvornog ustrojstva<sup>49</sup> u prvobitnom stanju (*état primitif*) koje prethodi (vidjet ćemo što to znači) društvenom stanju. Priroda čovjeka može se pojmiti samo kroz odgovor na pitanje o »istinskom prirodnom stanju (*véritable état de nature*)«<sup>50</sup>

jer se samo u tom stanju čovjek očituje u svojoj nepatvorenoj biti. Time Rousseau prihvaća Hobbesovu i Lockcovu pretpostavku o prirodnom stanju, ali im suprotstavlja vlastito shvaćanje (»istinsko«). Po njegovu sudu, »svi filozofi koji su ispitivali društvene osnove osjećali su potrebu da dođu do prirodnog stanja, ali nijedan od njih do njega nije stigao«, zato što su »govoreći o bijedi, lakomosti, tlačenju, žudnjama i oholosti, u prirodno stanje prenosili ideje stvorene u društvu.«<sup>51</sup> Rousseau im prigovara da prirodnom čovjeku neprestano pripisuju značajke civilizirana čovjeka, kao što su razum,<sup>52</sup> jezik,<sup>53</sup> prirodni zakon,<sup>54</sup> pojam pravednoga i nepravednoga,<sup>55</sup> budući da na pogrešan način razlikuju prirodno i društveno stanje (kao da je postojanje države jedina razlika).

Prema tome, radi spoznaje toga »što je izvorno, a što umjetno u sadašnjoj prirodi čovjeka«, nužno je »upoznati stanje koje više ne postoji, koje možda nije ni postojalo, koje vjerojatno više nikad neće postojati.«<sup>56</sup> Rousseau posebno naglašava da takvo istraživanje nije empirijska analiza (valja odbaciti činjenice) nego da su to »hipotetska i uvjetna prosuđivanja, priličnija da se osvijetli istinska priroda stvari nego da se pokaže istinsko porijeklo, slična onima koja svakodnevno izvode naši fizičari o stvaranju svijeta.«<sup>57</sup>

»Fizikalno« istraživanje ustanovljuje da prirodnog čovjeka karakteriziraju dva načela, temeljnija od razuma, iz kojih proistječu sva pravila prirodnog prava. To su samoljublje (*amour de soi*) i milosrđe (*pitié*) kao »prva i najjednostavnija djelovanja ljudske duše.«<sup>58</sup> Iz toga slijedi »da nije istina da se propisi prirodnog zakona osnivaju jedino na razumu. Oni imaju čvršći i sigurniji temelj. Ljubav prema bližnjemu, koja ističe iz samoljublja, izvor je čovječje pravednosti.«<sup>59</sup> Savjest i čuvstvo, a ne samo razum, osnova su moralnog poretka.<sup>60</sup>

Rousseau toliko ističe razlike između prirodnog čovjeka (*l'homme de nature*) i građanskoga (*l'homme civil* ili *l'homme de l'homme*) da se čini kao da im ništa nije zajedničko. Prirodni čovjek je osamljen, dokon i miroljubiv, njegove potrebe ne premašuju njegove snage.<sup>61</sup> Slobodan i snažan, neovisan je o drugim ljudima budući da ne živi s njima, dostaje sebi samome, nije »društvena životinja.«<sup>62</sup> Nema ni razum, ni jezik, ni moralno osjetilo, nije ni dobar ni zao, nema ni vrlina ni poroka.<sup>63</sup> Dobar je u negativnom smislu jer je upućen samo na sebe i nema želju da drugome škodi.<sup>64</sup> Njegovo se stanje ne razlikuje mnogo od životinjskoga.<sup>65</sup>

Čovjeka od životinje ne dijele razum i govor (te su mu sposobnosti tek virtualno dane) nego svojstvo *slobodnog djelovanja* (*qualité d'agent libre*) i sposobnost usavršavanja (*faculté de se perfectionner*).<sup>66</sup>

Iz rečenoga slijedi najvažnija značajka prirodnog stanja: *nejednakost* gotovo uopće ne postoji (čak ni prirodna ili fizička) budući da se »veze ropstva stvaraju samo u međusobnoj ovisnosti ljudi i u uzajamnim potrebama što ih sjedinjavaju, da je nemoguće podjarmiti nekog čovjeka ako nije prije doveden u situaciju da nema drugog izbora. [ . . . ] Kakvi bi mogli biti okovi ovisnosti među ljudima koji ništa ne posjeduju?«<sup>67</sup>

Pojmovi *prirodno stanje* i *prirodni čovjek* metodologijske su hipoteze



koje, prema većini interpreta, označuju *načelo*, *temelje* ili *bit* a ne *početak* (logički a ne temporalni prius); suprotnost su *umjetnome* a ne aktualnome.<sup>68</sup> Prirodni čovjek, dakle, jest priroda čovjeka (koju društveni poredak može samo djelomično izmijeniti ili pak izopačiti, ali ne i poništiti).<sup>69</sup>

Valja uočiti da su u pojmu prirodnog stanja (istinskoga ili čistoga) sadržane važne pretpostavke Rousseauove političke teorije: teorijski prioritet pojedinca, određuje izvorne slobode kao nezavisnosti, razlikovanje fizičkoga i moralnog svijeta utemeljenoga na slobodnoj volji,<sup>70</sup> savjest i čuvstvo (a ne samo razum) temelj su univerzalnosti prirodnog zakona.<sup>71</sup>

Povijesna socijalizacija uspostavlja građansko stanje, bitno različito od prirodnoga. Zajednički život u društvu usavršuje ljudski razum ali kvari ljudski rod,<sup>72</sup> izopačujući izvornu bit čovjeka (samoljublje) u sebičnost koja ljude goni u pomamu uspoređivanja, razlikovanja i konkurencije.<sup>73</sup> S iščekivanjem prvobitne jednakosti pojavilo se vlasništvo, nužnost rada i zakona.<sup>74</sup> Ustanovljavanje prava vlasništva označuje definitivno napuštanje prirodnog poretka jednakosti kojega zamjenjuje građanski poredak imovinske nejednakosti, rivalstva, sukoba interesa, želje za dominacijom i rata svijetu protiv svih.<sup>75</sup> Daljnji stupanj nejednakosti izražen je ustanovljenjem političke vlasti (na temelju *pseudougovora* ili ugovora o podvrgavanju<sup>76</sup>) i prividne pravne jednakosti. Taj stupanj sankcionira zbiljsku društvenu nejednakost i gubitak prirodne slobode.<sup>77</sup> Vrhunski stupanj nejednakosti očituje se u pretvaranju zakonite vlasti u despotizam, podjeli ljudi na gospodare i robove, čime nastaje *novo prirodno stanje*, posve različito »od onoga od kojeg smo počeli, što je bilo prirodno stanje u svoj svojoj čistoći, dok je ovo posljednje plod razuzdane korupcije.«<sup>78</sup>

Opisani slijed povijesnog »napretka«, s obzirom na postulirano jedinstvo antropologijskoga (moralnoga) i političkoga, istodobno je i hipotetičko-deduktivna povijest čovjeka<sup>79</sup> i hipotetička povijest vladavine,<sup>80</sup> čime je jasno naznačeno da je politika eminentno ljudsko djelo<sup>81</sup> i da priroda vladavine iznutra oblikuje prirodu čovjeka (degeneracija prirodnog samoljublja u sebičnost).<sup>82</sup>

Osim toga, ni razvoj znanosti, umjetnosti i prosvijećenosti nije pridonio ljudskom zajedništvu i vrlini nego pervertiranju čovjekovih prirodnih sklonosti, trijumfu sebičnosti, prividnog života, poroka, raskoši i isprazne razumske oholosti (*Rasprava o znanostima i umjetnostima*).

Rousseau zaključuje da je čitava povijest kulture i civilizacije proces progresivne degradacije čudorednosti i sreće individue. Pustolovina povijesne socijalizacije našla se u bespuću socijalnog poretka nejednakosti: izlaz nije u povratku prirodi<sup>83</sup> nego u *pronalaženju novog puta povijesnog razvoja*<sup>84</sup> i u *uspostavljanju istinskog poretka slobode* primjerenog istinskim načelima političkog prava. Imanentnom logikom vlastita manihejskog osporavanja društva i kulture svoga doba Rousseau dopijeva na radikalnu poziciju kritike cjeline danog opstanka i do spoznaje o nužnosti njegova prevladavanja.<sup>85</sup>

Fatalni slijed genealogije zla (proturječan proces čovjekova usavršavanja i moralne degradacije te rastuće nejednakosti među ljudima) ukazuje na bit Rousseauova shvaćanja povijesti kao *povijesti morala*, u kojoj sve radikalno ovisi o politici, supstancijalnom izrazu i uvjetu čovjekova opstojanja u društvu.<sup>86</sup> Kulminacijska točka tako shvaćenoga povijesnog toka jest, kao što smo vidjeli, novo prirodno stanje despotizma u kojemu je razorena i sama osnovica društvenog poretka, konvencionalna pravna jednakost i zakonitost, a čovjek ugrožen u svom bitnom određenju kao slobodno biće.<sup>87</sup> S obzirom na svoje idealističko shvaćanje povijesti, Rousseau ne može izvesti imanentnu logiku prevladavanja društveno-povijesnih pretpostavki postojećega, nepodnošljivog stanja: stoga ga *prokazuje* kao posve neodrživo u kontrastu, najprije, spram aksiologijskim apriorizmom a-povijesno hipostazirane prirodne nezavisnosti čovjeka u prirodnom stanju<sup>88</sup> (gdje je čovjek slobodan utoliko što ovisi samo o zakonima prirode, a ne o drugom pojedincu). No, ako to i jest glavno nadahnuće Rousseauova romantičarskog patosa,<sup>89</sup> temelj njegove kritičke radikalnosti očituje se u epohalno ambicioznom teorijskom pothvatu<sup>90</sup> da se teorijski konzistentno postulira legitiman poredak u kojem vladaju zakoni:

»Kada bi zakoni nacija mogli biti neumitni kao što su prirodni zakoni, tako da ih nikad ne bi mogla nadjačati ljudska moć, tada bi ovisnost o ljudima postala ponovno istovetna ovisnosti o stvarima; tada bi se u državi (république) udružile sve prednosti prirodnog stanja sa prednostima građanskog stanja; sjedinila bi se sloboda koja čovjeka čuva od poroka i moralnost koja uzdiže do vrline.«<sup>91</sup>

Time se izravno suočavamo s pitanjem o legitimnu načelu konstitucije države (ili, drukčije, s pitanjem o osnovi legitimnosti političke vlasti), središnjim problemom Rousseauove političke i pravne filozofije. Cjelokupno Rousseauovo teorijsko nastojanje usmjereno je na uspostavljanje istinskih načela *političkog prava* (što će se kasnije zvati opće javno pravo ili opća teorija države). Načela političkog prava (koje ne treba brkati s deskripcijom pozitivnih institucija i zakona)<sup>92</sup> metodologijski su kriterij za valjano prosuđivanje pozitivnih zakona svih zemalja budući da »treba znati što treba da bude da bi se dobro prosudilo ono što jest.«<sup>93</sup>

Razumije se, na ovom mjestu možemo samo naznačiti Rousseauovo shvaćanje načela konstitucije i ustrojstva demokratske političke zajednice koje je izložio uglavnom u svome ključnome teorijskom djelu *O društvenom ugovoru ili o načelima političkog prava* (1762): »tko god doista želi uvažiti moj nazor o nekoj stvari, tamo ga treba potražiti.«<sup>94</sup>

Temeljno načelo konstitucije države kao cjeline čovjekova opstanka unutar jednog naroda (pri čemu su, za Rousseaua, pojmovi zajednica, društvo, političko društvo, građansko društvo, političko tijelo, društveni poredak, republika — istoznačni)<sup>95</sup> jest *slobodna volja pojedinca*.<sup>96</sup> Slobodni pojedinci *društvenim ugovorom* utemeljuju političku zajednicu (taj je čin udruživanja »prava osnova društva«).<sup>97</sup> Rousseau izričito odbacuje »pri-

rodno« podvrgavanje, pravo jačega, pseudo-ugovore o ropstvu i osvajanju, te božju volju kao nelegitimna načela konstitucije.<sup>99</sup>

Određujući ugovor kao načelo konstitucije društva (države), Rousseau prihvaća tradicionalne premise ugovorne teorije (koja se javila još u anti-ci)<sup>100</sup> i prirodnopravnog nauka, pogotovo kad posve u skladu s tom tradicijom naznačuje svrhu društvenog ugovora: »pronaći takav oblik udruživanja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjavajući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije.«<sup>100</sup> Kao i drugi zastupnici ugovorne teorije, Rousseau označuje društveni ugovor kao voljni čin koji karakteriziraju uzajamnost, dobrovoljnost i ravnopravnost kontrahenata: »građansko je udruživanje najdobrovoljniji čin na svijetu zato što se svaki čovjek rađa slobodan i sam sebi gospodarom, pa ga nitko ne može, s ma kakvom izlikom, podjarmiti bez njegova pristanka.«<sup>100</sup>

Međutim, Rousseau se stubokom razlikuje od prirodnopravnih teoretika (prije svih, Hobbesa i Lockea) odgovorom na pitanja: tko su kontrahenti i što je bit društvenog ugovora. Rousseauova je originalnost najprije u tome što kontrahenti nisu samo pojedinci (»svatko sa svakim«), nego su to pojedinci, s jedne strane, i političko tijelo u cjelini (kojega su pojedinci dio), s druge.<sup>102</sup>

Da bi se moglo razumjeti što to znači valja obratiti pozornost na Rousseauovo posve osebujno određenje glavnih pojmova. Naime, činom udruživanja nastaje zajednica »sastavljena od toliko članova koliko skupština ima glasova. Ta se javna osoba općenito naziva *političko tijelo*, koje njegovi članovi zovu *država* kada je pasivno, *suveren* kada je aktivno, *vlast* (*puissance*) uspoređujući je sa sličnima. Što se samih članova tiče, zajednički se zovu *narod* (*peuple*), a pojedinačno *građani* (*citoyens*) kao članovi *grada* (*citité*) ili kao sudionici u suverenoj vlasti, i *podanici* (*sujets*) kada su podređeni toj vlasti.«<sup>103</sup>

Promatrana sa stanovišta pojedinca kao kontrahenta Rousseauova formula društvenog ugovora znači da *svatko ugovara sa samim sobom*: svaki se pojedinac »ugovarajući tako reći sa samim sobom, obavezuje u dvostrukom odnosu, to jest kao član suverena spram pojedinaca i kao član države spram suverena.«<sup>104</sup>

Promatra li se pak sa stanovišta političkog tijela kao kontrahenta, čin udruživanja označuje *samokonstituciju naroda (ili puka) kao političke zajednice* koja obuhvaća totalitet čovjekova opstanka (»čin po kojem je narod narod«).<sup>105</sup> Rousseau upozorava da je narod istodobno i prius i posterius slobodne pojedinačne volje (i ugovorna strana i rezultat ugovora). Slobodni pojedinci konstituiraju narod ali su njime ujedno unaprijed određeni — osobitost je društvenog ugovora upravo u tome »što narod ugovara sa samim sobom, to jest narodno tijelo kao suveren s pojedincima kao podanicima: uvjet koji tvori cijelo umijeće gibanja političkog stroja i samo taj uvjet čini zakonitima, razumnima i bezopasnima obaveze koje bi bez toga bile apsurdne, tiranske i podložne najgole mijim zloupotrebama.«<sup>106</sup>

Takvo shvaćanje društvenog ugovora kao temeljnog načela konstitucije

zajednice omogućuje prevladavanje dotadašnje razdiobe na ugovor o udruživanju ili društveni ugovor u strogom smislu (*pactum societatis* ili *pactum associationis*) i ugovor o podvrgavanju političkom autoritetu (*pactum subjectionis*). Prvi put u povijesti političke i pravne filozofije ugovor o podvrgavanju proglašava se nelegitimnim, čime se u korijenu razara autokratsko shvaćanje suvereniteta. (»Akt kojim se jedan narod podvrgava svojim vođama nije ugovor. To je samo povjereništvo.«)<sup>107</sup> Fundamentalnom kritikom *pactum subjectionis* (koja je izložena u dvama poglavljima *Društvenog ugovora: O ropstvu*, knj. I, 6; *Ustanovljenje vladavine nije ugovorno*, knj. III, 6) ustanovljeno je upravo revolucionarno načelo da narod postoji samo kao slobodan narod slobodnih građana: »ako, dakle, narod lakoumno obeća poslušnost, on se tim činom raspada, gubi svojstvo naroda.«<sup>108</sup>

Narodna je volja, dakle, suverena, narodu u cjelini pripada suverenitet (majestas) kao vrhovna i postojana vlast u republici iznad koje nema višeg zakona (kako je suverenitet definirao J. Bodin u *Six Livres sur la République*, 1576. godine).<sup>109</sup> Za Rousseauovo je shvaćanje odlučno da *narodni suverenitet* kao bitno određenje političke zajednice ne znači samo to da je narod izvor cjelokupne vlasti u državi (što je tada bilo tradicionalno shvaćanje) nego da narodu samome neposredno pripada izvršavanje suvereniteta. Glavne su značajke demokratskoga (pučko-narodnog) suvereniteta netuđivost,<sup>110</sup> nedjeljivost<sup>111</sup> i načelna nemogućnost prenošenja na predstavnike,<sup>112</sup> što znači da bi narod koji bi otuđio ili s nekim podijelio suverenitet ili ga prenio na izabrane predstavnike samim time razorio sama sebe kao narod i raspao se u gomilu polčinjenu nekom gospodaru.<sup>113</sup> Iz prirode narodnog suvereniteta proistječe da »nema niti može biti ikakve vrste temeljnog zakona obaveznog za tijelo naroda, pa čak ni društveni ugovor.«<sup>114</sup> Slijedi li iz toga i krajnja konzekvenca da je suverena vlast neograničena, pogotovo ako »društveni sporazum daje političkom tijelu apsolutnu vlast nad svim njegovim članovima«<sup>115</sup> i ako je »društveni poredak sveto pravo koje je osnova svim drugima«<sup>116</sup>?

Pitanje o granicama suverene vlasti zapravo je pitanje o biti političke zajednice uspostavljene društvenim ugovorom i o položaju čovjeka u njoj. Da bismo razumjeli Rousseauov odgovor, važno je istaknuti dvije, već na prvi pogled teško uskladive, odredbe konstitutivnoga društvenog sporazuma. Najprije, podsjetimo da pojedinci konstituiraju zajednicu pod uvjetom da se u njoj *pokoravaju ipak samo sebi i da ostanu slobodni kao i prije*: sve što bilo na koji način ugrožava supstancijalnu slobodu pojedinca razara i samo načelo konstitucije, svatko se vraća svojim prvotnim pravima i ponovno zadobija prirodnu slobodu.<sup>117</sup> No, istodobno je bitna odredba društvenog ugovora, po glasovitoj formulaciji, »*potpuno otuđenje svakog člana društva sa svim svojim pravima u cjelokupnu zajednicu*« (s važnim obrazloženjem: prvo, »ako svatko sebe daje čitavog, uvjeti su jednaki za sve«; drugo, »budući da se otuđuje bez ostatka savez je savršen kako to samo može biti«; treće, »svatko tko se daje svima ne daje se nikome«).<sup>118</sup>

Kao što je rečeno, činom udruživanja uspostavlja se *zbiljska zajednica*, moralno i kolektivno tijelo, koja ima »svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i volju.«<sup>119</sup> Zbiljska zajednica je suveren, stoga je njena suverena

volja *opća*<sup>120</sup> i može se izraziti samo u *zakonu*, »javnoj i svečanoj objavi opće volje o predmetu od zajedničkog interesa.«<sup>121</sup>

Pojam *opće volje* (*volonté générale*), kako je s pravom upozoreno,<sup>122</sup> odlučan je za teorijsku rekonstrukciju Rousseauove teorije države. Stoga su se upravo oko tog problemskog čvorišta usredotočile najvažnije interpretativne dvoumice.<sup>123</sup> Ne možemo se na ovom mjestu upuštati u analizu tih teorijskih kontroverzi, nego ćemo se ograničiti na konciznu naznaku bitnih obilježja opće volje.

Najprije, »opća volja može sama upravljati snage države prema cilju zbog kojeg je ustanovljena, a to je opće dobro.«<sup>124</sup> Pri tom je važno razlikovati opću volju, koja uvijek teži javnoj koristi i usmjerena je na zajednički interes, od *volje svih* (*volonté de tous*) koja je puki zbroj pojedinačnih volja i izražava privatni interes.<sup>125</sup> Budući da je usmjerena samo na zajednički interes, opća volja teži jednakosti, za razliku od pojedinačne koja je sklona povlasticama.<sup>126</sup> Opća volja je opća zato što je *volja cijelog naroda* i samo utoliko ona je čin suverenosti i stvara zakon.<sup>127</sup> Da bi opća volja mogla biti voljom cijelog naroda, nužno je da u državi nema posebnih udruženja koja bi svoj posebni interes pretpostavljala općem,<sup>128</sup> te da su sve »značajke opće volje sadržane u većini: kad ih u njoj nema, ma koja strana prevladala, nema više slobode.«<sup>129</sup> To znači da »volju manje uopćava broj glasova nego zajednički interes što ih sjedinjuje.«<sup>130</sup> ako nema nijedne točke u kojoj se svi interesi slažu, nikakvo društvo ne može postojati.«<sup>131</sup> Po svojoj prirodi opća volja »mora proizlaziti iz svih tako da bi se primjenjivala na sve«,<sup>132</sup> dakle, »ne može presuditi ni nekom čovjeku ni o nekoj činjenici.«<sup>133</sup> Budući da uvijek izražava autentičnu volju zajednice, opća je volja ispravna i neuništiva.<sup>134</sup> Istodobno, ona je i autentična volja svih građana i svakoga pojedinačno: »trajna volja svih članova države jest opća volja. Po njoj su oni građani slobodni.«<sup>135</sup> Zaključno rečeno, opća je volja uvijek u pravu zato što je primjerena biti čovjekove prirode, što se očituje u tome da »ne možemo raditi za drugoga a da istodobno ne radimo i za sebe« i što svatko »misli na sebe glasajući za sve.«<sup>136</sup>

Temeljna obilježja opće volje determiniraju karakter zakona, njezina izraza u činu suverene vlasti. Po Rousseauovu shvaćanju, zakon je zakon samo ukoliko sjedinjuje »sveopćost volje i cilja.«<sup>137</sup> Zakon mora biti općenit i u materijalnome i u formalnom smislu, drugim riječima, »materija na osnovi koje se određuje opća je kao i volja koja određuje.«<sup>138</sup> Cilj je zakona uvijek opći budući da »razmatra podanike sve zajedno i djelanja apstraktno, nikada nekog čovjeka kao pojedinca ili neko pojedinačno djelanje [...] svaka djelatnost koja se odnosi na neki pojedinačni cilj ne pripada zakonodavnoj vlasti.«<sup>139</sup> Budući da je zakon samo izraz opće volje, narodu mora neposredno pripadati zakonodavna vlast, na temelju čega Rousseau kritički zaključuje da »vrlo malo naroda ima zakone.«<sup>140</sup> Iz te dvostruke općenitosti zakona slijedi da zakon nije »pogodba nadređenog s podložnim, već pogodba cjeline sa svakim svojim članom. To je zakonit sporazum, jer kao osnovu ima društveni ugovor, jednakopravan, jer je zajednički za sve, koristan, jer ne može imati drugi cilj do opće dobro, i čvrst, jer su mu jamac snaga javnosti i vrhovna vlast. Dok su podanici

podložni samo takvim sporazumima, oni se ne pokoravaju nikome, već samo vlastitoj volji.«<sup>141</sup>

Rigorozan racionalni formalizam zakona garant je slobode u zajednici. Valja naglasiti da Rousseau barem naslućuje i Kantovo određenje *autonomije volje* kada slobodu definira kao *pokoravanje zakonu koji smo sebi propisali*.<sup>142</sup> Po takvim značajkama, zakon je »najuzvišeni od svih ljudskih ustanova [...] Samo zakonu zahvaljuju ljudi pravdu i slobodu.«<sup>143</sup>

U skladu s tim, *sloboda i jednakost* načelnom su svrhom svakoga *zakonodavnog sistema*; sloboda — »jer svaka pojedinačna ovisnost znači toliko snage oduzeti tijelu države«, jednakost — »jer sloboda bez nje ne može opstojati.«<sup>144</sup>

Riječ je prvenstveno o moralnoj i zakonskoj jednakosti,<sup>145</sup> ali i o društveno-ekonomskoj jednakosti koja postulira društvenu strukturu primjerenu demokratskom ustrojstvu zajednice, što znači, Rousseau će to često isticati, da »nijedan građanin ne bude toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i nijedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se«<sup>146</sup> ili, da je temeljno načelo prosperiteta nacije da »svi treba da žive i da se nitko ne obogaćuje.«<sup>147</sup> Rousseauovo shvaćanje da je jednakost uspostavljiva samo općim zakonima posve je konzekventno, kako ističe F. Neumann, »jer je sa svom jasnoćom primijenio opći zakon na društvo u kojem postoji samo sitno vlasništvo ili društveno vlasništvo [...] U Rousseauovu sistemu zaista vlada zakon, jedva da ima mjesta za silu, jer je država uz Rousseauovu postuliranu socijalnu strukturu nefunkcionalna.«<sup>148</sup>

U Rousseauovoj teoriji države iznimno je značajno strogo razlikovanje suverena i vladavine (vladc), ili, hegelovski rečeno, države kao cjeline čovjekova opstanka unutar jednog naroda i političke države kao ustrojstva vlasti. Naime, »konstitucija države i konstitucija vladavine [Gouvernement] veoma su različite stvari.«<sup>149</sup> Rousseau naziva *republikom* »svaku državu kojom vladaju zakoni, bez obzira na to kakvi su oblici upravljanja u njoj.«<sup>150</sup> Dakle, u sklopu tako shvaćene države oblici vladavine mogu biti različiti budući da je »svaka zakonita vladavina republikanska.«<sup>151</sup> Određujući glavne oblike vladavine kao *demokraciju*, *aristokraciju* i *monarhiju*,<sup>152</sup> Rousseau dostatno jasno upozorava da je svaki od tih oblika vladavine republikanski, što znači da je *gouvernement*, kao nosilac *izvršne vlasti*, strogo podređen suverenu (nosiocu zakonodavne vlasti), kao njegova emanacija<sup>153</sup> ili povjereništvo.<sup>154</sup> No, što je to zapravo *gouvernement* (vladavina, vlada)? Po Rousseauovu određenju, »to je posredničko tijelo postavljeno između podanika i suverena za njihovo međusobno sporazumijevanje, zaduženo za provođenje zakona i održavanje kako građanske, tako i političke slobode.«<sup>155</sup> Razvrstavajući vladavine po kriteriju veličine države, Rousseau uspijeva na tome kriteriju pregnantno ilustrirati svoje shvaćanje izvršne vlasti u demokratskoj državi kada ustvrđuje da »nema jedinstvenog i apsolutnog ustrojstva vladavine, nego da može postojati toliko vladavina različitih po svojoj prirodi koliko postoji različitih država po veličini [...] Postoji samo jedna dobra vladavina koja je moguća u jednoj državi.«<sup>156</sup> Time se izrijeком ističe sekundarno značenje klasičnog pitanja o najboljem obliku vladavine,<sup>157</sup> a ustrojstvo političke vlasti u državi svodi na organizacijsko-tehničko pitanje.<sup>158</sup>

Često se navode poznati Rousseauovi sudovi o demokraciji, primjerice, »da istinske demokracije nikada nije ni bilo, niti će je biti« ili pak da »tako savršena vladavina ne pristaje ljudima.«<sup>159</sup> Tim se navodima žele potkrijepiti sumnje u demokratski karakter Rousseauova shvaćanja države.<sup>160</sup> Očita je neprimjerenost takvih prigovora, budući da su svi oblici vladavine samo funkcionalno definirani modaliteti djelovanja izvršne vlasti u demokratskoj političkoj zajednici. Načelno promatrano, u političkoj zajednici u kojoj narodu u cjelini neposredno i neotuđivo pripada vršenje zakonodavne vlasti, za temeljni je karakter te zajednice irelevantno da li izvršnu vlast, koja je strogo podređena zakonodavnoj, obavlja jedan građanin (monarhija),<sup>161</sup> stanoviti broj građana (aristokracija) ili više od polovice građana (demokracija). Čini se da Rousseauovu nevjericu u demokraciju kao oblik vladavine valja razumjeti kao načelnu skepsu realnih mogućnosti ustanovljenja zajednice bez institucionalizirane političke vlasti, jer samo »narod koji bi uvijek dobro vladao ne bi imao potrebe da se njime vlada.«<sup>162</sup> Konzekventno tome, Rousseau zaključuje da svugdje gdje je zakon iznad ljudi, gdje sloboda opstoji pod autoritetom zakona, bez kojih je puka tlapnja — u takvoj je državi čovjek uvijek slobodan na kakav god se način njime upravljalo.<sup>163</sup>

Prikazana određenja temeljnih pojmova Rousseauove teorije države (suverena, opće volje, zakona i vladavine), omogućuju jasnije razumijevanje biti demokratske političke zajednice. Iz svega što je rečeno proistječe da je država zbiljska zajednica zato što je *organska politička cjelina slobodnih građana*,<sup>164</sup> a ne apstraktan entitet fiksiran iznad i izvan individua. Čovjek kao građanin<sup>165</sup> u potpunosti pripada takvoj zajednici, njegova je volja kao građanina uvijek i opća volja zajednice.<sup>166</sup> U tom smislu valja razumjeti paradoksalnu tezu da je čovjek u zajednici slobodan samo kao građanin koji se bezuvjetno pokorava općoj volji (zakonu) i da će »svakoga tko se odbije pokoravati općoj volji na to prisiliti čitavo tijelo, što znači samo to da ćemo ga *prisiliti da bude slobodan*.«<sup>167</sup> Pojedinci su u političkoj zajednici podređeni samo suverenoj (zakonodavnoj) vlasti koja je autentičan izraz opće volje, iz čega slijedi da se *pojedinaac kao podanik pokorava samo sebi samome kao građaninu*. To je pak moguće zato što je »bit političkog tijela u skladu pokornosti i slobode i jer su riječi *podanik* i *suveren* u istovjetnoj korelaciji čija se ideja sjedinjuje samo u riječi građanin.«<sup>168</sup>

Kao pučko-narodna zajednica u kojoj je ozbiljena konstitutivna međuovisnost njenih pripadnika, ta je zajednica ujedno njihova *domovina* kao slobodnih građana, uvjet i smisao njihova vlastitog opstojanja. Ljubav spram domovine<sup>169</sup> (koja nema ništa zajedničko sa »zdravim nacionalnim osjećajem« 19. i 20. stoljeća),<sup>170</sup> nacionalni običaji<sup>171</sup> i javni odgoj<sup>172</sup> zalogom su zbiljskog života i jedinstva narodne cjeline. Stoga Rousseau ističe: »Domovina ne može opstojati bez slobode, ni sloboda bez vrline, ni vrlina bez građana. Imat ćete sve to ako obrazujete građane.«<sup>173</sup> Vrlina na kojoj se temelji zajednica jest politička vrlina, koja nije ništa drugo doli sukladnost pojedinačne volje s općom voljom zajednice.<sup>174</sup> Time je opća volja postulirana kao *čudoredno-politički supstitut prirodnog zakona*: ona je političkom tijelu ono što je *savjest* pojedincu.<sup>175</sup> To je i najdublji motiv bezuvjetnog pokoravanja općoj volji, ljubavi spram domovine i njenih zakonâ. Samo

se u takvoj zajednici »osigurava ozbiljenje ljudskosti u čovjeku, ljudskosti koja bi bez toga bila virtualnost, apstrakcija.«<sup>176</sup> U tom kontekstu valja razumjeti temeljni Rousseauov zakonodavni napatuk: »One su socijalne institucije dobre koje najbolje znaju promeniti čovjekovu prirodu, oduzeti mu njegovo apsolutno biće, pa mu za to dati relativno, i njegovo ja preneti u opštu jedinku, tako da svaki pojedinac ne drži sebe za jedinku nego za deo jedinke, te je primetan još samo u celome. Rimski građanin nije bio ni Kaj ni Lucije, on je bio Rimljanin; štaviše, on je ljubio domovinu isključujući svoju vlastitu osobu.«<sup>177</sup> Omogućavanju takovrsne egzistencijalne preobrazbe pojedinca u zajednici (»kolektiviziranju« čovjekove prirode) i osiguranju zajedničkosti trebaju poslužiti i institucije zakonodavca<sup>178</sup> i moralnog kodeksa građanske vjeroispovjedi,<sup>179</sup> kako bi narodi »slušali u slobodi te ugodno nosili jaram opće sreće.«<sup>180</sup>

Međutim, Rousseau ne bi bio novovjeki teoretik kada ne bi uvažavao nesvodljivi individualitet ljudske osobe kao aksiomatsku premisu svojih pravno-političkih shvaćanja. Stoga on veoma dobro zna da političko tijelo, premda novoantički oblikovano, nipošto nije puki analogon života.<sup>181</sup> Čovjek, naime, nije samo građanin i podanik nego je i privatna osoba koja uživa prirodna prava neovisno o suverenoj vlasti.<sup>182</sup> K tome, i kada je riječ o čovjeku kao biću zajednice »suveren ne može teretiti podanike nikakvim obavezama nekorisnim društvu. On ih čak ne može ni tražiti jer po zakonu razuma ništa se ne izvršava bez razloga, kao ni po prirodnom zakonu.«<sup>183</sup>

Tek u legitimnu društvenom poretku, zaključuje Rousseau (nasuprot uobičajenim optužbama za površni naturalizam tako površno izricanim na njegov račun) — pojedinci doista postaju ljudi i razumna bića, blagoslivljajući sretni čas koji ih je izvukao iz prirodnog stanja u kojem su bili »glupe i ograničene životinje.«<sup>184</sup>

Bez pretenzija na cjelovito kritičko vrednovanje, završit ćemo ovaj rekonstrukcijski prikaz nekoliko napomenama koje potpunije osvjetljavaju suštinu Rousseauova shvaćanja demokratske političke zajednice.

Prije svega, temeljno je Rousseauovo uvjerenje da je zbiljska ljudska zajednica posve nemoguća na pretpostavkama liberalističkog modela društva i države. Ishodišna premisa liberalističkoga polit-ekonomskog određenja sfere razmjene i sistema potreba kao prostora u kojem je ozbiljena jednakost i sloboda individua, za Rousseaua je apsurdna i neprihvatljiva.<sup>185</sup> Naprotiv, za njega ekonomska sfera tržištem posredovane društvenosti nije čak ni privid zajedništva nego potpun krah i raspad zajednice, kao što je *bourgeois* utjelovljeno poniženje istinske čovjekove biti.<sup>186</sup> Niječući liberalističko određenje građanskog društva, Rousseau konzekventno odbacuje i instrumentalno određenje države kao organizacijsko-zakonskog garanta individualnih prava i sloboda ozbiljenih u građanskom društvu. Izričito odbacujući redukciju države kao cjeline čovjekova opstanka na ustrojstvo političke vlasti, Rousseau poima državu teleologijski kao autentičan prostor ozbiljenja slobode.<sup>187</sup> Prema tome, Rousseau ne svodi državu na građansko društvo (kako bi se to moglo činiti iz nekih njegovih prirodnopravnih formulacija), nego, naprotiv, ukida građansko društvo kao specifično artikuliranu, autonomnu sferu čovjekova opstojanja i potpuno je podređuje dr-



žavi kao čudorednoj zajednici. Po uzoru na antički model političke zajednice, Rousseau suprotstavlja jedinstvo *citoyena* i *sujeta* liberalističkom dvojstvu *citoyena* i *bourgeoisa*. Takvo shvaćanje, kako je s pravom ukazano, »teži da razori povijesno-društvene temelje i preduvjete privatističkog društva i, shodno tome, dvojnosti pojedinac-društvo, prirodno društvo i političko društvo.«<sup>188</sup>

Svojedobno je Marx upozorio, kritizirajući jakobinske ideologe francuske revolucije, da su jakobinci »pobrkali antičku, realističko-demokratsku zajednicu, koja je počivala na temelju stvarnog ropstva, s modernom spiritualističko-demokratskom predstavničkom državom, koja počiva na emancipovanom ropstvu, građanskom društvu.«<sup>189</sup> Po našem sudu, Rousseau je bio svjestan te »zablude«: upravo iz uočavanja te bitne poteškoće proistječe Rousseauov pokušaj da realističko-demokratsku zajednicu utemelji na ukinutome »emancipiranom ropstvu«. Razumije se, tada je takav teorijski naum morao biti proturječan, istodobno izražavajući i izrazito arhaična i revolucionarno-anticipirajuća shvaćanja. Tako se retrogradni i konzervativni elementi Rousseauove teorije države očituju u posvemašnjem anahronizmu ekonomskih pogleda (primjerice, prvenstvo zemljoradnje nad industrijom),<sup>190</sup> u pravnom shvaćanju privatnog vlasništva<sup>191</sup> koje uvjetuje statičnost njegova modela političke zajednice. Čini se da je u osnovi Rousseauove sumnje u mogućnost uspostavljanja trajne političke zajednice bila slutnja o tome da se politički potisnuta logika ekonomskog procesa uvijek iznova javlja poput prirodne neminovnosti: »snaga zbivanja uvijek [je] sklona uništavati jednakost, a snaga zakonodavstva mora uvijek težiti da je održi.«<sup>192</sup>

Ipak, Rousseauovo je shvaćanje demokratske političke zajednice u osnovi revolucionarno-anticipirajuće. Nastojeći teorijski utemeljiti građansku zajednicost Rousseau je »jedini pokušao — i to uspješno ukoliko prihvatimo njegove pretpostavke — da zamisli političko društvo u kojem se moć i pravo podudaraju.«<sup>193</sup> U povijesti političke i pravne filozofije njegovo je shvaćanje demokracije jedinstven pothvat konzistentnog ustanovljenja konstitucije države u kojoj je cjelokupna vlast svedena na narod kao vrhovnog nosioca vlasti. Pri tom Rousseauova teorija države iznimno uvjerljivo pokazuje teorijsku nemogućnost da se na osnovama građanskog načina proizvodnje života, ozbilji načelo individualiteta kao prožimalačko određenje umnog ustrojstva zajednice.

No, *Društveni ugovor* nije pozitivistički naputak za konkretno zakonodavstvo nego, barem po samorazumijevanju, *rasprava o javnom odgoju* (poput Platonove *Politeje*)<sup>194</sup> koja čovjeku želi udahnuti sitoajensku dušu: kao idealan *citoyen* čovjek je sve ono što bi kao čovjek uopće mogao biti. Rousseauov *poredak* slobode bitno je utopijsko-projektivan: »maksimum kao uzor kako bi se prema njemu zakonska ustavnost ljudi što više približavala najvećem mogućem savršenstvu«,<sup>195</sup> što je, po Kantovu određenju, *ideal čistog uma*.<sup>196</sup> Za teorijsko promišljanje načela konstitucije samoupravnog poretka *slobode*, Rousseau zacijelo nije povijesno arhiviran: s obzirom na zbiljske domete slobode u modernom svijetu, ono sitoajensko ostaje nezatamnjenom anticipacijom neslućenih obzorja ljudske zajedničnosti i dostojanstva.

Završavajući prirodni odgoj Émilea, Rousseau poziva svog štićenika da ispita što su ljudi podigli na temeljima istinskih načela političkog prava (o kojima ga je načelima podučio), obećavajući mu da će »vidjeti lijepe stvari.«<sup>17</sup> Da li nam i danas poziv velikog Zenevljanina nudi isto oporo zadovoljstvo?

## Bilješke

1

J. -J. Rousseau, *Ispovijesti*, knj. IX, Zora, Zagreb, 1953, str. 451. Citat je preveden uz jednu izmjenu: *Gouvernement* smo preveli izrazom *vladavina*, a ne *društveno uređenje* (istaknuo D. L.). Rousseauova djela navodit ćemo, umjesto punim naslovima, slijedećim kraticama: *Premier Discours* (za *Discours sur les sciences et les arts*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971), *Économie* (za *Discours sur l'économie politique*, u *Écrits politiques*, Union générale d'éditions, bibl. 10/18, Paris, 1972), *Druga rasprava* (za *Raspravu o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Školska knjiga, Zagreb, 1978), *Društveni ugovor* (za *O društvenome ugovoru ili o načelima političkog prava*, Školska knjiga, Zagreb, 1978), *Corse* (za *Projet de Constitution pour la Corse*, u *Écrits politiques*, nav. izd.), *Pologne* (za *Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée*, u *Écrits politiques*, nav. izd.), *Emil* (za *Emil ili o vaspitanju*, knj. I—IV, Znanje, Beograd, 1950), *Émile* (za *Émile ou de l'éducation*, knj. V, Garnier, Paris, 1964), *Ispovijesti* (za *Ispovijesti*, Zora, Zagreb, 1953). Pri navođenju smo uvažili objavljene prijevode na hrvatski ili srpski jezik, zadržavajući pravo da ih usporedimo s izvornikom i, prema potrebi, korigiramo.

2

Karakteristične primjere takva redukcionizma sadrži poznato djelo G. della Volpea, *Rousseau e Marx* (navodimo ga prema francuskom prijevodu, *Rousseau et Marx et autres écrits de critique matérialiste*, Grasset, Paris, 1974), čije vrsne analize valja uvažiti, ali u kojima, primjere, Marx i Lenjin gotovo uvijek imaju

pravo u odnosu na Rousseaua, za razliku od Hegela i Engelsa koji gotovo u svemu griješe!

3

Cf. G. Mairet, predgovor knjizi J. -J. Rousseau, *Du contrat social ...*, Marabont Université, Paris, 1974, pp. 8, 15).

4

Među teorijskim radovima o Rousseauovoj političkoj teoriji, na našem jeziku, nesumnjivo se izdvaja studija L. Straussa (*Prirodno pravo i istorija*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1971, VI pogl., pod A, str. 217—253). Upozoravamo također na priloge D. Pejovića (*Francuska prosvjetiteljska filozofija*, Filozofska hrestomatija VI, Matica hrvatska, Zagreb, 1957, str. 50—64), Lj. Tadića (*Priroda, pravo i istorija*, »Filozofske studije« VII, Beograd, 1975, str. 83—88) i I. Krbeke (*O dvjestogodišnjici Društvenog ugovora J. -J. Rousseaua*, JAZU, Zagreb, 1962). Karakteristično je da su tekstovi o Rousseauovu životu i djelu pisani, u nas, ili u sklopu širih povijesno-filozofijskih studija ili u povodu različitih obljetnica. Pritom duhoviti članak A. G. Matoša o Rousseauu ostaje još i sada najinformativnijim izvorom na našem jeziku o Rousseauovu curriculum vitae (osim, dakako, samih *Ispovijesti*), premda je objelodanjen još 1912. godine — u povodu dvjestote obljetnice Rousseauova rođenja (cf. A. G. M., *Dvjestogodišnjica Jeana-Jacquesa Rousseaua*, u *Kritike, eseji, studije i članci*, Matica hrvatska, Zora, Zagreb, 1967, str. 133—153).

5

Kako to izrijeком ističe jedan od najčuvanijih interpreta Rousseauova političkog mišljenja C. A. Vaughan (*The Political*

Writings of J.-J. Rousseau, I, Cambridge, 1915, p. 41).

6

Cf. K.-H. Volkman-Schluck, *Politička filozofija*, Naprijed, Zagreb, 1977, str. 14.

7

Koristan uvid u stav utjecajnog kruga filozofa oko *Enciklopedije* daje njihova prepiska, u knjizi *Pisma francuskih enciklopedista* (Voltaire — Rousseau — Diderot — D'Alembert), Zora, Zagreb, 1951. Tako, primjerice, Voltare prednjači u napadima na Rousseaua, kojega u prepisci naprosto naziva »savršenim ludakom« (nav. djelo, str. 53, 85, 89). Mnogo je zanimljiviji sud D. Diderota, iz njegova članka *Hobbisme (ou la philosophie d'Hobbes)*, objavljenoga u *Enciklopediji*, u kojemu sažeto ali i površno usporoduje Hobbesa i Rousseaua: »Filozofija gosp. Rousseaua iz Genève gotovo je obrnuta Hobbesovoj. Jedan vjeruje da je prirodni čovjek dobar, a drugi da je rđav. Prema filozofu iz Genève prirodno stanje je stanje mira; prema filozofu iz Malmesburyja, ono je stanje rata. Zakoni i obrazovanje društva učinili su čovjeka boljim, povjerujemo li Hobbesu; odnosno, izopačili su ga, vjerujemo li gosp. Rousseauu. Jedan je rođen sred meteža i buntovnih strana; drugi je živio u svijetu, među učenim ljudima. Gosp. Rousseau je rječit i patetičan; Hobbes je suh, stroj i snažan. Ovaj je vidio uzdrman prijestol, naoružane građane jedne protiv drugih i svoju domovinu natopljenu krvlju uslijed pomama prezbiterijanskog fanatizma te je postao odbojan spram boga, ministara i oltara. Onaj je vidio ljude vlične svim spoznajama kako se mrze, razdiru, odaju svojim strastima, častohlepni na uvažavanje, bogatstvo, dostojanstva i kako se ponašaju na način nimalo primjeren prosvijećenosti koju su stekli, pa je zamrzio znanost i učene ljude. Pretjerivahu obojca.« Cf. *Textes choisis de l'Encyclopédie*, uvod i bilješke A. Soboula, Éditions sociales, Paris, 1962, p. 125.

8

H. Barth, *Volonté générale et volonté particulière*, u zborniku *Rousseau et la philosophie politique*, Institut international de philosophie politique, Annales de philosophie politique n° 5, PUF, Paris 1965., p. 38.

9

Cf. *Filozofski slovar*, u redakciji M. M. Rozental'a i P. F. Mitina, Moskva, 1963, str. 393.

10

Cf. *Istorija filozofije II*, u redakciji G. F. Aleksandrova i dr., Kultura, Beograd, 1949, str. 342.

11

Cf. D. Pejović, *op. cit.*, str. 51. U biti istoznačnu ocjenu, premda uz jače isticanje Rousseauove teorijske distance spram prosvjetiteljstva, zastupa W. Windelband, *Povijest filozofije II*, Kultura, Zagreb, 1957, str. 31, 81, 96—98.

12

Cf. G. V. Plehanov, *Prilog pitanju o razvitku monističkog pogleda na istoriju*, Kultura, Beograd, 1948, str. 20. Svoje shvaćanje Plehanov šire obrazlaže u članku *Žan Žak Ruso i njegovo učenje o porcklu nejednakosti među ljudima*, objavljenome u njegovoj knjizi *Od idealizma ka materijalizmu*, Kultura, Beograd, 1964.

13

Cf. G. Lapassade, *Ruso i enciklopedisti*, »Marksizam u svetu« 1-2/1977.

14

Sustavno i analitički uvjerljivo razvijanje ove teze pruža izvrsna studija Lj. Tadića, *Tradicija i revolucija*, Srpska književna zadruža, Beograd, 1972, koja, po našem sudu, predstavlja nezaobilazan referentni okvir za razumijevanje političke doktrine građanskog liberalizma. Cf. također G. della Volpe, *op. cit.*, posebice pp. 86, 87, 94—98, 105—107, 122—124, 129—132, 155, 165—176.

15

U klasičnom obliku tu je optužbu formulirao još B. Constant u *Principes de politique* (1815) i *Réflexions sur les constitutions et les garanties* (1818). Cf. o tome u Lj. Tadić, *ibid.*, str. 243, 244. Takvo shvaćanje zastupa L. G. Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme* (u spomenutom zborniku *Rousseau et la philosophie politique*, p. 100), pozivajući se na J. Talmona (*The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston, 1952). Prema Crockeru, »suprotnost totalitarizmu nije nužno demokracija, nego pluralističko društvo koje dopušta najveću moguću raznovrsnost i naglašava individualizam.« (*loc. cit.*)

16

Takav stav brane A. Vachet, *Idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Éditions Anthropos, Paris, 1970. i P.-F. Moreau, *Les racines du libéralisme*, Éditions du Seuil, Paris 1978. Da bi obrazložili svoju tezu ti su autori prinudni veoma široko odrediti pojam liberalizma. Pritom nevolje s Rousseauom tek nastaju, kako to, uosta-

lom, zapaža i Vachet kada tumači pojam društvenog ugovora i odnos vlasništva i slobode, na osnovi čega zaključuje da je Rousseauova socijalna filozofija višeznačna, zbog čega se i događa da je istodobno ocjenjuju kao liberalističku, individualističku, kolektivističku i socijalističku. (cf. *op. cit.*, pp. 158, 176—186, 231, 232)

17

To je shvaćanje A. Vacheta i P. -F. Moreaua, što je razumljivo budući da Rousseauova shvaćanja drže liberalističkim (cf. bilj. 16), ali i N. Bobbia (*Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Corsi universitari, G. Giappichelli editore, Torino, 1957), koji piše da Rousseau možemo smatrati posljednjim prirodopravnikom (p. 64), premda precizno uočava razliku između Rousseaua i liberalnih teoretičara (cf. pp. 64—72).

18

To je dominantno stanovište u znanstvenoj literaturi. Podržavaju ga E. Bloch (*Pravno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Komunist, Beograd, 1977, str. 64), L. Strauss (*op. cit.*), Lj. Tadić (*Pravna pravo i istorija*, nav. izd.), U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Editori riuniti, Roma, 1962, pp. 212—214), A. Bruno (*La formazione del pensiero politico di Rousseau*, Bonanno editore, Catania, 1965).

19

Cf. S. -G. Fabre, *Sur quelques équivoques de la loi civile dans la doctrine de Rousseau*, »Revue philosophique« n° 3, PUF, Paris, 1978, p. 297.

20

Cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris, 1974, p. 226.

21

Cf. É. Durkheim, *Le socialisme*, PUF, Paris, 1971, pp. 76—77 (»On ne ide tako daleko, to je sva razlika«).

22

Cf. J. -J. Schumpeter, *Povijest ekonomske analize I*, Informator, Zagreb, 1975, str. 116.

23

To je stajalište priznatih interpreata Rousseauove političke teorije kao što su B. de Jouvenel (*Rousseau, évolutionniste pessimiste*, u zborniku *Rousseau et la philosophie politique*, p. 12: »Rousseau je antiprogresistički filozof par excellence.«) i I. Fetscher (*Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire*, u istom zborniku, p. 75).

24

Eric Weil, *J.-J. Rousseau et sa politique, »Critique«*, jnv. 1952, p. 10.

25

Premda nam se tumačenje koje Rousseaua svodi na Kantova prethodnika ne čini teorijski uvjerljivim, nije sporno da je razumijevanje njihova odnosa jedna od ključnih pretpostavki za teorijsku rekonstrukciju Rousseauove političke filozofije. Iz literature o toj temi spomenut ćemo samo: G. Gurvitch, *Kant et Fichte, interprètes de Rousseau*, franc. prijevod, »Revue de Métaphysique et de Morale« n° 4/1971, Paris; G. della Volpe, *op. cit.*, (osobito pp. 64—74, 87—89, 132—140); U. Cerroni, *op. cit.* (pp. 211—223); Danilo N. Basta, *Poreklo i svrha države u Kantovoj političkoj filozofiji*, »Filozofske studije«, 1973, itd.

26

Teorijsku analizu Rousseauova utjecaja na ideje i sudionike francuske revolucije sadrži studija B. Groethuysena, *Philosophie de la Révolution française*, Editions Gauthier, Paris 1966.

27

Klasično je djelo R. Derathéa *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1970 (II izdanje).

28

U sklopu te teme, o kojoj se mnogo pisalo, valja napomenuti da je za razumijevanje Rousseauove političke teorije posebno instruktivan njegov odnos spram shvaćanja D. Diderota (autora *Rameauova nečaka* i *Gospodara Jacquea*), valjda najpronijelivije glave francuskog prosvjetiteljstva. Primjerice, u *Raspravi o političkoj ekonomiji* (1755) Rousseau u cijelosti prihvaća Diderotovo shvaćanje opće volje i prirodnog prava koje će kasnije izrijetkom kritizirati i odbaciti (u tzv. *Ženevskom rukopisu*, u poglavlju *Opće društvo ljudskog roda*; cf. komentar M. Halbwachsa u njegovu izdanju *Du contrat social*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, pp. 125—134).

29

Cf. I. Kant, *Um i sloboda*, Velika edicija »Ideja«, Beograd, 1974, str. 41.

30

O prosvjetiteljskoj kritici religije piše Hegel: »Misao je uzdignuta na stupanj zas-

tave naroda, slobode uverenja, savesti u meni. Ti filozofi su rekli čoveku: 'U ovom ćeš znaku pobediti', pošto su oni imali pred očima samo ono što je učinjeno u znaku krsta, ono što je pretvoreno u veru, u pravo, u religiju, — pošto su videli kako je znak krsta bio ponižen. Jer u znaku krsta pobedila je laž, pobedila je podvala, pod tim su se pečatom institucije tako reći okoštale i pretvorile u svaku vrstu nitkovstva; taj se znak zamišljao kao skup svih zala i kao njihov koren. U drugom obliku oni su dovršili Luterovu reformaciju.» (*Istorija filozofije* III, Kultura, Beograd, 1964, str. 407, 408). Holbachova djela *Système de la nature* i *Christianisme dévoilé* vrhunac su prosvjetiteljskog napada na crkveno-politički sistem katolicizma, ali i više od toga: potpuno osporavanje logičke nužnosti i etičke valjanosti religije kao takve. Kao što je poznato, Rousseauovo je shvaćanje kršćanske religije posve drukčije, što najbolje pokazuje prirodna religija savojskog vikara koja oduševljeno slavi osjećajnu, estetsku i etičku osnovicu vjere (*Emil*, str. 348—431; cf. Rousseauov spis *Lettre à Mgr. de Beaumont, Archevêque de Paris, u Du contrat social et autres oeuvres politiques*, Garnier, Paris, 1975, pp. 436—506; također i djelo F. Jodla, *Istorija etike* I, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1963, str. 272—274, 280, 282—284).

31

Kako to Hegel precizno određuje: "... u građanskom društvu upoće građanin (kao bourgeois) ... to je konkretnost predstave što se zove čovjek; tek je, dakle, ovdje, i zapravo samo ovdje, riječ o čovjeku u tom smislu" (naime, u sferi prava riječ je o osobi, u moralitetu o subjektu, u porodici o članu porodice, u političkoj državi o citoyenu). *Osnovne crte filozofije prava*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1964, čl. 190, bilj., str. 170. Time je jasno određena temeljna razlika između *homo oeconomicus* kao *bourgeois* i *homo politicus* kao *citoyena*.

32

Lj. Tadić, *Tradicija i revolucija*, str. 219.

33

Cf. E. Bloch, *op. cit.*, str. 60; B. Groethysen, *op. cit.*, pp. 160—167.

34

Cf. E. Bloch, *op. cit.*, str. 55—57. Bloch ističe i važnu uzajamnu neusklađenost pojedinih obilježja prirodnog prava: "... zakonomjernost prirode je služila mirnoj građanskoj potrebi kalkulacije, dok je *patos natura immaculata* služio revolucionarnom,

aktivno-antifeudalnom, konačno čak početno antikapitalističkom interesu» (str. 59). Lj. Tadić određuje prirodno pravo kao svojevrsnu teoriju revolucije (*Tradicija i revolucija*, str. 205, 206).

35

Cf. analizu A. de Tocquevillea, *L'ancien régime et la Révolution*, coll. »Idées«, Gallimard, Paris, 1967, pp. 229—241.

36

Što je uvjerljivo pokazao A. Vachet u navedenom djelu (cf. bilj. 15).

37

O »filozofskoj sekti« Rousseau je pisao u svojim autobiografskim tekstovima: *Ispovijesti* (str. 484, 485, 631, 632, 635), *Révères du promeneur solitaire*, Garnier, Paris, 1960, pp. 31—33). On se stoga obraća čitateljima kao »običan čovjek, prijatelj istine bez pristranosti, bez sistema, pustinjač«, a ne kao naučenjak ili filozof budući da je filozofe »obuzeo bes postavljajući sistem; nijedan od njih ne nastoji da vidi stvari onakve kakve jesu uistinu nego onakve kakve odgovaraju njegovom sistemu... Nisu filozofi oni koji najbolje poznaju ljude; naprotiv, oni ih posmatraju kroz predrasude filozofije i ja ne poznajem nijednu drugu nauku koja bi bila punija predrasuda.« (*Emil*, str. 117, 317, 323).

38

Tim je riječima, 19. lipnja 1762. godine, vrhovni tužitelj Jean-Robert Tronchin osudio sporna Rousseauova djela pred ženevskim Malim vijećem (nav. prema: C. Salomon-Bayet, *J.-J. Rousseau ou l'impossible unité*, Seghers, Paris, 1968—1972, p. 91). Rousseau je odgovorio *Pismima sa planine*; uslijedio je mnogo grublji napadaj u anonimnoj brošuri *Osjećaj građana*. Pouzdano se zna da je taj denuncijantski i klevetnički spis Voltaireovo djelo (cf. *Pisma francuskih enciklopedista*, str. 462—466).

39

Cf. F. Niče, *Volja za moć*, Prosveta, Beograd, 1972 (str. 107—109, 120, 126, itd.).

40

Cf. L. Strauss, *op. cit.*, str. 218. Štoviše, smatra on, »tenzija između povratka na grad-državu i povratka na prirodno stanje... predstavlja suštinu Rousseove misli.« (str. 219).

41

Cf. *Društveni ugovor*, I, 4, str. 98; IV, 15, str. 149, 150; *Pologne*, p. 218.

42

Lj. Tadić, *Priroda, pravo i istorija*, str. 83.

43

S pravom ističe L. Strauss: »Nijedan savremeni filosof nije bolje razumeo od Rousseauovog filozofskog pojma *polis*: *polis* je ona potpuna udruženost koja odgovara prirodnom opsegu ljudske moći da zna i da voli.« (loc. cit., bilj. 2) Ideal antičkog grada države i građanske vrline njenih slobodnih članova (»Ako su Sparta i Rim iščezli, koja se država može nadati da će potrajati zavisno od vremena?« — *Društveni ugovor* IV, 11, str. 145) bitno je nadahnuće cjelokupnoga njegova djela, o čemu neka posvjedoče i ovi redovi: »Kada se čita antička povijest čini se kao da smo preneseni u drugi univerzum i među druga bića. Što imaju zajedničkoga Francuzi, Englezi, Rusi s Rimljanima i Grecima? Gotovo ništa osim oblića... Što nas priječi da budemo ljudi poput njih? Naše predrasude, naša niska filozofija i strasti sitnog interesa, usredotočeni sa sebičnošću u svim srcima budalastim institucijama koje genij nije nikada zapovjedio.« (*Pologne*, p. 195) Cf. *Društveni ugovor* IV, 4, str. 158—164; *Emil*, str. 11, 12; *Corse*, pp. 144—146; *Pologne*, pp. 195—199; *Economie*, pp. 45, 50, 52, 53, 58, 59; *Premier Discours*, pp. 42—46, 52—54.

44

Cf. L. Strauss, *op. cit.*, str. 217 (istaknuo D. L.)

45

Kako je uvjerljivo pokazala C. Salomon-Bayet (u nav. studiji; cf. bilj. 38), Rousseauovo djelo moguće je pojmiti samo preko njegovih velikih autobiografskih tekstova (*Ispovijesti*, *Sanjarije* i *Dijalozi*). Ona ističe da ti tekstovi trebaju biti »projicirani na prijašnja djela« i svoju tezu potkrepljuje važnim Rousseauovim metodološkim stavom: »Osjećao sam već nakon prvog čitanja da se ti spisi [Rousseauovi] kreću u stanovitom redu kojega je valjalo pronaći da bi se slijedio lanac njihova sadržaja. Vjerovao sam da vidim kako je taj lanac obrnut redu njihova objavljivanja i da je Autor, uspinjući se od jednih načela do drugih, dosegao do prvih načela tek u svojim posljednjim spisima. Valjalo je, dakle, započeti od njih da bi se dospjelo do sinteze, što sam i učinio posvetivši se najprije *Emileu*, s kojim je on završio.« (*Rousseau juge de Jean-Jacques. Troisième dialogue*; nav. prema C. Salomon-Bayet, *op. cit.* p. 17, bilj. 29).

46

*Rousseau juge de Jean-Jacques, Troisième Dialogue* (nav. prema B. de Jouvenel, *op. cit.*, pp. 9, 10). De Jouvenel smatra da je u navedenom ulomku Rousseau jezgrovi-

to formulirao suštinu svoje socijalne filozofije, pa na temelju toga zaključuje da je ta filozofija »evolucionistički pesimizam« (loc. cit.). Nasuprot tome, della Volpe drži dostatnim da posve uzgredno konstatira kako »umjetna, školnička slika Rousseaua kao utopističkog filozofa 'malih država' i radikalne buržoazije« definitivno pripada prošlosti (*op. cit.*, p. 55).

47

*Lettres écrites de la Montagne. Lettre VI, u Ecrits politiques*, p. 97 (istaknuo D. L.). Voltaire taj spis karakteristično patricijski ocjenjuje kao »vrlo dosadnu knjigu za sve monarhije, i koju nitko ne može čitati osim Ženevljana« (cf. pismo grofu d'Argentalu od 23. prosinca 1764., *Pisma francuskih enciklopedista*, str. 80; istaknuo — D. L.).

48

*Emil*, str. 311.

49

*Emil*, str. 15, *Druga rasprava*, str. 24.

50

*Druga rasprava*, str. 49.

51

*Ibid.*, str. 29.

52

*Ibid.*, str. 27.

53

*Ibid.*, str. 38—42.

54

*Ibid.*, str. 26.

55

*Ibid.*, str. 29.

56

*Ibid.*, str. 25.

57

*Ibid.*, str. 30.

58

*Ibid.*, str. 26, 27, 45, 46, 88; *Emil*, str. 90, 275—277. Valja dobro razlikovati *amour de soi* (što smo preveli kao *samoljublje*, premda se uglavnom doslovno prevodi kao ljubav prema sebi) kao temeljnu prirodnu strast i nagon za samoodržanjem, od *amour propre* (što smo preveli kao *sebičnost*, iako se prevodi i kao *samoljublje*, samoživost ili čak *oholost*).

59

*Emil*, str. 310, bilj. 1.

60

*Emil*, str. 310. Rousseau je osobito do toga da dokaže kako »pravdnost i dobrota nisu samo apstraktne reči, samo mo-

ralni proizvodi razuma, nego stvarna osećanja duše osvetljene razumom koja su samo sredeno napredovanje naših prvobitnih naklonosti; da se *samim razumom nezavisno od savesti ne može postaviti nijedan prirodni zakon* i da sve takozvano prirodno pravo nije ništa drugo do maštanje, ako se ne osniva na potrebi koja je prirodna čovečjem srcu (*loc. cit.*; od »samim razumom...« istaknuo D. L.). III, jednako karakteristično: »Jedna je od zabluda našeg vremena što upotrebljava razum u prenegoj formi, kao da su ljudi samo duhovna bića« (*Ibid.*, str. 442).

61

*Druga rasprava*, str. 35.

62

*Ibid.*, str. 42.

63

*Ibid.*, str. 43.

64

Prema Rousseauu, čovjek je po prirodi dobar jer je milosrđe, koje prethodi svakom razmišljanju, prirodno čuvstvo koje pridonosi održanju ljudske vrste; milosrđe »u prirodnom stanju zauzima mjesto zakona, običaja i vrline, s takvim uspjehom da nitko i ne pokušava da se ogluši o njegov slatki glas.« (*Ibid.*, str. 46)

65

*Ibid.*, str. 48.

66

*Ibid.*, str. 36.

67

*Ibid.*, str. 49.

68

Takvo tumačenje iznose C. Salomon-Bayet, *op. cit.*, pp. 73—75; P.-F. Moreau, *De la pure nature*, »Revue philosophique« n° 3/1978, p. 345; G. Besse, *Jean-Jacques Rousseau: Le politique et l'humain (1778—1778)*, »La pensée« n° 199, mai-juin 1978, p. 79; A. Bruno, *op. cit.*, 54—60. Suprotno stajalište zastupa L. Strauss, u inače izvrsnoj analizi Rousseauova shvaćanja prirodnog stanja, tvrdeći da je za Rousseaua prirodno stanje historijska činjenica, što više »da je način na koji Ruso predstavlja prirodno stanje hipotetičan, čitavo njegovo učenje bilo bi hipotetično.« (*op. cit.*, str. 230, bilj. 32, i dalje)

69

»Radamo se sposobni da osećamo, i mi smo, od svoga rođenja, na razne načine izloženi utiscima predmeta koji nas okružuju... Ove se sklonosti šire ili jačaju u istoj meri o kojoj postajemo osjetljiviji

ili prosvetljeniji; ali skućene našim navikama, menjaju se više ili manje, usled naših mnenja. Pre tih promena one su u nama ono što ja nazivam prirodom.« (*Emil*, str. 10, 11)

70

Cf. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 346.

71

Po Rousseauovu shvaćanju, prirodno pravo ne može se zasnovati na apstraktnim razumskim načelima budući da bi tada bilo »nemoguće shvatiti zakon prirode i podrediti mu se, ako nisi vrlo veliki mudrijaš i dubok metafizičar.« (*Druga rasprava*, str. 26)

72

*Druga rasprava*, str. 50, 56.

73

*Ibid.*, str. 58.

74

*Ibid.*, str. 56, 57.

75

*Ibid.*, str. 58, 59.

76

*Ibid.*, str. 60; *Économie*, p. 73.

77

U građanskom poretku pravna jednakost je prividna jer »opšti duh zakona svih zemalja stavio je sebi u zadatak da uvek pomaže jakoga protiv slaboga i onoga koji ima protiv onoga koji nema. Ova je nezgodna neizbežna i bez izuzetka.« (*Emil*, str. 311, 312; cf. *Društveni ugovor* I, bilj. e, str. 176)

78

*Druga rasprava*, str. 67, 69, 70.

79

*Ibid.*, str. 30.

80

*Ibid.*, str. 28.

81

Rousseau izričito napominje da je nastojao ispitati »nastanak i razvoj nejednakosti, uspostavljanje i zloupotrebu političkih društava, u onoj mjeri u kojoj se te stvari mogu izvesti iz čovjekove prirode samo spoznajama razuma i nezavisno od svetih dogmi koje vrhovnoj vlasti daju potvrdu božanskog prava.« (*Ibid.*, str. 71)

82

Po riječima G. Bessea »nijedan Rousseuov suvremenik nije zamijetio kao što je to on učinio, da društveni odnos nije umjetan način opstojanja, nego da nas iznutra oblikuje [...] Uzmite bilo koji Rousseuov veliki tekst. Pojmljiv je samo s obzirom na

uvijek prisutni, premda ne i objašnjeni aksiom: ista priroda proizvodi različite učinke sukladno odnosima u koje je postavljena.» (op. cit., pp. 78, 79)

83

*Druga rasprava*, str. 80. S pravom ukazuje L. Strauss da je *Druga rasprava* »stvarno najfilozofskije Rusoovo delo. U njemu su sadržana njegova osnovna mišljenja» (op. cit., str. 228). Sličnu je ocjenu iznio još F. Engels ističući dijalektički duh *Druge rasprave* (»tok misli u dlaku sličan onom kojim je išao Marx u *Kapitalu*» — cf. *Anti-Dühring*, Dela, XXXI tom, Prosveta, Beograd, 1974, str. 108). Spomenimo također da je tu raspravu sam Rousseau smatrao logičnim uvodom u *Društveni ugovor* (*Ispovijesti*, str. 453).

84

W. Windelband, op. cit., str. 97.

85

U *Émileu*, gdje je u najrazvijenijem obliku izložio svoja shvaćanja, Rousseau piše: »Bijaše to politika dobrog opata Saint-Pierre a da uvijek traga za sitnim lijekom za svako pojedino zlo, umjesto da se podigne do njihova zajedničkog izvora i uvidi da se mogu izlječiti samo sva u isti mah.» (*Émile*, p. 599) To je per definitionem radikalno kritičko stajalište. Uostalom, Rousseau je posve eksplicitan: »Vi se oslanjate na sadašnji društveni poredak ne uzimajući u obzir da je ovaj poredak izložen neizbežnim revolucijama. [...] Mi se očito približujemo krizi i veku revolucija» (*Emil*, str. 247).

86

*Ispovijesti*, str. 41; *Économie*, p. 45 (»Izvršno je da su narodi u dugom razdoblju ono što vladavina načini od njih...«).

87

Temeljni je Rousseauov antropološki stav da je sloboda supstancijalno određenje čovjeka. Sloboda je »najuzvišenije svojstvo čovjeka [...] dar koji oni prima ju od prirode da bi bili ljudi.» (*Druga rasprava*, str. 64, 65); »odreći se slobode znači odreći se svojstva čovjeka, prava čovječnosti, čak i svojih dužnosti [...] Takvo odricanje nespojivo je s čovjekovom prirodom.» (*Društveni ugovor*, I, 4, str. 98). Cf. i *Emil*, str. 78.

88

Cf. interpretaciju G. della Volpea, op. cit., pp. 57—80.

89

»Samo neodređenost prirodnog stanja kao cilja ljudske težnje učinila je da to sta-

nje postane ideal slobode [...] To je bila idealna osnova za okretanje od društva prema nečemu neodređenom i neodređenom, prema krajnjoj neprikosnovenosti pojedinca kao pojedinca, neublaženoj i neopravdanoj. Ovo je tačno ono što je sloboda počela da znači za priličan broj ljudi» (L. Strauss, op. cit., str. 252).

90

Rousseau je toga bio svjestan; pišući o svojem životnom djelu *Političke institucije* (iz kojega je izvadak *Društveni ugovor*) on ističe: »to sam djelo radio, kako se ono kaže, na dobru sreću [...] Bojao sam se, da se taj moj naum ne učini presmion za naše stoljeće...» (*Ispovijesti*, str. 451)

91

*Emil*, str. 79, 80 (prijevod je djelomično korigiran prema izvorniku; usp. *Émile*, pp. 70, 71). Rousseau precizira svoje stanovište: »Postoje dvije vrste ovisnosti: ovisnost o stvarima, koja potječe od prirode; ovisnost o ljudima koja potječe od društva. Budući da nema nikakvu moralnost, ovisnost o stvarima uopće ne škodi slobodi niti rađa poroke. Ovisnost o ljudima budući da nije vezano za pravila (*désordonnée*), rađa sve poroke; njome se gospodar i rob uzajamno kvare. Ako postoji neko sredstvo za uklanjanje tog zla u društvu, ono je u tome da zakon zamijeni čovjeka i da naoružamo opće volje zbiljskom moći koja je nadmoćna djelovanju svake pojedinačne volje» (loc. cit.).

92

»Političko pravo tek treba da se rodi i može se pretpostaviti da se roditi neće nikada [...] Jedini suvremenik koji bijaše kadar stvoriti tu veliku i zaludnu znanost, bijaše glasoviti Montesquieu, ali se on čuvao od toga da razmatra političko pravo; zadovoljio se razmatranjem pozitivnog prava ustanovljenih država; a ništa na svijetu nije različitije nego što su ta dva proučavanja» (*Émile*, p. 584).

93

*Émile*, p. 585.

94

*Pologne*, p. 237. Izvršne kratke sažetke vlastite političke teorije iznio je Rousseau u *Lettres écrites de la Montagne*, *Lettre VI*, (nav. izd., pp. 87—99) i u *Émileu*, knj. V (pp. 584—600).

95

Za Rousseauovo je shvaćanje bitno da cjelinu čovjekova opstanka određuje kao političku zajednicu (država u Hegela), bez



obzira na različitost izraza (da ne kažemo pojmovi) kojima tu zajednicu označuje.

96

Cf. *Društveni ugovor*, I, 6, str. 101; *Lettres écrites de la Montagne, Lettre VI*, p. 91. Hegel je isticao Rousseauovu zaslugu »što je princip koji je ne samo po svojem obliku (kao otprilike socijalni nagon, božanski autoritet) nego i po sadržaju misao, i to mišljenje samo, naime volju postavio kao princip države.« (*Osnovne crte filozofije prava*, nav. izd., čl. 258, str. 205; cf. I *Istorija filozofije* III, nav. izd., str. 408).

97

*Društveni ugovor*, I, 5, str. 100.

98

*Ibid.*, I, 2, 3, 4, str. 95—100; *Emile*, pp. 585—587. U *VI pismu* Rousseau piše: »utemeljio sam političko tijelo u sporazumu njegovih članova; odbacio sam sva načela koja se razlikuju od mojega.« (*Lettres écrites de la Montagne*, p. 91).

99

Sažet prikaz razvoja ugovorne teorije. uz detaljnu analizu Hobbesova učenja, sadrži studija I. Primorca, *Hobbesova ugovorna teorija*, »Ideje« 6/1970, god. I, str. 157—165.

100

*Društveni ugovor*, I, 6, str. 101.

101

*Ibid.*, IV, 2, str. 156.

102

»Dvije ugovorne strane, to jest svaki pojedinac i javnost...« (*Emile*, p. 588).

103

*Emile*, p. 588; cf. također: *Društveni ugovor*, I, 6, str. 102.

104

*Emile*, p. 588.

105

*Društveni ugovor*, I, 5, str. 100.

106

*Emile*, p. 589.

107

*Društveni ugovor*, III, 1, str. 126, 127.

108

»Ako, dakle, narod lakoumno obeća poslušnost, on se tim činom raspada, gubi svojstvo naroda. U trenutku kad dobije gospodara, ne postoji više suveren i, prema tome, političko tijelo biva uništeno« (*Društveni ugovor*, II, 1, str. 107).

109

Navedeno prema: Ž. Bodin, *Sušтина suvereniteta*, u knjizi *Država i politika*, I, Sedma sila. Beograd, 1968, str. 138—140. Pod republikom Bodin podrazumijeva, kao i Rousseau, *res publicu* (javnu stvar), političku zajednicu općenito a ne oblik vladavine.

110

*Društveni ugovor*, II, 1, str. 107.

111

*Ibid.*, II, 2, str. 107.

112

*Ibid.*, III, 15, str. 149; cf. i realistički prilagođeno stanovište u: *Pologne*, pp. 225, 226.

113

*Društveni ugovor*, III, 15, str. 150.

114

*Ibid.*, I, 7, str. 102.

115

*Ibid.*, II, 4, str. 110.

116

*Ibid.*, I, 1, str. 94. Izdvoje li se rečene tvrdnje iz cjeline Rousseauova shvaćanja države, doista nije teško naći u njima dokaz da je rusozizam »ekstreman oblik kolektivizma« (C. A. Vaughan, *op. cit.*, pp. 47, 48), ili poput B. Constanta, apostola liberalizma, da je »pogrešno da cijelo društvo ima nad svojim članovima neograničen suverenitet [...] Postoji dio ljudske egzistencije koji nužno ostaje individualan i nezavisan i koji je, po pravu, izvan svake društvene nadležnosti [...] Rousseau nije poznao tu istinu i njegova je pogreška učinila od njegova društvenog ugovora, tako često zazivanoga u počast slobode, najstrašniji priručnik za sve vrste despotizma« (*Principes de politique...*; nav. prema: M. Halbwachs, *op. cit.*, p. 112).

117

*Društveni ugovor*, I, 6, str. 101.

118

*Ibid.*, istaknuo — D. L.

119

*Ibid.*, str. 102.

120

*Ibid.*, II, 2, str. 115; *Économie*, p. 36; *Emile*, p. 589.

121

*Lettres écrites de la Montagne, Lettre VI*, p. 92; *Društveni ugovor*, II, 6, str. 115; *Emile*, p. 590; *Économie*, pp. 36, 41; *Pologne*, p. 232.

122

Kako je istakao H. Barth (*op. cit.*, p. 44), pozivajući se na djelo I. Fetschera, *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied, 1960. Dakako, to ne znači da Rousseauove ključne kategorije treba rangirati po stupnju relevantnosti, nego samo to da je za shvaćanje Rousseauove teorije države dosta odlučna Interpretacija pojma opće volje. (Cf. i Hegel, *Istorija filozofije*, III, str. 409).

123

Primjerice, Barth smatra da je opća volja metafizički i teologijski utemeljena, da nije volja političkog tijela kao cjeline, nego da je »preegzistentna zbiljnost, zbiljnost koja izmiče carstvu pojedinca, koja obitava s onu stranu svake proizvoljnosti, s onu stranu afektivnih i emocionalnih nagnuća, napokon, zbiljnost koju ne mogu doseći manje ili više promjenljivi interesi ljudi ni pojmovna spoznaja sukladna tim interesima« (cf. *op. cit.*, pp. 40, 41, 44). Valja pripomenuti da je bitan propust Barthove interpretacije u tome što posve proizvoljno odvaja političko tijelo od pojedinca, da bi zatim dokazivao kako opća volja nije volja političkog tijela odvojenoga od pojedinaca! Drugi su interpreti ipak bliži Rousseauovoj intenciji (cf. L. Millet, *La pensée de Rousseau*, Bordas, Paris 1966; pp. 99—109; R. de Lacharrière, *Études sur la théorie démocratique*, Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx, Payot, Paris, 1963, pp. 61—77; C. Salomon-Bayet, *op. cit.*, pp. 102—107).

124

*Društveni ugovor*, II, 1, str. 107.

125

*Ibid.*, II, 3, str. 109.

126

*Ibid.*, II, 1, str. 107.

127

*Ibid.*, II, 2, str. 107.

128

*Ibid.*, II, 3, str. 110.

129

*Ibid.*, IV, 2, str. 156.

130

*Ibid.*, II, 4, str. 112 (istaknuo — D. L.).

131

*Ibid.*, II, 1, str. 107.

132

*Ibid.*, II, 4, str. 111.

133

*Ibid.*, str. 114.

134

*Ibid.*, II, 3, str. 109; IV, 2, str. 154.

135

*Ibid.*, IV, 2, str. 156.

136

*Ibid.*, II, 4, str. 111.

137

*Ibid.*, II, 6, str. 115.

138

*Ibid.*

139

*Ibid.*

140

*Ibid.*, IV, 15, str. 150.

141

*Ibid.*, II, 4, str. 112.

142

*Ibid.*, I, 8, str. 104.

143

*Economie*, p. 41.

144

*Društveni ugovor*, II, 11, str. 123.

145

U napomeni »koja treba da posluži kao osnova čitavom društvenom sistemu« Rousseau ističe: »namjesto da uništava prirodnu jednakost, osnovni sporazum, naprotiv, zamjenjuje moralnom i zakonskom jednakošću ono čime je priroda mogla stvoriti ljude fizički nejednakim i tako, premda mogu biti nejednaki po snazi i umu, oni po sporazumu i pravu postaju svi jednaki« (*Ibid.*, I, 9, str. 106).

146

*Ibid.*, II, 11, str. 123.

147

*Corse*, p. 138; cf. i *Economie*, p. 54.

148

Cf. F. Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 53.

149

*Lettres écrites de la Montagne, Lettre VI*, p. 93.

150

*Društveni ugovor*, II, 6, str. 116.

151

*Ibid.*

152

*Ibid.*, III 3, 4, 5, 6, str. 132—139.

153

*Ibid.*, II, 2, str. 108.

154

*Ibid.*, III, 1, str. 127.

155

*ibid.*, str. 126. Članovi vlade »zovu se magistrati ili kraljevi, to jest upravljači, a čitavo tijelo nosi naziv vladara« (*loc. cit.*).

156

*Ibid.*, str. 128, 129 (istaknuo — D. L.).

157

To ipak ne znači da se Rousseau nije izričito izjasnio i o najboljem obliku vladavine. Po njegovu sudu, najbolja vladavina jest *izborna aristokracija* (dok je, primjerice, nasljedna aristokracija najgora vladavina). Cf. *Društveni ugovor*, III, 5, str. 135; *Lettres écrites de de la Montagne, Lettre VI*, pp. 93, 94.

158

»Oduvijek se raspravljalo o najboljem obliku vladavine, a da se nije uzimalo u obzir da je svaki od njih najbolji u određenom slučaju, a najgori u nekom drugom [...] stalan razmjer između suverena, vladara i naroda nipošto nije proizvoljna ideja, nego nužna posljedica prirode političkog tijela« (*Društveni ugovor*, III, 3, str. 133; III, 1, str. 129; također i *Émile*, pp. 594, 595),

159

*Društveni ugovor*, III, 4, str. 133.

160

Cf. Lj. Tadić, *Priroda, pravo i istorija*, str. 87.

161

Ponovimo da je za Rousseaua i monarhija republika («Da bi bila zakonita, vlada se ne smije miješati sa suverenom, već mora biti njegov službenik. I sama monarhija je, dakle, republika.« *Društveni ugovor*, II, 6, bilj. e, str. 177). Ipak, pogotovo nehotice, Rousseau uzgred spominje razliku »između slobodnih i monarhističkih država« (*Ibid.*, III, 8, str. 141). Njegovo stajalište možda najbolje ilustriraju ocjene o kraljevskoj vlasti u spisu (neobjavljenome za života) *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1771—1772). Govoreći o kralju, Rousseau tvrdi: »Veliko je zlo što je vođ nacije rođeni neprijatelj slobode čijim bi trebao biti zaštitnikom.« Ali, ako se ukine nasljednost, tada »vođ nacije neće biti rođeni neprijatelj, nego prvi građanin« (*Pologne*, pp. 239, 234).

162

*Društveni ugovor*, III, 4, str. 133.

163

*Lettres écrites de la Montagne, Lettre VI*, p. 96.

164

Na kritičko značenje tog aspekta Rousseauove teorije države s pravom je upozorio U. Cerroni, *op. cit.*, pp. 212—216.

165

Istaknimo ponovno da pojam *građanin* kod Rousseaua uvijek označuje *citoyena* kao sudionika suverene vlasti u državi: »Kao da ima građana koji nisu članovi građanstva i koji kao takvi nemaju udela u najvišoj vlasti! Ali su Francuzi time, što su našli za dobro da nasilno prisvoje ime građanin, koje je nekad pripadalo samo članovima galskih gradova, tako izvrnuli pojam ove reči da se s njom ne može spojiti nikakav smisao« (*Émil*, str. 466, bilj. 1). Rousseau strogo razlikuje *bourgeois* i *gradanina* (*citoyena*). Cf. *Društveni ugovor*, I, 6, bilj. d, str. 176.

166

*Društveni ugovor*, I, 7, str. 103.

167

*Ibid.*, (istaknuo — D. L.)

168

*Ibid.*, IV, 13, str. 147.

169

»Svaki istinski republikanac upija s majčinih mlijekom *ljubav za svoju domovinu; to jest, za zakone i za slobodu*. Ta je ljubav sav njegov život. On vidi samo svoju domovinu, živi samo za nju; kad je sam on je ništavan; kad više nema domovine nema ni njega; ako nije mrtav, još mu je gore« (*Pologne*, p. 217; istaknuo — D. L.). Cf. *Economie*, pp. 49—51, 54; *Corse*, p. 159).

170

Kako izvrsno pokazuje K.-H. Volkmann-Schluck: »Pod utjecajem izrodene romantike kasnog 19. i ranog 20. stoljeća gotovo smo oslijepili za jasne pojmove patriotizma što su se razvili u 18. stoljeću [...] Patriotski bijahu i jesu raspoloženi svi narodi kojima je sloboda tako neusporedivo veliko dobro da njezin gubitak ne bi moglo utažiti nijedno drugo dobro« (cf. *op. cit.*, str. 68, 69).

171

»Nacionalne ustanove obrazuju genije, karakter, ukuse i običaje naroda, čine od njega što on upravo jest, razlikujući ga od drugih naroda; te ga ustanove nadahnjuju strastvenom ljubavlju spram domovine, koja je zasnovana na navadama što ih je nemoguće iskorijeniti...« (*Pologne*, pp. 200, 201; cf. i *Corse*, p. 123).

172

Javni odgoj Rousseau naziva i *nacional*.

nim odgojem (cf. *Pologne*, pp. 208—216). Važno je imati na umu da »nacionalni odgoj pripada samo slobodnim ljudima« (*ibid.*, p. 209). Stoga takav odgoj Rousseau smatra mogućnim u Poljskoj, premda inače tvrdi da »javno vaspitanje ne postoji više i ne može više postojati, jer gde nema domovine ne može biti ni građana. Obe ove reči domovina i građanin treba izbrisati iz modernih jezika« (*Emil*, str. 13).

173

*Économie*, p. 55.

174

*Ibid.*, p. 46.

175

Prema tačnoj formulaciji L. Milleta, *op. cit.*, p. 100.

176

Cf. C. Salomon-Bayet, *op. cit.*, p. 103.

177

*Emil*, str. 11, 12. Cf. i *Društveni ugovor*, II, 7, str. 117.

178

*Društveni ugovor*, II, 7, str. 116—118.

179

*Ibid.*, IV, 8, str. 169—175. »Postoji, dakle, sasvim građansko ispovijedanje vjere za koje je suveren dužan potvrditi pravila, ne tako točna kao religijske dogme, već kao osjeća je društvenosti bez kojih je nemoguće biti dobar građanin i vjeran podanik« (str. 174). Cf. i Rousseauovo pismo Voltaireu od 18. kolovoza 1756. godine, u *Pisma francuskih enciklopedista*, str. 171.

180

*Društveni ugovor*, II, 7, str. 118.

181

Cf. C. Salomon-Bayet, *op. cit.*, p. 105.

182

*Društveni ugovor*, II, 4, str. 110, 111.

183

*Ibid.*, str. 111.

184

*Ibid.*, I, 8, str. 104; II, 4, str. 112.

185

Cf. uvjerljivu analizu I. Fetschera, *Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire*, nav. izd., pp. 56—58.

186

Objašnjenja radi, budi nam dopuštena jedna literarna asocijacija. Završavajući opis neslavnih Čičikovljevih dogodovština (u prvoj knjizi *Mrtvih duša*), Gogolj »moli« čitatelje da imaju razumijevanja za njegova

junaka, uvjeravajući ih pritom da se varaju ako misle da je Čičikov hulja ili nitkov — ne, nipošto, on je samo običan privrednik! Nasuprot tome, Rousseau bi rekao: varate se ako mislite da je buržuj samo običan privrednik — ne, nipošto, on je zapravo nitkov! (Usp. naprimjer: *Emil*, str. 12).

187

Cf. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, III, str. 409.

188

Cf. U. Cerroni, *op. cit.*, p. 214.

189

Cf. F. Engels i K. Marx, *Sveta porodica*, Kultura, Beograd, 1964, str. 150.

190

Anahronizam Rousseauovih ekonomskih shvaćanja, premda uočljiv u svim njegovim teorijsko-političkim spisima, najdrastičnije se očituje u njegovu prijedlogu ekonomskog sustava za Poljsku (cf. *Pologne*, pp. 257—269).

191

Osobito su ilustrativne Rousseauove nedoumice oko pojmovnog određenja privatnog vlasništva. Najprije, s moralističkog stanovišta žestoko osuđuje privatno vlasništvo (»Demon svojine okužuje sve čega se dotakne«, *Emil*, str. 492), zatim ga sa stanovišta pojedinca smatra svetim i nepovredivim pravom (»Ako je na pravu vlasništva utemeljena suverena vlast, tad upravo to pravo suverena vlast treba da najviše poštuje; ono je za nju nepovredivo i sveto kao pojedinačno i individualno pravo«, *Emile*, p. 589), da bi ga, napokon, sa stanovišta zajednice, potpuno podredio državi (»kad se promatra kao zajedničko svim građanima, podređeno je općoj volji i ta ga volja može uništiti«, *Emile*, p. 589).

192

*Društveni ugovor*, II, 11, str. 124.

193

F. Neumann, *op. cit.*, str. 142.

194

»Ako hoćete da dobijete pojam o javnom vaspitanju, čitajte Platonovu *Republiku*. To nije političko delo, kao što zamišljaju oni koji sude o knjigama samo prema njihovim naslovima: to je najbolja rasprava o vaspitanju koja je ikada napisana.« (*Emil*, str. 13).

195

Cf. I. Kant, *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1968, str. 330.

Kant određuje *ideal* kao »ideju ne samo in concreto već in individuo [...] Ovi ideali, iako im se ne bi mogao priznati objektivni realitet (egzistencija), ipak se zbog toga ne mogu smatrati za uobraženja, već oni služe kao jedno neophodno merilo uma kome je potreban pojam o onome što

je potpuno u svojoj vrsti da bi prema njemu cenjivao i odmeravao stepen i nedostatke onoga što je nepotpuno« (*Ibid.*, str. 479, 480).

197

»Sada kada su naši temelji postavljeni, ispitajte što su na njima podigli i vidjet ćete lijepe stvari« (*Émile*, p. 597).