

O Rousseauovoj intenciji

Leo Strauss

1.

Stara kontroverzija o Rousseauovoj intenciji skriva političku kontroverziju o prirodi demokracije. Može se činiti da moderna demokracija prolazi ili pada s tvrdnjom da su »metoda demokracije« i »metoda razuma« identične. Da bi se razumjele implikacije ove tvrdnje valja se, prirodno, vratiti Rousseauu, jer je Rousseau, koji je sebe smatrao prvim teoretikom demokracije¹, smatrao uskladivost demokracije, ili slobodne vladavine uopće, sa znanostu prije ozbiljnim problemom, no činjenicom manifestnom svakome.

Adekvatno razumijevanje Rousseauove teze pretpostavlja detaljnu interpretaciju »Društvenog ugovora« i »Ėmila«. Već i zbog razloga prostora, da se ne kaže drugo, ovdje se moramo ograničiti na diskusiju o Rousseauovoj »prvoj raspravi«, koja je sada pristupačna, zahvaljujući Georgeu Havensu, u lijepom i dobro uređenom izdanju.² Sam Rousseau je rekao da svi njegovi spisi izrazuju iste principe. Nema stoga, dakle, drugih Rousseauovskih principa od onih koji utemeljuju njegovu kratku raspravu o znanostima i umjetnostima, bez obzira na to koliko ih je on nesavršeno izrazio u tom najranijem od svojih značajnih spisa.³

*
Prevedeno iz zbornika: *Hobbes and Rousseau*, Ed. M. Cranston & R. Peters, Anchor Books, New York 1972; prvi puta objavljeno u *Social Research*, Vol. 14, 1947.

1
»Demokratski je ustav sve do sada bio loše proučen. Svi oni koji su do sada govorili o njemu ili ga nisu poznavali, ili su mu posvetili premalo interesa ili su pak imali interes da ga prikažu u krivom svjetlu... Demokratski je ustav izvjesno vrhunac političke umjetnosti; no što je to umijeće dostojnije divljenja to je manje dano svim očima da prođu u njega. *Pisma s planine*, VII, p. 252, Garnier ed. (potcrt. L. Strauss).

2

Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o znanostima i umjetnostima*. Autor citira po *Edition critique avec une introduction et un commentaire par George R. Havens*, Modern Language Association of America, New York 1946; ovo izdanje će se nadalje označivati kao *Havens* a o tom Rousseauovom djelu će se govoriti kao o *Raspravi* — stranice i retci u Havensovom izdanju preuzeti su iz prvog izdanja.

3

»Pisao sam o različitim predmetima ali uvijek po istim principima« *Pismo Beaumontu*, Garnier ed. p. 437, usp. ibid. p. 457). Vidi i Rousseauovo pismo Malesherbesu, 12. siječnja 1762 (Havens, p. 5)

Specifična teza »Rasprave...« ponešto je zamagljena izravnom svrhom zbog koje je napisana. Nastala je kao odgovor na pitanje što ga je postavila akademija iz Dijona o tomu da li je obnavljanje znanosti i umjetnosti doprinijelo moralnom napretku. U skladu s time, što čitatelj najprije primjećuje jest činjenica da je Rousseau imao, na samom vrhuncu prosvjetiteljstva, hrabrost »da okriivi znanosti i hvali neznanje«, u interesu morala. Pa ipak, negiranje harmonije između civilizacije i morala nije specifična Rousseauova teza. Ona je anticipirana samim pitanjem dijonske akademije. Prije svega, ona je anticipirana tradicijom čiji su najslavniji predstavnici izgleda Montaigne i Seneca, i koju se sa stanovitim opravdanjem može pratiti sve do Sokrata.⁴ Činjenica je da ono što Rousseau nazivlje Sokratovom pohvalom neznanju zauzimalje značajno mjesto u »Raspravi« koja in extenso navodi odgovarajući odlomak iz Platonove »Apologije Sokrata«. No, treba samo vratiti navod u njegov neposredni kontekst da se zapazi najočitija razlika između »Rasprave« i tradicije s kojom je povezana. Rousseau navodi Sokratovu osudu pjesnika i »umjetnika«, no propušta navesti njegov sud o političarima.⁵ Daljeko od toga da bude upravljena protiv demokratskih ili republikanskih političara ili državnika, kao što je bila Sokratova »pohvala neznanja«, Rousseauova je »pohvala neznanja« čak inspirirana republikanskim ili demokratskim impulsom: on napada prosvjetiteljstvo kao stup despotizma ili apsolutne monarhije.⁶

Rousseauovo gledište nije nerazumljivo. To da je prosvjetiteljstvo stup apsolutne monarhije priznalo je dvoje ljudi što ih se još uvijek popularno smatra najvećim braniteljima despotizma u modernim vremenima, Machiavelli i Hobbes. Da bi se to vidjelo treba uzeti u obzir činjenicu da Rousseau prosvjetiteljstvo što ga napada u raspravi smatra bitno neprijateljskim spram religije,⁷ te tako, smatrajući prosvjetiteljstvo stupom despotizma, implicira da despotizam, za razliku od slobodne vladavine, može bez religije. Machiavelli je, primjerice, pripomenuo da, dok slobodne zajednice apsolutno zahtijevaju religiju kao svoju možda najjaču vezu, strah od boga može biti nadomješten strahom od sposobnog vladara, te je u

Havens točno kaže: »Njegova prva *Rasprava* je kamen temeljac čitavog njegovog djela«. Što se tiče Rousseauove vlastite ocjene *Rasprave* vidi *Upozorenje* u *Raspravi* te Havens, p. 169, n. 24.

⁴ *Rasprava*, 1—2; 13, 8—14; 5; 30, 10—12; Havens, pp. 25, 64—71 te 167. Usporedi također *Raspravu*, 47, 9—15, s Ksenofonovim *Oeconomicus*, 4,2—3, te 6,5 i dalje, te *Raspravu*, 57, 16—19 (ideju usporedbe poljoprivrede i filozofije) sa predmetom *Oeconomicus* u cjelini. Što se tiče opće teze *Rasprave* usp. Ksenofonova djela *Cyropaedia*, 1 2,6, *Resp. Lac.*, 2 i *Memorabilia*, IV 7.

⁵ Usp. *Raspravu*, 22, 12—24, 9, s *Apologijom Sokrata*, 21b i dalje. Sokrat ne govori o umjetnicima nego o obrtnicima. Mijenjanje »obrnika« u »umjetnike« može biti posljedica Rousseauove demokratske namjere: na svaki je način u skladu s tom namjerom.

⁶ *Rasprava*, 6, 6—27; 16, 21 i dalje; 21, 1; 28; 54, 18—21 (usp. s *Društvenim ugovorom* 1 6). Vidi također i neke kasnije Rousseauove izjave u odnosu na *Raspravu* (Havens, pp. 5, 53 i 172) kao i Diderotove i d'Argensonove komentare (Havens, pp. 31, 33). Da je Rousseauova pohvala Luja XIV. dvojbene iskrenosti («*Rasprava*» 55, 15—17) očito je na prvi pogled iz razmatranja ranijeg odlomka (ibid. 28, 11—22).

⁷ *Rasprava*, 36, 8—37, 4; 59, 6—60, 3; 3—16.

istom kontekstu opisao doba dobrih rimskih careva, a ne republikansko razdoblje Rima, kao zlatno doba u kojem je svatko mogao zastupati i braniti mišljenje koje želi.⁸ Što se tiče Hobbesa, čiji politički zahtjevi nalaze savršeno ispunjenje jedino u apsolutnoj nasljednoj monarhiji, on je naučavao da je građanski poredak utemeljen u strahu od nasilne smrti, za razliku od »nevidljivih sila«, tj. religije. Budući strah od nevidljivih sila prirodno dovodi u opasnost efikasnost straha od nasilne smrti, cjelokupna shema koju Hobbes predlaže zahtijeva, da bi mogla djelovati, slabljenje ako ne i eliminaciju ranije vrsti straha; zahtijeva takvu radikalnu promjenu stavova do kakve može dovesti samo širenje znanstvene spoznaje. Apsolutna monarhija, kojoj Hobbes daje prednost pred svakom drugom formo vladavine, moguća je, strogo govoreći, samo kao prosvijećena i prosvjećujuća monarhija.⁹

Osnova za Rousseauov napad na despotizam položena je Montesquieuovim »Duhom zakona« koji se je pojavio otprilike godinu dana prije no što je »Rasprava...« bila započeta. Montesquieu je suprotstavio strah kao princip despotizma vrlini kao principu demokracije. Vrlinu o kojoj se radi karakterizirao je kao političku vrlinu — to jest, patriotizam ili ljubav spram jednakosti — te je eksplicitno razlikuje od moralne vrline; bio je, međutim, prinuđen da implicitno identificira političku vrlinu kao moralnu vrlinu.¹⁰ Montesquieu je nekadašnji prirodni dom vrline našao u klasičnoj antici, te je »sitne duše« podanika modernih monarhija suprotstavio ljudskoj veličini građana klasičnih zajednica.¹¹ Naglašavao je suprotnost između klasične političke znanosti, koja se usmjeravala prema vrlini, i moderne političke znanosti koja je pokušavala naći u ekonomiji nadomjestak za vrlinu.¹² Zadržao se na nerazdvojivoj vezi između principa demokracije, s jedne strane, i zabrane luksuza i neprimjerene slobode i moći žena, s druge strane.¹³ Naznačio je da njegovanje izvanredne nadarenosti nije pri-

8

Discorsi, I 10—11 (usp. I 55). Vidi i Spinoza, *Tractatus politicus*, VI 40 (razdvajanje religije i države u monarhijama) te VIII 46 (potreba za javnom religijom u aristokracijama i, po implikaciji, u demokracijama.).

9

De cive, X 18—19; *Leviathan*, chs. 12 (pp. 54—57, *Everyman's Library*), 14 (p. 73), 29 (p. 175), 30 (pp. 180 i 183) te 31 (kraj). Usp. Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes*, 3. Ausg. Stuttgart 1925. S. 53—54, 195 te 273—76. Za suvremenu diskusiju vidi Louis Marlo, »Pravo na ustanak«, u »Les doctrines politiques modernes«, ed. Boris Mirkin-Guetzévitch, New York 1947, pp. 111—34. Marlo kaže: »... napredak znanosti ... pogoduje državnom udaru te moralno i materijalno razara snage otpora.« (p. 124).

10

Usporedi *Duh zakona*, *Avertissement de l'auteur*, te V 2, uz III 3, III 5, te IV 5. Ista je dvosmislenost karakteristična za tezu *Rasprave* (usp., na primjer, 20, 3 i

dalje sa 44, 7 i dalje). Vidl Havens, pp. 183, n. 72, te 200, n. 137.

11

Usp. *Duh zakona*, III 3, III 5, IV 4, te XI 13 sa slijedećim mjestima iz *Rasprave*: 6, 17—18; 20, 3 i dalje; 26, 5 i dalje; 29, 1 i dalje; 47, 9—49, 3; 51 — bilješka.

12

»Grčki političari, koji su živeli u vladavini naroda, nisu priznavali nikakvu drugu snagu koja bi ih mogla podržati osim snage vrline. Ovi današnji ne govore nam ni o čemu drugome nego o manufakturama, trgovini, financijama, bogatstvima pa čak i o luksuzu.« (*Duh zakona*, III).

3) »Stari političari neprestano su govorili o čudima i vrlini; naši govore samo o trgovini i novcu« (*Rasprava*, 38, 12—15).

13

»Duh zakona«, VII, Usp. *Raspravu*, 6 (bilješka), o povezanosti luksuza i monarhije [za primjer Aleksandra i Ihtiofaga usp. »Duh zakona«, XXI 8) te 37, 12—45, 12.

marna potreba, a možda uopće i nije potreba za demokracije.¹⁴ Propitivao je »spekulativne znanosti« i »spekulativni život« obzirom na zahtjeve za zdravom i snažnom republikom.¹⁵

Rousseau je, kako bi dospio do teza »Rasprave«, morao samo izolirati Montesquieuovu analizu demokracije ili republike općenito i eksplicirati određene točke koje Montesquieu nije dotakao. Istina je da to nije mogao učiniti, a da se ne udalji od cjeline Montesquieuovog učenja ili da ga ne kritizira.¹⁶ Jer, uza sve svoje divljenje duhu klasične starine Montesquieu je, barem kako se čini, oscilirao između tipa republike kakvu predstavlja klasični Rim i tipa što ga predstavlja Engleska osamnaestog stoljeća.¹⁷ Ovo vidljivo osciliranje proizlazilo je iz njegova uviđanja problema sadržanog u »vrlini« kao političkom principu. Zahtjevi vrline nisu identični zahtjevima političke slobode; zapravo, mogu im biti suprotstavljeni. Zahtjev da vrlina vlada veoma se lako može prometnuti u zahtjev za velikom mjerom miješanja u privatni život građana; zahtjev o kojemu je riječ lako može doći u sukob s onom trpeljivošću spram ljudskim hirova i slabosti koje je Montesquieu izgleda smatrao integralnim dijelom ljudskosti. Takva zapažanja navela su ga da zatraži ograničavanje prohtjeva vrline obzirima »razboritosti«, te tako i do toga da identificira vrlinu zakonodavca kao umjerenost, koju je smatrao vrlinom nižeg ranga. Sa stajališta slobode kao različite od vrline davao je trgovačkim republikama prednost pred vojnicima. Tako je došao, ili se vratio, modernom pristupu koji se sastojao u nastojanju da se nađe nadomjestak za vrlinu u duhu što ga promiče trgovina ili čak u feudalnom pojmu časti.¹⁸ Rousseau je odbio, barem na početku, da prati Montesquieua u tom vraćanju, ili prilagodavanju, modernom principu. Ostajući tako vjieran stvari vrline, ipak se pokazalo da nije posve nepristupačan za kritiku koja je motivirala Montesquieuovo vraćanje modernosti.

Na svaki način nije neprimjereno reći da Rousseau u »Raspravi« započinje s izvlačenjem najekstremnijih zaključaka što ih neki republikanac može izvesti iz Montesquieuove analize republike. On svoj eksplicitni i strastni napad ne upravlja samo protiv luksuza i protiv ekonomijskog pristupa moderne politike, nego podjednako i protiv »znanosti i umjetnosti«

14

Usp. *Duh zakona*, V 3 (osrednjost talenata) s *Raspravom* 53, 6 i dalje te *Društveni ugovor*, IV 3 (jednakost talenata).

15

Duh zakona, IV 8, XIV 5 te 7, XXIII 21. Usporedi također osudu Kine u raspravi (16, 18—17, 18) s »Duhom zakona«, VIII 21. 16

Vitez Petty je u svojim računima pretpostavio da čovjek u Engleskoj vrijedi onoliko za koliko ga prodaju u Alžiru. To može vrijediti samo za Englesku: postoje zemlje u kojima čovjek ne vrijedi ništa; postoje takve u kojima vrijedi manje nego ništa« (*Duh zakona*, XXIII 18). »Netko će vam reći da čovjek u tom predjelu vrijedi sumu

po kojoj bi ga se u Alžiru prodalo; drugi bi, prateći taj račun, našao zemlje gdje čovjek ne vrijedi ništa te takve u kojima vrijedi i manje nego ništa.« (*Rasprava*, 38, 15—26).

17

Duh zakona, II 4, V 19, XX 4 i 7; usp. VI 3 s XI 6.

18

Duh zakona, III 5, XI 4, XIX 5, 9—11, 16, XX 1, XXIX 1 (usp. III 4).

Za razmatranje toga problema vidi, na primjer, Burkeovo pismo Rivarolu 1. lipnja 1791, u »Lettres of Edmund Burke, A Selection«, ed. H. J. Laski, »Oxford World Classics«, pp. 303—04.

koje, tvrdi on, pretpostavljaju i promiču luksuz. On posebno napada znanost ili filozofiju kao po svojoj porijeklu, upražnjavanju i učincima ne spojive sa zdravljem društva, patriotizmom, mudrošću ili vrlinom. Dovoljno je dosljedan za to da hvali Spartance što nisu u svojoj sredini tolerirali umjetnosti i umjetnike, ni znanost i učenjake, pa čak i hvali kalifa Omara zbog zapovijesti da se spale knjige u aleksandrijskoj biblioteci.¹⁹ Tvrdeći da je znanost kao takva nemoralna, on modernu znanost smatra još opasnijom od poganske znanosti. Ne kaže da li je partikularni karakter moderne znanosti posljedica partikularnog karaktera njezinog porijekla; ograničuje se na to da kaže, da je, dok znanosti normalno prethodi neznanje, modernoj znanosti prethodilo nešto gore od neznanja — naime, srednjovjekovna skolastika — i da oslobođenje od skolastike ne pronalazi u reformaciji, nego ga pripisuje »glupom muslimanu« (zauzimanju Carigrada).²⁰ Primjećujući razliku i moguću suprotstavljenost vrline u strogom smislu i političke vrline, on povremeno hvali, u duhu svojih kasnijih napada na građansko društvo kao takvo, život divljaka.²¹ Teze »Rasprave« eksplicitno su utemeljene isključivo historijskom indukcijom i filozofijskim razmišljanjem, dakle, na razmatranjima u cjelini dostupnima »prirodnom svjetlu«. Iako je Rousseauov napad na prosvjetiteljstvo djelomično u skladu s biblijskom tradicijom, pa se on povremeno oslanja na te pogledе, njegovo dokazivanje izvjesno nije utemeljeno specifično biblijskim vjerovanjima.²² Ne može se čak ni reći da se temelji na prirodnoj teologiji. Rousseau jednog od svojih najvažnijih glasnogovornika eksplicitno najavljuje kao politeista i implicira da je politeizam karakterističan za stanje nedužnosti.²³ Kada napada znanost zbog njezina pogubnog učinka na religiju, misli na »građansku religiju«, to jest na religiju promotrenu samo kao socijalna veza.

19

Rasprava, 13, 8—14, 5; 17, 2—7; 21, 3—5; 29, 6—11; 32, 7—21; 34, 12—35, 2; 37, 13 i dalje; 49, 16—18; 51, 28; 54, 3—18; 60, 15 i dalje.

20

Rasprava, 4, 7—21; 7, 6—14; 25, 1—5; 37, 18—38, 15; 59, 6 i dalje. *Usp.* Havens. p. 219, bilješka 196.

21

Rasprava, 5, 14—6, 27; 19, 15—24; 44, 7 i dalje. *Usp.* Havens. pp. 9, 49, 54, 181, bilješka 62.

22

Rasprava, 3, 4—5; 31, 2—4; 32, 1—4; 44, 2—4; Havens pp. 85, 173, bilješka 33, te 177, bilješka 48. Usporedi i mjesta navedena u sedmoj bilješci ovog članka. Usporedi kraj bilješke i »Rasprave o porijeklu

nejednakosti.« To da Rousseau u tom pogledu nije nikada promijenio mišljenje očito je ne samo iz prije navedenog općeg stava (treća bilješka ovog teksta) nego prije svega iz onoga što bi se moglo nazvati njegovom posljednjom riječi o tom predmetu. U svojim »Sanjarijama usamljenog šetača« on kaže: »Među malim brojem knjiga što ih ponekad još uvijek čitam, Plutarh, (to jest ne Biblija) je ona koja me još uvijek najviše privlači i najviše mi koristi« (IV, na početku). *Usp.* taj stav s »Sanjarijama«, III.

23

Usp. 44, 7 i dalje sa 26, 11 (početak Fabricijeve prozopopeje, to jest, jezgra čitave *Rasprave*) *Usp. Mandement* nadbiskupa Beaumonta, par. 7, početak.

Suvremeni kritičari Rousseauove »pohvale neznanja« sasvim su razumljivo imali utisak da je on negirao znanosti ili filozofiji svaku vrijednost i da je predložio ukidanje svakog učenja. U svojim je odgovorima Rousseau, međutim, izjavio da ga oni nisu razumjeli i da stavove koji mu se općenito pripisuju smatra krivima. No, budući je rekao one stvari za koje praktički tvrdi da ih nije izrekao, izgleda da smo prisiljeni zaključiti kako ih nije mislio. Kako smatra izdavač »Rasprave«, Rousseau je mislio samo to da znanosti ne treba davati prednost ili je učiniti neovisnom o moralu. No, on dodaje da je Rousseaua tako zanimalo njegovo oduševljenje za vrlinu ili njegova retorička snaga da je grubo pretjerivao, zadržao »pomalo djetinjastu tezu« i nesvjesno proturječio samome sebi.²⁴ Može se činiti da sama »Rasprava« potvrđuje ovu interpretaciju. Naročito pred kraj Rousseau eksplicitno priznaje spojivost znanosti i vrline. Upućuje velike pohvale učenim društvima čiji članovi moraju povezivati učenost i moralnost; Bacona, Descartesa i Newtona nazivlje učiteljima ljudskog roda; zahtijeva da učenjaci prvoga ranga trebaju naći časno utočište na dvorovima vladara kako bi od tamo mogli prosvjedočivati narode i tako doprinijeti njihovoj sreći.²⁵

Mišljenje o Rousseauovoj intenciji koje prihvaća Havens — mišljenje koje je vodilo i vodi izravno Kantovu isticanju prvenstva praktičnog uma — nailazi na poteškoću koju smatram nepremostivom. To je mišljenje što ga predložio jedan od onih koju su napali »Raspravu« odmah nakon njezina objavljivanja.²⁶ No, Rousseau je nekih deset godina kasnije izjavio da nitko od onih koji su ga napali nije razumio njegovu presudnu tezu.

Ne može se osporiti da Rousseau proturječi samome sebi. Na proturječnost nailazimo takoreći na naslovnoj strani. Naslov prati motto iz Ovidija, čije se ime navodi, a koji je u tekstu »Rasprave« osuđen kao jedan od onih »opscenih autora čija imena već sama po sebi uznemiruju čednost.«²⁷ Da bi se razriješila poteškoća na način koji nije nepravedan spram Rousseauove inteligencije ili literarne sposobnosti, pojavljuje se iskušenje da se predloži kako je Rousseau povjerio kontradiktorne teze — tezu po-

24

Havens, pp. 36, 38, 46, 52, 58, 59, 64, 80, 87, 88, 176 bilješka 45, 179 bilješka 54, 239 bilješka 259, 248 bilješka 298.

25

Rasprava, 55, 4—56, 22; 62, 15—16; 64, 3—65, 6; 24, 10—25, 2. Usporedi naročito 66, 3—12, s paralelama u »vjeroispovijesti savojškog kapelana«. Usp. Havensove bilješke o tim mjestima, kao i Havens, pp. 32—33 te 173 bilješka 35 o povoljnoj recepciji *Rasprave* sa strane »filozofa«. Očigledni ustupci općem mišljenju izgleda da su barem djelomično povučeni u zaključnim odlomcima (65, 8 i dalje). No izgleda upravo da su ti odlomci određeni za to da objasne zašto je Rousseau u cjelokupnoj

Raspravi naglašavao inkompatibilnost znanosti i vrline, jer, ograničavajući svoj konačni prijedlog na »sadašnje stanje stvari« kao da indicira da je opća teza *rasprave* valjana samo dok društvo nije radikalno reformirano; samo u korumpiranom društvu su znanost i vrlina inkompatibilne. Vidi, međutim, kasnije bilješku 40.

26

Havens, p. 239, bilješka 259. Vidi također Havens pp. 40—41: Havens tvrdi a Rousseau negira da je neki kritičar *Rasprave*, »shvatio stanje pitanja.«

27

Rasprava, 15, 13—15.

voljnu za znanosti i tezu nepovoljnu za njih — dvojici različitih karaktera, ili da u »Raspravi« govori u dva različita karaktera. Ovaj prijedlog nije toliko ishitren koliko se na prvi pogled čini. U zaključnim paragrafima Rousseau opisuje samoga sebe kao »jednostavnu dušu« ili »običnog čovjeka« (»homme vulgaire«) kojega se kao takvoga ne tiče besmrtnost literarne slave; no u predgovoru nam jasno daje na znanje kako namjerava živjeti, kao pisac, dalje od svojega vijeka.²⁸ Povlači razlike između sebe koji ne zna ništa i, budući nije ni istinski učenjak niti bel esprit, predstavlja tek običnog čovjeka, i nije od onih koji čovječanstvo uče izbavljajućim istinama; pa ipak zna da kao autor »Rasprave« (koja naučava izbavljajuću istinu da su znanosti opasne) ne može izbjeći pripadnost drugome tipu, to jest filozofima ili znanstvenicima.²⁹ Isto onako kao što se za »Raspravu« može reći da ima dva različita autora može se reći i da je upućena dvjema različitim publikama. U zaključnom odlomku Rousseau jasno ističe da u svojem svojstvu običnog čovjeka govori običnim ljudima. Pa ipak u predgovoru izjavljuje kako piše samo za one koji se ne podvrgavaju mišljenjima svojega stoljeća, ili svoje države, ili svojega društva, dakle, samo za istinske učenjake; drugim riječima, izjavljuje kako se »Rasprava« ne obraća »narodu«, ili »publici«, nego tek »nekolicini čitatelja«.³⁰ Predlažem stoga stav da Rousseau, kada odbacuje znanost kao suvišnu ili štetnu, govori u liku običnog čovjeka koji se obraća običnim ljudima i kada govori u tomu liku ni malo ne pretjeruje kada apsolutno odbacuje znanost. No, daleko od toga da bude običan čovjek, on je filozof koji se samo pojavljuje preobučen u običnog čovjeka: kao filozof koji se obraća filozofima on je prirodno na strani znanosti.

Može se dokazati da je to korektna interpretacija »Rasprave« te stoga, fundamentalno, i Rousseauove misli. Braneci »Raspravu« od onog kritičara koji je možda istočnik prihvaćenog mišljenja o njegovoj intenciji, Rousseau na slijedeći način tumači naslovnu stranu »Rasprave«: »Prometejeva je baklja znanosti napravljena s namjerom da inspirira velike umove... satir koji prvi put vidi ogranj trči prema njemu i želi ga zagrliti, predstavlja obične ljude, koji se, zavedeni sjajem napisanoga, nerazborito predaju studiju. Prometej koji viče i upozorava na opasnost je ženevski građanin. Ova je alegorija točna, lijepa, i, usudujem se vjerovati, uzvišena. Što se može misliti o piscu koji ju je razgledao ne uspijevajući je shvatiti?«³¹ Rousseau koji upozorava obične ljude na opasnost znanosti toliko je daleko od toga da sebe smatra običnim čovjekom da se hrabro uspoređuje s Prometejem koji donosi svijetlo znanosti ili ljubavi za znanost, onaj nekolicini kojoj je jedino namijenjeno.

28

Rasprava, II, 14—16 te 65, 8 i dalje. Jedva da je slučajno to što je onaj dio *Rasprave* što ga je Rousseau napisao izravno nakon zamisli o djelu bila prozopopeja.

29

Rasprava, I, 1—11; I, 7—9; 56, 11—22; 64, 19; 65, 8 i dalje. Usporedi Havens, p. 201 bilješka 142.

30

Usp. *Rasprava*, I, 14—II, 16 s 2, 1—5. Vidi Havens, p. 56.

31

Usp. Havens, pp. 227 bilješka 224 te 247 bilješka 297.

Nekih deset godina kasnije Rousseau izjavljuje u svojem »Pismu gospodinu de Beaumontu«: »Razvitak prosvjetiteljstva i poroka uvijek se odvija u istom omjeru, ne u individuama nego u narodima — razlika koju sam uvijek pažljivo izvodio i koju nitko od onih koji su me napadali nije bio u stanju razumjeti.«³² Znanost je nespojiva s vrlinom »naroda«; spojiva je s vrlinom stanovitih individua, to jest, »velikih umova«. Znanost nije apsolutno zla, nego samo za narod ili za društvo; dobra je, pa čak i neophodna, za onu nekolicinu u koje Rousseau ubraja i sebe. Jer, kao što kaže u »Raspravi«, um ima svoje potrebe, kao što i tijelo ima svoje; no dok potrebe tijela predstavljaju temelje društva, potrebe uma vode do onoga što je puki ukras društva; zadovoljavanje potreba uma nije ona jedna stvar potrebna za društvo, te je upravo zbog tog razloga loša za društvo;³³ no ono što nije nužno, pa je time i opasno za društvo, nužno je za određene individue. Budući da su potrebe tijela »potreba« par excellence, Rousseau također može reći da je društvo utemeljeno »potrebom«,³⁴ dok znanost nije, te stoga može implicirati da znanost, budući je radikalno »slobodna«, ima viši dignitet od društva. Kao što je rekao, braneći »Raspravu« od kritičara, »znanost nije napravljena za čovjeka«, »za nas«, »za čovjeka uopće«; dobra je samo za određene individue, za mali broj istinskih učenjaka, za »božanske inteligencije«. Nije moguće ne sjetiti se Aristotelovog veličanja filozofijskog života koji je jedini slobodan život, te po svojoj biti transsocijalan i za koji je čovjek sposoban ne kao puki čovjek, nego sudjelujući u božanskome.³⁵ Rousseau se ozbiljno želi obraćati samo onoj nekolicini koji su sposobni za život posvećen znanosti i to ne samo u »Raspravi«, nego u svim svojim spisima, uz mogući izuzetak onih puko apologetskih.³⁶

32

»...Ova razmišljanja dovela su me do novih istraživanja o ljudskom duhu razmotrenom u građanskoj državi; i došao sam do toga da se prosvijećenost i poroci razvijaju uvijek u istom omjeru, ne u individuama, nego u narodima: ovu sam razliku uvijek brižljivo provodio, što nitko od onih koji su me napadali nije bio u stanju zapaziti« (*Pismo Beaumontu*, ed. Garnier, p. 471).

33

Rasprava, 5, 14—6, 6; 33, 3—9; 34, 15—35, 6. Usporedi *Pismo d'Alembertu*, p. 121, ed. Fontaine.

34

Rasprava, 6, 6—8.

35

Rasprava, 62, 12—14 te 63, 3—10. Vidi Havens, pp. 36, 37, 45, 52, 53 te 60. Usporedi Aristotel, *Nikomahova etika*, 1177 a 32 i dalje te b26—31, te *Metafizika*, 982 b25—983 all.

36

»Sve to vrijedi naročito za knjige koje nisu nipošto napisane za narod, kao što su uvijek bile moje... (Što se tiče *Émilea*)

radi se o novom sistemu odgoja o kojemu nudim nacrt na ispitivanje mudracima, a ne radi se o metodi za očeve i majke, na koju nisam nikada pomišljao. Ako se ponekada činilo, zbog veoma uobičajene figure, da se obraćam njima, to je bilo da bi me se bolje razumjelo, ili da se izrazim sa manje riječi«. (*Pisma s planine V.* p. 202, ed. Garnier) Vidi sa druge strane ibid. IX, p. 283: »Da govorim samo Vama, mogao bih koristiti tu metodu: no predmet ovih *Pisama* zanima čitav jedan narod...« *Pisma* su, naime, apologetsko djelo. Vidi također, ibid. IX, p. 283, razliku između »mudrih ljudi« koji su obrazovani i umiju razmišljati te jedini mogu imati »pouzdanu i sigurnu vjeru«, na jednoj strani, te »dobrih i ispravnih ljudi« koji vide istinu svuda gdje vide pravdu« a koje njihova sklonost može zvesti, kao i »naroda«, »u svakoj stvari roba svojih osjetila«, na drugoj strani.

U predgovoru svojem *Pismu d'Alembertu* Rousseau daje slijedeću napomenu koja je posebno značajna za razumijevanje *Rasprave*: »ovdje se više ne radi o ispraznom

Stav izložen u prethodnom odlomku potvrđuje se u »Raspravi«, iako prije u naizgled sporednim primjedbama nego u vodećim tezama.³⁷ Zapravo, jedna od tih teza kao da proturječi našoj interpretaciji, jer se čini da Rousseau u posljednjem odsjeku »Rasprave« izlaže da je znanost kompatibilna s društvom. No, on zapravo ne ide dalje od tvrdnje da proučavanje znanosti koje izvršuje veoma malen broj onih koji su od prirode određeni za to može biti dopušteno pa čak i korisno sa stajališta društva u slučaju da oni svoje prirodne darove koriste za prosvjećivanje naroda o njegovim dužnostima; a ono što on čini u »Raspravi« očito je upravo to, prosvjećivanje naroda za njegove dužnosti. Ne prihvaća nego dapače odbacuje prijedlog da filozof učini narodu pristupačnim samu znanstvenu ili filozofijsku spoznaju; znanost je dopuštena ili korisna samo utoliko ukoliko nije po sebi društveni faktor. Njezin društveni učinak nužno je razoran: prosvjetiteljstvo priprema put despotizmu. U skladu s time Rousseau opeotvano i veoma naglašeno napada populariziranu znanost ili širenje znanstvene spoznaje.³⁸ Nema nikakve dvojbe da u svojem odbacivanju popularizirane znanosti Rousseau nije pretjerivao, nego izravno i primjerno izražavao ono što je ozbiljno mislio.

Moramo dodati značajnu kvalifikaciju. Kada Rousseau izjavljuje da postoji prirodna nespojivost između društva i znanosti, on »prirodno« shvaća u aristotelovskom smislu,³⁹ te smatra da je istinska znanost nespojiva sa zdravim društvom. Odgovarajući jednom od kritičara »Rasprave«, on upozorava čitaoca na opasnost da donese zaključak kako treba »*danās* spaliti sve knjižnice i razoriti univerzitete i akademije« (moje naglašavanje). U korumpiranom društvu, u društvu koje je despotски upravljano, znanost je jedina izbavljajuća stvar; u takvom društvu znanost i društvo su kompatibilni; u takvom je društvu širenje znanstvene spoznaje ili, drugim riječima, otvoreni napad na sve predrasude, legitimno zato što društveni moral ne može postati gori nego što ionako već jest. No, Rousseau, koji je želio živjeti dulje od svojeg vremena i koji je predviđao revoluciju, pisao je ima-

brbljanju filozofije, nego o praktičnoj istini značajnoj za čitav jedan narod. Ne radi se više o tomu da se govori nekolicini, nego javnosti; niti se radi o tomu da se drugi potaknu na mišljenje, nego da jasno izrazim svoje. Mora sam, dakle, promijeniti stil: da bi me čitav svijet bolje razumio rekao sam manje stvari s više riječi...» (Potcrtavanje L. S.).

37

»Narodi« su eksplicitno oslovljeni (28, 18); Rousseau izražava svoje poštovanje za istinske učenjake (2, 5) ili za neznatnu manjinu onih kojima je primjeren podizati spomenike u čast ljudskoga duha (63, 8—10); ukazuje na to da je neznanje dostojno prezira (4, 12—13); govori o puku kao nedostojnome da se približi svetiljstu znanosti (62, 1—4). Iznad svega, on navodi Montaigneovo: »Volim raspravljati i protusloviti, no tek s nekolicinom i za samoga sebe« (12, bilješka).

38

Rasprava, II, 6—14; 24, 19—21; 36, 10—37, 11; 59 bilješka, 61, 12—63, 7. »Zar nećemo više nikada vidjeti ponovno radanje onih sretnih vremena kada se narodi uopće nisu miješali u filozofiranje nego su Platon, Tales, Pitagora, vođeni žarkom željom za saznanjem, poduzimali najveća putovanja jedino zato da bi se poučili...» (*Rasprava o porijeklu nejednakosti*, bilješka j, potcrtavanje L. S.) Usporedi *Sanjarije usamljenog šetača*, III, p. 18, te VII, p. 72, ed. Garnier.

39

Vidi motto *Rasprave o porijeklu nejednakosti*.

jući u vidu potrebe zdravog društva koje se može uspostaviti nakon revolucije i koje će za svoj model prije morati izabrati Spartu nego Atenu. Ovo je predviđanje moralo utjecati na njegovu vlastitu literarnu djelatnost.⁴⁰

Svatko će priznati da Rousseau u »Raspravi« napada prosvjetiteljstvo u interesu društva. Ono što se uobičajeno previda jest to da on prosvjetiteljstvo napada također i u interesu filozofije ili znanosti. I doista, budući da znanost ima veći dignitet od društva, mora se reći da on napada prosvjetiteljstvo prije svega u interesu filozofije. Kada napada vjerovanje da širenje znanstvene spoznaje ima koristan učinak na društvo, on se prije svega bavi učinkom toga vjerovanja na znanost. Pogađa ga apsurdnost filozofije koja se srozala na modu ili apsurdnost borbe protiv predrasude koja se sama pretvorila u predrasudu. Ukoliko je filozofija identična oslobođanju nečijeg uma od svih predrasuda, srozavanje filozofije na predrasudu bi, ljudski govoreno, zauvijek razorilo mogućnost intelektualne slobode.⁴¹

3.

Rousseau je sam priznao da u »Raspravi« nije otkrio principe kojima je to djelo utemeljeno.⁴² Budući je namjera djela da ljude odvraća od svakog kontakta sa znanostima, bilo bi naravno nemoguće u njemu naglasiti nadmoćni dignitet znanosti; učiniti tako nešto značilo bi navoditi ljude na učenost. Drugim riječima, budući da filozofija može na tržišnici postati poznatom jedino kao popularizirana filozofija, javni napad na populariziranu filozofiju neizbježno se pretvara u napad na filozofiju tout court. Rousseau, dakle, pretjeruje napadajući u »Raspravi« znanost kao naprosto zlu; on to, međutim, ne čini zato što bi ga zavela neodgovorna revnost ili rječitost, nego zato što je potpuno svjestan odgovornosti što mu ih njegovi principi

40

»Postoje predrasude koje valja poštivati. No kada je stanje stvari takvo da se nešto može promijeniti samo na bolje, da li su onda predrasude toliko dostojne poštovanja da im valja žrtvovati razum, vrlinu, pravdu i sve ono dobro što ga istina može učiniti ljudima?» (*Pismo Beaumontu*, pp. 471—72, ed. Garnier. Za drugu primjenu istog principa vidi *Pismo d'Alembertu*, pp. 188—90, ed. Fontaine. Usporedi Havens, pp. 45, 46, 54, te 229, bilješka 232. O Rousseauovoj anticipaciji revolucije vidi Havens pp. 38, 46 te 50.

Kada Rousseau naznačuje pred kraj *Rasprave* da se »u sadašnjem stanju stvari« neće truditi za literarnu slavu ili pokušati da ljude pouči o njihovim dužnostima, on ne misli da je inkompatibilnost znanosti i društva posljedica »sadašnjeg stanja stvari« nego prije to da je sadašnja situacija

toliko beznadna da ne može obaviti društvenu dužnost filozofa dalje od onoga što je radio u *Raspravi*. Izjava o kojoj je riječ također može biti izraz krize u njegovom samopouzdanju (vidi Havens, p. 226, bilješka 222). Uspjeh *Rasprave* bio je ono što ga je navelo na to da nastavi s izvršavanjem onoga što je smatrao svojom društvenom dužnošću pišući svoju drugu *Raspravu*, *Društveni ugovor* i *Emila*.

41

Usporedi odlomke naznačene u 38. bilješci, pogotovo lijepi odlomak iz predgovora: »onaj isti tko danas predstavlja jakog duha i filozofa po tom istom razumu u vrijeme lige ne bi bio ništa drugo nego fanatik.«

42

Usp. Havens, pp. 51 te 56. Vidi i bilješku 36.

nalažu. U javnoj izjavi o nespojivosti znanosti društva, morao se, u skladu sa svojim principima, glatko postaviti na stranu društva protiv znanosti. To nije u proturječnosti sa činjenicom da je »Rasprava« na kraju krajeva namijenjena »nekolocinici«, jer svaka je knjiga namijenjena ne samo onima kojima je na kraju krajeva upućena, nego svima koji umiju čitati. Niti je naša tvrdnja u raskoraku s okolnošću da je Rousseau u svojim kasnijim spisima otkrio određene točke koje u »Raspravi« nije; jer, time što je u kasnijim spisima propustio otkriti određene točke koje ističe u »Raspravi«, uspio je u tomu da nikada koherentno, dakle u cjelini, ne pokaže svoje principe, i u tomu da u svojim objavama nikada ne govori samo onima koje je želio doseći. Tek kombiniranjem informacije koju pruža »Rasprava« i one koju pružaju Rousseauovi kasniji spisi može doći do razumijevanja principa kojima je utemeljen svaki pojedinačni od njegovih spisa. Dok »Rasprava« ne daje jasno točno određenje njegovog napada na znanost, ona jasnije od kasnijih tekstova daje presudan razlog zašto su znanost i društvo nespojivi.

Izložene primjedbe nisu u skladu s dosta uobičajenim mišljenjem da je Rousseau bio apsolutno iskren — mišljenjem koje dobija prividno jaki oslonac u njegovu izjavljivanju nespupane iskrenosti.⁴³ Moramo stoga što je moguće jasnije i kraće izložiti Rousseauove stavove o dužnosti vjerodostojnosti.

Rousseau razmatra ovaj predmet u četvrtoj »šetnji« »Sanjarija usamljenog štetača«. Značenje diskusije lako može promaknuti neupozorenom čitaocu. Isprva će njegove navike biti potvrđene dosjetljivim karakterom čitave knjige koja tvrdi da je napisana u situaciji i raspoloženju gdje su razmišljanja o opreznosti izgubila svaku težinu; tvrdi da je još otvorenija od samih »Ispovjedi«, jer je rečeno kako je knjiga napisana isključivo za autora koji nema više nikakve nade da dospije do svojih čitalaca. Štoviše, predmet na koji Rousseau primjenjuje svoje pravilo savjesnosti izlažući ga posve je trivijalan; on na široko i u duhu neobične brižljivosti razmatra pitanje da li se neki autor smije pretvarati da je njegovo djelo prijevod grčkog rukopisa,⁴⁴ te razmatra i stanovit broj manjih laži koje je sam na svoju nesreću izrekao. Što se tiče samoga pravila za koje tvrdi da se po njemu ravnao čitavog svojeg odraslog života, ono se može svesti na tvrdnju da je obveza govorenja istine utemeljena isključivo na korisnosti istine. Iz toga slijedi da nije samo dopušteno prešutjeti ili prikriti istine lišene svake moguće korisnosti, nego se smije biti i izričito prijetvoran tvrdeći suprotno istini, a da se pritom ne počini grijeh laži. Rousseau se posebno trsi pokazati da je ono nekoliko laži što ih je izrekao za vrijeme svojeg odraslog života bilo posljedica slabosti ili stidljivosti.⁴⁵ Možda je važnije

43

Negdje na početku *Sanjarija* sebe, na primjer, opisuje na slijedeći način: »Bez nastupa, bez umješnosti, bez pretvaranja, bez opreznosti, iskren, otvoren, nestrpljiv, zanosit ...«

44

Ovo je pitanje nadomjestak za ponešto relevantnije pitanje da li je Rousseau imao

pravo da stanovitu vjeroispovjest pripiše jednom katoličkom svećeniku. Ova isповjest je, naime, glavni predmet »šetnje« koja prethodi.

45

«... Toliki ljudi i filozofi koji su u svim vremenima razmišljali o tom predmetu, su svi jednodušno odbacili stvaranje (sc. mate-

primijetiti da se ograničava na razmatranje samo jedne vrste istine od onih koji su lišene svake koristi, naime, na naprosto neupotrebljive: ne kaže ni riječi o onoj drugoj vrsti koju bi se moralo nazvati opasnom. No, imamo pravo izvesti iz njegovog pravila da bi samoga sebe smatrao dužnim prikriti opasne istine i čak tvrditi suprotno — pretpostavljajući da takve istine postoje.

U svjetlu ovoga zaključka možemo shvatiti poseban doprinos »Rasprave« izlaganju Rousseauovih principa. U uvodu on izjavljuje da se postavlja na stranu istine. To čini naučavanjem istine da su znanost i društvo inkompatibilni. No, to je korisna istina. »Rasprava« je toliko daleko od toga da bude na strani istine kao takve da znanost napada upravo zato što joj je stalo do istine kao takve bez obzira na korisnost, te stoga po svojoj namjeri nije zaštićena od opasnosti da dovede do beskorisnih ili čak štetnih istina. I Rousseau izjavljuje da su sve tajne što ih priroda skriva pred ljudima upravo podjednaki broj zala pred kojima priroda štiti ljude; znanost pristupačna narodu bila bi poput opasnog oružja u dječjim rukama.⁴⁶ Praktička posljedica koju ova tvrdnja nameće ne može se izbjeći ukazivanjem na Rousseauovu izjavu kako u vremenima krajnje korumpiranosti ni jedna istina nije više opasna, jer je on prije pisao za potomstvo, nego za svoje vlastito vrijeme. Da i ne govorimo o činjenici da proganjanje baš i nije nestalo u Rousseauovo vrijeme.⁴⁷

U skladu s općim karakterom »Rasprave« Rousseau podržava tezu da je znanstvena ili filozofijska istina (istina o cjelini) prije naprosto nepristupačna nego nepristupačna narodu. Stoga prije utvrđuje opasni karakter stremljenja za spoznajom nego stečenc spoznaje:⁴⁸ stremljenje za spoznajom je opasno zato što je istina nedostižna, te stoga traženje istine vodi opasnim zabudama ili opasnom skepticizmu.⁴⁹ Znanost pretpostavlja i promiče sumnju; zabranjuje pristanak u svim slučajevima u kojima istina nije evidentno spoznata, a u najmanju je ruku moguće da istina o najvažnijim stvarima nije evidentno spoznata. No, društvo zahtijeva da njegovi članovi budu sigurni u vezi sa stanovitim osnovnim stvarima. Ove izvjesnosti, »naše dogme«, ne samo da nisu rezultat znanosti, nego ih znanost bitno

rije) osim možda sasvim malog broja koji su naizgled iskreno podredili svoj razum autoritetu; ta iskrenost postaje sumnjiva zbog motiva njihovog interesa, njihovog mlra, njihove sigurnosti i koju je uvijek teško naglašavati sve dok se ne riskira nešto govorenjem istine.« (*Pismo Beaumontu*, p. 461, ed. Garnier). U istom djelu Rousseau izražava princip objašnjen u *Sanjarijama* na slijedeći način: »Što se mene tiče obećao sam da ću govoriti (istinu) u svakoj korisnoj stvari, koliko god mogu« (p. 472; potcrtavanje L. S.) te »Govoriti javnosti odvažno, čvrsto, pravo je zajedničko svim ljudima, pa čak i zadatak obzirom na sve korisne stvari« (p. 495 bilješke; potcrt. L. S.) Usporedi također stav o umjetnosti mišljenja javnog mnijenja u *Pismu d'Alembertu*, pp. 192 i dalje; ed.

Fontaine). Što se tiče općeg pitanja o Rousseauovom »oprezu« vidi Havens, pp. 165, bilješka 8 te 177, bilješka 48.

46

Rasprava, I, 9—11; 3, 2—5; 29, 11—30, 4; 33, 18—19; 34, 12—13; 36, 5—10; 55, 6—20; 56, 18—22. Usp. *Pismo d'Alembertu*, p. 115, bilješka, ed. Fontaine.

47

Vidi ranije, te bilješku 45.

48

Ova neskladnost ne pogađa centralnu tezu *Rasprave* budući obje tvrdnje vode zaključku da je želja za saznanjem opasna za društvo.

49

Rasprava, 11, 14—16; 29, 6—15; 33, 8—34; 60, 1—2.

dovodi u opasnost: postaju izložene sumnji zato što dolazi na vidjelo njihov nedostatak evidentnosti čim ih se znanstveno ispita. One nisu objekti spoznaje nego vjere. Oni, ili ciljevi kojima služe, su sveti.⁵⁰ Hvaleći neznanje Rousseau ima na umu vjeru u svete temelje društva, ili u ono što ih čini svetima: hvali neznanje popraćeno pobožnim pristajanjem. Ono se temeljno razlikuje od neznanja što ga on također hvali, koje je popraćeno odgađanjem prihvaćanja, a može biti konačni rezultat znanstvenog napora. Prateći natuknicu što nam je daje Rousseau, te dvije vrste neznanja bismo mogli razlikovati kao popularno neznanje i sokratovsko neznanje; obje vrste on suprotstavlja dogmatizmu pseudoznanosti ili popularizirane znanosti.⁵¹

Budući da je Rousseau vjerovao da istinska vjera može biti samo posljedica zdravog razmišljanja, te bi stoga bila privilegija mudrih, bolje je reći da je u skladu s njime temelj društva prije nazor nego vjera. U skladu s tom pozicijom on u »Raspravi« ukazuje na to da samo istinski učinjaci nisu podređeni nazorima svojeg stoljeća, zemlje ili društva, dok većina ljudi nužno jest.⁵² Stoga smijemo na slijedeći način izraziti tezu »Rasprave«: budući da je element društva mnijenje, znanost, kao pokušaj da se mnijenje nadomjesti spoznajom, bitno dovodi u opasnost društvo, jer razrađuje mnijenje. Čini se da je to prije svega razlog zbog kojega je Rousseau smatrao da su društvo i znanost inkompatibilni. Dakako, stav da je mnijenje element društva postaje opasan samo ukoliko je stremljenje za spoznajom ljudske mogućnosti, te posebno ako je to najviša ljudska mogućnost. Rousseau stoga u »Raspravi« radije tvrdi da je znanost kao takva zlo, nego da je zlo samo za društvo. Izražavajući korisnu istinu koju želi posredovati na pretjerani način, on je izražava na krajnje oprezan način.

Uputno je ilustrirati razmišljanje koje utemeljuje »Raspravu« s još nekoliko specifičnijih misli koje su barem naznačene u istom djelu. Po Rousseauu, građansko je društvo bitno partikularno, ili točnije, zatvoreno društvo. Građansko društvo, smatra on, može biti zdravo samo ukoliko

50

Ako su temelji društva identični s građanskom religijom te ako je građanska religija identična s religijom Svetog pisma, slijedi da zabrana svih knjiga osim Sv. pisma, u svakom slučaju svih znanstvenih knjiga, može biti legitimna. Problem sadržan u drugom dijelu prethodne rečenice je onaj što ga Rousseau naznačuje hvaleći kalifa Omara za to što je naredio spaljivanje svih knjiga aleksandrijske knjižnice: »... pretpostavite Grgura Velikog na Omarovom mjestu te Evanđelje na mjestu Kurana, biblioteka bi opet bila spaljena i to bi možda bio najljepši potez u životu tog znamenitog pape.« (*Rasprava*, 60, 23—27). Usp. Havens, p. 46.

51

Rasprava, 36, 20—37, 4; 1, 8—9; 23, 18—24, 14; 34, 6—8; 34, 18—24; 55, 18—20. Valja primijetiti da istinski nauk — naime, da su znanost i društvo inkompatibilni — čije je izlaganje namjera *Rasprave*, nije utemeljen na vjeri, nego na rezoniranju (vidi zaključni odlomak prvog odjeka ovoga članka).

52

Pisma s planine, III (vidi bilješku 36). Usp. bilješku 30. Vidi također i primjedbu u *Raspravi* (37, 6—7) da su popularizatori znanosti neprijatelji »javnoga mnijenja«. Dok je javno mnijenje element i u nekom smislu standard slobodnog društva, ono s transpolitičkog stajališta postaje prijeporno. Usporedi *Pismo d'Alembertu*, p. 192, ed. Fontaine: »javno mnijenje« je naprosto »mnijenje drugih«. Usporedi *Raspravu*, 65, 18, te *Društveni ugovor*, II 12 te IV 7.

ima vlastiti karakter, te zahtijeva da nacionalne i isključive institucije proizvode ili promiču njegovu individualnost. Ove institucije moraju biti animirane nacionalnom »filozofijom«, načinom mišljenja koji nije prenosiv na druga društva: »filozofija svakoga naroda malo je primjerena za drugi narod.« S druge strane, znanost ili filozofija bitno je univerzalna; zajednička svim mudrim ljudima. Širenje filozofije ili znanosti nužno slabi snagu nacionalnih »filozofija«, te time i privrženost građana posebnom načinu života u njihovoj zajednici. Drugim riječima, dok je znanost ili filozofija bitno kozmopolitska, društvo mora biti prožeto duhom patriotizma, duhom koji nije nipošto nepomirljiv s nacionalnim mržnjama. Budući da je političko društvo bitno društvo koje se mora braniti pred drugim državama, mora promicati vojničke vrline, te obično razvija borbeni duh. Nasuprot tomu filozofija razara borbeni duh.⁵³

Nadalje, slobodno društvo pretpostavlja da su njegovi članovi napustili svoju izvornu ili prirodnu slobodu u korist konvencionalne slobode, to jest u korist poslušnosti zakonima zajednice, ili ujednačenim pravilima ponašanja čijem je donošenju svakom mogao doprinijeti. Građansko društvo zahtijeva konformnost, ili preobrazbu čovjeka kao prirodnog bića u građanina; u usporedbi s prirodnom čovjekovom neovisnošću, svako je društvo stoga forma ovisnosti. Ali, filozofija zahtijeva da filozof slijedi svoj »vlastiti genij« apsolutnom iskrenošću, bez ikakvog obaziranja na opću volju ili zajednički način mišljenja; u filozofiranju čovjek potvrđuje svoju prirodnu slobodu. Filozofija i društvo stoga nužno dolaze u sukob čim filozofija postaje društveni faktor.⁵⁴

Stoviše, slobodno društvo nastaje nadomještanjem konvencionalne jednakosti prirodnom nejednakošću. Bavljeno znanost, međutim, zahtijeva njegovanje talenata, to jest prirodne nejednakosti; promicanje nejednakosti toliko je karakteristično da je moguće i pitanje nije li briga za superiornost, to jest želja za slavom ili ponos, korijen znanosti. Bez obzira na to što se može reći o političkoj slavi ona je manje očljiva od slave intelektualnih dostignuća — Sparta bijaše manja sjajna od Atene — te, prije svega, društvo, budući ima svoje korijene u potrebi, ne može imati korijene u ponosu.⁵⁵

53.

U *Raspravi* Rousseau postavlja slučaj prije svega sa stajališta društva (11, 12—14; 27, 15—17; 45, 10—49, 15) te stoga prihvaća »vojnički ideal Rimljana« (Havens, p. 206). No ne može se reći da to čini »bez kritike« (ibid. 206); u *Raspravi*, 33, 2—3, on jednako nedvosmisleno osuđuje i ratove i tiraniju. Usporedi *Raspravu o porijeklu nejednakosti*, bilješka j; *Vladu Poljske*, 2. i 3. poglavlje, *Pisma s planine*, I, pp. 131—33, ed. Garnier; *Društveni ugovor*, II 8 (prema kraju); te prve stranice *Emila*. Vidi također Havens, p. 187, bilješka 85.

54

Rasprava, 5, 17—6, 2; 63, 3—11. Usp. *Vladu Poljske*, drugo poglavlje; *Društveni ugovor*, I 1, 6 te 8; i prve stranice *Emila*. 55

Rasprava, 53, 6—12. Usp. ibid., II, 14—16; 19, 10—11; 21, 17—18; 29, 8; 30, 8—17; 32, 12—13; 41, 1—2; 41, 11—14; 65, 8—11; 66, 11—14; Havens, pp. 211, bilješka 172, 223 bilješka 215, 226 bilješka 222; »Društveni ugovor«, I 9 (kraj) te II 1.

Reći da su znanost i društvo inkompatibilni nije isto što i reći da su znanost i vrlina inkompatibilne. Druga bi se teza mogla svesti na prvu ukoliko bi vrlina bila bitno politička, ili društvena. Nema nikakve dvojbe da Rousseau često identificira vrlinu s političkom vrlinom. No, već i sama činjenica da ponekada napada građansko društvo kao takvo u ime vrline, hvaleći vrlinu primitivnog čovjeka, pokazuje da on pravi razliku između političke vrline i jedne druge vrste vrline.⁵⁶ To ne znači da je njegov napad na znanost u ime vrline kao takve naprosto pretjerivanje, budući da je u najmanju ruku moguće da je razlikovanje dvaju vrsta vrline naprosto privremeno. U svojim kasnijim spisima Rousseau eksplicitno razlikuje »dobrotu« i »vrlinu«: dobrota pripada čovjeku kao prirodnome biću, dok vrlina ili moral pripada čovjeku kao građaninu, budući bitno pretpostavlja društveni ugovor ili konvenciju. Dobar čovjek kao različit od čovjeka vrline dobar je samo toliko dugo dok mu pričinjava zadovoljstvo da bude dobar, ili, izraženo općenitije, zato što ne može raditi ništa što ne radi s užitkom. Neko je biće dobro u onoj mjeri u kojoj je samodovoljno, »usamljeno« ili bez potrebe za drugima, te stoga apsolutno sretno. Čovjek koji je dobar, a ne krijepostan stoga je neprimjeren za društvo ili akciju. U najvažnijem slučaju bit će »contemplatif solitaire« koji u radosti i zanesenosti čiste i nezainteresirane kontemplacije — na primjer u proučavanju biljki u Teofrastovom duhu — nalazi savršenu sreću i samodostatnost nalik na božju. Čovjek ove vrste, to jest filozof, u onoj mjeri u kojoj se isključivo bavi znanjem za razliku od naučavanja, beskoristan je član društva zato što se isključivo bavi vlastitim zadovoljstvima, a »svaki se beskoristan građanin može smatrati štetnim čovjekom«.⁵⁷

Usput napominjemo da je donekle pogrešno reći da je po Rousseauu vrlina aktivna kvaliteta, dok je dobrota tek pasivna. Ovaj je opis primjeren samo za jedan tip dobrote, za dobrotu pred društvenog ili primitivnog

56

Usp. bilješke 10 te 21. *Rasprava*, 14, 1—15; 21, 17—21; 26, 5—28. 10. Usporedi 49, 18 sa 50, 2—3 i 51, 3 i dalje; usporedi 8, 18—19 («vrlina je snaga i čvrstina duše» sa 47, 9—15 te *Vladom Poljske*, četvrto poglavlje (u »toj čvrstini duše, tom patriotskom žaru...«). Ono što Rousseau govori o inkompatibilnosti znanosti i političke vrline, ne smije se brkati, te doista pripada posve različitoj razini, s onim što govori o inkompatibilnosti nauka Sv. pisma ili humanosti u smislu Sv. pisma, i patriotizma. Jer, učenje Sv. pisma podjednako je učenje o dužnostima kao što je i učenje političkog društva. Konflikt između kršćanstva i političkog društva je unutar-moralni konflikt, dok konflikt između znanosti i društva to nije.

57

Rasprava, 35, 4—6; *Sanjarije*, V—VII; *Društveni ugovor*, I 8 te III 4; *Emil*, IV, vol. 1, p. 286 te V, vol. 2, pp. 274—275. Ed. Garnier. Usporedi 38. bilješku, te i Havens, pp. 183, bilješka 74 te 172, bilješka 32. »Tko ne bi želio pratiti u najvišem smislu štovanoga Jean-Jacquesa Rousseaua na njegovim usamljenim šetnjama gdje, u sukobu s ljudskim rodom, poklanja svoju pažnju biljkama i svijetu cvijeća te se u istinskoj ispravnoj duhovnoj snazi upoznaje s tiho privlačnom božjom djecom.« (Goethe, *Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit*, in *Goethes morphologische Schriften*. Hrg. Troll, Jena 1926, S. 195). Čini se da se ne vrednuje dovoljno značenje Rousseauovih *Sanjarija* za cjelokupno Goethovo djelo, a posebno za *Fausta*.

čovjeka koji je »glupa životinja«. Nije sasvim primjeren dobroti čovjeka koji je istovremeno dobar i mudar. Neaktivnost ili »lijenost« ovog potonjeg znače da se povukao iz buke aktivnog života i posvećuje se usamljenoj kontemplaciji. Drugim riječima, krivo se shvaća Rousseauova predodžba prirodne dobrote ukoliko se nema na umu činjenica da se odnosi na dva različita tipa koji stoje na suprotnim polovima čovječanstva (primitivan i mudar čovjek) pa ipak pripadaju zajedno kao prirodni ljudi, kao samodostatna bića ili »brojčane jedinice« u kontra-distinkciji spram posredujućeg tipa, građanina ili društvenog čovjeka, to jest čovjeka vezanog dužnostima ili obvezama i koji je samo »razlomak«.» Funkcija je Rousseauovih autobiografskih iskaza da čitaocu pruži primjer i apologiju prirodnog ili dobrog čovjeka koji jest, ili postaje mudrim, a da nije krijepostan.

Vratimo se našem dokazivanju; Rousseau u svojstvu građanina Ženeve na početku svoje karijere, u »Raspravi«, napada filozofiju ili znanost kao radikalno sebično traženje zadovoljstva.⁵⁸ Na kraju karijere, u »Sanjarijama«, on otvoreno priznaje da je sam uvijek bio beskoristan član društva, da nikada nije bio istinski pogodan za građansko društvo i da je našao savršenu sreću u zadovoljstvu usamljene kontemplacije. U prešutnom ukazivanju na ono što je u »Raspravi« naznačio o vezi između društva i potreba tijela, u »Sanjarijama« kaže kako ništa u vezi s interesom njegova tijela nije nikada uspjelo istinski zaposjesti njegovu dušu. Pa čak i tamo, ili bolje, upravo tamo, osjeća se obvezatnim opravdati svoj život pred sudom društva objašnjavajući kako su mu način života koji je zbilja bio njegov vlastiti, pa time i njegova sreća, bili nametnuti njegovim nedaćama: odsječen od društva zbog ljudske zlobe, od ugodnih snova opadanjem svoje mašte, od mišljenja, bojeći se da ne razmišlja o svojim patnjama, posvetio se slatkim i jednostavnim zadovoljstvima proučavanja botanike.⁵⁹ Kako sada priznaje da je on sam, građanin Ženeve, uvijek bio i jest beskoristan građanin, ne može više prikladno dopustiti društvu da ga smatra štetnim čovjekom: dok je u »Raspravi« rekao da se »svaki beskoristan građanin može smatrati štetnim čovjekom«, on u »Sanjarijama« kaže da su njegovi suvremenici pogriješili ne u tome što su ga udaljili iz društva kao beskoris-

58

Sanjarije, VIII, p. 80, ed. Garnier, te VII, pp. 64 te 71; *Emile*, I, vol. 1, p. 13, ed. Garnier. Usp. Havens, p. 184 bilješka 74. Predodžba koja povezuje »prirodnog čovjeka« s »mudrim čovjekom« jest »genij« (usp. *Raspravu*, 10, 1; 61, 20; 62, 13—14 te 19; 63, 5—11; Havens, p. 227, bilješka 224). *Emile*, koga se nazivlje prirodni čovjekom, »običan je duh« ili »jednostavan čovjek« (vidi ranije u ovom tekstu) koji kao dijete dolazi tako blizu prirodnome čovjeku koliko to budući građanin može; to jest, on je samo aproksimacija prirodnom čovjeku. Usporedi *Emila*, I, vol. 1, pp. 16 i 32. Usporedi Montesquieu, *O duhu zakona*, IV 8: »... znanosti spekulacije... pretvaraju (ljudu) u divljake.«

59

Život posvećen znanosti nespojiv je sa životom posvećenim dužnosti (33, 3—9); znanost kao »ugodna« razlikuje se od onoga što je »korisno« ili »spasonosno« (54, 11—12; 56, 21—22; 53, 15—16; 5, 14—22; 36, 7—10); postoji nužna veza između znanosti, s jedne strane i dokolice i luksuza s druge (37, 14—18; 34, 15—16; 36, 11—12). Usporedi *Pismo d'Alembertu*, pp. 120, 123 te 137, ed. Fontaine.

60

Sanjarije, V—VII. Usporedi posebno primjedbe na dokolicu »usamljenog šetača« Rousseaua (pp. 46, 64 te 71, ed. Garnier) s *Emilom*, III (vol. 1, p. 248, ed. Garnier) gdje čitamo: »svaki dokoni građanin je lopov«. Usporedi *Sanjarije*, VII, p. 68, s *Raspravom*, 5, 14 i dalje.

nog člana, nego u tomu da su ga izagnali iz društva kao štetnoga. Izgleda da je onda njegova posljednja riječ o vlastitoj središnjoj temi ta da su znanost i građanstvo doista nepomirljivi, no da si društvo može dopustiti toleriranje nekolicine »niškoristi« na svojim skutima, ukoliko su doista dokoni, to jest ne ometaju društvo subverzivnim naucima — drugim riječima, ukoliko ih društvo ni ne primjećuje ili ih ne uzimlje ozbiljno.⁶¹

5.

Došavši do te točke preostaje nam još uvijek suočavanje s najvećom poteškoćom na koju nailazi naš pokušaj konzistentnog shvaćanja Rousseauove intencije. Kako se zaključak do kojega smo došli može pomiriti s Rousseauovim priznanjem da su znanost i vrlina kompatibilne u superiornim umovima odnosno da su inkompatibilne samo u »narodima«? Kako njegovo priznanje da je uvijek bio beskoristan član društva, te doista nesposoban za društvo ili za život vrline i dužnosti, pomiriti s njegovim javnim duhom i osjećajem za dužnost koje izražavaju njegovi politički spisi i njegovo uvjerenje da će razumijevajući čitalac »Vjeroispovjesti savojskog kapelana« »sto puta blagosiljati krijeposnog i čvrstog čovjeka koji se usudio na taj način poučiti ljudski rod«?⁶² Može se, dapače mora se, odgovoriti da prirodni antagonizam između znanosti i društva, ili između znanosti i vrline, ne isključuje mogućnost da društvo može prisiliti filozofa, ili da on kao građanin može prisiliti samoga sebe, da svoje talente stavi u službu društva⁶³ naučavajući narode njihovim dužnostima uz odustajanje od toga da ih naučava filozofiju ili znanosti. No, taj je odgovor očigledno nedostatan. Rousseau se nije ograničio na to da naučava ljude u čemu je njihova dužnost; prije ih je poučavao o njihovim pravima. Njegov politički nauk nije popularni ili građanski nauk; to je nedvojbeno filozofijski ili znanstveni nauk. Njegov politički nauk dio je cjelokupne zgrade filozofije ili znanosti, pretpostavljajući prirodnu znanost i okrunjujući je.⁶⁴ Ukoliko su društvo i znanost inkompatibilni, ukoliko znanost ni po koju cijenu ne smije postati društvenim faktorom, društvena znanost, kojoj je namjera da bude praktični nauk, kao da je nemoguća. Kako je onda na osnovi njegovog stava o odnosu znanosti i društva moguća Rousseauova vlastita politička filozofija?

Rousseau priznaje da u korumpiranom društvu (poput onoga u kojemu on živi), samo znanost, pa čak i opća prosvijećenost, može čovjeku pru-

61

Ovaj je stav već naznačen u *Raspravi* (36, 11—16). Usp. *ibid.*, 35, 2—6, sa *Sanjarijama*, VI (kraj).

62

Pisma s planine, I, p. 124, ed. Garnier. Usp. bilješku 40.

63

Usporedi Platonov stav o tom problemu u *Državi*, 519, c4—520 b4, s *Raspravom*, 56, 1—11 te 57, 1—6.

64

Za Rousseauov stav o mjestu i karakteru političke filozofije, vidi *Raspravu*, 3, 10—4, 3 (usporedi Havensove bilješke) te početak predgovora *Raspravi o porijeklu nejednakosti*.

žiti stanovito olakšanje. U društvu u kojemu nije više potrebno ili poželjno da se poštuju bilo kakve predrasude, smiju se slobodno razmatrati sve ti temelji društva i smije se slobodno tražiti ne samo lijekove za vladajuća zla, nego i ono što bi naprosto bilo najbolje rješenje političkog problema.⁶⁵ U takvim uvjetima izravno i znanstveno predstavljanje tog rješenja u najgorem će slučaju biti neđužna zabava; no uz pretpostavku da postoje izgledi za revoluciju, nova politička znanost može javno mnijenje pripremiti ne samo za obnovu zdravog društva, nego i za osnivanje savršenijeg društva no što je ikada postojalo.

Sa Rousseauovog stajališta problem društva ne može se jasno vidjeti, te stoga ni jasno riješiti, osim na temelju one radikalne kritike društva, ili one temeljne refleksije o odnosu društva i znanosti, o kojima smo do sada raspravljali. Fundamentalna refleksija bitno otkriva društvo kao jednu vrstu prinude; antagonizam između znanosti i društva najvažniji je primjer antagonizma između prirodne slobode i porobljenosti koju su stvorili ljudi. Prirodna neovisnost čovjekova nasuprot prinudi društva određuje opći karakter najboljeg rješenja političkog problema: najbolje rješenje jest društvo u kojemu čovjek ostaje što je moguće slobodniji.

Da bi otkrio točno rješenje Rousseau postupa na slijedeći način: kao i Hobbes i Locke, on dostatnu prirodnu bazu društva nalazi u prirodnoj želji svakoga za samoodržanjem. Čim su se čovjekove sposobnosti razvile dalje od određene točke on nije u stanju da održi samoga sebe bez pomoći drugih. Temelji društva onda zbilja nisu ništa više od potreba tijela, sebičnih i najhitnijih potreba svake individue. Te su potrebe izravni motiv brige za slobodu: ni za koga nadređenog ne može se pretpostaviti da će imati jednaki interes za samoodržanje individue kao sama individua. Kako bi uživao prednosti društva svatko mora prihvatiti njegova opterećenja; svatko mora podrediti svoju vlastitu volju, koja je usmjerena na njegovo vlastito dobro, općoj volji, koja je usmjerena na zajedničko dobro. Sloboda u društvu je moguća samo unutar tih granica. Čovjek je slobodan u političkom smislu ukoliko je podređen samo impersonalnoj volji društva, a ne osobnoj ili privatnoj volji bilo koje druge individue ili grupe individua. Kako bi se izbjegla bilo koja vrsta osobne ovisnosti, ili bilo koja vrsta »privatne vladavine«, svatko i sve mora biti podređeno društvenoj volji, koja se izražava samo u formi općih zakona u čijem donošenju svakome mora biti omogućeno da doprinese svoj glas. Rousseau je vrlo dobro znao da »totalno otuđenje svakog sudionika sa svim njegovim pravima u cjelokupnu zajednicu«, ili kompletno podređivanje privatne volje općoj volji, zahtijeva, da bi bilo razumno ili legitimno, ozbiljenje niza pretpostavki koje su rijetko ispunjene. Istinska poteškoća na koju nailazi njegova doktrina opće volje, poteškoća na koju nailazi na razini pitanja na koje namjerava odgovoriti, može biti izražena u slijedeća dva pitanja: Kako se može pret-

Usp. ranije izlaganje u ovom članku. Rousseauova teza je modifikacija proširenijeg stava po kojemu privatnim ljudima nije dopušteno raspravljati o tomu koji bi politički poredak bio najbolji za društvo koje

mu pripadaju. Usp. Calvin *Institutio*, IV 20 par. 8 (vol. 2, p. 521, ed. Tholuck) te Hobbes, *Leviathan*, 42. poglavlje (*Everyman's Library*, p. 299).

postaviti da će opća volja koja ima uvijek dobre namjere, budući da je uvijek usmjerena na dobro društva, biti uvijek prosvijećena o dobrom društvu? I kako se može provesti preobrazba prirodnog čovjeka, koji je vođen isključivo svojom privatnom voljom, u građanina koji bez oklijevanja daje prednost općoj volji nad svojom privatnom voljom?⁶⁶

No, po Rousseauu, politička filozofija može samo postaviti taj problem; ne može ga riješiti; ili, točnije, njegovo rješenje dovodi u opasnost upravo ona politička filozofija koja dovodi do njega. Jer, njegovo je rješavanje djelo zakonodavca, ili »oca« nacije, to jest čovjeka nadmoćne inteligencije koji, pripisujući božansko porijeklo zakoniku koji je zamislio ili pripisujući bogovima vlastitu mudrost, navodi građansko tijelo da se slobodno podredi njegovom zakoniku. Ovaj čin zakonodavca filozofijom nužno dolazi u opasnost, budući da su argumenti kojima zakonodavac mora uvjeriti građane u svoju božansku misiju ili u božansku sankcioniranost svojih zakona nužno prijeporne solidnosti.⁶⁷ Moglo bi se pomisliti da, čim je zakonik jednom ratificiran, dolazi do razvijanja »društvenog duha«, pa se mudro zakonodavstvo prihvaća prije zbog njegove dokazane mudrosti, nego zbog njegova navodnog porijekla, pa vjera u božansko porijeklo zakonika ne bi bila više potrebna; no ova pomisao previđa činjenicu da bi živo poštovanje starih zakona, »predrasuda drevnosti«, koje je neophodno za zdravlje društva, tek teško preživjelo javno »raskrinkavanje« izvještaja o njihovom porijeklu. Drugim riječima, preobrazba prirodnog čovjeka u građanina je problem jednako star kao i samo društvo, te stoga društvo ima trajnu potrebu barem za nekim ekvivalentom tajnovitog čina zakonodavca koji pobuđuje strah. Zakonodavčev čin, kao i njegovi kasniji ekvivalenti (tradicije i osjećaji), ispunjavaju svrhu »nadomještavanja fizičke i neovisne egzistencije koju smo dobili od prirode parcijalnom i moralnom egzistencijom.« Stabilno i zdravo društvo moguće je samo ukoliko osjećaji potaknuti društvom nadiđu i takoreći unište prirodne osjećaje.⁶⁸ To znači: društvo mora učiniti sve što je moguće da građani zaborave upravo one činjenice koje politička filozofija nameće njihovoj pažnji kao temelj društva. Društvo stoji ili pada s onim specifičnim zataškivanjem protiv kojega se filozofija nužno buni. Problem što ga politička filozofija postavlja mora biti zaboravljen ukoliko rješenje do kojega politička filozofija dolazi treba djelovati.

Ova razumljiva, iako neudobna, pozicija mogla je zadovoljiti Rousseaua koji je »imao onu dobro smišljenu glavu za koju je sumnja dobar jas-

66

»Privatnici vide (sc. javno) dobro koje odbacuju; javnost želi dobro koje ne vidi... Upravo tu se rađa potreba za zakonodavcem« (*Društveni ugovor*, II 6).

67

Usporedi u toj vezi Rousseauovo raspravljanje o problemu čuda u *Pismima s platinine*, II—III.

68

Društveni ugovor, II 6 i 7; III 2 i 11. U poglavlju o zakonodavcu (II 7) Rousseau jasno ističe samo Mojsija i Muhameda kao primjere zakonodavaca; no on dovoljno rasvjetljuje svoju poziciju citirajući u jednoj bilješci odlomak iz Machiavellijevih »Discorsi« te hvaleći u jednoj drugoj bilješci teologa Calvina (zakonodavca Ženeve) kao državnika prvoga reda. Usporedi Platon, *Zakoni*, 634 d7—e4 (757 d—e te 875 a1—d5) i Aristotel (*Politika*, 1269 a15 i dalje (takoder *Metalizika*, 995 a3—6 i 1074 b1—14).

tuk«. Najlakši način iznalaženja iz te neprilike, put koji »slijedeća generacija« nije mogla ne izabrati, sastoji se u prihvaćanju njegova konačnog i praktičnog rješenja njegova »ponovnog otkrića zajednice«, njegove predodžbe opće volje (primata svijesti ili osjećaja i tradicije), te u odbacivanju i zaboravljanju njegove teorijske premise (»prirodnog stanja«, neovisne individue, primata teorijskog uma). Najjednostavnije rješenje Rousseauovog problema je »romantičko« rješenje. Može se reći da je to doista rješenje, budući da se sastoji točno u onome što je sam Rousseau zahtijevao za razdoblje koje slijedi ustanovljenje ili obnovu istinskog društva — naime, u zaboravljanju »individualističke« premise i zadržavanju vlastitih misli i želja unutar čovjekovog društvenog života. Cijena koju valja platiti za to jest, izravno ili posredno, podređivanje filozofije društvu, ili integracija filozofije u »kulturu«.

Istina je, dakako, da Rousseauova doktrina o zakonodavcu prije namjerava objasniti temeljni problem društva nego predložiti praktično rješenje za modernu Evropu, osim u onoj mjeri u kojoj doktrina zacrtava Rousseauovu vlastitu funkciju. Točan razlog zbog kojeg je morao nadići klasičnu predodžbu zakonodavca je u tome što ta predodžba može dovesti do zatamnjenja predodžbe o suverenosti naroda, to jest, u svim praktičnim okolnostima, do nadomještanja pune suverenosti naroda supremacijom zakona. Klasična predodžba o zakonodavcu nespojiva je sa zahtjevom što ga Rousseau toliko jako ističe, sa zahtjevom za periodičnim obraćanjem cjelokupnog pravnog i ustavnog poretka suverenoj volji naroda, ili za okretanjem od volje prošlih generacija volji živeće generacije.⁶⁹ Rousseau je stoga morao naći nadomjestak za čin zakonodavca, nadomjestak koji bi bio kompatibilan sa što većim stupnjem slobode naroda. U skladu s njegovim konačnim prijedlogom, najfundamentalniju funkciju koja je izvorno povjerenjena zakonodavcu,⁷⁰ naime, preobrazbu prirodnog čovjeka u građanina, mora izvršavati građanska religija one vrsti koja je, s ponešto različitih točaka promatranja, opisana, s jedne strane u »Društvenom ugovoru«, a s druge strane u »Emilu«. Ne moramo se upuštati u pitanje da li je sam Rousseau vjerovao u religiju koju je predstavio u »Vjeroispovjesti savojskog kapelana«, pitanje na koje se ne može odgovoriti pozivajući se na ono što je rekao kada su ga zbog te ispovjesti progonili. Ono što je presudno jest činjenica da, u skladu s njegovim eksplicitnim

69

Društveni ugovor, III 18. [Za interpretaciju usporedi Paine, *Prava čovjeka*, pp. 12 i dalje, *Everyman's Library*]. Usporedi *The Federalist*, ed. E. M. Earle (*National Home Library*, Washington), no. 49, pp. 328—39: često obraćaju narodu spriječava da mišljenje ili predrasude zajednice zadobiju potrebnu jačinu.

70

Obzirom na drugi problem koji zakonodavac treba riješiti, naime, prosvjećivanje opće volje o njezinim namjerama, izgleda da je Rousseau vjerovao da ne njegovo rješenje, nego pretpostavku njegovog rje-

šenja, u složenom društvu treba tražiti u političkom sistemu koji favorizira bogato i seosko stanovništvo na račun svjetline. Ovaj politički zahtjev pretvara egalitarne implikacije njegovog nauka u nešto što se može usporediti sa »sofizimima« klasične politike. (Usporedi Aristotel, *Politika*, 1297 a 14 i dalje, te Ksenofon, *Cyropadeia*, I, 2, 15) Da je Rousseau bio toga svjestan može se vidjeti iz onoga što govori odobravajući ustavne promjene koje je uveo Servije Tulije (*Društveni ugovor*, IV 4; usp. *ibid.*, III 15).

stavom o odnosu spoznaje, vjere i »naroda«, građansko tijelo ne može imati više nego mnijenje u vezi s istinom ove ili one religije. Moguće je čak upitati se može li bilo koje ljudsko biće imati istinsku spoznaju u tom pogledu, budući da, u skladu s Rousseauovom posljednjim riječima, postoje »nerazrješivi prigovori« religiji koju propovijeda savojski kapelan.⁷¹ Stoga se čini da bi svaka građanska religija u krajnjoj analizi pokazala onaj isti karakter kao zakonodavčev izvještaj o porijeklu njegovog zakonika, u onoj mjeri u kojoj je i jedno i drugo u opasnosti od »opasnog pironizma« što ga promiču strogi zahtjevi filozofije ili znanosti: »nerazrješivi prigovori« kojima je izložena i najbolja od svih religija, opasne su istine. Rousseauov osobni otpor i neprihvatanje netolerantnosti prvenstveno su odgovorni za to da se u spisima koji su slijedili »Raspravu« nije zadržao na konzekvencijama do kojih dovodi taj stav.

6.

Rousseau je, dakle, do samog kraja zastupao tezu koju je najupečatljivije izložio na početku svoje karijere. Ta teza, da ponovimo, govori o tomu da postoji temeljni nesrazmjer između prohtjeva društva i prohtjeva filozofije ili znanosti. Suprotstavljena je tezi prosvjetiteljstva po kojoj je širenje filozofijske ili znanstvene spoznaje bez ograda povoljno za društvo, ili, izraženo općenitije, da postoji prirodna harmonija između prohtjeva društva i prohtjeva znanosti. Rousseauova se teza može pratiti unatrag sve do Descartesova razlikovanja pravila koja se tiču popravljivanja vlastitih misli i onih koja se tiču popravljivanja društva.⁷² No, uzimajući u obzir činjenicu da je Descartesov odnos spram prosvjetiteljstva dvosmislen kao i to da Rousseau napada modernu politiku u ime klasične politike, bolje je Rousseauovu tezu shvatiti kao ponovno postavljanje mišljenja koje utemeljuje klasičnu političku filozofiju, a njegov napad na tezu prosvjetiteljstva kao dio, iako najvažniji dio, njegova napada na modernu politiku u ime klasične.⁷³ Stoga je vjerojatno dopušteno da svoj esej o Rousseauovoj namjeri završimo kratkim razmatranjem odnosa njegove i klasične političke filozofije.

Za pravilno razumijevanje ovog odnosa ne smije se voditi računa o akcidentalnoj razlici koja proizlazi iz razlike u socijalnom statusu filozofije u klasičnom razdoblju, s jedne strane, i u Rousseauovo vrijeme, s druge

⁷¹

Sanjarije, III, pp. 23 i 27, ed. Garnier; *Pismo Beaumontu*, p. 479, ed. Garnier; *Pisma s planine*, I, pp. 121—36, ed. Garnier i IV, p. 180. Usp. bilješke 36 i 45. O pitanju »nerazrješivih prigovora« usporedi Leibniz, *Teodicija*, *Uvodna rasprava*, par. 24—27.

⁷²

Rasprava o metodi, II—III. Descartesa se u *Raspravi* spominje dva puta (34, 19 te 62, 15). Usporedi također *ibid.*, 63, 6 (=kora-

čati sami») s *Raspravom o metodi*, II (Adam-Tannery 16, 30).

⁷³

Što se tiče Rousseauovog odnosa spram klasične politike, usp. odlomke naznačene ili citirano u 5., 11., 12., 22., 35., 39., 63. i 68. bilješci ovoga teksta. Usporedi eksplicitna ukazivanja na Platonovu *Državu* u *Raspravi*, 41. bilješka, i na *Zakone*, *ibid.* 19. bilješka.

strane. Klasični stavovi o znanosti i društvu, naročito Platonovi, još uvijek imaju svrhu da opovrgnu uobičajenu predrasudu protiv filozofije, dok se Rousseau morao boriti protiv možda još opasnije predrasude u korist filozofije: u njegovo vrijeme filozofija nije postala samo općenito štovanom tradicijom, nego i modom. Da bi se shvatila bitna razlika dobro je započeti na slijedeći način. Temeljnom premisom klasične političke filozofije može se smatrati stav da prirodna razlika intelektualnih snaga jest, ili treba biti, presudno politički važna. Odatle se neograničena vladavina muđraca, koji ni na koji način nisu odgovorni podanicima, pojavljuje kao apsolutno najbolje rješenje političkog problema. Ovaj se zahtjev očito ne može, u praktičke svrhe, pomiriti s karakterom političke zajednice. Nesrazmjer između prohtjeva znanosti i prohtjeva društva vodi do zaključka da istinski ili prirodni poredak (apsolutno upravljanje mudrih onima koji to nisu) mora biti nadomješten svojim političkim pendantom ili imitacijom, a to je upravljanje, po zakonima, plemenite gospode nad onima koji to nisu.

Poteškoće kojima se izlaže ova doktrina u cjelini već su veoma rano navodile političke mislioe na to da prirodnu jednakost svih ljudi uzmu kao ishodišnu točku za svoja razmatranja. Ovi su pokušaji zadobili mnogo na svojem značenju kada je prirodni karakter nejednakosti intelektualnih sposobnosti eksplicitno doveden u pitanje, te je time tvrđava klasične pozicije napadnuta kao posljedica povećane vjere u vrline metode za razliku od prirodnih darova. Ova je radikalna promjena, koja je dovela do prosvjetiteljstva, ono što Rousseau napada. Suprotstavljajući se prosvjetiteljstvu on ponovno ustvrđuje presudno značenje prirodne nejednakosti ljudi obzirom na intelektualne darove.⁷⁴ No, on izbjegava političke konzekvencije koje su klasiци izveli iz toga principa, okrećući se drugom klasičnom principu, naime nesrazmjeru između zahtjeva znanosti i zahtjeva društva: on negira valjanost zaključivanja od činjenice prirodne nejednakosti na zahtjev za političkom nejednakošću. Nesrazmjer između zahtjeva znanosti i zahtjeva društva dopušta mu oblikovanje fundamentalno egalitarne politike na osnovi priznavanja, pa čak i emfatičkog tvrđenja, prirodne nejednakosti ljudi obzirom na najvažnije osobine. Dolazimo u iskušenje da kažemo kako je Rousseau bio prvi koji je na Platonov i Aristotelov izazov demokraciji odgovorio na razini Platonovih i Aristotelovih refleksija i da je ta činjenica ono što mu daje jedinstveni položaj u povijesti demokratske doktrine.

Ne treba posebno isticati da odnos između Rousseaua i klasika nije iscrpljen onim dijelom diskusije koju Rousseau vodi na razini klasične političke filozofije. Rousseau se radikalno odvaja od klasične političke filozofije prihvaćajući princip Machiavellijeve kritike klasične političke filozofije i gradeći svoj nauk na modernoj prirodnoj znanosti. To ga navodi na nadomještanje klasične definicije čovjeka kao umne životinje definici-

74

Usporedi *Raspravu*, 61, 20; 62, 13—14 te 19; 63, 5—11; usporedi također kraj *Rasprave o porijeklu nejednakosti* te *Društveni ugovor*, I 9 i II 1.

jom čovjeka kao slobodnog djelatnika, ili na nadomještanje ideje ljudskog savršenstva idejom ljudske usavršljivosti, na to da razliku između političke vrline i istinske vrline preuveliča u suprotstavljenost vrline i dobrote, i, tek slučajno na kraju, da uvede sudbonosno povezivanje srozavanja moralnog standarda s moralnim patosom »iskrenosti«. Sve ozbiljne poteškoće koje opterećuju razumijevanje Rousseauovog nauka, čak i kada se prihvati princip izložen u ovom članku, mogu se izvesti iz činjenice da je pokušao sačuvati klasičnu ideju filozofije na bazi moderne znanosti. Samo u nekolicini slučajeva potrebno se je vratiti njegovim privatnim idiosinkrazijama kako bi se rasvijetlila prividna ili zbiljska proturječja u njegovom nauku. Posebno ne želim negirati da je u nekim prilikama njegov osjetljivi »amour-propre« mogao zatamniti njegovu iznenađujuće lucidnu viziju.⁷⁵

Prijevod:

Nadežda i Žarko Puhovski