

## Problem Jean-Jacques Rousseaua

Ernst Cassirer

Ukoliko ovdje treba govoriti o problemu Jean Jacques Rousseaua, već u načimanju ove teme valja spomenuti jednu određenu *pretpostavku*: pretpostavku, da ličnost Rousseaua i njegov misaoni svijet nisu za nas postali samo povijesna činjenica koju moramo, u toj njevoj jednostavnoj činjeničnosti, samo shvatiti i opisati. Rousseauovo učenje ne predstavlja ni za nas danas jedan određeni broj prostih rečenica, koje jednostavno bilježimo i u obliku prikaza i referata uključujemo u prikazivanje povijesti filozofije. Ono je već na taj način prikazano u brojnim monografskim djelima, ali sva ona, kad ih se uspoređi sa Rousseauovim djelom, izgledaju hladno i bez života. Svatko, tko se udubi u to stvaralaštvo, iz kog izrasta stav čovjeka, mislioca i umjetnika Rousseaua, odmah osjeti, koliko malo ta apstraktna misaona shema, koja se naziva »Rousseauovim učenjem«, odražava unutarne bogatstvo, koje se pred nama otvara. To što se otvara, nije čvrsta i gotova doktrina; to je prije svega neprestano kretanje misli — kretanje takve snage i strasti, da u poređenju s njim, spas u miru »objektivnog« historijskog promatranja izgleda gotovo nemoguć. To kretanje nam se uvijek ponovo nameće i odvlači nas za sobom. Neusporediva snaga, kojom je Rousseau djelovao kao mislilac i kao pisac na svoju epohu, temelji se na činjenici, što je on jednom stoljeću, koje je kulturu forme dovelo do prije toga nikada dosegnute visine, do dovršenja i unutarne zaključenosti, sam opet stavio pred oči čitavu unutarnju problematiku pojma forme. Osamnaesto stoljeće počiva u svojoj poeziji, jednako kao i u svojoj filozofiji i nauci, u jednom čvrstom i gotovom svijetu formi. U tom svijetu ono nalazi osnovu stvarnosti stvari i njihovu vrijednosti, zatvorenu i osiguranu. Ono se raduje nad jednoznačnom određenosti, nad jasnim i oštrim obrisom stvari, nad njenim sigurnim granicama; ono vidi tu sposobnost za takvo određenje i ograničenje istovremeno kao najveću subjektivnu snagu čovjeka,

\*  
Ernst Cassirer, *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (SS 1—37).

kao osnovnu potenciju »uma« kao takvog. Rousseau je prvi mislilac, koji ne samo da stavlja u pitanje ovu sigurnost, već je i potresa u njenim temeljima. On negira i ruši u etici, jednako kao i u politici, u religiji, književnosti i filozofiji, uvriježene oblike koje nalazi — ukazuje na opasnost, da se svijetu dopusti da ponovo utone u nekadašnje bezoblično stanje, stanje »prirode« i prepusti se tako, u izvjesnom smislu, kaosu. Ali, usred tog kaosa, koji on sam priziva, dokazuje se i obistinjava njegova osobita stvaralačka snaga. Ciljevi tog pokreta ostaju u početku u tami; oni se ne mogu odrediti u apstraktnoj izoliranosti, ne mogu se unaprijed uzeti kao čvrste i date krajnje točke. Tamo gdje ih je Rousseau pokušao uzeti kao predujam, nije se uspio izvući iz nesigurnih formulacija, često punih protivurječnosti. Ono što je po njemu čvrsto i utvrđeno, ono što on zahvaća svom snagom svojih misli i osjećaja, nije cilj, prema kom on ide, već je to impuls, koji slijedi. I usuduje se prepustiti se tom impulsu: on bitno *statičkom* načinu razmišljanja svog stoljeća, suprotstavlja svoju vlastitu, posve ličnu *dinamiku* misli, dinamiku svojih osjećaja i strasti. S tom nas dinamikom on još uvijek drži u vlasti. Za nas Rousseauovo učenje nije predmet jedne znatiželje; ono nije objekt čistog filološko-historijskog promatranja. Ono se čini, ako se ne zadovoljavamo promatranjem *rezultata*, već se udubimo u njegove prve *pretpostavke*, posve suvremenom i živom problematikom. Pitanja, koja Rousseau upućuje svom stoljeću, — nisu ni danas zastarjela, niti ih mi smatramo već jednostavno »riješenima«. Neka nam njihova formulacija bude još samo historijski značajna i razumljiva; njihov *sadržaj* međutim nije izgubio na neposrednosti. Da je to tako, proizlazi ne naposljetku iz razdvojenosti Rousseauovog lika, koji je označio čisto historijsko istraživanje. Nakon detaljnog ispitivanja biografskih podataka, nakon svih istraživanja o povijesnim pretpostavkama i povijesnim izvorima Rousseauovog učenja, nakon duboke analize njegovih rukopisa, analize, koja je ulazila u sve detalje, trebalo bi očekivati, da je postignuta jasnoća u odnosu na osnove njegovog bića, te jedinstvenost u pogledu osnovne namjere njegovog djela. Međutim, samo jedan pogled na literaturu o Rousseauu ruši sva očekivanja u tom smislu. Ta snažna literatura je upravo u posljednje vrijeme proširena važnim i opsežnim djelima. Uzmemo li je u ruke, i usporedimo li, npr. (da spomenemo samo najvažnija imena) najnoviji prikaz Rousseaua kog je dao Albert Schinz u svom napisu »La Pensée de Jean Jacques Rousseau« (Paris 1929), sa prikazima Huberta i Massona<sup>1</sup>, odmah ćemo uočiti najoštriju protivurječnost tumačenja. Ta se protivurječnost ne ograničava samo na pojedinosti i sporedne stvari; ona se više odnosi na osnovne poglede o Rousseauovom biću i uvjerenjima. Ubrzo nam se Rousseau predstavlja kao stvarni pobornik modernog *individualizma*, koji se zalaže za neograničenu slobodu osjećaja, za »pravo srca«, i koji to pravo tako duboko zahvaća da potpuno gubi svaku etičku vezu i svaku objek-

1  
Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau. Paris (1928); Masson, *La Religion de J. J. Rousseau* (3 vol, Paris 1916 ff). Usp. kritiku djela Massona od Schinza,

*La Pensée religieuse de Jean Jaques Rousseau et ses récents interprètes*, Smith College Studies in Modern Languages, vol. X, br. I (1928).

livnu zapovijest dužnosti. »Rousseauov moral — tako o njemu sudi npr. Karl Rosenkranz — je moral prirodnog čovjeka koji se nije uzdigao do objektivne istine i samoopredjeljenja, slušajući pokorno običajni zakon. U svojoj subjektivnoj ćudljivosti taj moral čini i dobro i loše, smatra međutim loše dobrom, zbog toga što je poniklo iz osjećaja dobrog srca.«<sup>2</sup> Postoji međutim upravo suprotan prigovor, koji se, sa nemalim pravom, upućuje Rousseauu. Na njega se gleda kao na osnivača i pobornika *državnog socijalizma*, koji cijeni pojedinačno u cjelini; Rousseau tom državnom socijalizmu daje jedan čvrsti oblik, u kom, po njemu, opet postoji sloboda djelovanja i sloboda uvjerenja. Sud o Rousseauovom etičkom i političkom uvjerenju je, upravo kao i o njegovom religioznom uvjerenju i osnovnom pravcu, sasvim neodređen. »Vjeroispovjest savojskog kapelana« u *Émileu* doživjela je najrazličitija tumačenja. Čas se na nju gledalo kao na vrhunac deizma 18. stoljeća; čas se ukazivalo na njenu vezu sa »pozitivnom« religijom, otkrivale su se niti koje su povezivale ovu ispovijest sa *kalvinističkim* vjerovanjem, iz kog je Rousseau izrastao.<sup>3</sup> Posljednji veliki prikaz Rousseauove religije, koji je sadržan u Massonovom djelu »*La Religion de Jean Jacques Rousseau*«, ne plaši se paradoksalnosti da Rousseauovo religiozni osjećaj i njegovo religiozno uvjerenje opet sasvim uključi u krug katolicizma. Prema Massonu postoji stvarna, duboka i dugo poznata veza ne samo između Rousseaua i religije, već i između Rousseaua i katoličkog vjerovanja. Jednako tako mnogoznačno i nesigurno postaje tumačenje, kada Rousseauov misaoni svijet pokušamo mjeriti uobičajenim suprotnostima »racionalizma« i »iracionalizma«. Očigledno je da se on okrenuo od onog preuveličavanog »uma«, kakav je postojao u krugu francuskih enciklopedista, te da se, nasuprot tome, poziva na duboke snage »osjećaja« i »savjesti«. S druge strane, upravo je taj »iracionalist« bio onaj, koji je, usred najoštrije borbe protiv »filozofa«, protiv duha francuske prosvjedenosti, utemeljio riječi, da se najveće ideje o božanstvu, za koje je čovjek sposoban, temelje na zdravom razumu: »*Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule.*« To je »iracionalist«, kog je nitko manji no Kant usporedio s Newtonom, i nazvao ga Newtonom etičkog svijeta. Promatramo li tu divergenciju mišljenja, odmah možemo zaključiti da se otuda niti možemo nadati, niti dobiti pravo objašnjenje Rousseauovog bića. Možemo ga naći samo ako ne dopustimo da nas zhune sva prethodna tumačenja i raniji stavovi, već ukoliko sami pokušamo potražiti odgovor u Rousseauovom djelu, promatrajući ga na bazi njegovog vlastitog unutarnjeg zakona. Ovakva geneza jednog *stvaralaštva* je moguća samo ukoliko krenemo od početka Rousseauovog života, od postanka njegove ličnosti. Unutarnja isprepletenost ovih dvaju elemenata je tako jaka, da svaki pokušaj da ih se razluči znači učiniti nasilje i nad čovjekom i nad njegovim djelom, znači uništiti glavni živac i jednog i drugog. Ovdje ne treba misliti da Rousseauov misaoni svijet, odvojen od njegovog indivi-

<sup>2</sup> Karl Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, Leipzig 1866, II, 75 f.

<sup>3</sup> Protestantско-kalvinističke osnovne misli Rousseaua je između ostalih istakao Lanson, usp. *Histoire de la Littérature française*, Paris, Hachette, 22e édition, 1930. S. 788 ff.

dualnog oblika postojanja, njegove lične »egzistencije«, ne posjeduje vlastito značenje. U mnogočemu je upravo *suprotno*, i tu bih tezu ovdje želio zastupati. Ono što želim reći je činjenica, da Rousseauove osnovne misli, čak i kad neposredno *proizlaze* iz njegovog bića i njegove osobitosti, a nisu vezane i zatvorene u toj individualnoj osobitosti — da one u svojoj zrelosti i savršenstvu stavljaju pred nas objektivnu problematiku, koja ne važi niti samo za njega, niti za njegovo doba, već koja, u punoj snazi i određenosti, u sebi skriva unutarnju, strogo stvarnu neminovnost. Ali, upravo ta neminovnost ne stoji odmah pred nama u apstraktnoj općenitosti i sistematskom razlučivanju. Ona se tek posve postepeno odvaja iz individualnog prauzroka Rousseauovog bića, pa je od njega moramo odvojiti i postepeno izboriti. Rousseau se uvijek čuvao predodžbe da misao može imati objektivnu vrijednost i objektivnu istinu, samo kad je od početka u sistematskom povezivanju i oklopljavanju — a zahtjevu za jednom *takvom* sistematskom prisilom se Rousseau nezadovoljan odupirao. Ovo važi i u teoretskom, i u praktičnom smislu; to vrijedi za način mišljenja, kao i za način života. Kod ovakvog se jednog mislioca sadržaj i smisao djela, te lični životni razlozi ne mogu razlučiti, mogu se shvatiti samo jedno u drugom, jedno s drugim, samo u »ponavljanom ogledavanju« i osvjetljavanju s raznih strana.

Rousseauov samostalan duševni razvoj počinje tek u trenutku kad on, kao gotovo tridesetgodišnjak, dolazi u Pariz. Ovdje on tek doživljava stvarno buđenje svoje intelektualne samosvijesti. Djetinstvo i mladenaštvo ostaju iza njega, obavijeni nekom neodređenom tamom: oni su za njega još samo predmet sjećanja i čežnje — dakako čežnje, koja je Rousseaua pratila do u starost i koju je uvijek neoslabljenu zadržao. Ono što je Rousseaua uvijek ponovo vraćalo prvim utiscima iz njegove švicarske domovine, bio je osjećaj, da je tamo, i samo tamo, još posjedovao život kao istinsku jedinstvenost i nenarušenu cjelinu. Još uvijek nije došlo do raskida između zahtjeva koji je postavljao svijet i zahtjeva vlastitog Ja; snaga osjećaja i fantazije nije još uvijek našla čvrste granice na činjeničnosti stvari. Zbog toga za Rousseaua još uvijek nisu bila sasvim oštro odvojena ta dva svijeta, svijet vlastitog Ja i svijet stvari. Njegovo dječastvo i momaštvo su jedna posebna i fantastična isprepletenost sna i jave, doživljaja i mašte. Njegovi najispunjeniji, najsadržajniji i »najrealniji« trenuci nisu trenuci postupanja i djelovanja, već sati kad se prepunšao svijetu snova vlastite fantazije, svojim osjećajima i željama, kad je zaboravljao na stvarnost i ostavljao je iza sebe. U tjednima dugih i besciljnih lutanja i tumananja unaokolo, Rousseau traži i uvijek iznova pronalazi tu sreću. Međutim, u trenutku kad stiže u Pariz, taj svijet tone za njega, kao jednim udarcem pokošen. Ovdje ga očekuje i zahvaća jedan drugi red stvari i života — red koji subjektivnoj, slobodnoj volji i fantaziji ne ostavlja prostor za igru. Dan pripada obilju poslova — oni njime posve upravljaju. To je dan rada i konvencionalno-društvenih obaveza, od kojih svaka ima svoje određeno vrijeme i sat. Ova snaga vremenskog normiranja, snaga objektivne vremenske *mjere*, bila je prva na koju se Rousseau sada navikao i sa čijim se zahtjevom, stranim njegovom biću, od sada stalno morao boriti. Ova čvrsta vremenska shema, koja potpuno

određuje radni dan čovjeka i koja njime ovlada — ta izvana postavljena i izvana iznuđena *podjela* života, izgledala je uvijek Rousseau kao nepodnošljivo *vezivanje* istog. On je mogao pružiti najrazličitije, mogao se pokoriti mnogočemu što mu nije bilo primjereno — samo ukoliko mu s vrstom zaposlenja nije bilo propisano i vrijeme. U oštrom preispitivanju vlastitog bića, u dijalozima, kojima je dao karakterističan naslov »Rousseau Juge de Jean Jacques«, zadržava se Rousseau posebno kod tog problema. »Jean Jacques — ovako on tu opisuje sebe — voli zauzetost, ali mrzi i zgraža se nad svakom vrstom prisile. Rad ga ne košta ništa, ukoliko ga može izvršavati u *svoje* vrijeme, a ne u sat, koji mu *drugi* propisuje. Ukoliko mora krenuti na posao, otići u posjetu ili na putovanje, on će to učiniti odmah, u slučaju da ga ništa na to ne prisiljava; *mora* li on to međutim učiniti baš u određenom trenutku, protivit će se. Jedan od najsretnijih trenutaka njegovog života bio je, kad je odustao od svih planova za budućnost i odlučio, da se otarasi svog sata, živeći od danas do sutra. »Hvala nebesima, viknuo je u nastupu sreće, više neću morati znati koje je doba dana.«<sup>4</sup>

Uz ovu obranu pred svim propisima i šabloniziranjem vanjskog života, istupa kod Rousseaua jedan drugi, dublji, unutarnji osjećaj koji ga sve više otuđuje od uobičajenih oblika društvenosti i on se povlači u sebe samog. Ubrzo nakon njegovog dolaska izgleda da bi se mogao prilagoditi tim formama. U to vrijeme on nikako nije usamljenik koji mrzi ljude; on traži ophođenje s ljudima i posebno u prijateljstvu s Diderotom nailazi na neki način na personifikaciju svih životno-duševnih snaga ondašnje Francuske, sponu, koja ga čvrsto veže uz društveni i literarni život onog vremena. Čak i lični prijem na koji je naišao u Parizu izgleda da je određen i sračunat na to da njegovu čudljivost postepeno izvede na pravi put i ostvari pomirenje između njega i »esprit public«. Jer, svuda se pokazivalo vrijednim prijateljski ga prihvatiti.

Ondašnji Pariz predstavlja vrhunac i svjetlu točku dvorske kulture — a stvarna odlika te kulture sastoji se u ekskvizitnoj učtivosti s kojom se ovdje pristupalo svakom strancu. No, upravo je ta opća, ta »sama po sebi razumljiva« učtivost ono što Rousseaua vrijeđa i odbija. On sve jasnije uviđa njen temelj; sve snažnije osjeća da ta vrsta uljudnosti ne zna ni za kakvu ličnu povezanost. Najsnažniji prikaz tog osjećaja dao je Rousseau u svom pismu »Nouvelle Héloïse«, u kom St. Preux opisuje svoj pristup pariškom društvu. Tu ništa nije naprosto »izmišljeno« — sve, svaka riječ, je plod vlastitog iskustva. »Ovdje su me — piše St. Preux — vrlo toplo primili. Dočekuju me s puno prijateljstva; ukazuje mi se hiljade uslužnosti i čine mi sve vrste usluga. Ali, upravo je to ono na što se žalim. Kako možete od prvog trenutka biti prijatelj čovjeku kog nikad ranije niste vidjeli? Pravi ljudski interes, prava predanost plemenite i slobodne duše — oni vode govor drugačiji od svih vanjskih ukazivanja učtivosti

4

Rousseau *Juge de Jean Jacques*, Deuxième dialogue Oeuvres compl. éd. Aux. Deux-ponts, 1782, S. 8) usp. »Confessions«, Livre VIII.

koje zahtijeva običaj velikog svijeta. Jako se bojim da bi se onaj tko me na prvi pogled smatra prijateljem kog poznaje najmanje dvadeset godina mogao nakon isto toliko godina ponašati prema meni kao prema nepoznatoj osobi, ukoliko ga zamolim za neku veliku uslugu; pa kad kod ljudi ovdje otkrijem tako nježan interes za čitav čopor ljudi, gotovo da povjerujem da ih nitko u stvari ne zanima.«<sup>5</sup>

To je prvi utisak kog je Rousseau stekao u pariškom društvu, na kom je stalno radio i neprestano ga produbljivao. Ovdje treba tražiti izvor njegove mizantropije — mizantropije koja je izrasla iz pravog i dubokog ljubavnog osjećaja, iz čežnje za neophodnom predanošću i iz entuzijastičkog ideala prijateljstva. To je onakva mizantropija, kakvu su na neusporediv način opisali najveći poznavaoči čovjeka i tvorci klasične francuske književnosti. Usred tog ljubavnog i uslužnog, dvorskog i pristojnog svijeta pariškog društva, Rousseau hvata osjećaj potpune osamljenosti, osamljenosti o kakvoj govori Molièreov Alceste.

«Non, non, il n'est point d'âme un peu bien située  
Qui veuille d'une estime aussi prostituée.

.....

Sur quelque préférence une estime se fonde  
Et c'est n'estimer rien qu'estimer tout le monde.  
Je refuse d'un coeur la vaste complaisance  
qui ne fait de mérite aucune différence.

.....

J'entre en une humeur noire, en un chagrin profond,  
Quand je vois vivre entre eux les hommes comme ils font.  
Je ne trouve partout que lâche flatterie  
Qu'injustice, intérêt, trahison, fourberie;  
Je n'y puis plus tenir, j'enrage; et mon dessein  
Est de rompre en visière à tout le genre humain.»

Postoji međutim još jedan jači impuls koji Rousseau vodi do ovog raskida. Istu osnovnu manu koju je pronašao u društvu — pronalazi sada i u njegovim intelektualnim vođama, predstavnicima njegove stvarne i najfinije duhovnosti. Ova duhovnost je udaljena od pravog duha istine, jednako toliko koliko je uslužni moral vremena daleko od stvarnog morala. Jer, filozofija je već odavna zaboravila govoriti vlastitim prirodnim jezikom, jezikom filozofije — ona govori još samo jezikom vremena; ona se prilagođava njegovom mišljenju i interesima. Najgori i najjači pritisak društva leži u toj moći ne samo nad tim vanjskim djelovanjima, nego i nad svim našim unutarnjim osjećajima, našim mislima i sudovima. Ta je moć upropastila svaku samostalnost, svaku slobodu i izvornost rasuđivanja. Nismo mi više ti koji mislimo i rasuđujemo; društvo misli u nama i za nas. Više ne moramo tragati za istinom; ona nam je data u ruke kao kovani novčić. »U našem moralu, isto kao i u razmišljanju — tako ovo duhovno stanje opisuje Rousseau u svom prvom filozofskom napisu



— vlada niska i obmanjiva jednoobraznost. Svi umovi izgledaju kao da su istisnuti iz istog modela. Uljudnost bez prestanka zahtijeva, a otmjenost nalaže određene stvari; uvijek se slijedi ideja o upotrebi stvari, a ne vlastiti genij. Čovjek se više ne usuđuje izgledati kao ono što jest: i u tom stalnom prisiljavanju ljudi, koji sačinjavaju tu gomilu, koja se zove društvo, rade pod istim uvjetima, svi isto.«<sup>6</sup> Čovjek duha, koji stalno živi izvan sebe, živi na kraju samo u mislima drugih — i sam osjećaj vlastite egzistencije mu pripada samo još na tom izvedenom i posredničkom putu, na zaobilaznici rasuđivanja drugih.<sup>7</sup> Sa ovim smo rečenicama, koje pripadaju drugom Rousseauovom filozofskom napisu, »Discours sur l'origine de l'inégalité«, već započeli kasniju fazu razvoja. Ovdje se ponovo vraćamo trenutku, koji označavaju kao stvarno rođenje Rousseauovih osnovnih misli. On nam je sam o tome dao neusporediv i nezaboravan prikaz. Radi se o onom ljetnom danu godine 1749., kad je Rousseau krenuo iz Pariza da bi posjetio svog prijatelja Diderota, koji je na osnovu samovoljne naredbe za hapšenje bio zatvoren u tamnici Vincennes. Rousseau je uz sebe imao jedan broj »Mercure de France«, i dok ga je hodajući čitao pogled mu je iznenada pao na jedno nagradno pitanje, koje je dijonska akademija postavila za narednu godinu. »Da li je razvoj prirodnih nauka i umjetnosti« — glasilo je pitanje — »doprinio oplemenjivanju morala?«

»Ako je ikada nešto ličilo na iznenadnu inspiraciju — ovako opisuje Rousseau ovaj trenutak u svom pismu Malesherbesu, onda je to bio taj čudni osjećaj koji me spopao kad sam pročitao to pitanje. Jednim udarcem kao da me obasjalo tisuće svjetala; bezbroj ideja mi je odjednom tako snažno navirao, da me je obuzeo neki neopisivi nemir. Osjetio sam zbrku u glavi, zbrku koja je graničila s pijanstvom. Uhvatila me teška mora, teško sam disao, pa kako nisam mogao dalje hodati, sjeo sam pod jedno stablo. Ovdje sam u stanju takvog uzbuđenja proveo oko pola sata, a kad sam se podigao, vidio sam da mi je kaput vlažan od suza, a nisam ni osjetio da sam ih lio. O da sam ikada mogao opisati samo dio onog što sam pod tim stablom vidio i osjetio! S kakvom sam jasnoćom tog trenutka mogao ukazati na sve protivurječnosti našeg društvenog uređenja; sa kakvom sam snagom mogao prikazati sve zloupotrebe našeg poretka i sa kakvom sam točnošću mogao dokazati da je čovjek po prirodi dobar i da ga upravo taj poredak čini lošim. Sve što sam zadržao od te gomile istina koje su me prosvijetlile ispod tog stabla i koje sam onda mogao iznijeti u svojim djelima, samo su slabi odjek onog što me tada pokrenulo.«<sup>8</sup>

6

*Premier Discours; première partie.*

7

*Discours sur l'origine de l'inégalité* (pred kraj)

8

*Seconde Lettre à Malesherbes.* Montmorency 12 Janvier 1762.— Unutarnja istinoljubivost ovog prikaza neposredno izbjija iz njega, nasuprot njemu Diderotov izvještaj, da je on bio taj, koji je u raz-

govoru dao Rousseauu osnovnu misao njegovog reagiranja na nagradno pitanje dijonske Akademije, gubi svaku važnost. Ovdje se može raditi samo o nespoznanju Diderota, ili o pogrešnom pamćenju. Više o tome vidi kod Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 1878, New Edition, London 1932, vol. I. s. 112 f.

Kad je Rousseau napisao ovo pismo, od događaja o kom piše prošlo je jedno desetljeće; ali, iz svake riječi se osjeća kako ga to sjećanje još uvijek potresa nesmanjenom snagom. U stvari, taj trenutak je odlučio o ličnoj sudbini njega kao mislioca. Pitanje s kojim je bio suočen sažimalo je svu dotadašnju sumnju u jednu točku. Slično užarenoj lavini, potisnuta pobuna ruši sve što ondašnja epoha voli i poštuje, ustaje protiv životnih i obrazovnih ideala osamnaestog stoljeća. Rousseau je odavno osjetio neprijateljstvo prema tim idealima — ali jedva da se usudio priznati to sebi samom, a kamoli da ga je mogao iskazati. Još uvijek ga je zasljepljivao sjaj duhovne kulture u čijem se središtu nalazio; još uvijek ga je zadržavalo prijateljstvo sa vođama duhovnog pokreta, sa Condillacom i Diderotom. Ti teško postavljeni nasipi su se ipak srušili. U njemu je probuđena nova moralna strast koja je iz njega nezadrživo izvlačila bujicu novih ideja. Unutarnja napetost, koju je do sada osjećao samo prigušeno i u tami, postala je jasno i sigurno znanje. Njegov je osjećaj jednim udarcem postao jasan i vidovit. Rousseau sada vidi gdje stoji; on ne samo da osjeća, već i sudi i osuđuje. Za sada on taj sud ne želi odjenuti u oblik *filozofskog* pojma i *filozofskog* obrazloženja. Ukoliko se njegov odgovor na nagradno pitanje dijonske Akademije promatra sa filozofsko-sistematskog stajališta, svuda su jasno vidljive slabosti i propusti dokazivanja. Ni sam Rousseau nije kasnije, kad se vraćao na svoje prvo filozofsko djelo, sakrio te slabosti. U jednom predgovoru kasnijem izdanju »Discoursa«, ukazuje na tragičnu ironiju koja leži u tome da djelo koje se po svom sadržaju ne može usporediti ni sa jednim kasnijim djelom predstavlja stvarnu osnovu njegove književne slave. Prvi »Discours« predstavlja u stvari u cjelini Rousseauovih djela nedostižno retoričko remek-djelo; u mnogočemu je to ostalo jedno svečano retoričko djelo. Ta je retorika izgubila svoju moć nad nama; ona nad nama nema više onu zanosnu vlast koju je imala nad njegovim suvremenicima. Ali, svejedno je kako se mi prema njoj i pojedinim fazama Rousseauove *argumentacije* odnosili; istinoljublje unutarnjeg Rousseauovog osjećaja nameće nam se u svakoj rečenici »Discoursa«. U svakoj riječi prisutna je težnja da se otarasi oblaka znanja, da otrese sa sebe sav teret i sav sjaj istog, pronalazeći put prema prirodnim i jednostavnim oblicima postojanja. Rousseauova etika ide ovdje ka osnovnoj misli i osnovnom osjećaju. »O krijeposti! Uzvišeno znanje jednostavnih duša; da li je potrebno toliko muke i raskoši da bi Te se spoznavalo? Nisu li Tvoja osnovna načela upisana u svim srcima — nije li dovoljno da bi se naučili Tvoji zakoni okrenuti se prema sebi i slušati glas savjesti u tišini strasti? To je istinska filozofija; neka nam ona bude dovoljna i nemojmo zavidjeti slavnim ljudima koji u republici znanosti traže i nalaze svoju besmrtnost.« Kad Rousseau u ovom smislu traži »povratak prirodi« — kad razlikuje ono što čovjek *jest*, od onog što je na umjetan način postao, on ne oduzima *pravo* na to suprotstavljanje ni razumijevanju prirode, niti povijesnom razumijevanju. Oba su faktora za njega od podređene važnosti. On nije ni povjesničar, niti etnolog — njemu izgleda da nadati se da će se razumijevanjem *te* umjetnosti moći promijeniti čovjeka, približiti ga njegovom »prirodnom stanju«, znači varati samog sebe. Rousseau nije ni jedini, niti prvi koji je u 18. stoljeću stvorio lozinku: »Povratak prirodi!« — Ona neprestano odzvanja u raznim varijacijama



cijama. Marljivo se traže napisi o običajima primitivnih naroda; sve se više nastoje obogatiti vlastita shvaćanja oblicima primitivnog življenja. S tim novim znanjem koje se crpi iz putopisa ide usporedo jedan novi osjećaj. Diderot se nadovezuje na jedan izvještaj Bougainvillea o njegovom putu po južnim morima da bi u lirskom obilju slavio prostodušnost, nevinnost i sreću primitivnih naroda.<sup>9</sup> I Raynalsova »Filozofija i politička povijest trgovine s obje Indije« (1772.) postala je u 18. stoljeću neiscrpan rudnik za poznavanje »egzotičnih« prilika i entuzijastičko veličanje. Kad Rousseau piše svoj »Discours sur l'origine de l'inégalité«, taj je proces u punom toku; ali, njega samog jedva da se i dotiče. Činjenicu da u tom napisu nije mogao i nije htio dati prikaz povijesno-dokazivog prvobitnog stanja čovječanstva, izražava već na samom početku. »Počnimo tako da isključimo činjenice; one se ne tiču našeg pitanja. Istraživanja o tom ne smijemo promatrati kao historijske istine, već samo kao hipotetska razmišljanja, koja su pogodnija za rasvjetljavanje prirode stvari i njihov stvarni postanak.« »Priroda stvari« je svugdje suvremena: da bismo je razumjeli ne moramo prolaziti stoljeća tražeći slaba i nesigurna svjedočenja o prahistoriji. Tko govori o »stanju prirode«, taj govori — kako kaže Rousseau u predgovoru raspravi »Discours sur l'inégalité« — o stanju koje više ne postoji, koje možda nikada nije postojalo i vjerovatno nikada neće postojati i o kom se pored svega toga ne moraju stvarati odgovarajući pojmovi, kako bi se moglo ispravno suditi o našim sadašnjim prilikama.

Proširivanje prostorno-geografskih horizonata pomaže nam jednako tako malo kao i vraćanje u davnine. Čak i svi podaci koje ovdje želimo dobiti ostaju nijemi svjedoci, ukoliko u samima sebi ne otkrijemo sredstvo koje će ih dovesti u fazu izražavanja. Iz etnografije i narodne umjetnosti ne možemo dobiti pravo znanje o čovjeku. Postoji samo jedan živi izvor za to znanje: izvor samospoznaje i samosvijesti. Jedino i samo na njih se Rousseau poziva — od njih uzima sve dokaze za svoje osnovne i početne rečenice. Da bismo razlikovali »homme naturel« od »homme artificiel«, ne moramo se vraćati daleko u prošle i zaboravljene epohe — niti u tu svrhu trebamo napraviti put oko svijeta. Svatko nosi u sebi stvarni prauzor — ali čovjeku jednostavno jedva da je bilo dopušteno otkriti to i objelodaniti usred svih tih umjetnih ovoja i svih tih svojevoljnih i konvencionalnih dodataka. To je otkriće zbog kog se Rousseau uopće veliča i koje daje kao vlastitu zaslugu svom vremenu.

Nauci, znanju, filozofskom, političkim i sociološkim teorijama vremena Rousseau može suprotstaviti samo pravo izricanja vlastite svijesti o samom sebi i svoje vlastito iskustvo. »Odakle je začetnik ovog učenja — stoji u napisu »Rousseau Juge de Jean Jacques« —, odakle je slikar i apologet ljudske prirode mogao uzeti uzor, ukoliko ga nije našao u vlastitom srcu? On je prirodu oslikao onako, kako ju je vidio, odnosno osjetio u sebi.

Predrasude, koje ga nisu pokorile, umjetničke strasti, čijom žrtvom nije postao, nisu sakrile njegovim očima, kao ni očima drugih, prve tako

općenito zaboravljene i prepoznatljive karakteristike čovječanstva. Riječju: bilo je potrebno da čovjek oslika sam sebe, da bi nam pokazao primitivnog čovjeka — da autor nije bio isto tako svojevrsan kao i njegove knjige, ne bi te knjige nikada ni napisao. Gdje još postoji takav čovjek prirode koji živi istinskim ljudskim životom, koji se ne obazire na mišljenje drugih i kog stalno rukovode njegove sklonosti i um, bez obzira na to što društvo, što publika odobrava ili kudi? Tražimo ga uzalud među nama. Posvuda nalazimo samo dotjerane riječi; posvuda srećemo samo lov na sreću, koja jedino naizgled postoji. Nitko se više ne brine o zbilji, svi svoje biće stavljaju u obmanu. Kao robovi vlastite ljubavi, kao luđaci, žive, ne da bi živjeli, nego da bi druge uvjerali, da žive.«<sup>10</sup>

Ovim riječima, i uvjerenjima koja iz njih proizlaze, Rousseau se izjašnjava za neograničeni individualizam — on odbacuje jednom za svagda teret društva. Do sada smo međutim obuhvatili samo *jedan* pol njegovog bića i samo *jedan* cilj njegovog mišljenja. Uskoro nakon sastavljanja rasprave »Discours sur l'origine de l'inégalité« ulazi u to mišljenje jedan jedva shvatljivi obrat. Dovedeni smo do peripetije, koja još uvijek izaziva čuđenje svih interpretatora Rousseauovih djela. Rousseau postaje pisac djela »Contrat social«: piše zakonik upravo onom društvu, koje je osudio i koje je proglasio uzrokom pokvarenosti i nesreće čovječanstva. Kako izgleda taj zakonik? Trebalo bi očekivati da je držao društvo u granicama, koliko god je to bilo moguće — da je njegovu vlast smanjio i ograničio u tolikoj mjeri, da je svaki pokušaj individualnosti bio zaustavljen. Takav »pokušaj da se državi odrede granice njenog djelovanja« je zapravo daleko od Rousseaua. »Contrat social« proglašava i uveličava jedan apsolutno slobodan apsolutizam države. Pred tom moći »volonté générale«, lomi se svaka zasebna i pojedinačna volja. Već i sam pristup jednoj državi znači potpuno odbacivanje svake posebne želje. Čovjek se ne predaje državi i društvu, a da se sasvim ne preda i jednom i drugom. O jednom stvarnom jedinstvu države može se govoriti samo kad pojedinci pređu u to jedinstvo i u njemu nestanu. Ovdje ne važi ni jedno moguće ograničenje: »l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer.«<sup>11</sup> Ova se onipotencija države ne zaustavlja na postupcima ljudi, ona za sebe traži i njihove osjećaje. Čak i religija se civilizira i socijalizira. Kraj »Contrat sociala« govori o uređenju »Religion civile«, koja je za sve građane apsolutno obavezna. Ona pojedincu, u odnosu na dogme, koje su za oblik zajedničkog života bez značenja, ostavlja svaku slobodu; ona, međutim, nemilosrdno osniva postavke vjere prema kojima, npr. kod kazne istjerivanja iz države nije dozvoljena neodlučnost.

Ovim postavkama vjere pripada vjerovanje u postojanje svemogućeg i beskrajno dobrog boga, vjera u providenje, u drugi život i u božju naknadu. Da li je preoštra osuda kad Taine u svom djelu »Origines de la France contemporaine« naziva »Contrat social« veličanjem tiranije, kad Rousseauovu državu smatra tamnicom i samostanom? Rješenje ove funda-

mentalne protivrječnosti izgleda nemoguće — i većina interpretatora je u stvari sumnjala u nj.<sup>12</sup> Poznata djela literature o Rousseauu — spominjem samo neka: Morley, Faguet, Ducros, Mornet — objašnjavaju otvoreno da »Contrat social« razbija cjelinu Rousseauovog djela, da predstavlja potpuni prekid filozofskog osjećaja iz kog je njegov rad prvobitno izrastao. Treba međutim dodati: čak da je takav prekid kontinuiteta i moguć — kako se može objasniti da je on Rousseauu tako potpuno izmakao? Jer Rousseau se ni u dubokoj starosti nije umorio da tvrdi kako njegovo djelo sačinjava cjelinu. Po njemu »Contrat social« ne predstavlja odstupanje od osnovnog mišljenja, koje je zastupao u oba napisa o nagradnom pitanju dijonske Akademije; on je čak štaviše dosljedni nastavak, njegovo ispunjenje i savršenstvo. Nikada — naglašava spis »Rousseau Juge de Jean Jacques — napad na umjetnost i znanost nije težio cilju da čovječanstvo vrati njegovom početnom barbarstvu. On nikada nije mogao imati tako čudan plan«. U tim prvim napisima valjalo je narušiti iluziju koja nas ispunjava takvim ludim oduševljenjem za alate naše sreće, valjalo je ispravljati lažne hvalospjeve koji su nam dopuštali da poštujemo lažne talente i preziremo dobrotvorne vrline.« On nam posvuda pokazuje kako je ljudski rod u svom prvobitnom stanju bio bolji i sretniji — i bilo je glupo u tolikoj se mjeri udaljiti od toga. Ali, ljudska priroda ne korača unatrag — nikada se ne možemo vratiti vremenu nevinosti i jednakosti, kad smo se jednom od njih odvojili. Upravo je to bio princip pri kom je Rousseau stalno ostajao. Uporno su ga optuživali da želi razoriti znanost, uništiti umjetnost i dopustiti da čovječanstvo potone u svoje prvobitno stanje barbarstva; on je međutim, sasvim suprotno, uvijek stajao na stanovištu da postojeće uređenje treba zadržati, objašnjavajući da bi njegovo uništenje stvorilo poroke i na mjesto korupcije postavilo razuzdanu vlast.<sup>13</sup> Kako je na današnjem stupnju ljudskog razvitka, na kom moramo uložiti sav naš rad, ukoliko ne želimo do ostane prazan i iluzoran, da riješi *oba* zla. Kako možemo izgraditi pravu i istinsku ljudsku zajednicu, a da pri tom ne zapadnemo u zla i pokvarenosti konvencionalnog društva? To je pitanje koje postavlja »Contrat social«. Povratak ka jednostavnosti i sreći prirodnog stanja zatvoren nam je — ali, put prema slobodi je otvoren i na njega se može i treba zakoračiti. Ovdje interpretatori Rousseaua moraju zakoračiti na teško i klizavo tlo. Od svih Rousseauovih pojmova, pojam slobode je onaj koji je doživio najrazličitija i najoprečnija tumačenja. U svađi koja oko njega traje već skoro dva stoljeća, taj je pojam skoro sasvim izgubio svoju određenost. Natezali su ga amo-tamo, od mržnje do naklonosti; postao je običan politički izraz koji se danas prelijeva u svim mogućim bojama i koji je dospio u službu najrazličitijim ciljevima političke borbe. Tre-

12

Jedinstvenost Rousseauovog rada je nasuprot tomu, isticana u novijoj literaturi, posebno kod Huberta, koji centralnu i presudnu točku Rousseauovog rada ne nalazi u *Discours sur l'inégalité*, već u *Contrat social*. (Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau, Paris (1928). Izme-

đu ostalih, ovu ideju jedinstvenosti zastupa Schinz, *La Pensée de J. J. Rousseau*, Paris 1929 i Lanson usp. g. S. 180.

13

*Rousseau Juge de Jean Jacques*, 3e dialogue.

14

Usp. *Contrat social*, Livre I, odl. 6.

ba međutim reći da sam Rousseau ne snosi krivicu za tu mnogoznačnost i isprepletenuost. On je svojoj ideji slobode jasno i sigurno odredio specifičan smisao i pravo osnovno značenje. Za njega sloboda ne znači samovolju, već nadilaženje i isključenje samovolje. Ona izražava vezu sa čvrstim i neoborivim zakonom koji individuum postavlja samom sebi. To nije gnusanje pred tim zakonom i odvajanje od njega, već samostalna *suglasnost* s njim, što predstavlja pravi i stvarni karakter slobode. On je ostvaren u volenté générale, u državnoj volji. Država uzima pravo nad individuumom, sasvim i bez rezerve; ali, ona ovdje ne djeluje kao ustanova prisile, već to samo postavlja kao obavezu, koju smatra važecom i potrebnom i koju kao takvu potvrđuje, zbog sebe i zbog tog pojedinca. Ovdje je sadržana bit svih političko-socijalnih problema. Ne radi se o tome da se pojedinac emancipira i oslobodi u smislu da ga se otpusti iz oblika i poretka društvene zajednice, radi se više o tome, da se pronađe zajednica, koja će kompletnom, ujedinjenom snagom državnog saveza štiti svakog pojedinca, tako da taj pojedinac, povezavši se sa svima ostalima, pored svega ostalog, zapravo sluša samog sebe. »Budući da se svatko podaje svakom, zapravo se ne podaje nikom; pa pošto ne postoji član zajednice, nad kojim se ne postiže isto pravo, koje mu se odobrava, svatko u jednakoj mjeri dobiva ono što je i sam dao — dobiva istovremeno pojačanu snagu da se održava i da čuva ono što jest, ono što ima. Sve dok građani podliježu samo takvim određenjima, sa kojima su se sami složili, ili su se na osnovi slobodnog i razumnog rasuđivanja mogli složiti, ne slušaju nikog drugog, osim svoje vlastite volje. Oni se na taj način dobrovoljno odriču slobode prirodnog stanja — no zamjenjuju je pravom slobodom, koja se sastoji u vezivanju sviiju za zakon.«<sup>15</sup>

I tek tako su pojedinci postali u višem smislu samostalne ličnosti. Rousseau ne oklijeva ni jedan trenutak da taj *moralni* pojam ličnosti digne daleko iznad samog prirodnog stanja. Njegove riječi sadrže nedvosmisleno jasnoću i oštrinu, koje se njemu, kao slijepom obožavaocu »primitivnog čovjeka«, jedva mogu pripisati. Kad se čovjek, ulaskom u zajednicu liši raznih prednosti koje je imao u prirodnom stanju, tada on s druge strane doživljava takav razvoj svojih sposobnosti, takvo buđenje ideja i oplemenjivanje svojih osjećaja, da bi, kad ne bi postojale *zloupotrebe* tog novog uređenja, koje ga srozavaju i ispod tog prirodnog stanja, on neprestano morao blagoslivljati taj sretan trenutak, koji ga je otrgnuo iz tog stanja i koji je od ograničene i glupe životinje napravio duhovno biće i čovjeka.<sup>16</sup> Teza, koju izgleda zastupa »Discours sur l'inégalité« je time konačno sasvim napuštena. Ondje se javlja ulaz u carstvo duhovnosti još kao neka vrsta odmetništva od sretnog stanja prirode i kao biološka pokvarenost. Čovjek koji misli je izopačena životinja: »l'homme qui médirte est un animal dépravé.«<sup>17</sup> Isto je tako rasprava o umjetnostima i znanostima rekla da priroda želi sačuvati čovjeka od znanja — kao brižna majka koja otima opasno oružje iz ruku svog djeteta.<sup>18</sup>

15  
Contrat social, Livre II, odl. 4.

16  
Contrat social, Livre I, odl. 8.

17  
Discours sur l'inégalité, Première Partie.

18  
Premier Discours, Première partie, pred. kraj.

Da li je sve to za Rousseaua potonulo i zaboravljeno — da li se on opredijelio bez ograde za »duh« i protiv prirode i napušta li sve opasnosti koje je sam tako jasno vidio i izražavao bez dvoumljenja? Što taj novi preokret može objasniti i opravdati? Objašnjenje se može naći ukoliko se ne promaši srednji pojam. Znanje je — to je novi uvid do kojeg je Rousseau sada došao — bezopasno tako dugo dok se ne izdiže iznad života i od njega se oslobađa, već dok može služiti uređenju samog života. Ono ne smije tražiti nikakav *primat* za sebe; jer u carstvu duhovnih vrijednosti moralna je volja ona kojoj pripada primat. Zbog toga i kod uređenja ljudske zajednice mora izgradnji svijeta *znanja* jasno prethoditi stvaranje svijeta *volje*. Čovjek u sebi mora naći jasan i čvrst zakon, prije nego što pita i istražuje zakone svijeta, zakone vanjskih predmeta. Ukoliko je zadovoljen taj prvi i najhitniji uvjet, duh se u uređenju državno-socijalnog kosmosa probio do istinske slobode, pa se sada može mirno prepustiti slobodi istraživanja. Znanje sada više neće biti osuđeno samo na »Raffinement«; ono neće čovjeka raznježiti i uspavati. Samo pogrešno *etičko* uređenje bilo je krivo što je znanje krenulo u *tom* pogrešnom smjeru, učinilo je od njega obično intelektualno poljepšavanje i dovelo je do neke vrste luksuza. Ono će se vratiti na svoj pravi put kad se ukloni ta zapreka. Duhovna sloboda ne koristi čovjeku ukoliko nema moralne; ova se, međutim, ne može ostvariti bez radikalne promjene društvenog uređenja, koja će ugaziti svako samovlašće i pomoći da pobijedi unutarnja potreba za zakonom.

Ova himna zakonu i njegova neophodna opća važnost provlači se kroz sve Rousseauove političke napise — upravo je tu i bila najčešće pogrešno shvaćena. Samo *jedan* je čovjek jasno i točno uočio unutarnju vezu Rousseauovog misaonog svijeta; samo je Kant, i upravo na ovoj temi, postao Rousseauov oduševljeni učenik. Uobičajeno shvaćanje i značenje krenulo je ovdje drugim, sasvim suprotnim pravcem. Već u 18. stoljeću stajala su shvaćanja i značenja u oštroj suprotnosti: jednako kao i Kant, tako je i doba genija uzdiglo Rousseaua do velike časti i proglasilo ga zaštitnikom njihovog tumačenja slobode. Ovdje je sloboda pozvana u službu *protiv* zakona; ovdje se njen smisao sastoji u tome, da se čovjeka oslobodi pritiska i prisile zakona. »Ja svoje tijelo moram stegnuti steznikom, uzvikuje Karl Moor, — a moju volju stežu zakonom. Zakon je orlov let pretvorio u pužev hod. Zakon još nije stvorio niti jednog velikana, a sloboda stvara kolose i ekstremnosti.« Ovo raspoloženje »Poleta i žestine« (Sturm und Drang) nije, intelektualno i moralno, osnovno Rousseauovo raspoloženje. Za njega zakon nije protivnik i neprijatelj slobode — on je više ono što nam sloboda može dati i stvarno osigurati. Ovo osnovno shvaćanje je već od Rousseauovih prvih političkih napisa čvrsto postavljeno. »Discours sur l'Économie politique«, rasprava koju je Rousseau napisao za Enciklopediju, nedvosmisleno se izjašnjava. »Upravo zakonu čovjek može zahvaliti pravdu i slobodu; ovaj organ volje *sviju* je taj, koji ponovno uspostavlja prirodnu jednakost među ljudima u jednom pravnom redu; ovaj božji glas za svakog građanina utvrđuje norme općeg razuma i podučava ga da sudi po maksimama vlastitog rasuđivanja i da nikada ne dospije u sukob sa samim sobom.« S druge je strane ova zajednička ovisnost o zakonu ujedno i jedini pravni razlog za svaku socijalnu ovisnost općenito. Sva-



ka politička javna stvar je nezdrava iznutra, ukoliko traži neku drugu poslušnost. Sloboda je uništena kad se traži potčinjenost volji pojedinca ili grupe na vlasti. Jedina »legitimna« vlast je ona koja provodi ideju zakona nad voljom pojedinca. Ova ideja shvaća individuum samo kao člana zajednice, kao organ koji surađuje, ali ne u njegovom partikularnom postojanju i bivstvovanju. Nikakva posebna povlastica ne može se dati pojedincu kao pojedincu, ili pak posebnoj klasi; ništa posebno se od njega ne može ni zahtijevati. Zakon u tom smislu ne smije znati za izreku »uzeti u obzir ličnost«. Time se raskida veza, kojoj nije namjera vezati sve, već tu i tamo nekog. Ne može i ne smije biti iznimaka *unutar* prava i njegove snage; svako utvrđivanje iznimke, kojoj onda podliježu pojedini građani ili određene klase, predstavlja eo ipso uništenje same ideje prava i države: raskid društvenog pakta i pad u prirodno stanje, koje se ovdje označava kao stanje vlasti.<sup>19</sup>

U ovom je smislu stvarni zadatak države, da na mjesto *fizičke* nejednakosti među ljudima, koja se ne može ukloniti, postavi pravnu i moralnu jednakost.<sup>20</sup> Fizička nejednakost je neizbježna — zbog nje se ne možemo žaliti. Toj nejednakosti Rousseau pribraja i nejednakost vlasništva, koja kao različita podjela *dobara* za njega predstavlja samo sporednu i podređenu stvar. Stvarno *komunističko* razmišljanje nije »*Contrat social*« nigdje razvio. Nejednakost u posjedovanju za njega je adiafora — činjenica koju čovjek može prihvatiti, kao što mora prihvatiti različitu podjelu tjelesnih snaga i spretnosti, te duhovne nadarenosti. Ovdje carstvo slobode ima svoju granicu — tu počinje carstvo sudbine. Rousseau državu nigdje ne smatra državom blagostanja, ona za njega ne predstavlja, kao npr. za Diderota i većinu drugih enciklopedista, »onog koji dijeli sreću«. Zbog toga ona ne garantira pojedincu jednaku količinu *dobara*, već mu samo osigurava jednaki opseg prava i obaveza. Prema tome, država ima utoliko pravo i pozvana je da zadire u vlasništvo, koliko razlike u posjedovanju ugrožavaju moralnu jednakost subjekata prava — pa tako pojedine klase građana osuđuju na potpunu ekonomsku ovisnost, zbog čega ovi onda postaju igračke u rukama bogatih i moćnih. Ovdje država i smije i mora intervenirati; ona uz pomoć određenih zakona, kao npr. pomoću zakona o ograničavanju reda nasljeđivanja, pokušava uspostaviti ravnotežu ekonomskih snaga. Rousseauov zahtjev ne ide dalje od toga. Činjenicu, da je ekonomska nejednakost posvuda poslužila da se na njoj temelji nasilje i najljuća politička tiranija, smatra značajkom i u izvjesnom smislu stigmom društva odvajkada. Oštre riječi Thomasa Morusa, koje kažu, da ono što se dosada nazivalo državom nije bilo ništa drugo no zavjera bogatih protiv siromašnih, Rousseau je prihvatio. »Vi me trebate«, govori jedan čovjek drugom, »jer ja sam bogat, a vi ste siromašni. Sklopimo dakle ugovor; ja ću vas poštivati, ako me služite, pod uvjetom da mi dadete i ono malo što vam je preostalo, kao uzvrat za trud koji ulažem, da bih vama zapovijedao.« Nije siromaštvo ono protiv čega se Rousseau buni; on se bori protiv, i sa sve većim ogorčenjem progoni, političku i moralnu bespravnost, koja

19

*Contrat social*, Livre II odl. 4.

20

*Ibid.* I, 9.

je neizostavna posljedica trenutačnog društvenog uređenja. »Nisu li sve prednosti u društvu na strani moćnih i bogatih? Nisu li sve unosne službe rezervirane za njih? Nisu li za njih sačuvana sva odlikovanja i povlastice? Ne stoji li njima stalno na raspolaganju autoritet države? Kad čovjek višeg položaja podmiti svoje vjerovnike ili izvrši neke druge pokvarenosti, nije li siguran, da neće biti kažnjen? Batine koje dijeli, nasilja koja vrši, pa čak i umorstva i smrti koje uzrokuje, ne čini ga krivim; to su stvari koje se prikrivaju i o kojima nakon šest mjeseci više nitko ne govori. Ali, ukoliko tog istog čovjeka okradu, odmah je uključena policija, i teško nesretniku, na kog je bačena krivica. Ako pak mora prijeći neko opasno mjesto, odmah dobiva oružanu pratnju, ako mu se nosiljka slomi, smjesta mu se pomaže. Nađe li se pred njim netko tko gura kolica, prave se pripreme, da ga se ubije — pedeset pristojnih pješaka, koji idu svojim poslom gura se u stranu, kako onaj neradnik ne bi u svojim kolima ni malo čekao. Sve to ga ne stoji niti pare; to su prava bogataša, a ne cijena bogatstva.«<sup>21</sup> I sam Rousseau je osjetio svu gorčinu siromaštva; on se međutim naoružao stoičkom hladnokrvnošću protiv svih fizičkih nevolja. Nešto što nikada nije naučio podnositi, bila je ovisnost *volje* o vanjskim zapovjestima i samovolji. I tu nastaju njegovi državni i odgojni ideali. Osnovna misao »Émilea« sastoji se u tome, da se pitomcu, kog želimo odgojiti do samostalne volje i karaktera, ne uklanja s puta nikakva fizička teškoća — da ga se ne poštedi nikakve nepravde, truda ili neimaštine. Jedino, od čega ga treba štiti je nasilno nametanje tuđe volje — zapovijest, koju on u svojoj nuždi ne razumije. Pritisak *stvari* mora naučiti u najranijem djetinjstvu i tome se mora znati povinuti; tiranije *ljudi* je međutim pošteđen. Tek polazeći od ove osnovne misli, moguće je sasvim razumjeti Rousseauovo učenje o državi i društvu. Njegov osnovni cilj ide prema tome, da se pojedinca posve podredi obaveznom zakonu, a taj zakon tako sastavi da nestane svaki trag čudi i samovolje. Moramo naučiti da se povinemo zakonu zajednice, jednako kao što se povinujemo zakonu prirode; u tom se zakonu ne moramo pokoriti zapovijedi vlastodržca, već ga moramo slijediti, uviđajući njegovu potrebu. To je moguće samo onda, kad shvatimo zakon kao onaj, s kojim se i sami moramo uskladiti, kad se prilagodimo njegovoj *biti*, i tu bit onda možemo prihvatiti vlastitom voljom. To međutim državi postavlja nove zahtjeve, koje netko poslije Platonovog doba jedva da je čuo u takvoj oštrini i određenosti. Osnovni zadatak, koji mora prethoditi svakom ovladavanju i koji mora biti osnov, jest zadatak odgoja. Država se više ne koristi datim subjektima volje, već je njen prvi cilj *pribaviti* prave subjekte na koje se taj poziv može uputiti. Bez ovakvog oblika odgajanja volje, svaka vlast nad voljom je lažna i uzaludna. Najviše se prigovaralo općenito ugovornoj teoriji i Rousseauovom djelu »Contrat social« zbog atomističnosti i mehaničnosti — kaže se da promatra volju države kao obični agregat, koji se sastoji iz htijenja svih pojedinaca. Ovaj prigovor promašuje ono bitno u Rousseauovoj namjeri. On se, gledajući čisto formalno, dovoljno muči s time, da »volonté générale« jasno i sigurno odijeli od »volonté de tous« — pa u djelu

»Contrat social« nailazimo na brojna mjesta, na kojima izgleda, da bi se sadržaj opće volje mogao odrediti čisto kvantitativno, da bi se mogao izračunati jednostavnim zbrajanjem pojedinih glasova. Ovdje bez sumnje leže nedostaci — ali oni ne pogađaju *bit* Rousseouvih osnovnih misli. Jer, Rousseau u državi ne vidi samo običnu »asocijaciju«, interesnu zajednicu izravnavanja interesa pojedinačne volje. Država po njemu nije samo *empirijski* sklop određenih sklonosti i snaga, određenih »voljnosti«, već je to forma, u kojoj volja, kao moralna volja, uopće postoji — u kojoj se može provesti prelaz iz samovolje u volju. Zakon, u svom pravom smislu, nije spona, da se njome jednostavno izvana pričvrsti na pojedinačnu volju i spriječi joj rasturanje; to je mnogo više njen konstitutivni princip; to je ono, što nju duhovno obrazlaže i opravdava. Taj zakon želi nad građanima vladati samo utoliko, ukoliko ih, u svakom pojedinom članu istovremeno čini građanima i *odgaja* ih u građane. Ovaj idealni zadatak, za sreću i blagostanje pojedinaca, je stvarni telos države. No da bismo shvatili njeno biće, moramo se uzdignuti iznad svih dosadašnjih empirijsko-historijskih oblika političke zajednice. Stvarno obrazloženje države ne može se dobiti *usporedbom* tih oblika, niti njihovom pojmovnom podjelom i klasifikacijom, kao što je to pokušao Montesquieu u svom »Esprit des Lois«. Rousseau se otvoreno protivi takvom empirijski-apstraktnom postupku. »Ljudska unutarnja uređenja na prvi pogled izgledaju osnovana na običnom živom pijesku. Tek kad ih поблиže ispitamo, kad otklonimo svu prašinu i krš koji okružuju zgrade, otkrivamo nepoljuljane temelje, na kojima one počivaju, i tada ih naučimo čuvati.«<sup>22</sup>

Država je do sada, prije bi se reklo, posjedovala čovječanstvo, nego što ga je slobodno razvijala i u njemu potražila sebi primjereni red. Potreba ga je dovela do države i u njoj ga čvrsto zadržala — mnogo prije nego što je mogla shvatiti njegove potrebe i iznutra ga shvatiti. Sada je međutim potrebno tu vezu konačno slomiti. Država čiste potrebe, mora se pretvoriti u državu razuma. Kao što Bacon traži »Regnum hominis« nad prirodom, tako Rousseau zahtijeva isto, za stvarno ljudsko područje, za državu i društvo. Tako dugo dok se to prepušta fizičkoj potrebi i vlasti afekata i strasti, tako dugo oni predstavljaju igralište poriva moći i vlasti, častoljublja i samoljublja, a svako novo učvršćivanje države, čovjeku je novi bič. Dosadašnji oblik društva opteretio je čovjeka bezbrojnim zlima i sve ga je dublje zaplitaao u zabludu i porok. Ovo zaplitanje nije međutim *sudbina* koja se ne može izbjeći i kojoj je čovjek podlegao. On se može i treba iz nje izbaviti, i to tako, da sam rukovodi svojom sudbinom — mijenjajući čisti *morati* — u *htjeti* i *trebati*. Čovjekova je stvar i u njegovoj je moći da prokletstvo, koje je do sada vladalo nad svakim državnim i društvenim razvojem, pretvori u blagoslov. On taj zadatak može riješiti samo ako je prije toga našao samog sebe i shvatio se. Oba ova zahtjeva stapa Rousseauov »Contrat social« u jedan. Država i individuum se moraju naizmjenično pronalaziti; oni moraju jedno s drugim rasti i u tom zajedničkom rastu se neodvojivo ispreplesti. Ono što je Rousseau sada uvidio, je činjenica, da čovjek sam po sebi niti je dobar, niti loš, niti

sretan, niti nesretan, jer njegovo biće i oblik nisu naprosto dani kao kruti, već se lako izgrađuju. Najvažniju, u suštini plastičnu snagu vidi Rousseau zatvorenu u zajednici. Sada spoznaje, da novo čovječanstvo za kojim čezne, mora ostati san, ukoliko ne uspije radikalno mijenjanje države. Na taj se način »Discours sur l'inégalité« i »Contrat social« usprkos svih prividnih suprotnosti, međusobno isprepliću. Ta su djela u protivurječnosti jedno s drugim tako malo, da se zapravo mogu jedno pomoću drugog, i kroz drugo, objasniti. Tko »Contrat social« promatra kao strano tijelo u Rousseauovom radu — taj nije shvatio duhovni organizam tog rada. Čitav Rousseauov interes i sva njegova strast usmjereni su kao i prije na učenje o čovjeku; međutim on je sada shvatio, da se pitanje o tome što je čovjek, ne može odvojiti od pitanja, što bi on trebao biti. On je i sam jednom, u djelu »Confessions« opisao jasno svoj unutarnji razvoj u tom smislu. »Uviđam, da sve radikalno ovisi o poznavanju države i da će, postavimo se mi kako želimo, svaki narod uvijek biti ono, čemu ga vodi oblik njegove države. Izgleda mi da se veliko pitanje najboljeg mogućeg oblika država na kraju krajeva svodi na drugo pitanje: »Koji je oblik države najpogodniji da narod učini krijeposnim, prosvijećenim, pametnim — ukratko, u pravom smislu riječi savršenim?«<sup>23</sup> Ovo pitanje opet vodi jednom drugom, ponešto različitom: koji je to oblik države, koji u sebi, po svojoj prirodi, najpotpunije ostvaruje čistu suverenost zakona?<sup>24</sup> Ovaj etički zadatak, koji Rousseau upućuje politici i taj etički *imperativ*, pod kojim ga postavlja, je ustvari njegov pravi revolucionarni čin. A s njime on stoji usamljen u okvirima svog stoljeća. On ni u kom slučaju nije jedini, ili prvi, koji je osjetio i iskazao teške političke i socijalne boljke tog vremena. Usred sjajnog doba Louisa XIV, te su boljke uvidjeli najplemenitiji i najveći umovi te epohe i na najoštrij način su ukazali na njih. Tu je na prvom mjestu Fénelon, slijedi ga Vauban, Boullainvilliers, Boisguillebert.<sup>25</sup> Osamnaesto stoljeće sa Montesquieuom, Turgotom i d'Argensonom, sa *Voltaireom*, *Diderotom* i Holbachom preuzima taj pokret i vodi ga dalje. Posvuda djeluje prava i snažna želja za reformom: posvuda se bespoštedna kritika vježba na »ancien régime«. Pa ipak, ta se želja za reformom ne diže ni izvana, ni iznutra do revolucionarnih zahtjeva. Mislioci enciklopedijskog kruga žele poboljšati i izliječiti; ali niti jedan od njih ne vjeruje u potrebu ili mogućnost radikalne preobrazbe i novog oblikovanja države i društva. Oni su zadovoljni, kad se uspije otkloniti najveće zloupotrebe i postepeno dovesti čovjeka u bolje političke prilike. Svi ovi mislioci su uvjereni eudajmonisti, oni traže sreću ljudi i slažu se u tome da se ta sreća može postići samo polaganim i ustrajnim radom i pojedinačnim pokušajima koji unaprijed opipavaju situaciju. Od napretka u saznanju i intelektualnoj kulturi očekuju pobjedu novih oblika života zajednice — ali vjeruju da će vidjeti kako je *taj* napredak uvijek zagaraniran pojedincima i da je prema tome od njih potekao impuls za poboljšanje. Tako oni sa svim svojim zahtjevima za slobodom postaju pobornici »prosvjetiteljskog despotizma«. *Voltaire* se ne zadovoljava time da svoje poli-

23

*Confessions*, Livre IX (na početku).

24

*Contrat social*, Livre II, odl. 6.

25

Usp. ovdje zbirku tekstova od Henri Séea. *Les idées politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1923.

tičke i socijalne ideje teoretski iskaže i obrazloži. On se i sam latio posla; u posljednjem desetljeću svog života jako je opsežno i napredno djelovao svojim ličnim istupanjem i svojim evropskim ugledom, utemeljio je put nizu najvažnijih reformi. Istupao je za slobodu ličnosti i ukidanje ropstva, za slobodu savjesti i slobodu štampe, za slobodu rada, za osnovne reforme u krivičnom pravu i značajna poboljšanja u poreznom sistemu.<sup>26</sup> On, međutim, nije tražio radikalnu političku obnovu, a u radikalnu etičku obnovu nije vjerovao. Sve takve misli i želje izgledale su mu kao snovi i utopije kojih se sarkastično klonio. On je vjerovao da zna i uviđa, da svi takvi snovi i želje čovjeka ne čine boljim i pametnijim, već da ga još dublje zapiću u zabludu i krivnju.

»Nous tromper dans nos entreprises,  
C'est à quoi nous sommes sujets  
Le matin je fais des projets,  
Et le long du jour des sottises.«

Ovim riječima Voltaire uvodi svoju filozofsku satiru »Memnon ou La Sagesse Humaine« (1747). Ona opisuje sudbinu čovjeka, koji jednog dana odlučuje da se sasvim opameti — da se ne predaje nijednoj strasti, da odbaci sve životne užitke i da dopusti da ga rukovodi isključivo razum. Posljedica ove odluke je tužna: Memnon zapada u nesreće i sramotu. Dobar duh, koji mu se prikazao, obećaju mu spasenje — ali samo pod uvjetom, da se jednom zauvijek odrekne svoje lude odluke, da se potpuno opameti. To je osnovni glas Voltairera, uz kog on stoji i u poeziji i u filozofiji. Po njemu mudar nije onaj, tko se oslobodio svih ljudskih mana i slabosti, već onaj tko ih je prozreo i koristi ih, da bi ljudima upravljao. »Ludosti, nadati se poboljšanju ludih! Djeca mudrosti, ostavite neka budale ostanu budale, kako i zaslužuju.« Slijedeća generacija, mlađi enciklopedisti, zakoračili su dalje od Voltairovih političkih misli i zahtjeva. Diderot ne ostaje u krugu ideja prosvjetiteljskog despotizma; on razvija izrazito demokratske ideje i ideale, i dovoljno je naivan, da ih iznese svojoj dobrotvorki Katarini II od Rusije, koja ih, kao apsurdne, odbacuje.<sup>27</sup>

No i on ostaje kod pojedinosti, ni on ne vjeruje da bi političko-socijalni svijet trebalo spasiti jednom radikalnom kurom. Ovaj politički oportunizam predstavlja stvarni duh Enciklopedije. Holbach, koji je najdalje razvio radikalne zahtjeve u odnosu na religiju i metafiziku i koji je zakoračio u konzekventni ateizam, ne predstavlja ovdje iznimku. »Ne — uzvikuje on u svojoj skici socijalnog sistema — ne, pomoću opasnih trzavica, borbi, smrti i beskonačnih zločina ne mogu se zatvoriti rane naroda. Ovakvi su lijekovi gori od zla koje se pomoću njih želi odstraniti. Glas razuma ni-

26

Više o ovom kod G. Lanson, *La Réforme Voltairienne de la France*, (Voltaire, Paris, Hachette, 6e éd., S. 180).

27

O Diderotovoj državnoj teoriji i njegovom odnosu prema Katarini II usp. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 1878, New ed. London 1923, vol. II, 90 ff.; vidi i Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris 1920, S. 137 ff.



je niti buntovnički, niti krvoločan. Reforme, koje on predlaže, su polagane, pa su kroz to samo bolje osigurane.«<sup>28</sup> Ovaj oprez, ova razboritost, ovo pametno i oprezno odmjeravanje svih okolnosti, bili su ono što je čitavom enciklopedijskom krugu nedostajalo u Rousseauovom političkom i socijalnom sistemu.<sup>29</sup> D'Alembert, koji utjelovljuje sve ideale ovog kruga, koji je genijalni matematičar i samostalni filozofski mislilac, u presudi koju je izrekao o Rousseauovom »Émileu«, upravo taj zahtjev smatra centralnim. »Uzaludno je ljutiti se na zlo; treba tražiti lijekove protiv njega — a ti lijekovi, koje filozofija može predložiti, ne mogu biti ništa drugo, no melem za ublažavanje. Neprijatelj je prodro preduboko u zemlju; ne može ga se više pobijediti ili otjerati; radi se samo još o tome, da se protiv njega vodi mali rat.«<sup>30</sup> Za takav mali rat, za »guerre de chicane«, kako ga naziva D'Alembert, Rousseau, po svojoj ličnosti i načinu mišljenja, nije bio ni po doban, niti se suglašavao s lime. On osim toga nije revolucionar čina — i neposredno zahvaćanje u politiku uvijek mu je bilo strano. On, osamljenik i čudak, zazirao je od vreve tržnice i buke borbe. Pa ipak je od njega poteklo stvarno revolucionarno djelovanje, a ne od ljudi, koji su zastupali javni duh tadašnje Francuske i koji su njime vladali. On nije brinuo o pojedinačnom zlu, niti je tražio pojedinačne lijekove. Za njega nije postojalo sklapanje pakta s postojećim društvom; nije bilo pokušaja poboljšanja, koje se ticalo samo vanjskih *simptoma*. On odbacuje svako djelomično rješenje; po njemu se od samog početka i u svakoj riječi radi o cjelini. On u državi ne vidi donosioca i čuvara sreće, niti onog koji će čuvati i povećavati njenu moć. Ideji države blagostanja i moći suprotstavlja ideju pravne države. Ovdje za njega ne postoji nikakav »više ili manje«; on samo zna za »ili-ili«. Za radikalizam ove vrste sposoban je samo mislilac, koji nije isključivo mislilac — kojim ne vlada samo refleksija, već kog ctički imperativ tjera naprijed. Zbog toga je apsolutni etičar kog je dalo 18. stoljeće, pobornik »prvenstva praktičnog razuma«, gotovo jedini u tom smislu sasvim razumio Rousseaua. Sasvim je russovski, kad Kant jednom kaže, da, ukoliko pravda više ne može pomoći da se dođe do pobjede, više ne postoji nikakva korist, da ljudi uopće postoje na zemlji. Ni sam Rousseau teoretski nije mogao prekinuti put eudajmonizmu, koji je dominirao etikom 18. stoljeća. Njegovo čitavo razmišljanje je od početka pokrenuto problemom »blaženstva«: on traga za jedinstvom i harmonijom između vrline i blaženstva. Tu traži pomoć religije, hvata se za vjerovanje u besmrtnost, koja mu se čini jedinim mogućim rješenjem, jedinim jamstvom za konačno spajanje »blaženstva« i »dostojanstva sreće«. »Toutes les subtilités de la Métaphysique« — piše jednom Rousseau Voltaireu, »ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante. Je le sens, je le crois, je le veux, je l'espère, je le défendrai jusqu'au mon dernier soupir.«<sup>31</sup> Pa ipak, pogrešno je kad se — kako

28

Holbach, *Système social*, II, 2.

29

O odnosu Rousseauovih teorija o državi i političkih teorija enciklopedista usp. odličan prikaz R. Huberta, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris 1923.

30

d'Alembert, *Jugement d'Emile* (Oeuvres, Didier, Paris 1853, S. 295 ff.)

31

Voltaireu 18. 8. 1756.

to čini najnoviji opsežni prikaz Rousseauovog misaonog svijeta<sup>31</sup> na tom mjestu traži središte i srž njegovog učenja; kad se njegovo učenje uzima kao odgovor na pitanje, kako se u ljudskom postojanju mogu ujediniti sreća i vrlina. Jer Rousseau, čak i tamo gdje govori *jezikom* eudajmonizma, nadilazi njegova postavljanja problema. Njegov etičko-politički ideal ne slijedi, kako to čini onaj Voltaireov i Diderotov, čisto utilitarističke ciljeve. On ne pita za sreću i korist; za njega se radi o *dostojanstvu* čovjeka i njegovom osiguravanju i ostvarivanju. Problemu fizičkog zla Rousseau od početka nije posvetio naročitu pažnju; prema tome je bio ravnodušan. Jedini način, da predusretujemo to zlo je da mu pridajemo što manje važnosti i da naučimo otvrdnuti na njega — ovo je osnovna misao, koju Rousseau gura u središte svog odgojnog plana u »*Émilcu*«. Međutim, ovo ne važi za socijalno zlo. Ono se ne može podnijeti, jer se *ne mora* podnijeti; jer, ono čovjeka umjesto sreće, štoviše lišava njegove biti i njegove *određenosti*. Zbog toga ovdje ne smije biti nikakvog odstupanja, elastičnosti ili popustljivosti. Gdje Voltaire, d'Alembert, Diderot vide nedostatke društva, čiste pogreške u njegovoj »organizaciji«, koju treba malo-pomalo popravljati — tu Rousseau vidi više *krivicu* društva, što mu i stalno plamenim riječima predbacuje i čije izravanje traži. Ovdje mu se ništa ne čini nuždom i neotklonjivom potrebom; tu on odbija svako pozivanje na iskustvo hiljade godina. Za njega ne vrijedi poruka prošlosti, jer je njegov pogled nepogrešivo usmjeren prema budućnosti pa društvu upućuje zadatak — treba mu dati novu budućnost.

I tako stojimo pred novim problemom, koji nas opet vodi korak dalje i približava nas središnjoj točki Rousseauovog misaonog svijeta. Kant u jednom svom poznatom tumačenju Rousseaua pripisuje ovom ništa manje nego rješavanje problema teodiceje i zbog toga ga postavlja uz Newtona. »Newton je vidio prije svega red i pravilnost povezane velikom jednostavnošću, tamo gdje su se pred njim mogli sresti nered i loše spojena raznovrsnost, i otada lete komete u geometrijskim putanjama. Rousseau je najzad otkrio u toj raznovrsnosti prihvaćenih ljudskih oblika, duboko sakrivenu prirodu čovjeka i sakriveni zakon, prema kom se providenje opravdava njegovim promatranjima. Još od prije je važio prigovor Alfonsa i Manesa. Prema Newtonu i Rousseauu je bog opravdan, a katkada je Papina izreka istinita.«<sup>32</sup> To su čudne i teško protumačive rečenice: jer koja su to Rousseauova »promatranja«, kroz koja je bog opravdan? I koju bi novu principijelnu misao Rousseau dodao u ovom smislu problemu teodiceje, mislim Leibniza, Shaftesburyja i Pape? Ne kreće li se sve, što je on o ovom problemu rekao, u poznatim, kompletnom 18. stoljeću dobro poznatim putanjama? I ne pripada li to uopće onoj dogmatskoj metafizici, čiji je osnovni oblik ukinuo Kant i kog je onda u posebnom sastavu »O neuspjehu svih filozofskih pokušaja u teodiceji« izložio, sa svim njenim nedostacima? Pa ipak se Kant niti kao kritičar čistog i praktičnog uma u svojoj ocjeni Rousseaua nije omeo. On je gledao kroz ljusku metafizičkog dokazivanja; on je shvatio srž Rousseauovih etičkih i religioznih osjećaja

32  
Usp. Schinz, *La Pensée de J. J. Rousseau*,  
Paris 1929.

33  
Kant, Werke (Hartenstein) VIII, 630.

nja. I u tim je osjećanjima prepoznao opet svoje. »Tout est bien — tako počinje Rousseauov »Émile«, koji je, kao što je poznato, spadao u Kantove najmilije knjige — en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégenère entre les mains de l'homme.«

Tako izgleda da je bog rasterećen i krivica za svo zlo je pripisana čovjeku. Ovime opet stojimo pred novim teškim problemom i pred jednom, kako izgleda, nerješivom protivurječnosti. Nije li upravo sam Rousseau taj, koji stalno propovijeda učenje o iskonskoj dobroti ljudske prirode i koji upravo to učenje stavlja u centar svog kompletnog mišljenja? Kako mogu zlo i krivica biti pripisani ljudskoj prirodi, kad je ona u svom prvobitnom stanju bila bez zla i krivice, kad ona ne poznaje nikakvu pokvarenost iz osnove svog postojanja? To je pitanje oko kojeg Rousseauovo razmišljanje stalno kruži. Problem teodiceje danas za nas pripada prošlosti; on za nas više ne predstavlja prisutno i neposredno novo pitanje. Ali, za 17. i 18. stoljeće preokupiranost ovim pitanjem nije ni u kom slučaju bila samo pojmovna i dijalektička igra. Najveći umovi epohe stalno su se s njim hvatali u koštac, u njem su gledali stvarno životno pitanje etike i religije. I za Rousseaua je to bio problem, preko kog se u duši vezao za religiju i u njoj se osjećao ukorijenjen. Preuzeo je staru i poznatu bitku za »opravdavanje boga« protiv filozofije stoljeća — i kroz to se zakačio sa enciklopedizmom, sa Holbachom i njegovim krugom. Ali, shvatio je naravno, da se ovdje javio kao pravi »pobornik vjere«, te da su se pozvani čuvari vjere najoštrije borili protiv njega, te da je bio proganjan i istisnut. Jedna od tragičnih nesporazuma u Rousseauovom životu bila je činjenica, smisao te borbe — da on u tom progonu, usmjerenom protiv njega, nije vidio ništa drugo no vlast i samovlašće. Pa ipak je, gledajući čisto *historijski*, s ovom osudom crkve nanio u neku ruku sebi nepravdu. Jer ovdje se u stvari radilo o neizbježnoj svjetsko-historijskoj i duhovno-historijskoj odluci. Ono što Rousseaua, uz svoj pravi i duboki religiozni patos, jednom zauvijek odvaja od svih tradicionalnih oblika vjerovanja, je slijedeće: odlučnost, s kojom on svaku misao prebacuje na *prvobitnu* krivicu čovjeka. Ovdje nije moglo biti razumijevanja i izmirenja: jer dogma naslijedećnog grijeha je središnja i goruća točka katoličkog i protestantskog vjerskog učenja 17. i 18. stoljeća. Svi veliki religiozni pokreti tog vremena usmjereni su na tu dogmu i u njoj se sažimaju. Borbe koje se u Francuskoj vode oko jansenizma; borbe koje su u Holandiji završene između gomarista i arminijanaca; razvoj puritanizma u Engleskoj i njemačkog pijetizma: sve to stoji pod tim znakom. To osnovno uvjerenje o radikalnom zlu u ljudskoj prirodi ima u Rousseauu opasnog i neumoljivog protivnika. Ni sama crkva se u tom odnosu nije prevarila: ona je odmah s puno jasnoće i sigurnosti istakla odlučujući momenat: mandat, u kom Christoph von Beaumont, nadbiskup Pariza, osuđuje »Émilea«, baca veliku težinu na Rousseauovu borbu protiv naslijedećnog grijeha. Tvrdnja, da su prva kretanja ljudske prirode stalno bila nedužna i dobra, stajala bi u oštroj suprotnosti sa svim

što su poučavali Sveto pismo i crkva o čovjekovom biću. Ali, da Rousseau nije dospio u potpuno neizdrživ položaj, kad je istupio *protiv* crkve za prvobitnu dobrotu ljudske prirode, te za pravo i samostalnost ljudskog razuma, i da je s druge strane odbacio najveći proizvod tog razuma, umjetnost, nauku i kompletnu duhovnu kulturu? Da li bi se smio još uvijek tužiti na potpunu usamljenost, kojoj je i sam doprinio, nakon što se otuđio od vladajućih oblika vjerovanja, kako mu je to predbacilo filozofsko »doba prosvjetčnosti«? I ne uzimajući u obzir to vanjsko izoliranje, izgleda da on i u duši stoji pred nerješivom dilemom. Mračnost problema teodiceje izgleda i dalje potpuno nedokučiva. Jer, ukoliko zlo ne možemo prebaciti na boga, niti njegov uzrok smijemo tražiti u osobinama ljudske prirode, gdje onda možemo naći njegov izvor i početak? Rješnije ove dileme za Rousseaua leži u tome, što on odgovornost miče tamo, gdje je prije njega nikada nisu tražili — što on na neki način pronalazi novi *subjekt* odgovornosti, »imputabilnosti«.

Taj subjekt nije sam čovjek, već ljudsko društvo. Pojedinaac, kakav proizlazi iz ruku prirode, stoji još izvan suprotnosti dobra i zla. On se prepušta svom prirodnom nagonu samoodržanja; njime upravlja »amour de soi«; ova ljubav za sebe se, međutim, nikada ne izrodi u samoljublje (*amour propre*) kod ugnjetavanja drugih, koja se samo kroz to i zadovoljava. Samoljublje, koje u sebi uključuje osnovu svih budućih pokvarenosti koje gaji glad za moći i taštinu u ljudima, pada isključivo na teret društva. Ona je ta koja dopušta čovjeku da postane tiranin prirode i samog sebe. Ona budi u njemu potrebu za strastima, koje prirodan čovjek nije poznavao, daje mu istovremeno u ruke uvijek nova sredstva, da ih neograničeno i bezobzirno zadovoljava. Nastojanje, da se o sebi govori, pomama istaći se između ostalih: to sve nas stalno drži daleko od nas samih i u neku ruku nas i nosi van nas samih.<sup>35</sup>

Da li je to otuđivanje utemeljeno u suštini *svakog* društva? Ne može li se smisliti usmjeravanje prema pravoj i istinskoj ljudskoj *zajednici*, kojoj više neće biti potrebne te pobude za moći, pohlepom i taštinom, već koje će se temeljiti na zajedničkom podvrgavanju jednom zakonu koji bi bio iskreno priznat kao obavezan i potreban? Čim nastane *ovakav* oblik zajednice i čim se on bude nastojao čuvati, biti će prevladano i uklonjeno zlo, kakvo je socijalno, pa samo *ovo*, kao što smo vidjeli, važi u Rousseauovom promatranju. Kad dosadašnji prisilni oblik društva padne i kad na njegovo mjesto dođe slobodan oblik političko-etičke zajednice, — oblik, u kom će svatko, umjesto da bude prepušten samovolji drugih, slušati samo opću volju, koju prepoznaje i prihvaća kao vlastitu — tada će tek doći čas spasenja. Uzalud je, međutim, nadati se tom spasenju vanjskom pomoći. Nijedan nam ga bog ne može donijeti; čovjek mora postati vlastiti spasitelj i u *etičkom* smislu stvaralac. Društvo je u svom dosadašnjem obliku stvorilo duboke rane, ali ono samo je to koje može i koje će te rane izliječiti: na njemu leži i dalje teret odgovornosti. To je rješnije, koje je Rousseau dao problemu teodiceje i s kojim je u stvari postavio taj

35

*Discours sur l'inégalité*. Oeuvres, Zweisbrücken, S. 75 ff., 90 ff., 138 ff.

problem na sasvim novo tlo. Izveo ga je izvan kruga metafizike i postavio ga u središte etike i politike. Time mu je dao impuls, koji još i danas neoslabiljen djeluje. Sve socijalne borbe sadašnjosti pokrenute su i vođene još uvijek tim prvobitnim impulsom. One vuku korjene iz one svijesti o *odgovornosti* društva, koju je Rousseau prvi posjedovao i koju je usadio čitavom vremenu koje je slijedilo. Sedamnaesto stoljeće još nije poznavalo tu misao. Bossuet na vrhuncu tog stoljeća još jednom objavljuje stari *teokratski* ideal i uzdiže ga u njegovoj neophodnosti i neograničenosti. Država se ruši zajedno s vladarom; ovaj međutim ne podliježe nikakvoj ljudskoj kontroli; on je odgovoran samo bogu i samo bog može tražiti da polaže račune. Protiv ovog teokratskog apsolutizma ustaje odlučan otpor *prirodnog prava* 17. i 18. stoljeća. Prirodno pravo nije božje, već specifično ljudsko pravo i ono je jednako obavezno za sve ljudske volje, za vladara, kao i za onog podređenog. Međutim, čak ni razjašnjenje prvobitnih, neotuđivih »ljudskih prava«, koja se ne mogu izgubiti, ne ruši odmah oblik države sile, čak iako joj ograničava ovlaštenja. Rousseau u djelu »*Contrat social*« vodi još uvijek stalnu borbu sa Grotiusom, jer je ovaj bar stajao uz *mogućnost* prava za ropstvo. Grotius se kod toga oslanja na činjenicu da je ropstvo u prvobitnom paktu moglo biti osnovano ukoliko je npr. osvajač neke zemlje sa pobijeđenima sklopio ugovor, prema kom im osigurava život, pod uvjetom da se oni i njihovi sljedbenici predaju njegovom vlasništvu. Rousseau odbacuje sva ta ograđivanja kao čisto formalno-jurističke konstrukcije. On im se odupire »pravom koje je s nama rođeno, smatra da je to pravo svakim oblikom ropstva povređeno. Recimo dok bi se sin roba već rodio kao rob, to ne bi značilo ništa drugo, nego da nije rođen kao čovjek.«<sup>36</sup> Istinsko, legitimno društvo ne može nikada opravdati takav zahtjev, jer ono nije ništa drugo nego čuvar one »*volonté générale*«, prema kojoj nema iznimke i iz koje nitko ne može biti isključen. Prema tome, Rousseauovo rješenje problema teodiceje se sastoji u tome što on s boga skida teret da bi ga nametnuo ljudskoj zajednici. Ona samo snosi krivicu, ukoliko se ne pokaže dorasla zadatku i ako uz slobodnu odgovornost ne može pružiti ono, što njeno samoodređenje od nje zahtijeva. S pravom se ukazivalo na to, da između Rousseauovog učenja o »prirodnom stanju« i kršćanskog učenja o »pra-stanju« postoje sasvim određene formalne analogije. I Rousseau poznaje problem istjerivanja čovjeka iz raja nevinnosti; i on u razvijanju čovjeka u razumno biće vidi neku vrstu »grijeha« koji ga zauvijek isključuje iz sigurne sreće koju je do tada uživao. Kad Rousseau međutim u ovom smislu žali za obdarenosti »savršenstvom«, koje čovjeka razlikuje od ostalih živih bića, on s druge strane zna da samo pomoću njega može doći do spasenja. Jer samo se kroz njega, a ne božjom pomoći i spasom, rađa za čovjeka sloboda, koja ga je učinila gospodarem vlastite sudbine: »*car l'impulsion du seul appétit est l'esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.*«<sup>37</sup>

36  
*Contrat social*, Livre IV, odl. 2, usp. op.  
 Livre I, odl. 4.

37  
 Usp. *Discours sur l'inégalité*, Première partie.

38  
*Contrat social*, Livre I, odl. 8.



Čak i mnogo osporavani problem Rousseauovog »optimizma« dolazi tek s ovim u vezi na pravo svjetlo. Već je na prvi pogled dosta neobično da ovaj sjetni i bolesni usamljenik, ovaj začarani čovjek, čiji život završava u potpunoj tami i osami, do kraja života zadržava tezu »optimizma« i da je jedan od njenih najvatrenijih pobornika. U svojim pismima Voltaireu Rousseau nije propustio da ukaže na tragični paradoks koji leži u tome, da on, pastorče sreće, kog je društvo prognalo i odbacilo, za razliku od Voltaira, koji je živio u sjaju slave i uživanju svih dobara sreće, mora preuzeti na sebe zagovaranje optimizma.

Ova paradoksalnost međutim nestaje, kad se uzme u obzir činjenica da su Rousseau i Voltaire problem optimizma shvaćali u sasvim drugačijem smislu. Voltaireu se ovdje u osnovi nije radilo o pitanju filozofije, već o pitanju čistog temperamenta i raspoloženja. On se u prvim desetljećima svog života ne predaje samo hladnokrvno svim užicima života, već postaje njihov branilac i proslavitelj. Usred ere propadanja i duboke pokvarenosti regentstva, on postaje apologet te ere. Njegova filozofska pjesma »Le Mondain« izražava hvalu vremenu:

»Moi je rends grâce à la nature sage  
Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge  
Tant décrié par nos tristes frondeurs  
Ce temps profane est tout fait pour mes moeurs.  
J'aime le luxe, et même la molesse  
Tous les plaisirs, les arts de tout espèce,  
La propreté, le goût, les ornements;  
Tout honnête homme a de tels sentiments.

.....

L'or de la terre et les trésors de l'onde  
Leurs habitants et les peuples de l'air  
Tout sert au luxe, aux plaisirs de ce monde,  
O le bon temps que siècle de fer!<sup>39</sup>

Kasnije izgleda, kao da se Voltaire u tom veličanju omeo. Potres u Lisabonu trgnuo ga je iz stanja mira i lagodnosti — pa sada gotovo postaje moralni propovjednik protiv pokoljenja koje se lakomisleno odnosi i prema takvim strahotama:

»Lisbonne, qui n'est plus, eut-elle plus de vices  
Que Londres, que Paris plongés dans les délices?  
Lisbonne est abîmée et l'on danse à Paris!«

Pa sada izražajno, sa prethodnom pjesmom hvale uspoređuje ovu palinodiju:

39

Voltaire, *Le Mondain*, 1736, Oeuvres, Paris (Lequin) 1825, XIV, 112.

»Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois  
 Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois:  
 D'autres temps, d'autres mocurs: instruit par la vieillesse  
 Des humains égarés partageant la faiblesse  
 Sous une épaisse nuit cherchant à m'édairer  
 Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer.«<sup>40</sup>

Kad ne želi gunđati o jadima ljudi, Voltaire vježba svoju dosjetljivost na »sistemu« optimizma, o kom u djelu »Candide« prolijeva sav svoj podsmijeh. Njegovo satiričko raspoloženje ovdje pronalazi uvijek nove i sve gorče obrte. Pa ipak, ova je gorčina daleko od svake ogorčenosti. Voltaireovo se raspoloženje u osnovi u odnosu na njegovu mladost, jedva promijenilo. On poslije, kao i ranije ujedinjuje najoštriju skepsu sa najodlučnijim svjetskim i životnim potvrđivanjem. Najjasnije se i jedno i drugo javlja u filozofskoj priči »Le Monde comme il va, Vision de Babouc« (1746). Babouc od Ituriela, anđela najvišeg reda, dobiva nalog da krene u glavni grad perzijskog carstva, kako bi promatrao kretanje ljudi i moral grada; o njegovom izvještaju i njegovom sudu ovisi, da li će Perzepolis dalje postojati, ili će ga trebati razoriti. Babouc upoznaje grad do u temelje i vidi ga u njegovim razuzdanim neumjerenostima, saznaje za zloupotrebu i obijesti vlasti, podmitljivost sudaca, lažne smicalice trgovine. Međutim, on ih istovremeno vidi u njihovom sjaju i raskoši, u njihovoj duhovno-društvenoj kulturi. I ovo odlučuje njegov sud. Najvještijem zlataru u gradu daje izraditi jednu malu statu, napravljenu od svih metala, najskupljih i najjeftinijih, kako bi je onda ponio Iturielu. »Da li bi Ti slomio ovu statu« — pita ga — »jer nije sva izrađena od zlata i dijamanata?« Ituriel to ovako shvaća: »il le monde comme il va; car, dit-il, si tout n'est pas bien, tout est passable.« To su posljednje riječi koje Voltaire ima reći svijetu i njegovom životu. I njegov pesimizam je razigran, dok je Rousseauov optimizam ispunjen tragičnom ozbiljnošću. Čak i tamo, gdje Rousseau najvedrijim bojama opisuje sreću čuvstva i čuvstvene strasti, ne dopušta si da u njima uživa, već ih predstavlja na mračnoj i tmurnoj pozadini. On ne poznaje nikakvo bezgranično predavanje strasti, već od ljudi zahtijeva snagu odricanja. I tek u toj snazi leži po njemu smisao i vrijednost života. Njegov je optimizam onaj herojski, za koji se on s osobitom ljubavlju poziva na svog omiljelog pisca Plutarha i na velike uzore antike povijesti. On od čovjeka zahtijeva da shvati svoju sudbinu i da njome sam upravlja, a ne da se izgubi u dokonom jadikovanju nad nesrećom postojanja. Iz tog zahtjeva izrastaju svi njegovi politički i socijalni ideali. On sam u djelu »Confessions« kaže da je, dok je radio na »Discours sur l'inégalité«, stalno bio nadahnut silnom željom da ljudima vikne: »Vi budale što se neprestano tužite na prirodu, naučite već jednom, da svi vaši jadi proizlaze iz vas samih!«<sup>41</sup> Tako taj tobožnji »racionalist« završava u najodlučnijoj vjeri u um; jer po njemu se vjera u pobjedu uma poklapa sa pobjedom pravog »kosmopolitskog uređenja«. To je uvjerenje Rousseau dijelio s Kan-

40

*Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756)  
 (Oeuvres, XII, 186).

41

*Confessions*, Livre VIII.

tom. Rusoovsko je osjećanje i način razmišljanja, kada Kant najvećim problemom ljudskog roda označava utemeljenje jednog građanskog društva koje se rukovodi pravom i kad na povijest ljudskog roda gleda kao na ispunjenje skrivenog plana prirode, kako bi se u tu svrhu ostvarilo jedno iznutra i izvana savršeno državno uređenje. Problem teodiceje se može riješiti samo u državi i pomoću nje. Stvar je čovjeka, njegov najveći zadatak, da izvrši »opravdavanje boga«: ne da se uljulja u metafizičko mudrovanje o sreći i nesreći, o dobru i zlu, već da on sam slobodno stvara i oblikuje red po kom želi živjeti.

Prijevod: Zlata Pavić