

Rousseau i jedinstvo vlasti

Šefko Kurtović

Svaki student prava već na prvom koraku u pravni studij sretne se sa teorijama o jedinstvu i podjeli vlasti. Veza s tim teorijama pojavljuje se gotovo svaki put kad se razmatraju pitanja organizacije vrhovne vlasti u državi. I uvijek su te teorije praćene imenima Montesquieua i Rousseaua kao njihovih zasniivača. U svakom slučaju te teorije su starije od ta dva pisca za koje se vežu, a s druge strane one kod ta dva autora i u odnosu jedne na drugu izgledaju mnogo drugačije nego što ih se predstavlja.

Mogli bismo reći da teorija o jedinstvu vlasti, u njenom formalno-pravnom obliku, u moderno vrijeme datira od Hobbesa, a teorija o podjeli vlasti na zakonodavnu i izvršnu od Lockea. Uz to, te se teorije najčešće tretiraju samo na planu formalno-pravnih institucija.

Teorija o jedinstvu vlasti često je građena — a tako se i prikazuje — kao opozicija teoriji podjele vlasti, to jest kao opozicija Montesquieuovom umovanju.

Ni Locke, ni Montesquieu, ni Rousseau nisu pisci normativno-pravnog racionalizma, to jest pozitivizma; prema tome, sve koncepcije koje bi ih htjele identificirati sa etatističkim normativnim pozitivizmom uvelike emaniraju iz premisa koje su tim autorima strane.

1. Uvod

U vrijeme kad je Rousseau započeo svoj misaoni put, Montesquieu je bio slavan. Rousseau je pažljivo čitao Montesquieua; Rousseauov stil nije da svoje misli dovodi u izričit odnos sa drugim misliocima;¹ pa ipak, Montesquieu je jedan od rijetkih² koje on povremeno spominje i na čije misli se osvrće. Ipak, priroda Rousseauova djela je nešto drugačija; naime, dok Montesquieu apstraktna načela izvodi ponajviše iz prirode stvari, tj.

¹ Rousseauovu logiku u pogledu bilježaka i time prekidanja izlaganja, vldi: Napomenu o bilješkama: Rousseau: *De l'inégalité parmi les hommes*, Edition sociales, Paris 1954. str. 46.

² Ti autori su Machiavelli, Bodin, Markis d'Argenson, Grotius, Hobbes, Tacitus, Aristotel, Platon, Plinije. Mada u »Ispovijestima« Rousseau govori o mnogim detaljima svoga bića i života, ipak o autorima koji

iz historije (tj. realnost je utjelovljenje uma određenog vremena, pa prema tome i ljudska historija utjelovljenje je razuna generacija, dotle Rousseau ostaje više³ privržen tradicionalnoj ideji apstraktnog racionalizma škole prirodnog prava⁴, tj. historija je prije negacija nego potvrda razuma⁵. Rousseauovo djelo, kako po svojoj fakturi, tako i namjeri (to dvoje je, dakako, povezano) treba da bude prije izlaganje apstraktnih načela uma (kao totalnog čovjeka), nego da um traži zapretan u nečistoj ljušturi neumne konkretnosti⁶. U stvari, Rousseau je svjestan svojih moći: njega karakterizira moćna logika apstraktnog umovanja bliskog filozofsko-literarnom viđenju ljudske prirode, (koje se uvelike temelji na dubokoj auto-introspekciji)⁷, a ne historijsko relativiziranje kako prirode, tako ljudskosti (kako individue tako društva), što bi zahtijevalo više znanstveno — racionalistički pristup.⁸ Za to Rousseau svoje djelo i naziva »o društvenom ugovoru ili načela političkog prava«,⁹ što je tada bio uobičajeni naziv izlaganja opće teorije ustavnog prava.¹⁰ Onog časa kada se u izlaganju općih načela približio konkretizaciji, pa i onoj institucionalnoj, Rousseau prekida svoje pisanje i »Društveni ugovor« završava: »Ali sve to čini novi predmet veoma opsežan za moj kratki pogled; morao bih ga uvijek držati bliže k sebi.«¹¹

su pridonijeli uobličanju njegovog intelektualnog bića ne govori. Dakako, Rousseau je duboko uvjeren u izvornost svog mišljenja.

3

Što više napreduje u konkretizaciji apstraktnih načela, to se i on sve više obraća primjeru historije.

4

Po tom metodi Rousseau je potpuno u skladu sa gotovo svim piscima (pogotovo iz područja filozofije i prava) svoga vremena, u odnosu na koje Montesquieu predstavlja priličan izuzetak. Ne metod, nego zaključci čine Rousseauovo djelo novim.

5

Ovo je naročito vidljivo u Rousseauovom odnosu prema Grotiusu koji uvijek svoje razloge temelji na dokazu historije; iz »Društvenog ugovora« je vidljivo da je upravo Grotius onaj koga Rousseau najviše napada. Dakako, Montesquieu je nešto drugo: za njega je historija samo pouka a ne potvrda apsolutnih istina.

6

U tom smislu Rousseau kritizira čitavu jednu kulturu (ne i svaku kulturu), — onu koja čovjeka vidi plošno, očima racionalnog cinizma. Za Rousseaua kultura je samo ono gdje je prisutna kompletna ljudska duša.

7

»Način na koji je »postavljen problem političkog prava u »Društvenom ugovoru« nosi još lični znak Rousseaua i objašnjava se samo njegovim karakterom i životom«. M. Beaulavonov uvod u 3. izd. Rousseau-

ovog »Du Contrat social«, Paris 1922., str. 64. Ova ocjena se može uzeti preoštrm, ali je sigurno da je Rousseau kako u svemu, tako i u pisanju bio vrlo daleko od hladnog umovanja i znanstvene distance. Bilo je to filozofiranje uvelike kroz literaturu, — što je ostalo odrednica francuske filozofije do danas. Uostalom, pitanje je odnosa literature (pa i one političke) i filozofije kod Rousseaua. Ali isto tako je neosnovano Rousseauovu ličnost i njene defekte poistovjećivati s njegovim idejama, što mnogi čine; npr.: W. A. Dunning: A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu, London 1949., tom I, str. 393; B. Rassel: Istorija zapadne filozofije, Beograd, 1962., str. 658 — 664.

8

Rousseau je svjestan te razlike i svojih moći; u »Emilu« on piše: »Političko pravo se tek treba roditi, i možemo predmnijevati da se ono neće roditi nikada... Jedini suverenik koji je u stanju stvoriti tu veliku i nepotrebnu znanost bio je slavni Montesquieu. Ali on nije držao do raspravljanja načela političkog prava; on se je zadovoljio da raspravlja o pozitivnom pravu uspostavljenih vlada; i ništa na svijetu nije različitije od ove dvije studije.« R. Derathé: Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, 1950. str. 23.

9

»Du contrat social ou principes du droit politique«.

10

J.-J. Burlamaqui je 1751. izdao: Principes du droit politiques.

Uopće, na više mjesta Rousseau naglašava apstraktni i filozofski karakter »Društvenog ugovora«.12

Ne upuštajući se previše u izvornost Rousseauove misli¹³, možemo reći da je on (uvelike zalivaljujući svom stilu i metodi) postao otjelovljenje jednog viđenja nekih temeljnih načela o zajednici i državi. To viđenje mogli bismo označiti prije svega kao stvaranje morala u politici, tj. u moralu tražiti bit političke zajednice i institucije formirati tako da moralna bit zajednice kroz njih govori. Čini nam se da je na tom planu Rousseau ipak donio određene novosti (bar u odnosu na XVII i XVIII stoljeće), i da je to prije svega filozofske, psiho-socijalne i moralne naravi. U tome, a ne u formalnim institucijama (o kojima on i ne govori), sadržan je Rousseau¹⁴. Naime, za generacije koje ga slijede, Rousseauova politička misao je sadržana u »Društvenom ugovoru«; ipak, on se okupirao i konkretnijim političko-institucionalnim pitanjima; »Nacrt Ustava za Korziku« napisan je 1765. godine (dakle tri godine nakon »Društvenog ugovora) i »Razmatranja o vladi Poljske i o njenoj reformi« 1772. godine. Za mnoge između tih konkretnijih napisa i »Društvenog ugovora« postoji ogromna razlika¹⁵. Čini mi se da je to posljedica površnog viđenja Rousseauove filozofije¹⁶; mada njegovo djelo obiluje racionalnim kontradikcijama koje se često kvalificiraju kao sofizmi,¹⁷ i mada se njegovo djelo »ne može svesti na konzistentni sustav«¹⁸ racionalnih aksiona; upravo te racionalističko-geometrijske nekonzistentnosti Rousseaua često dovode do dijalektike ponikle iz povlačenja istovremeno različitih niti ljudske i društvene biti.¹⁹ I dok slijedi taj pomičljivi

11
Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social*, éd. par G. Beaulévan, 3-ème éd.; Paris, 1922. str. 344. Ovaj tekst treba dovesti u vezu sa Napomenom koja stoji na početku »Društvenog ugovora«. Ibidem, str. 116. Prema ovom izdanju ćemo citirati »Društveni ugovor«: Rousseau: *Contrat...*

12
Derathe: J.-J. Rousseau, op. cit. str. 2. 13

»J.-J. Rousseau je samo izrazio, jednim lijepim jezikom, mada često deklaratornim, misli uobličene već stoljećima. Mnogo se raspravljalo o izvorima iz kojih je crpio autor »Društvenog ugovora«. To uopće nije vrijedno truda, jer on je samo sazeo doktrine već davno poznate svima.« Léon Duguit: *Traité de droit constitutionnelle*, 3-ème éd., Paris, 1927., tom I, str. 579. 14

Rousseau je ostao po strani političkih borbi svog vremena koje su tad bile prije svega institucionalne tj. borbe za promjene institucija. Dakako, razlozi nisu samo u konstituciji Rousseauove ličnosti nego i kao posljedica življenja tog »građanina Geneve« ponajviše u drugim zemljama. Ipak ne znači baš da se nije interesirao posve za aktuelne političke probleme (npr. Korzika, Poljska, Ženeva).

15
Neka najnovija istraživanja ranijeg perioda Rousseauova rada (do 1756. god.) pokazuju da između »ranijeg« i »kasnijeg« Rousseaua nema razlike, i da se sve njegove bitne kasnije teme već nalaze načete u tom ranijem periodu. Vidi npr. Mario Einaudi: *The early Rousseau*, New York, 1967.

16
Uostalom u samom »Društvenom ugovoru« Rousseau spominje Korziku: »U Evropi je još jedna zemlja sposobna za zakonodavstvo: to je otok Korzika. Vrijednost i ustrajnost sa kojom je ovaj hrabri narod znao steći i braniti svoju slobodu zaslužuje posve da ga kakav mudar čovjek nauči da je sačuva. Imam nekakav predosjećaj da će jednog dana taj mali otok začuditi Evropu.« Rousseau: *Contrat*, op. cit. str. 200. Isto tako u napisu o Poljskoj on upućuje na »Društveni ugovor«.

17
»Kaos jasnih ideja« veli Faguet

18
George H. Sabine: *History of Political Theory*, London 3-th ed. 1951., str. 489.

19
Odnos Rousseauove metode prema metodi racionalizma: R. Derathé: *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1948., Ber-

predmet, koji ga i sam vodi, Rousseau ostaje kreativan. Svaka logika koja bi htjela Rousseauov predmet i njegovo viđenje učiniti fiksnim i »racionalno konzistentnim« prekida svoju pupčanu nit sa Rousseauom. Zato bismo mogli reći da je »opća volja«, kao bitno etička osobnost sve što je Rousseaua na planu politike zanimalo i o čemu on ima nešto kazati²⁰. Time »Društveni ugovor« i počinje i završava; ali, to je u potci svih njegovih djela od »Rasprave o znanostima i umijećima« do »Ispovijesti«; ta potka je potka ljudske individualnosti, ali i njena granica i korelacija²¹: biti u nečem širem, višem i trajnijem od individualno-tjelesne ograničenosti²², odnosno tu ograničenost ograničiti unošenjem u nju nečeg što je čini neograničenom na samu sebe²³. Nije to bio kraj individue²⁴, bila je to njena potvrda kroz korporativno ja koje je ona sama²⁵. Goli racionalno-proračunati individualni egoizam dezalijenirao je »čovjeka« do životinje (odnosno alijenirao je čovjeka na animalnu bit u njemu); kao čovjek on je neodvojiv od dezalijenacije sebe (kao tjelesne ograničenosti) u drugima i drugih u sebi, tj. od sebe kao pojedinačnog otjelovljenja apstraktno mislećeg bića²⁶ — i samo time vrste, odnosno zajednice; zajednice koja nije u pukoj fizičkoj tjelesnosti oblička, tj. u sličnosti koju vidi samo netko van tih oblička, nego koja je sličnost i za njih jer je i po njima. Ljudska sličnost nije sličnost ostalog animalnog svijeta, to je sličnost življenja sa, za i kroz druge van nas i u nama²⁷.

trand de Jouvencel: Rousseau, évolutionniste et pessimiste, u: Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, no 5/1965. str. 1.

20

G. H. Sabine: op. cit. str. 494.

21

Čovjek kao prirodno biće uvijek će biti i individua. Leo Strauss and J. Cropsey: History of Political Philosophy, Chicago, 1963., str. 533.

22

Rousseau: Contrat. op. cit. str. 183 — 184.

23

E. Durkheim: Montesquieu et Rousseau, Pariz, 1953., str. 148.

24

Cotta Rousseaua svodi na »religiju čovjeka«, koju Rousseau izričito odbacuje kad zaključuje: »Dakle samo pod uvjetom potpunog otuđenja ja u cjelini građansko tijelo će moći ustrajati...«. Sergio Cotta: Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau, u: Annales de philosophie politique, no 5/1965. str. 184.

25

Nije točno kad Burgelin veli da Rousseauov »grad nije socijalna činjenica, on je njen moralni temelj i norma« (Burgelin: Hors des ténèbres de la nature, Rousseau et la philosophie politique u Annales de philosophie politique, no 5/1965. str. 30.); za Rousseaua »grad« (zajednica) je moralni i normativni temelj po tome što

je činjenica, i jer je svaki pripadnik osjeća takvom. Rousseau ne vjeruje u apstraktno zajedništvo, u kozmopolitizam koji ne izvire iz konkretne (a da bi bila takva, i) male zajednice. Vidi početak »Emila«.

26

O ovome u »Emilu«, a na kraju poglavlja »Profession de foi du Vicaire savoyard«: »... najbolje čovjek radi za sebe, ako zaboravlja samoga sebe... lični interes nas navodi u zabludu; samo nada pravednika nikad ne vara.« Vidi prijevod D. Tamindžić: Žan Žak Ruso: Veroispovest savojskog vikara, Beograd, 1975., str. 120.

27

U tom smislu pogrešna je tobože Rousseauova teza »čovjek je dobar — društvo je pokvareno«. Rousseauova teza (ako bismo je mogli tako izraziti) je: »a/. čovjek je dobar van društva jer nema zločestocu — a nema je jer je prema komu upražnjavati: b/. u društvu koje je puki skup jedinki, — a to je zato jer nisu u stanju da se slože, da nađu zajedništvo — ljudi (odnosno svi skupa kao agregat jedinki ali ne zajedništvo, ne društvo) su pokvareni, zli jedan za drugog; c/. u društvu, državi — tj. zajednici u kojoj svaki nalazi razloga da se djelimično poistovjeti sa svima — ljudi nalaze ravnotežu dobrote prema drugima — jer i on sam je taj drugi (za druge). Naime, za Rousseaua društva nema bez svijesti zajedništva. Ova naša formulacija Rousseauova mišljenja te-

Rousseau je pomno čitao Montesquieua, naročito njegov prikaz republike (kao neposredne demokracije); već Montesquieu sadrži Platona, to je vjerojatno to bio put koji je Rousseau doveo (izgleda) i do Platona direktno.²⁸ Ali bilo bi posve pogrešno ne vidjeti i staze društvene realnosti koje su Rousseau tamo vodile: dvjestogodišnji aksiomi političkog racionalizma položeni na proračunatu, samodovoljnu, egoističnu jedinku već su ubirali svoje realne plodove — i to kako dobre, tako i loše. To je bio duboki razlog bijega od geometrijsko-matematskih aksioma racionalističke logike²⁹ koja je ljudsko (i društveno) biće katkad prikazivala plošno do falsifikata. Rousseau je početak vraćanja (koje će biti oznaka misli prve polovine XIX stoljeća) cjelovitog ljudskoj prirodi, u kojoj je racionalna kombinatorika često (pogotovo za većinu ljudi) samo površan dekor u odnosu na istinskije substrukture ljudske duše³⁰; taj racionalni ornat Rousseau smatra pogibeljnim za one koji ga nose³¹. Bila je to srž već njegovog prvog pojavljivanja u javnosti s »Raspravom o znanostima i vještinama« i bit će proslijedena kroz sva njegova djela na različitim planovima. Jer, sam Rousseau je iskusio snagu i odnos racionalne spoznaje³² i dubljih poriva u čovjeku³³.

Već u tom djelu je sadržan »paradoks« koji Rousseau navodi kao te-

melji se na »Društvenom ugovoru« i Rousseauovim opservacijama o Hobbesu i njegovom projiciranju slike čovjeka jedne antagonističke sredine na čovjeka uopće.

28

Direktno saobraćanje s Platonom je diskutabilno ali bez obzira koliko je Rousseau čitao Platona njegove misli su mu bliske. Neki autori, npr. Vaughan, Hendel, Sabine i dr., inzistiraju na toj vezi. Intelektualna bliskost nema uvijek vrelo u posudbama ili direktnom saobraćanju. U svakom slučaju, i utjecaj koji je Rousseau izvršio na njemački idealizam, također pokazuje tu duhovnu bliskost sa Platonom.

29

O Rousseau i racionalizmu: R. Derathé: *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Pariz, 1948.

30

Rousseau je bio »revolt protiv intelektualne arogancije vijeka racionalizma«. J. Bowle: *Western Political Thought*, London, 1948. str. 415.

31

Rousseau je racionalist tipa Condillaca, tj. vrsta relativiziranog racija; relativizam, zato jer je za njega razum samo »takoreći sačinjen od svih drugih ljudskih sposobnosti« (Emil, liv. II): uz to, za njega je razum relativiziran socijalnim dimenzijama. Treba se sjetiti da je tema »Rasprave o znanostima i umijećima« (listopad 1749. god.) zapravo problem metodološko-gnoseološke naravi, odnosno odnos razuma i čovjeka odnosno njegova progressa. Jer, riječ »znanost« tad se shvaća kao »apstrak-

cije« a pod »umijeća« se podrazumijevaju »korisne umjetnosti« (vještine), dakle tehnike. Po tome Rousseau je neprijatelj »filozofske sekte«. Vidi predgovor »Narcisu«. Ali isto je tako pogrešno iz ovoga zaključiti (kako zaključuje Jouvanel: Rousseau, *évolutionniste...*, op. cit. str. 12) da je Rousseau »filozof antiprogresist par excellence«; nipošto; Rousseau je neprijatelj; znanstvenog tehnokratizma (scijentizma), — jer je ovaj ograničeni ratio, tj. ograničeni čovjek, čovjek jedne (racionalne) dimenzije. Treba se sjetiti da Rousseau kritizira znanost svog vremena — tj. onu koja kao Mercier de la Rivière veli da »društvene istine mogu biti isto tako očite poput geometrijskih istina«. Rousseau nije protiv razuma, nego protiv ograničenog razuma, i upravo to ga je dovelo da je po sadržaju misli na nivou dijalektike. Iz sličnih premisa proističe Rousseauovo protivljenje ispraznostima i individualizmu gradskog života; to je »grad à la française«, — nasuprot koga on stavlja grčki polis i Genève.

32

Mi neprestano izraz »ratio« koristimo u smislu metodologije filozofije racionalizma, tj. kao nešto različito od dijalektike, a ne opozicija iracionalnom.

33

To je predmet mnogih napisa, posebno: »Ispovijesti«, »Sanjarije usamljenog šetača«, »Rousseau sudi o Jean-Jacquesu«, i »Emila«. Vidi: P. Burgelin: *Hors ...* op. cit. str. 22 i dalje.

mejni problem koji rješava u »Društvenom ugovoru«³⁴: »Naći oblik udruženja koji brani i štiti svom zajedničkom snagom osobu i dobra svakog člana, i putem koga svak, ujedinjujući se sa svima, ipak se podvrgava samo samom sebi, i ostaje isto toliko slobodan koliko i ranije.«³⁵ U uvodu »Raspriave o porijeklu nejednakosti« taj problem je iznesen ovim riječima: »Ali, tako dugo dok uopće ne upoznamo prirodnog čovjeka, uzalud hoćemo odrediti zakon koji je primio, ili koji najbolje odgovara njegovoj konstituciji. Sve što mi možemo sasvim jasno vidjeti o sadržaju tog zakona, je ne samo da treba, da bi on to bio, volja onoga koga on obvezuje može njemu svjesno podvrći; nego treba još, da bi on bio prirodan, da on govori neposredno glasom prirode«³⁶. Drugim riječima, sloboda, kao voljna obaveza, kao podvrgavanje drugima kroz sebe³⁷ — to je priroda čovjeka kao umskog društvenog bića³⁸. Rousseaua ne interesiraju pozitivne institucije, njega interesira kakvo bi društvo moralo biti da bi bilo u skladu s prirodom čovjeka, tj. legitimno³⁹: »čovjek je rođen slobodan, a svugdje je u lancima«⁴⁰. A neslobodan je jer se obavezama vlasti ne podvrgava svjesno, osjeća ih nametnutima.

2. Opća volja

Poput Lockea⁴¹ Rousseau priznaje samo onu državu koja je izjednačena sa društvom, a to je samo onda ako cijelo društvo samo vrši vlast, tj.

34
Pokušaj potpunog razdvajanja opće volje i društvenog ugovora (Iring Fetscher: Rousseau politische philosophie, Neuwied, 1960. god.) dovodi do mistifikacije i mitifikacije opće volje, do njene metafizičke i teologijske interpretacije. Da je Rousseau opću volju htio izvoditi iz apstrakcija poput religije onda on svom djelu ne bi dao naziv »Društveni ugovor« nego »Opća volja«. Samo opća volja izvedena i temeljena na društvenom ugovoru, tj. realnim zajednicama i pojedincima, je Rousseauova. Fetscherova teza je osnova Barthove interpretacije. Vidi: H. Barth: Volonté générale et volonté particulière, Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique no 5/1965. str. 44.

35
Rousseau: Contrat... op. cit. str. 119. Janet nije osjetio dijalektičku logičnost te »kontradikcije«. P. Janet: Histoire de la science politique dans les rapports avec la morale, Paris, 5-ème éd., bez god. izdanja, tome II, str. 429.

36
J.-J. Rousseau: De l'inégalité... op. cit. str. 63.

37
P. Burgelin: La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, Paris, 1952., J. H. Bromé: Rousseau, a Study of his Thought, London, 1963.

38
Ipak, Rousseau teorijski idealizam ne identificira s realnim čovjekom. Vidi: Rousseau: Contrat... op. cit., knjiga II, gl. VII i VIII. Ipak odmah treba reći: sa stanovišta nemoralna svaki moralni zahtjev je idealizam. Ideali su dio humane prirode.

39
Rousseauov pojam »legitimno« je socio-političke, dakle moralne a ne formalno-pravne naravi; iz legitimiteta formalno pravo izvire, i samo po tom izvoru je ono i legitimno; pravo koje ne bi imalo legitimno izvoru prestatu bi biti pravo. Takav pojam legitimiteta koincidira sa korisnim, jer pojam pravne i političke korisnosti neodvojiv je od slobode koja je kondenzirana i utjelovljena u točki koja je indikator, ili bolje reći koja je sam legitimitet. Zakon nužde i razboritosti iz straha, sile i slično — su pojmovi prisutni u Rousseauovom mišljenju, ali ne kao elementi legitimiteta. Ovu distinkciju ne uviđa I. Fetscher: Rousseau, aufer d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire, Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, no 5/1965., str. 52.

40
Rousseau: Contrat... op. cit. str. 119.

neposredna demokracija u zakonodavnoj funkciji; budući da za njega ni jedan čovjek nema prirodnu vlast nad sebi jednakima i budući da »snaga ne stvara nikakvo pravo«⁴², to je »jedini osnov svake zakonite vlasti«⁴³ pristanak, odnosno vlast samih onih nad kojima se vlada; Montesquieu je to izrazio: »Narod u demokraciji je na izvjestan način monarh, na izvjestan drugi način on je podanik. On može biti monarh samo putem svojih glasanja koja su njegova volja. Volja suverena je suveren sad«⁴⁴

Taj pristanak društva, ta volja društva, taj suveren — to je ono što čini društvo, — jer u tome je on sam, njegovo kolektivno biće; društvo je asocijacija, tj. kolektivno biće koje bivstvuje kroz animus, tj. zajedničku volju udruženih. Ta ideja o općoj volji kao osnovi političke zajednice u demokraciji datira od Locke⁴⁵; o njoj govori i Montesquieu.

Polovinom XVIII stoljeća opća volja je pojam koji se koristi naročito u teologiji i filozofiji, posebno logici (Malebranche, Fontenelle, Bayle, Diderot) a i u pravu (još od Grotiusa, Hobbesa, do Diderota)⁴⁶. Opća volja kao pravna fikcija kod Hobbesa je sofistički salto mortale prelaza iz demokratskog porijekla političke zajednice u etatistički apsolutizam (time što bi to bila volja svih, i koja intervenira samo u času postanka društva). To je bio put koji će proslijediti Puffendorf i kojim će pomiriti demokratsko polazište škole prirodnog prava i apsolutističku državu⁴⁷. Taj put je odbacio Locke time što je odbacio teoriju o prijenosu prirodnih prava sa individue na zajednicu.

Čini mi se da će tu kontradikciju izmiriti, prevladavajući je, Rousseau⁴⁸. Ali, on je to učinio dajući pojmu opće volje — ne svojstvo formalno-pravne, institucionalne i historijsko-genetske kategorije — nego, ako ne isključivo, ali sigurno prije svega, moralne (živeće i uvijek djelujuće) biti zajednice⁴⁹. Kao takva, opća volja je nedjeljiva, neotuđiva, neprenosiva⁵⁰, nezastariva, nepogrešiva; ona ne može biti predstavljena, pa niti delegirana. I dotle dok je takva, dok ima ta svojstva — opća volja jest; nema li neko od tih svojstava — ona više nije⁵¹. Jer, moralne kategorije⁵² kao sadržaj

41
Locke: The Second Treatise of Government, ed The liberal Arts press, New York 1952., str. 12.

42
Rousseau: Contrat ... op. cit. str. 127.

43
Ibidem, str. 127.

44
Montesquieu: De l'Esprit des lois, Genève, MDCCXLIX, str. 13.

45
Locke: op. cit. str. 84.

46
Vidi: Bertrand de Jouvenel: Essai sur la politique de Rousseau, kao predgovor: J.-J. Rousseau: Du Contrat social, éd. Du cheval aile, Genève. 1947, str. 105. i dalje.

47
Rousseauov odnos prema tome: Rousseau: Contrat op. cit str. 160, 120—134; E. Durkheim: op. cit. str. 152.

48
W. A. Danning: A History of Political Theories, from Rousseau to Spencer, New York 1950, str. 21.

49
»Ako je država ili zajednica samo moralna osoba čiji se život sastoji u jedinstvu njenih članova ...« Rousseau: Contrat op. cit. str. 165.

50
Te attribute nalazimo već kod J. Althusius: Politica, 1603. god., Vidi: Derathé: Rousseau ... op. cit., str. 94.

51
Rousseau: Contrat ... op. cit. str. 157.

52
Za Rousseaua društvo je izvor moraliteta, a društvo to je opća volja, dakle opća volja kao sam moralitet je i sama moralna kategorija: »Taj prelaz iz prirodnog stanja u društveno stanje izaziva u čovjeku veoma značajnu promjenu, stavljaajući u

duše ne mogu računati na sofisticke defekte pravnih fikcija. Ipak, — u najvećem broju interpretacija (naročito praktično-političkih) općoj volji su davana svojstva pravnih kategorija (da ne kažemo fikcija) (sic!). Samo ako se općoj volji daju takva svojstva, samo onda se može reći: »Praktične upotrebe te teorije mogle su biti različite, i Rousseau nije imao ni znanja ni strpljenja da ih istraži«.53 Samo tad opća volja može imati sve atribute Hobbesova levijatana54, sve implikacije etatističkog55 i kolektivističkog totalitarizma56.

Čini nam se da su takve interpretacije57 bliske i onima za koje je opća volja oblik religije58. Između religijskog poimanja svijeta i čovjeka (pa i politike) i Rousseauove opće volje postoji ogromna razlika. S druge strane: samo naivno prirodno-znanstveno i mehanicističko-materijalističko (blisko ovom naprijed) poimanje čovjeka59 ljudsko biće zatvara u njegovu fizičku košuljicu i time čovjeka pretvara u »čovjeka«, jer mu oduzimlje ono što ga čini bićem par excellence — duhovnost; samo vulgarno poimanje čovjeka duhovnost identificira sa religioznošću60. Religioznosti je potreban

njegovom ponašanju pravdu na mjesto instinkta i dajući njegovim postupcima moralitet koji im je ranije nedostajao.« Društveno stanje »ga je od glupe i ograničene životinje, učinilo inteligentnim bićem i čovjekom«. Rousseau: Contrat ... op. cit. str. 147 — 148. Izraz »društveno« kao suprotnost »prirodnom stanju« znači »organizirano društvo«. Opširnije: P. Burgelin: Hors des ténèbres ... op. cit. str. 21.

53 Sabine: op. cit. str. 494.

54 Prvi na tom putu bio je Benjamin Constant: Réflexion sur les constitutions et les garanties, (iz 1818. god.) gdje on u Dodatku Rousseauov »Društveni ugovor« optužuje da je bio »najstrašnije sredstvo svih vrsta despotizma«.

55 A koliko je duh tvorca etatističkog totalitarizma i apsolutizma bio Rousseau stran: Po Grotiusu i Hobbesu »ljudski rod je razdijeljen na stada stoke, svako stado ima svog poglavara, koji ga čuva zato da ga poždere«. Rousseau: Contrat op. cit. str. 123.

56 Lester G. Crocker: Rousseau et la voie du totalitarisme, i Carl J. Friedrich: Law and Dictatorship in the Contrat social u: Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, no 5/1965, str. 77—137.

57 Koliko su takve tvrdnje strane Rousseauu: »Ako se traži u čemu se točno sastoji najveće dobro svih, što mora biti cilj svakog zakonodavnog sustava, naći će se da se ono svodi na dva glavna predmeta: sloboda i jednakost; sloboda, jer je svaka

pojedinačna ovisnost, isto toliko snage otrgnute državnom tijelu; jednakost, jer sloboda ne može bez nje postojati«. Rousseau Contrat ... str. 201.

»Završit ću ... primjedbom koja mora služiti kao osnov svakom društvenom sustavu: umjesto da sruši prirodnu jednakost, osnovni ugovor naprotiv moralnom i pravnom jednakošću zamjenjuje onu fizičku nejednakost što ju je priroda učinila među ljudima i čime, mada mogu biti nejednaki u snazi i nadarenosti, oni postaju svi jednaki po sporazumu i pravu.« Na ovaj tekst slijedi bilješka: »Pod lošim vladama, ta jednakost je samo prividna i iluzorna: ona služi samo da siromašnog drži u njegovoj bijedi, a bogatog u njegovoj uzupaciji ...« Ibidem, str. 153—154.

58 S. Cotta: Théorie religieuse ... op. cit. str. 171; Vidi pogovor: P. Zivadinović: Rousseau i prosvjetiteljstvo, u: Zan Zak Ruso: Veroispovest ... op. cit. str. 127; P. Burgelin: Hors des ténèbres op. cit. str. 33.

59 Dakako ovima je blizak, odnosno iz njih je ponikao pozitivistički empirizam kome nije jasno da je njegova »empirija« apstrakcija (jer pojmovno mišljenje hoće identificirati s pojedinačnošću); otud takvo mišljenje ne može naći sponu između »empirijske, konkretne individue« i »apstraktne, opće individue«. Vidi: Durkheim: Montesquieu et Rousseau, op. cit. str. 191, 196.

60 S. Cotta sofisticki, a istovremeno i površno misli, kad u želji svodenja Rousseauova morala na religiju uzvikuje: »Što se

duh van čovjeka, duhovnosti je dovoljan čovjek (duhovno materijalno biće); između materijalnog bića i duhovnosti ne postoji opreka; a između njega i religije da. Jedna je stvar Rousseauova religioznost, druga je stvar opća volja⁶¹. U njegovoj općoj volji nema ništa što implicira religiju:^{61a} dovoljno je reći da Rousseau opću volju veže za ograničene, male, u ljudskoj mjeri bliske zajednice, a da odbija opću volju ljudske vrste⁶². Jer, za njega je opća volja duša realnih ljudi i interesa⁶³, a religija je apstraktno trans-zajedništvo⁶⁴. Sličnost vrste za Rousseaua još ne čini zajednicu i opću volju⁶⁵. Po tome je Rousseau bliži grčkom svijetu⁶⁶ (pa i Platonu) nego rimo-katoličanstvu i hegelijanstvu.

Opća volja je po svom predmetu, nosocima i formi izražavanja ogra-

radi o jednoj teističkoj religiji a ne pozitivnoj malo je važno». S. Cotta: *Théorie religieuse* ... op. cit. str. 181. Dakako, to je vrlo važno: Inače to je dokidanje granične linije između religije i svake druge forme ideologije. To na kraju dokazuje i Cotta kad Rousseauovu političku misao proglašava oblikom »političke teologije«, (Ibidem, str. 187) a to isto kasnije naziva »suvremeni ateistički humanizam« (Ibidem str. 254.), — kao da je to dvoje isto. Ništa od toga — jer, u centru nije država (nego društvo) a još manje »divinizacija države« (Ibidem, str. 190).

61

»Rousseau je htio staviti teologiju u srce svog razmišljanja, i grad tu ima svoje mjesto među dogmama prirodne religije. Zato ateist nema mjesta u gradu, on je nepodoban za društveni život ako ne razumije univerzalni red«. (Burgelin: *Hors des ténèbres* op. cit. str. 33.). Teologija (bar u dosadašnjem značenju te riječi) i prirodna religija (bolje reći vjera) nisu isto; prirodna religija je spojiva sa svim vrstama filozofskog idealizma. Rousseauova vjera je organičena na minimum dogmi (sadržanih u svim vjerama) koje on zadržava jer ih smatra osnovom morala; to je razlog zašto ateisti nemaju po njemu mjesta u takvoj zajednici. Prvo treba shvatiti Rousseauovo značenje, a ne njegovim riječima davati svoja značenja.

61a

Opća volja je u ljudima koji su udruženi; ona se otkriva običnim razumom: »dotle dokle se više udruženih ljudi smatraju kao jedno tijelo oni imaju samo jednu volju ... zajedničko dobro se svugdje očito pokazuje, i treba samo zdravog razuma da ga se opazi.« Rousseau: *Contrat* str. 285. Dakako da pod »zdravim razumom« Rousseau ne podrazumijeva »ni spletke, ni riječitost, okretne prepedenjakе ni laskave brbljavce« koji uvjeravaju narod Pariza i Londona ... Ibidem, str. 286.

62

Govoreći o tipovima vjera Rousseau veli: »Sve što prekida društveno jedinstvo ne valja ništa; sve institucije koje čovjeka dovode u suprotnost samim sa sobom ne vrijede ništa«. Rousseau, *Contrat*, op. cit. str. 333.

Rousseau ipak sve relativizira: nisu dobre ni vjere koje posve razdvajaju ili posve dokidaju razliku između pojedinca i udruženog; udruženi na prvom mjestu, ali takav koji ostavlja u sebi mjesta za pojedinca (tj. svojstva vrste ljudske). Time Rousseauova »građanska vjera« još ne isključuje tzv. pozitivne religije; moglo bi se zamisliti da uporedo sa građanskom vjerom postoje različite religije.

63

»Što se više društvena sveza rasteže, ona više labavi; i, općenito, mala država je srazmjerno čvršća od velike«. Rousseau, *Contrat*, str. 192.

64

»Ne treba, iz svega ovoga, zaključiti sa Warbutonom, da politika i religija imaju kod nas jedan zajednički predmet, nego da, u početku naroda, jedna služi kao oruđe za drugu«. Rousseau, *Contrat*, str. 188.

65

To je razlika i povod svade za čitav život između dotada veoma bliskih Rousseaua i Diderota; povod za tu svadu je pisanje za Enciklopediju, točnije Diderotov napis o »prirodnom pravu« u V tomu Enciklopedije (1755. god.), u kome Rousseau ima članak o »političkoj ekonomiji«.

66

Rousseauova opća volja mogla bi se, možda, doživjeti kao religioznost samo u slučaju ako se zamišlja da je Rousseau htio religiju grčkog tipa, tj. ograničenu na polis. Rousseau je vidio poteškoće odvajanja ali i identifikacije vjere i države. Za državu treba vezati onaj dio i onoliko vjere koliko je nužno za opstojnost zajednice jer, »postoji jedno čisto građansko uvjerenje formulacija njihovih članova pripada

iz prednosti koju si svak pridaje, i prema tome iz prirode čovjeka; da opća volja, da bi doista bila takva, to mora biti u svom predmetu kao i u svojoj biti; da ona mora polaziti od svih da bi se primijenila na sve; i da ona gubi svoju prirodnu ispravnost kad teži nekom pojedinačnom i određenom predmetu, jer onda, sudeći o onome što nam je strano, mi nemamo nikakvo istinsko načelo pravičnosti koje nas vodi.

Doista, čim se radi o jednoj činjenici ili jednom posebnom pravu na nešto što nije bilo određeno jednim općim i prethodnim utanačenjem, posao postaje sporan. To je postupak u kome su zainteresirani pojedinci jedna od stranaka, a javnost druga, ali gdje ja ne vidim ni zakona koga treba slijediti, ni suda koga treba izreći. Bilo bi smiješno onda htjeti se obratiti izričitoj odluci opće volje, koja može biti samo zaključak jedne od stranaka, i koja je, prema tome, za drugu samo jedna strana, posebna volja, koja je u toj prilici doprla do nepravde i podložna zabludi⁷⁰.

Opća volja da bi to bila mora za svoj predmet imati ono u čemu svaki građanin vidi sebe na jedan općenit način, tj. u tome vidi prednost za sebe⁷¹; a da bi to bilo predmet mora biti općenit (nekonkretan, ne posve određen) a da bi bio takav on mora biti »određen jednim općim i prethodnim utanačenjem« tj. zakonom. Bit opće volje je ne samo u predmetu (opće dobro, opći interes), nego u formi njenog izražavanja (zakon, kao i u njenim nosiocima (direktno svi udruženi). Zakon Rousseau ne shvaća u formalno-pravnom nego u materijalno-pravnom smislu, tj. zakon je definiran ne samo svojim donosiocem i svojom formom nego prije svega svojim predmetom⁷². Čim je predmet određen, konkretan, pojedinačan, o tome opća volja nema što reći, jer na takvom predmetu opće volje uopće nema. Da bi ljudsko biće bilo čovjek ono se mora uznijeti (na relativan način) do općeg čovjeka (u smislu ograničene i realne društvene zajednice)⁷³. A ljudi nisu bogovi⁷⁴ — teško se uznose da općenitosti;⁷⁵ da bi im to uspjelo pred-

70
Rousseau: Contrat, op. cit. str. 167.

71

Interpretacija poput ove: »... ako svaka interpretacija metafizičkog autoriteta ostaje subjektivna, ona opće volje mora to biti također« (Barth: op. cit. str. 49) — je vrlo daleko od Rousseaua. Jer Rousseauova opća volja ne »emanira iz boga« — nego iz realnih ljudi. Otud određenje predmeta i forme izražavanja opće volje.

72

»Ali kad sav narod statuira o svemu narodu, on uvažava samo sebe samog, i ako si on uobličio onda kakav odnos, to je o cijelom predmetu s gledišta na cijeli predmet s jednog drugog gledišta, bez ikakvog dijeljenja cjeline. Onda je materija u kojoj se statuira opća volja koja statuira. Ovaj akt ja nazivam zakon«. Rousseau: Contrat, op. cit. str. 178. Prijevodi na naš jezik ovog pasusa su najčešće pogrešni: J. -J. Rousseau: Društveni ugovor, Zagreb 1918. (prijevod M. Gruber), str. 73; Žan Žak Ruso: Društveni ugovor, Beograd, 1949. (prijevod Marković), str. 33.

73

Nema nikakve kontradikcije u tvrdnji da je u svakom čovjeku istovremeno i opća i pojedinačna volja. To je dijalektika realnog bića apstraktnog mišljenja.

74

»Da bi se otkrila najbolja pravila društva koja odgovaraju narodima, trebala bi jedna uzvišena inteligencija koja vidi sve strasti ljudi a koja ne čuti ni jednu; koja nema nikakav odnos s našom prirodom, a koja ju je upoznala do dna; čija sreća je neovisna od nas a koja bi se ipak htjela baviti nama; najzad, koja u protoku vremena stičući otklonjenu slavu, bi mogla raditi u jednom stoljeću a uživati u drugom. Trebalo bi bogova da ljudima donose zakone.«

Rousseau, Contrat, op. cit. str. 182.

75

Rousseau je vrlo daleko od naivne idealizacije čovjeka i naroda; vidi knjiga II, poglavlje VII — XI »Društvenog ugovora«.

76

»Pojedinci vide dobro koje odbacuju; javnost hoće dobro koje ne vidi. Svi pojed-

met i forma odlučivanja moraju biti podobni, tj. moraju ih prisiliti na to⁷⁶: »... opća volja, . . . , mijenja prirodu, kad ima poseban predmet, i ne može se, kao opća, izjasniti o jednom čovjeku ni o jednoj činjenici.«⁷⁷ Jer »ono što uopćava volju je manje broj glasova nego opći interes koji ih ujedinjuje; jer, u toj instituciji, svak se nužno podvrgava uvjetima koje on nameće drugima; divan sklad interesa i pravde, koji zajedničkim odlukama daje karakter pravičnosti koga vidimo da se gubi u raspravi o svakom posebnom poslu, kome nedostaje zajednički interes koji ujedinjuje i poistovjećuje pravilo prava sa onim stranke«^{78, 79}.

Conditio sine qua non opće volje su cilj, predmet⁸⁰, forma⁸¹ i broj učesnika.

Cilj opće volje je dobro svih⁸², a ono se sastoji u skladu i jednakosti. Sloboda: »... treba dobro razlikovati prirodnu slobodu, koja je ograničena samo snagom jedinke, od civilne slobode, koja je ograničena općom voljom; »toj slobodi, kao daru društvenog stanja treba dodati »moralnu slobodu, koja jedina čovjeka čini zaista gospodarem sama sebe; jer poriv same žudnje je ropstvo, a poslušnost zakonu koga se sebi pripisalo je sloboda.«⁸³ Sloboda je dakle pokoravanje zakonu koji je djelo opće volje,⁸⁴ a u izražavanju koje sudjeluje svaki udruženi, pa i onaj koga zakon sili na određeno ponašanje. U tom smislu, dakle u toj vezi odnosa opće volje i svakog člana, prava i moraliteta, tj. zakona, dužnosti i slobode, treba

nako trebaju vodiče. Treba jedne prisiliti da svoju volju usklade sa svojim razumom; treba druge poučiti da spoznaju ono što hoće. Onda iz javnih luči proističe jedinstvo poimanja i volje u društvu; otud točan stečaj dijelova, i najzad najveća snaga svih. Evo odakle se rađa nužda za jednim zakonodavcem.« Rousseau, Contrat, op. cit. str. 181.

77

Rousseau, Contrat, op. cit. str. 169.

78

Ibidem: str. 169. Odnos sa Montesquieuom, op. cit. str. 245, 122

79

Usprkos ove eksplicitnosti neki zaključuju: »Ono što Rousseau zove opća volja je preegzistentna realnost, realnost koja izmiče moći individue, koja je iznad svake samovolje, iznad afektivnih i emocionalnih sklonosti, realnost najzad koja ne može dosegnuti ni manje ili više promjenljive interese ljudi, ni konceptualnu spoznaju koja odgovara tim interesima.« Barth: op. cit. str. 40.

Dakako defekt je u mišljenju koje ne vidi prazninu u svojim »preegzistentnim realnostima«, »realnostima koje izmiču moći individue« »konceptualnim spoznajama koje dosežu promjenjive interese ljudi« i sl., a ne u Rousseauovim (moralnim) kategorijama. Ta interpretacija Rousseauovu opću volju svodi na Malebranchea. Hegel je dobro ocijenio odnos opće i posebne

volje i volje svih (kao mehaničkog zbira pojedinačnih, privatnih volja); dakako, idealizam bi bio zadovoljniji kad bi se opća volja potpunije odvojila od realnosti pojedinačnih volja: »Ruso bi dao potpuniji doprinos teoriji države, da je uvijek imao u vidu ovo razlikovanje.« Hegel: Logika, od. 163.

80

»... o pojedinačnom predmetu uopće nema opće volje.« Rousseau: Contrat, str. 177.

81

Ibidem, str. 178.

82

U tome je sadržana moralna priroda opće volje, a time i prava. Već u uvodu prve knjige »Društvenog ugovora« Rousseau tu temeljnu vezu najavljuje: »Kanim istražiti da li, u društvenom poretku, može biti kakvog pravila legitimne i sigurne administracije, uzimajući ljude onakve kakvi su i zakone onakve kakvi mogu biti. Nastojat ću uvijek u tom istraživanju povezati ono što pravo dozvoljava sa onim što interes nalaže, da se pravda i korisnost nipošto ne nađu razdvojeni.« Ibidem, str. 117.

83

Rousseau: Contrat, op. cit. str. 148—149.

84

Vidi Rousseauovu bilješku: Ibidem; str. 291. »Zakoni su samo upisnici naših volja.« Ibidem, str. 180.

ničena; naime, ona je neograničena dok jest, ali svakog časa ona može nestati⁶⁷, tj. ona ima granice svoje neograničenosti⁶⁸: »Pravo što ga društveni ugovor daje suverenu nad podanicima nipošto ne prelazi, kao što sam rekao, granice javne koristi (a)«⁶⁹. Jer; »Obećanja koja nas vežu sa društvenim tijelom su obvezna samo jer su uzajamna; i njihova priroda je takva da ispunjavajući ih ne može se raditi za druge a da se ne radi također za sebe. Zašto je opća volja uvijek ispravna, i zašto svi uvijek hoće sreću svakom od njih, ako ne zato jer nema nikoga koji si ne pridaje tu riječ svatko i koji ne pomišlja na samog sebe glasajući za sve? To je ono što dokazuje da jednakost prava i pojam pravde koju ona stvara proističe

suverenu, ne posve kao vjerskih dogma, nego kao osjećaja društvenosti bez kojih je nemoguće biti dobar građanin ni vjerman podanik«. Rousseau, *Contrat*, str. 340. Članci te vjere bi bili ono što je osnov svake religioznosti (bez obzira na vrstu vjere): »dogme građanske vjere moraju biti jednostavne, malobrojne, jasno iskazane bez objašnjenja i komentara. Postojanje boga, moćnog, inteligentnog dobrotelja, koji sve unaprijed vidi i brine se, budući život, sreća za dobre, kazna za zločeste, svetost društvenog ugovora i zakona: eto pozitivnih dogmi. Što se tiče negativnih dogmi, ja ih ograničavam na samo jednu: to je netrpeljivost: ona je sadržana u kultovima koje smo isključili.« Ibidem, str. 341. Drugim riječima društvena vjera bi se ograničila na one elemente religioznosti koji se smatraju osnovom moraliteta kao represivnog motiva i društvenosti. Bilo bi to vrlo blisko Lockeu, protiv ateizma i rimo-katoličanstva kao vjere internacionalne i političke, klerikalne zajednice: »Sada kad više nema i ne može biti isključivo nacionalne crkve, mora se trpjeti sve one koje trpe druge, dotle dokle njihove dogme nemaju ništa suprotno civilnom društvu. Ali ma tko se usudi reći: izvan crkve nema spasa, treba ga izagnati iz države, osim ako država nije crkva, a vladar prvosvećenik. Jedna takva dogma je dobra samo u teokratskoj vladi; u svakoj drugoj je pogibeljna«. Ibidem, str. 343.

67

Sasvim je pogrešno općoj volji davati značenje »psihološkog organizma« u smislu da »ne može biti sukoba između nje i prirodne slobode jedinke. Jer prava volja i interes dijela mora se nužno podudarati sa voljom i interesom cjeline«.

(Kako misli H. J. Schmandt: *A History of Political Philosophy*, ed. Bruce com. 1960. str. 296.). Sukob je neprestan i neizbježan — i samo dotle dok vlada svaka jedinica uspijeva u sebi i između sebe i drugih nadvladati taj sukob, dotle se društvo (država) održava. Ali, sklad je samo privre-

men. U historijskoj perspektivi čovjek uvijek prije ostaje prirodno individualno nego društveno opće biće; zato sva društva traju izvjesno vrijeme samo: »Ako želimo uspostaviti trajnu ustanovu, nipošto ne pomišljajmo da je učinimo vječnom. Da bi uspjeli, ne treba težiti nemogućem, niti uobražavati da se ljudskom djelu može dati čvrstina koju ne podnose ljudske stvari ...

Najbolji ustav će završiti, ali kasnije nego neki drugi ...; konstitucija čovjeka je djelo prirode: ona države je djelo umijeća.« Ovo su izvaci iz poglavlja »Smrt političkog tijela« iz: Rousseau: *Contrat*, str. 261—262.

Dakako iz ovog izvoditi zaključak: »za Rousseaua ... čovjek nije po prirodi socijalan« (S. Hoffmann: *Rousseau, la guerre et la paix, Annales de philosophie politique*, no. 5/1965. str. 206.) je isto tako pogrešno. Socijalnost koja nas veže za porodicu i ona za društvo, državu — nisu istog tipa.

68

»Ali, pored javne osobe, mi moramo razmotriti privatne osobe koje ju čine i čiji život i sloboda su prirodno neovisni od nje. Treba dakle dobro razlikovati respektivna prava građana i suverena (a), i dužnosti koje trebaju ispuniti prvi u svojstvu podanika, od prirodnog prava koga trebaju uživati u svojstvu ljudi.« Rousseau, *Contrat*, op. cit. str. 165. Opći interes ne znači brisanje pojedinačnog, kao što opći čovjek nije negacija pojedinog čovjeka; građanin nije potpuna negacija čovjeka. Vidi: Giorgio del Vecchio: *Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau. Extrait de la Revue critique de législation et de jurisprudence*, Paris, 1914. str. 14.

69

(a) je Rousseauova bilješka: »U republici, kaže markiz d' Argenson, svatko je savršeno slobodan u onome što ne škodi drugima«. Evo nepromjenljive granice; ne može se postaviti točnije. Rousseau, *Contrat*, op. cit. str. 339.

čitati tako sporni pasus⁸⁵: »Da ne bi dakle društveni sporazum bio šuplja zbirka formula, on sadrži prešutno ovu obavezu, koja jedina može dati snagu drugima, da ma tko bude odbio da se pokori općoj volji na to će ga prisiliti cijelo tijelo: što ne znači drugu stvar nego da će ga se prisiliti da bude slobodan, jer takav je uvjet koji, dajući svakog građanina domovini, štiti ga od svake lične ovisnosti; uvjet koji čini umijeće i igru političkog stroja, i koji sam čini legitimnim građanske obveze, koje bi bez toga bile apsurdne, tiranske i predmet najvećih zloupotreba.«⁸⁶ Jer, čovjek je slobodan (i tad je čovjek) kad izvršava zakone⁸⁷ (tj. naloge i svog uma)⁸⁸ a ne kad ih, zaveden uskim, privremenim individualizmom i njegovim zabludama gazi; svačiji pravi interes (kao interes općeg i trajnog čovjeka) je u zakonu kao utjelovljenju uma zajednice, a ne u sukobu s njim. Povreda zakona je sukob opće i pojedinačne volje u samom prekršiocu. Zakon (i kao oblik morala)⁸⁹ je put socijalizacije čovjeka, odnosno oblik svođenja formalnog legaliteta u granice moraliteta putem dokidanja heteronomije pravila ponašanja.

Što se tiče slobode i mira, Rousseau je za mir ali ne po cijenu žrtvovanja slobode⁹⁰: »Šta su time postigli ako je taj sam mir jedan od njihovih jada? Mirno se živi također u tamnicama: je li to dovoljno da bi se tu osjećali dobro? Grci zatvoreni u Kiklopuvu pećinu tu su mirno živjeli, čekajući da dođu na red da budu proždrti.«⁹¹ Bit čovjeka (ako je potrebno

85

Vidi: John Plamenatz: Ce qui ne signifie pas autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre, Rousseau et la philosophie politique, *Annale de philosophie politique*, no 5/1965, str. 137; John Plamenatz: Man and Society, *Political and Social Theory: Machiavelli through Rousseau*, vol. I, New York 1963, naročito poglavlje V, str. 433; Carl J. Friedrich: *Law and Dictatorship*, op. cit. str. 81; B. Rasel: op. cit. str. 658, 673.

86

Rousseau, *Contrat*: str. 146. Strauss and Cropsy: op. cit. str. 524. Ovdje je Rousseau predšasnik Kantova i Hegelova morala.

Usprkos te jasnoće neki vele: »Ako proučimo izraze kojima Rousseau obilježava društveni ugovor, ustanovljujemo da on ne kaže nigdje da opća volja proističe iz ugovora.« Barth: op. cit. str. 41. Jasno, to se čini onima koji žele reći da je opća volja metafizička i teološka. Ali, izvoditi bitak iz razuma, a društvene institucije iz ograničene i realne grupe — ne znači još da je prirodni razum našao svoje utjelovljenje u odlukama te grupe. Odakle inače Rousseauov relativizam.

87

Montesquieuovo mišljenje: Montesquieu: op. cit. str. 239 — 240.

88

U ovom je sadržana buduća Kantova forma moralnog suda (tzv. kategorički imperativ) i Rousseauov utjecaj na njega.

Otud ovaj dio Rousseauova mišljenja može biti interpretiran logikom kategoričkog imperativa. Takvu interpretaciju vidi P. Burgelin: *Hors des ...* op. cit. str. 21.

89

Govoreći o vrsti zakona Rousseau na kraju spominje: »najvažnije od sviju, koji se ne urezuju ni u mramor, ni u mjed, nego u srca građana; koji čine istinsku konstituciju države; koji svaki dan stiču novu snagu; koji, dok drugi zakoni stare ili se gase, njih oživljuju, ili ih nadoknađuju, održavaju narod u duhu njegove institucije, i neosjetno nadoknađuju snagom navike onu autoriteta. Ja govorim o čudo-redu, običajima, a naročito o mnijenju; dio nepoznat našim političarima, ali od koga ovisi uspjeh svih drugih.« Rousseau; *Contrat*, str. 206. Ovdje je Rousseau ponovo vrlo blizak Montesquieuu.

90

Rousseau razlikuje »prirodnu slobodu« (kao fizičku slobodu; tj. u granicama fizičkih moći) od »ugovorne slobode« (tj. pravne slobode). Ugovornu slobodu Rousseau relativizira »prirodnom slobodom«; kad »ugovorna sloboda postane tiranija, onda ona više i nije građanska sloboda i ljudi se vraćaju — i bolje je — prirodnoj slobodi.« Rousseau: *Contrat*, str. 139.

91

Ibidem: str. 128. Ovdje je Rousseau pove u skladu sa Lockeom i njegovim protivljenjem Hobbesovoj državi.

dobiti: kao umskog bića) je: sloboda: »Odreći se slobode, to je odreći se svog svojstva čovjeka, pravā humaniteta, čak svojih dužnosti«⁹². Dužnost je moralna obaveza (tj. sloboda)⁹³, »dužnost« iz prisile je nužda. »Riječi ropstvo i pravo su kontradikcije; one se međusobno isključuju«⁹⁴.

Drugi cilj društva, odnosno opće volje je jednakost; za Rousseaua ona je u pravu (kao obliku morala)⁹⁵, a ne u apsolutnoj imovinskoj i društvenoj jednakosti⁹⁶: »... što se tiče jednakosti, ne treba pod tom riječi podrazumijevati da stupnjevi moći i bogatstva budu apsolutno isti; ali da, što se tiče moći ona bude ispod svakog nasilja, i da se nikad ne vrši nego na temelju položaja i zakona; a, što se tiče bogatstva, da ni jedan građanin ne bude tako bogat da bi mogao kupiti drugoga, i nitko tako siromašan da bi bio prisiljen prodati se (a): što pretpostavlja na strani velikih umjerenost dobara i kredita, a na strani malih, umjerenost lakomosti i pohlepe«⁹⁷.

Najzad, da bi bila opća volja uvjet je: opću volju mogu izraziti samo svi na koje se odnose njene zapovjedi, tj. cijelo društvo⁹⁸: »Uvijek će biti velika razlika između pokoriti mnoštvo i upravljati društvo.«⁹⁹ Mnoštvo nije društvo; »čin po kome je jedan narod narod, je ... istinski temelj društva« — taj čin je društveni ugovor. Taj čin, jednoglasni pristanak je konstituiranje društva. Dio tog čina je pristanak na »zakon većine glasova« — time je većina dobila pravo da obvezuje i manjinu, a to pravo dala joj je sama manjina; dakako, dotle dokle manjina želi trpjeti to pravo većine. Jer, neodvojivo je pravo od morala; moral pa i pravo ne pozna drugu obvezu osim one iz slobode¹⁰⁰; svaka druga obveza je nasilje — dakle protupravo. Većina koja bi htjela upravljati manjinom protiv njene volje,¹⁰¹ — dokinula bi društveni ugovor, bio bi to kraj društva (dakako, u Rousseauovom smislu)¹⁰². Jer, »Stalna volja svih članova društva je opća

92

Ibidem: str. 129.

93

Ovdje se Rousseau diže do dijalektičko-realističkog poimanja slobode. U tome je temeljna razlika između Rousseaua i Hobbesa; društvo čovjeka humanizira; za Hobbesa, i u društvu čovjek je zvljer koju samo bič sile drži u pokornosti. Vidi: S. Hoffman: Rousseau, la guerre et la paix, u: Rousseau et la philosophie politique, op. cit. str. 202.

94

Rousseau: Contrat, str. 134.

95

Pravo i sila za Rousseaua su kontradikcije: »... I budući da snaga ne stvara nikakvo pravo, ostaju dakle sporazumi kao osnova svake legitimne vlasti među ljudima.«

Ibidem: str. 127. Jer: »snaga je fizička moć: ja nikako ne vidim kakav moralitet može nastati iz njenih učinaka. Popustiti snazi je čin nužde, ne volje; najviše čin razboritosti. Ibidem: str. 125.

96

I tu je Rousseau vrlo blizak Montesquieuovom viđenju demokracije. Montesquieu: op. cit. str. 178, 182.

97

Rousseau: Contrat, str. 201.

98

»Narod, podložan zakonima, treba biti njihov stvaralac; samo onima koji se udružuju pripada da odrede uvjete društva.« Ibidem: str. 180.

99

Ibidem: str. 135.

100

»Ako dakle narod obeća jednostavno da će biti poslušan, tim aktom on se raspada; čim postoji gospodar, nema više suverena, i već tad političko tijelo je uništeno.« Ibidem: str. 157.

101

Oni koji ne vide granice opće volje, koji je identificiraju sa formalnom odlukom većine. svode Rousseaua na »jednakost u ropstvu«, »na demokraciju kao totalitarizam«. Crocker: op. cit. str. 100. Dakako, takvo mišljenje ne vidi relativnu historičnost individualizma, tj. pojam i granica individualiteta su historijski pomičljivi.

102

Rousseau: Contrat, str. 140. Također: »ali političko tijelo ili suveren budući da svoje biće izvlači samo iz svetosti ugovora, ne može se nikad obvezati, čak prema dru-

volja; po njoj oni su građani i slobodni¹⁰³. »Stalna volja« ne u smislu »jednom dat mandat zauvijek«; nego »stalna« u smislu »dotle dokle traje«. Društvo je »moralno i kolektivno tijelo«¹⁰⁴, koje društvenim ugovorom »dobiva svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i svoju volju«¹⁰⁵.

Dakle, ne samo opća volja i društvo, nego i društveni ugovor je prije svega moralne naravi, i tek po tome legitimne i legalne;¹⁰⁶ govoreći o nje-mu, Rousseau veli: »Ako se dakle iz društvenog ugovora odstrani ono što za nj nije bitno, vidjet će se da se on svodi na slijedeće riječi: Svaki od nas udružuje svoju osobu i svu svoju moć pod vrhovnu upravu opće volje, i mi kao tijelo primamo svakog člana kao nerazdvojni dio svega.«¹⁰⁷ Takva priroda društvenog ugovora je još naglašena: »Nema niti može biti nikakve vrste osnovnog zakona obveznog za društveno tijelo, čak ni društveni ugovor.«¹⁰⁸ Dakako, suveren je društvo, opća volja dotle dok je društvo,¹⁰⁹ dok je opća volja (kao kohezijska moralna sila koja fizičke jedinice drži u moralnoj cjelini); njih kao takve formalno vezati znači oduzeti im suverenost.

To je onaj problem koji pravo razmatra kao super ustavnost. Što se Rousseaua tiče, on ga razmatra kao granicu prava u moralu

Bit opće volje je opći interes¹¹⁰; »opća volja može sama upravljati snagama države prema cilju njenog instituiranja, to je opće dobro«; »jer pojedinačna volja teži, po svojoj prirodi, prednostima, a opća volja jedna-

gima, ni na što što bi dokinulo taj početni akt. . . . Povrijediti akt po kome ono postoji bilo bi uništiti se; a ono što nije ništa ne stvara ništa.« Ibidem: str. 144.

103
Ibidem, str. 291.

104
Politika je u centru Rousseauovog mišljenja — politika kao umijeće društvenog življenja nipošto kao etatiistička manipulacija. Za Rousseaua je politika oblik društvenog morala.

105
Ibidem: str. 141. Ideja o »moralnom i kolektivnom tijelu« koje ima svoje ja, svoju volju, datira u evropskoj političkoj misli osobito od XVII stoljeća: Suarez: *De Legibus et de Deo Legislatore*, 1603. god., vol. V; Pufendorf: *Droit de la nature et des gens*, 1677. god., knj. VII, poglavlje II.

106
Zato mislim da u osnovi Rousseau razlikuje dva a ne tri pojma slobode: prirodna sloboda, i društvena sloboda. Jer o moralnoj obvezi ili slobodi koja ne bi bila društvena, Rousseau ne govori; moral je oblik društvene svijesti, a ona se općom voljom pretače u pravo. U tom pogledu Rousseau je blizak Hegelu, ne Kantu. Drugačije: Plamenatz: *Ce qui ne signifie . . .*, op. cit. str. 140. Rousseau: *Contrat*, knj. I, poglav. VIII, str. 148—149.

107
Ibidem: str. 140.

108
Ibidem: str. 143.

109
Riječ narod kod Rousseaua ne znači naciju u suvremenom smislu riječi, nego mnogo manje zajednice. Mnoge zablude nastale su zbog identifikacije tih riječi. Rousseauova država zamišljena za male zajednice je razlog da mnogi danas odbijaju značenje njegovoj teoriji, jer da »ona ne odgovara zahtjevima suvremene, velike, nacionalne države«. Dakako ako se zamišlja da je ta »suvremena« država vječno suvremena i ako se ne zna za Rousseauov oblik povezivanja tih zajednica. U tom pogledu ne postoji razlika između Rousseaua i Montesquieua; i ovaj male zajednice smatra nužnim uvjetom demokracije. Montesquieu: op. cit. str. 195. Rousseau: *The social Contract*, New York 1951, predgovor Ch. Frankela, str. XXV; S. Hoffman: op. cit. str. 202 i dalje.

110
Po toj biti ona nije zbroj pojedinačnih volja, niti je volja svih — kao puki zbroj svih pojedinačnih volja — još opća volja: »često je dosta razlike između volje svih i opće volje; ova gleda samo zajednički interes; druga gleda privatni interes, i ona je samo zbroj pojedinačnih volja; ali odbite od tih istih volja viškove i manjkove koji se međusobno poništavaju, ostaje kao zbroj razlika opća volja«. Rousseau: *Contrat*, str. 162. Dakle, opća volja ipak nije imaginarna.

kosti«.111 Ona je opća i po svojim nosiocima, odnosno onima koji je izražavaju: »jer volja je opća ili to nije; ona je volja tijela društva, ili samo jednog dijela. U prvom slučaju, ta izražena volja je čin suverena i stvara zakon; u drugom, to je samo posebna volja ili čin magistrature; to je jedva dekret«112. Dakle, samo cijelo društvo, putem većine glasova, stvara zakon; posredna demokracija najviše što može stvoriti je »dekret magistrature«. Jer »vlast može biti prenesena, ali ne volja«113. U tome je bit načela: suverenost je neotuđiva; to jest društvo zakonodavnu funkciju ne može povjeriti posrednoj demokraciji.114

3. Jedinstvo »vlasti«

U ovoj točki dolazimo do biti teorije o jedinstvu vlasti115; suverenost, kao bit vlasti, sadržana je u zakonodavnoj funkciji; jedinstvo vlasti nije ništa drugo nego jedinstvo suverenosti, odnosno nije ništa drugo nego: zakonodavnu funkciju vrši cijelo društvo (kao cjelina) kroz neposrednu demokraciju. »Ali naši političari, ne mogavši podijeliti suverenost u njenom načelu, dijele je u njenom predmetu: oni je dijele na snagu i na volju; na zakonodavnu moć i na izvršnu moć; na pravâ poreza, pravde, i rada; ...« »Ova zabluda dolazi otud što nisu stvoreni jasni pojmovi o suverenoj vlasti, i što je uzeto za dijelove te vlasti ono što su samo njene emanacije. Tako na pr., gledalo se akt objave rata i onaj zaključenja mira kao akt suverenosti; što nije, budući da ovi akti nisu ništa zakoni, nego samo primjena zakona, jedan poseban akt koji određuje zakon, kao što će se vidjeti kad misao za koju se veče riječ zakon bude utvrđen«116. Poriijeklo ove zablude Rousseau pridaje Grotiusu i njegovom prevodiocu Barbeyacu117, koji su upali u tu zabludu jer nisu »usvojili istinska načela« koja bi ih prisilila da »moraju reći žalosnu istinu i dodvorili bi se samo narodu«118, a ne kraljevima. Ni jednom riječju Rousseau ne spominje Montesquiea u vezi s tim problemom; je li to iz straha pred njegovim znanstvenim autoritetom119, ili zato što Montesquicovom prikazu demo-

111

Ibidem: str. 155—156. Opću volju ugrožava pojedinačan interes, još više ugrožava parcijalan interes. Vidi: Ibidem: str. 163.

112

Ibidem: str. 157.

113

Ibidem: str. 156. »Ali između suverene vlasti i samovoljne vlade katkad se uvodi jedna vlast o kojoj treba govoriti«, i Rousseau počinje pogl. »O deputatima ili predstavnicima«. Ibidem: str. 268.

114

Poznata je Rousseauova misao o posrednoj demokraciji: »Engleski narod misli da je slobodan, on se silno vara: on je slobodan samo kad bira članove parlamenta; čim su oni izabrani on je rob, on nije ništa.« Ibidem: str. 271.

115

Rousseau govori o »nedjeljivosti suverenosti« i pod tim naslovom u knj. II, pogl. II obrađuje taj problem.

116

Ibidem: str. 159. Vlast kojom upravlja opća volja nosi ime suverena. Ibidem: str. 165. Podvukao Š. K.

117

Kod koga je Rousseau našao sustavno izloženu pravnu koncepciju prirodnog prava.

118

Dakle, u toj teoriji Rousseau naglašava političke implikacije.

119

Koji mu ni malo ne smeta da za Montesquieuove razloge za glasanje kockom u demokraciji, kaže: »To nisu nikakvi razlozi«. Ibidem: str. 294.

kracije (a sva Rousseauova razlaganja tiču se samo nje!) nije vidio ništa suprotno svom stavu? Čini mi se da je po srijedi ovaj drugi razlog!

Suverenost = opća volja = zakon = opći interes = neposredna demokracija¹²⁰. Sve što to nije, nije suverenost, ne može biti opća volja, nije predmet zakona, ne može biti opći interes, nije u nadležnosti neposredne demokracije: « Tako isto kao što jedna posebna volja ne može predstavljati opću volju, opća volja sa svoje strane, mijenja prirodu, kad ima poseban predmet, i ne može se, kao opća, izraziti ni o jednom čovjeku ni o jednoj činjenici¹²¹. »Ja dakle zovem republikom svaku državu kojom upravljaju zakoni, bez obzira kakav oblik uprave bio: jer onda samo javni interes upravlja, i javna stvar je nešto. Svaka legitimna vlada je republika (a)«, i nastavlja u toj bilješci (a): «Ja ne podrazumijevam samo, pod tom riječi, aristokraciju ili demokraciju¹²²; nego uopće svaku vladu vođenu općom voljom, koja je zakon. Da bi bila legitimna, ne treba da se vlada pomiješa sa suverenom, nego da ona bude njegov ministar; onda je sama monarhija republika¹²³. »... jer ako onaj koji naređuje ljudima ne treba komandirati zakonima, onaj koji komandira zakonima još više ne treba komandirati ljudima ...¹²⁴. Rousseau navodi četiri vrste zakona (politički zakoni — područje ustavnog prava; građanski zakoni — koji uređuju odnose u kojima su obje ili jedna stranka građanin; krivični zakoni — koji su sankcija svih drugih; »najvažniji od svih« su četvrti — »čudorednost, običaji, mnijenje«), ali on se bavi samo »političkim zakonima«, tj. onima »koji uspostavljaju oblik vlade«. Utoliko nas ne treba čuditi Rousseauova bliskost tih zakona i morala; jer ne samo da je taj dio »zakona« najčešće bio običajne naravi (od Atene do danas) nego je to ona granica gdje se pravo pretače u moral, odnosno uvijek u tom dijelu prava najviše i najneposrednije dolazi do izražaja vladajuće (u dijalektičko-relativnom smislu, — kao emanacija vladajuće klase) moralne zasade. Po Rousseau bi naročito ti zakoni morali biti utjelovljenje moraliteta cijele zajednice, odnosno samo ako ona postoji (a postoji upravo po moralitetu)¹²⁵ — onda su to njeni zakoni, a ne njoj nametnuti.

4. O odnosu zakonodavca i egzekutive

O tome odnosu Rousseau kaže: »Svaki slobodan postupak ima dva uzroka koji suučestvuju u njegovom stvaranju: jedan moralni, odnosno

120

«... ono što naređuje čak suveren o pojedinom predmetu ... nije zakon, nego dekret; ni akt suverenosti, nego magistrature.» Ibidem: str. 180. Takve akte suveren može činiti samo u demokraciji, »vlasti tako savršenoj da ne odgovara ljudima«. Ibidem: str. 230.

»Država nipošto ne postoji po zakonima, nego po zakonodavnoj vlasti«. Ibidem: str. 262.

121

Ibidem: str. 169. Ovo Rousseau proteže i na vrijeme u kome se zakoni donose; naime u nesređenim prilikama, neredima,

gladi, rat i sl. narod je spreman da donese »razorne zakone, koje narod ne bi nikad usvojio hladnokrvno.« Ibidem, str. 198.

122

Što čini Montesquieu. Bilješka Š. K.

123

Ibidem, str. 180.

124

Ibidem, str. 184.

125

»Koji narod je dakle podoban za zakonodavstvo? Onaj koji osjećajući se već vezan kakvim jedinstvom porijekla, interesa ili sporazuma, nije još nikako nosio pravi jaram zakona ...«. Ibidem, str. 199.

volja koja određuje postupak, drugi fizički, odnosno moć koja ga izvodi ... Političko tijelo ima iste pokretače: tu se razlikuju isto tako snaga i volja; ova pod imenom zakonodavna moć, druga pod imenom izvršna moć.«^{126 127} »Ništa se tu ne čini ili ne treba činiti bez njihova suučesća.«¹²⁸ Rousseau dakle ne upada u strogo dijeljenje funkcija vlasti. U poglavlju o demokraciji Rousseau veli: »Onaj koji stvara zakon zna bolje od ikoga kako ga treba izvršiti i interpretirati. Čini se dakle da ne može biti boljeg ustava od onoga gdje je izvršna vlast spojena sa zakonodavnom; ali to je upravo ono što čini tu vladu nesposobnom u izvjesnom pogledu, jer se ne razlikuju stvari koje treba razlikovati.«¹²⁹ Dakle, volja i snaga po svojoj prirodi su različite. Neka Rousseau proslijedi: »Vidjeli smo da zakonodavna moć pripada društvu, i može pripadati samo njemu. Lako je vidjeti, naprotiv, prema načelima naprijed uspostavljenim, da izvršna moć ne može pripadati općenitosti kao zakonodavnoj ili suverenoj, jer ta moć se sastoji samo u pojedinačnim postupcima koji nisu nipošto u nadležnosti zakona, ni prema tome onoj suverena, čiji svi postupci mogu biti samo zakoni.

Treba dakle javnoj snazi jedan poseban agent koji je ujedinjuje i u potrebljava prema nalogima opće volje koji služi vezi države i suverena, koji na izvjestan način čini u javnoj osobi ono što čini u čovjeku jedinstvo duše i tijela. Eto koji je, u državi, razlog vlade koju se neumjesno brka sa suverenom, čiji je ona samo ministar.«¹³⁰ I obrnuto: »Ako suveren hoće upravljati, ili ako magistrat hoće donositi zakone, ili ako podanici odbiju poslušnost, nered slijedi redu, snaga i volja više ne djeluju složno, a rasuta država pada tako u despotizam ili u anarhiju.«¹³¹

»... zadovoljimo se da smatramo vladu kao novo tijelo u državi, različito od društva i od suverena, i koje je posrednik između jednog i drugog.«¹³²

»... treba razlikovati ... princa i vladu, kao što sam ... razlikovao državu i suverena.«¹³³ »Ja nazivam ... vladom ili vrhovnom administracijom legitimno obavljanje izvršne moći, a princom ili magistratom čovjeka ili tijelo zaduženo tom administracijom.«^{134 135}

126

Usporedi: Montesquieu: op. cit. str. 242.

127

Ovakvi pasusi i izrazi poslužili su za organicističko-mehanističku interpretaciju Rousseauove teorije države; takvi izrazi su samo oblik predočenja, nipošto oni nisu bit ove teorije koja prije svega operira duhovno-moralnim kategorijama i koja je puna kontradikcija. J. Bowle: op. cit. str. 418, 423.

128

Rousseau: Contrat, str. 210.

129

Ibidem: str. 227.

130

Ibidem: str. 209—210.

131

Ibidem: str. 213.

132

Ibidem: str. 218.

133

Ibidem: str. 220.

134

Ibidem: str. 211.

135

Dok je u izrazima zakonodavna i izvršna vlast slijedio Lockea i Montesquieua, izrazima suveren i vladu Rousseau stvara vlastitu terminologiju. Neki misle da Rousseauova »misao je jasnija i točnija kad se služi svojom terminologijom«. Vidi: R. Derathé: Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau, Annales de philosophie politique, no V/1965. str. 156.

»... različite vrste i oblici vlada se razlikuju prema broju članova koji je čine;«¹³⁶ Ako suveren vladu (egzekutivu) povjeri »cijelom društvu ili najvećem dijelu društva«¹³⁷ — to je demokracija;¹³⁸ ako suveren egzekutivu povjeri manjem broju, tako da ima više običnih građana nego članova vlade — to je aristokracija; ako je egzekutiva povjerena jednom — to je monarhija. Unutar i između ta tri osnovna oblika egzekutive može postojati vrlo velik broj kombinacija, tako da može biti »cijelo mnoštvo mješovitih vlada«. To je razlog da — iako za Rousseaua (kao i za Lockeja) postoji samo jedan oblik suverena, države (civitas; kod Lockeja commonwelth) kao države koja nastaje pristankom svojih građana i koji zadržavaju vršenje zakonodavne funkcije, ipak — postoje tri osnovna oblika egzekutive (demokracija, aristokracija, monarhija) i mnoštvo kombinacija tih osnovnih oblika egzekutive. U svom djelu Rousseau se najviše bavi samom državom (suverenom), a donekle i oblikom vlade (demokracija, aristokracija, monarhija). U tom pogledu Rousseau nije ništa manje relativist^{138a} od Montesquieu¹³⁹: »Ali ovi opći uzroci svake dobre institucije moraju biti modificirani u svakoj zemlji prema odnosima koji se rađaju kako iz lokalne situacije tako iz karaktera stanovništva; i na ovim odnosima treba odrediti svakom narodu jedan poseban institucijski sustav, koji bi bio najbolji, ne možda sam po sebi, nego za državu kojoj je namijenjen ... Jednom riječi, pored maksima zajedničkih svima, svaki narod ima u sebi kakav uzrok koji ih uređuje na jedan poseban način, i čini njegovo zakonodavstvo svojstveno samo njemu ... Pisac Duha zakona je pokazao masom primjera kakvom umjetnošću zakonodavac upravlja institucijom prema svakom od tih uzroka.«^{139a} »Kad se uopćeno pita koja je najbolja vlada, čini se jedno neriješeno pitanje tako reći neodređenim; ili, ako se hoće, ono ima toliko dobrih rješenja, koliko ima mogućih kombinacija u apsolutnim i relativnim pozicijama naroda.«¹⁴⁰ Dakle usprkos općeg principa društvene suverenosti ostaje široko polje političkog umijeća i političke različitosti u pogledu organizacije egzekutive, prije svega, tj. politika nije apstraktna znanost.¹⁴¹

Što se tiče demokracije (u Rousseauovom smislu, tj. kao oblik organizacije egzekutive; cijelo društvo ne samo donosi nego i izvršava zakone): »Uzme li se izraz u strogom značenju, nikad nije postojala prava demokra-

136

Rousseau: Contrat, str. 225.

137

Ibidem: str. 225.

138

Ibidem: str. 225. Demokracija može ići od povjeravanja izvršne vlasti cijelom društvu do najmanje apsolutnoj većini udruženih. Ibidem: str. 243. Ako manje od polovine društva ima egzekutivu, to je aristokracija.

138a

Taj relativizam dolazi do izražaja u razlici između »Nacrt Ustava za Korziku« i »Razmišljanja o vladi Poljske«. Dakako, i u razlici prema načelima iz »Društvenog ugovora«. Tako u »Razmišljanju o vladi

Poljske« on za Poljsku usvaja zakonodavca posredne demokracije, mada odmah napominje da je to »jedan od najviših nedostataka velikih država«; zato on predlaže često obnavljanje predstavničkog tijela i imperativni mandat.

139

Durkheim: Montesquieu et Rousseau: op. cit. str. 184.

139a

Rousseau: Contrat, str. 202—204; slično ibidem, str. 249.

140

Ibidem, str. 253.

141

Strauss and Cropsey: op. cit. str. 528.

cija, a niti će je ikad biti.¹⁴² »Ako bi bio kakav narod bogova, on bi se demokratski upravljao. Vlada tako savršena ne odgovara ljudima.«¹⁴³

Drugim riječima, potpuno jedinstvo zakonodavne i izvršne vlasti,¹⁴⁴ neposredno u rukama cijelog društva, — to je savršenstvo nedostižno za ljude, dotle dok su ljudi, bića realnih interesa.¹⁴⁵ Rousseau je za egzekutivu koju vrše izabrane osobe (to on zove izborna aristokracija),¹⁴⁶ jer: »Osim prednosti da se razlikuju dvije vlasti« (misli: suveren — zakonodavac, i vlada egzekutiva), »ona ima onu izbora svojih članova; jer — broj članova egzekutive je »ograničen na mali broj, i oni to postaju samo izborima (a): putem kojih čestitost, znanje, iskustvo i svi drugi razlozi prednosti i javnog štovanja, su tako nanovo jamstvo da će se biti mudro upravljati.«¹⁴⁷ »Jednom riječju, najbolji i najprirodniji red je da najmudriji upravljaju mnoštvo, kad postoji sigurnost da će ga upravljati radi njegove koristi a ne radi njihove.«¹⁴⁸ Izbor egzekutive vrši samo društvo, prema tome, društvo vrši taj dio izvršne vlasti; dakle, Rousseau je daleko od dogmatsko-formalne diobe između zakonodavne i izvršne funkcije.

Ne treba nas zbuniti Rousseauov izraz aristokracija; u suvremenom značenju to je demokracija, i to: u zakonodavnoj funkciji neposredna demokracija (ako što je u svakoj državi, prema Rousseauu), a u izvršnoj posredna, — posredstvom onih koji imaju »čestitosti, znanja i iskustva« da društvene poslove vode prema zakonima i na korist društva. Jer, Rousseau obrazlaže: za takvu egzekutivu¹⁴⁹; »ne treba ni tako mala država, ni narod tako jednostavan i tako pravičan, da bi izvršavanje zakona slijedilo neposredno javnu volju, kao u dobroj demokraciji«;¹⁵⁰ Takva država zahtijeva »umjerenost bogatih i zadovoljstvo siromašnih«.¹⁵¹

Inokosna egzekutiva (to je za Rousseaua monarhija; u biti, tu bi spadala i predsjednička republika) je oblik koji Rousseau ne ocjenjuje onako dobro kao kolegijalnu izbornu egzekutivu¹⁵²; razlog je: veća opasnost od egzekutive u takvom obliku vlade.

142

Rousseau: Contrat, str. 228.

143

Ibidem, str. 230.

144

Dakako, Rousseau iznosi više pretpostavki nužnih za takav oblik vlade: ibidem, str. 227—230.

145

Ako Rousseau demokraciju ocjenjuje tako, on to ne misli za opću volju — ona je moguća i nužna kao baza društva = države. Zato nemaju pravo oni koji misle »da se radi o zajednici stvorenoj ne za ljude, nego jednostavno i čisto za bogove«. Barth: op. cit. str. 50. Politički ideali i pravno-institucionalne ograničenosti nisu ista stvar.

146

Broj izabranih je od manje od pola udru-

ženih — do monarhije, tj. jednog nosioca egzekutive. Vidi: Durkheim: Montesquieu et Rousseau, op. cit. str. 188.

147

Rousseau: Contrat, str. 232.

148

Ibidem, str. 233.

149

»Sve utječe da liši pravednosti i razbora čovjeka koji je odgojen da upravlja društvom.« Ibidem, str. 241.

150

Ibidem, str. 233.

151

Ibidem, str. 233.

152

Katkad »monarhija« ustupa mjesto »despotizmu«. Ibidem, str. 248.

5. Egzekutiva — inherentna opasnost po suverenost društva

Govoreći o »diobi izvršne vlasti« Rousseau navodi primjer Engleske i Poljske, i veli: ako je ta podjela takva da su ti dijelovi nezavisni (kao u Poljskoj!), onda je to loša egzekutiva. Ipak, Rousseau dopušta podjelu egzekutive, jer ta »podjela ih čini sve skupa manje snažnim protiv suverena«,¹⁵³ tj. dijeljenje egzekutive je dopustivo (i poželjno) radi jačanja suverenosti društva. Zlo jačanja egzekutive prema suverenu može se »preduhitriti ... uspostavljanjem posrednih magistrata koji, ostavljajući vladu u njevoj cjelini, služe samo da uravnoteže dvije moći i održe njihova respektivna prava.«¹⁵⁴ Drugim riječima, slično kao kod Montesquieua, ali kod Rousseaua balans, posredne vlasti i sl. služe da osiguraju suverenost društva, a ne da ju on dijeli sa nekim. Uostalom, Rousseau je posve izričit u tome zašto traži odvajanje izvršne vlasti (vlade) od zakonodavne vlasti (suverena, društva): »... zloupotreba zakona od strane vlade, je manje zlo nego pokvarenost zakonodavca, što je neizbježna posljedica pojedinačnih interesa.«¹⁵⁵

Već smo spomenuli Rousseauov relativizam u pogledu najboljeg oblika egzekutive; ali, relativizam in abstracto prenesen in concreto Rousseauu bi bio nihilizam: dok je apstraktno pitanje o najboljem obliku egzekutive nerješivo¹⁵⁶, na pitanje »prema kom znaku se može saznati ima li jedan određeni narod dobru ili lošu vladu«¹⁵⁷ se može lako odgovoriti. Budući da je za Rousseaua pitanje oblika vlade — moralno pitanje, a kako »moralna svojstva nemaju precizno mjerilo«¹⁵⁸, Rousseau je mišljenja da su moralne kategorije ne samo posljedica nego i uzrok fizičko-psihičkih posljedica, te: za jedno društvo »nepogrešivo najbolja je ona vlada pod kojom, bez stranih sredstava, bez naturalizacije, bez kolonija, građani se više rađaju i umnožavaju.«¹⁵⁹

Što se tiče opasnosti po suverena (društvo kao opća volja) — njegova opasnost je u njemu samom i od samog početka, to je njegova egzekutiva. Izrođavanje, odnosno kraj suverena, (kao vladavine društva, tj. države) Rousseau naziva anarhija; on razlikuje tri njena oblika: ohlokracija (u nju se izrođuje demokracija), oligarhija (u nju se izrođuje aristokracija), i despotizam (u njega se izrođuje monarhija).¹⁶⁰ Dakle, vlast u kojoj suveren nije društvo zove se anarhija; oblici anarhije su: ohlokracija (diktatura većine), oligarhija (diktatura manjine) i despotizam (diktatura jednog).

Jedan od temeljnih načela Rousseauove političke filozofije je da je opća volja (društvo) ne samo jedinstvena nego i neotuđiva¹⁶¹: »Nije do-

153
Rousseau: Contrat, str. 245.

154
Ibidem, str. 245.

155
Rousseau: Contrat, str. 228.

156
Ibidem, str. 253.

157
Ibidem, str. 253.

158
Ibidem, str. 254.

159
Ibidem, str. 255.

160
Sve ove izraze treba shvatiti u naznačenom, Rousseauovom smislu.

161
»Suverenost ne može biti predstavljena, iz istog razloga kao što ona ne može biti otuđena; ona se bitno sastoji u općoj volji, a volja se uopće ne predstavlja: ona je ista ili druga.« »Misao o predstavnicima je moderna: ona nam dolazi iz feudalne vlade, te nepravilne i apsurdne vlade u kojoj je ljudski rod degradiran i u kojoj je ime čovjeka obeščašćeno.« Rousseau: Contrat, str. 271—272.

voljno da je okupljeno društvo jedamput utvrdilo ustav države dajući sankciju jednom korpusu zakona,¹⁶² teorija delegiranja zakonodavne funkcije od strane društva nespojiva je sa Rousseauovom teorijom. »Samo, može se reći uopće da ukoliko vlada ima više snage, utoliko se suveren treba češće pokazivati.«¹⁶³ »Budući da je zakon samo izjava opće volje, jasno je da u zakonodavnoj moći društvo ne može biti predstavljeno; ali ono može i mora biti predstavljeno u izvršnoj moći, koja je samo snaga primijenjena na zakon.«¹⁶⁴

Suveren uvijek može izmijeniti oblik vlade, kao što može izmijeniti osobe kojima je ona povjerena.¹⁶⁵ Te izmjene treba često činiti jer egzekutiva je trajni i glavni neprijatelj suverenosti društva: »Kao što pojedinačna volja bez prestanka radi protiv opće volje, tako vlada čini neprekidan napor protiv suverenosti. Što se taj napor povećava, ustav se više mijenja; i, kako tu više nema druge zajedničke volje koja, odupirući se volji vlade, uravnotežuje se s njom, ranije ili kasnije mora doći do toga da vlada najzad podjarmi suverena i pogazi društveni ugovor. U tome je nerazlučiva i neizbježna mana, koja je već od rođenja političkog tijela neminovno teži da ga razruši, isto kao što starost i smrt najzad razaraju ljudsko tijelo.«¹⁶⁶ Posve je izvjesno da je Rousseau u egzekutivi, ma kako organizirana bila, vidio opasnost za suverenost društva, tj. za njegovu opću volju. Prema tome, Rousseau ne može biti sveden na totalitarizam, jer je ovaj prije svega fenomen egzekutivne države, a Rousseau traži organizacionu, funkcionalnu i personalnu podvrnutost¹⁶⁷ egzekutivne kako zakonu, tako političkoj kontroli suverena.¹⁶⁸ Vjerojatno da je opasnost od egzekutive jedan od razloga Rousseauova odbijanja posredne demokracije u zakonodavstvu; jer, dvostepeno i dvostruko predstavljanje činilo bi težim podvrgavanje vlasti društvu, odnosno vlast (a to je prije svega, uvijek, egzekutiva) bi se brže i potpunije odvojila od društva. Opasnost od egzekutive je razlog da je Rousseau protiv profesionalne vojske — kao šake egzekutive — nego je pristalica vojske naoružanog društva.¹⁶⁹

162

Ibidem, str. 264.

163

Ibidem, str. 265.

164

Ibidem, str. 273. Podvukao Š. K.

»Čim si jedan narod daje predstavnike, on više nije slobodan; on više nije.« Ibidem, str. 274. Što se tiče vršenja izvršne vlasti od strane društva Rousseau smatra da je to bila »jedna od mana koje su upropastile Atensku republiku«. Vidi: A la République de Genève, napisano kao posveta u Rousseau: De l'inégalité..., op. cit. str. 51. Dakako da je narodna skupština u Ateni vršila samo neke (izbor stratega, ugovori o miru, savezima, objava rata i sl.) izvršne funkcije.

165

Rousseau, Contrat, str. 283.

166

Ibidem, str. 256.

167

Stupanj podvrnutosti egzekutive suverenu može biti različit u njenim različitim funkcijama; egzekutiva bi bila naročito slobodna u vanjskoj funkciji: Rousseau »Lettres écrites de la Montagne«, (lettre VII); C. E. Vaughan: The political Writings of Jean-Jacques Rousseau, Cambridge, 1915. tome II, str. 220.

168

Neki takav sistem nazivaju »sistem nestabilne egzekutive« (Derathé: Les rapports..., op. cit. str. 164). Ali ne mora biti; egzekutiva koja bi bila svjesna stalnosti i moći suverena bi se — poput ustavnog monarha u suvremenim parlamentarnim monarhijama — posve podvrgla njegovoj moći i tako trajno našla u političkoj sjeni suverena.

169

S. Hoffman: op. cit. str. 226; Vaughan: op. cit. tome II, str. 486 i dalje.

6. Suveren i sudstvo

Što se tiče odnosa suverena (zakonodavca) prema sudstvu: »Ali, reći će se, osuda zločinca je poseban akt. Slažem se: također ta osuda nipošto ne pripada suverenu; to je jedno pravo koje on može dati ali ga sam ne može vršiti.«¹⁷⁰ »U pogledu prava pomilovanja ili poštude krivca od kazne koju zakon predviđa i koju je sudac izrekao, ono pripada samo onome tko je iznad suca i zakona, tj. suverenu; ipak njegovo pravo u ovome nije sasvim čisto, i slučajevi njegova korišćenja su vrlo rijetki.«¹⁷¹

Dakle, ni suđenje kao odluka o konkretnom, pojedinačnom ne pripada suverenu.

7. Ustavno sudovanje

Po Rousseau sve funkcije moraju ostati u svojim okvirima, a radi suverenosti (jedinstva) opće volje (društva kao zakonodavca); o tome on govori pri kraju »Društvenog ugovora« (knj. IV, pogl. V »Tribunat«):

»Kad se ne može uspostaviti točan razmjer između konstituiranih dijelova države, ili kad neuništivi uzroci neprestano mijenjaju njihove odnose, onda se uspostavi jedna posebna magistratura koja sa ostalima nipošto ne čini cjelinu, koja svaki član ponovo vraća u njegov pravi odnos, i koja čini jednu sponu ili srednji član bilo između vladara i društva, bilo između vladara i suverena, bilo istovremeno s obje strane ako je neophodno.

To tijelo, koje ću ja zvati tribunat, je čuvar zakona i zakonodavne vlasti. On katkad služi da zaštiti suverena od vlade, ...; katkad, da podrži vladu protiv naroda; ... a katkad da održi ravnotežu na obje strane ...

Tribunat nije nipošto konstitutivni dio zajednice, i ne treba imati nikakav dio zakonodavne ni izvršne moći; ali u tome je njegova najveća; jer ne mogavši ništa učiniti, on može sve zapriječiti. On je svetiji i štovaniji, kao branitelj zakona, nego vladar koji ih izvršava i nego suveren koji ih donosi.

Tribunat, mudre umjerenosti, je najčvršća podrška dobrom ustavu; ali ima li malo više snage, on izvrće sve; ...

On degenerira u tiraniju kad uzurpira izvršnu moć, koju on samo drži u umjerenosti, i kad on hoće donositi zakone koje on treba samo štiti.«¹⁷²

Rousseau taj organ zamišlja kao malobrojan, koji djeluje samo povremeno, privremeno i izmijenjenog sastava (svakako zato jer trajnost, stalnost sastava i profesionalizacija nisu bez utjecaja na uzurpaciju). Iako tvrdi da takav organ nije poznavala ni jedna vlada,¹⁷³ kao primjer slične institucije navodi efore u Sparti, pučke tribune u Rimu, i vijeće desetorice u Veneciji.

U svakom slučaju, taj organ bi bio vrsta ustavnog sudovanja. S druge strane, u toj instituciji Rousseau pokazuje elemente balansa funkcija vlasti, ali s očitom namjerom da vlast zadrži u rukama suverena, društva, — i to

170
Rousseau: Contrat, str. 174.

171
Ibidem, str. 175.

172
Rousseau: Contrat, str. 313—315. Podvu-
kao Š. K.

tako da ona i suverena zaprečava od skretanja u neodgovornu ohlokraciju. Drugim riječima, tribunat bi trebao demokraciju zaštititi od njenih vlastitih mana (kao što je bio cilj instituta ostrakizma i grafe paranomon u Ateni).

Kakav je položaj te funkcije, kakav je odnos opće volje i društva kao i kakav je odnos etatizma, etatističke teorije jedinstva vlasti — i Rousseaua pokazuju njegova sumarna razmatranja o diktaturi. U okviru tog poglavlja »Društvenog ugovora« Rousseau relativizira (vremenski) apstraktnu (kao općenitost, pojmovnost) prirodu zakona, putem onoga što suvremena teorija naziva *circonstances exceptionnelles*. Iako za takve okolnosti Rousseau predviđa privremenu koncentraciju vlasti u rukama egzekutive, pa čak (»radi spasa domovine«) vrlo privremeno stavljanje zakona van snage, ipak i tad »opća volja je bit vlasti, jedino što ona tad štiti«: »suspenzija zakonodavne vlasti nipošto je ne dokida: magistrat koji čini da ona štiti ne može učiniti da ona govori; on joj gospodari a da je ne predstavlja; on može sve činiti, osim zakona.«¹⁷⁴

8. Rousseau i normativni pozitivizam

Iz ovoga je vidljivo da Rousseauova opća teorija društvenog ugovora, odnosno opće volje doseže i do stupnja njenog institucionalnog izražavanja, tj. Rousseau izlaže i sumarne institucije kroz koje se izražava opća volja. Međutim, izokrenuti vrijednosti, pa vidjeti institucije a ne ono čemu su one samo instrument — znači biti posve daleko od Rousseaua. Opća volja; jedinstvo, neotuđivost, nezastarivost, nepogrešivost opće volje; jedinstvo vlasti kao jedinstvo suverenosti; suverenost kao atribut društva a ne države¹⁷⁵; suverenost kao jedinstvo zakonodavne volje koja se izražava kroz neposrednu demokraciju u formi zakona, a za opće predmete i radi općeg interesa;¹⁷⁶ opća volja kao volja države, a država kao ukupnost udruženih a ne kao intitucionalni mehanizam; opća volja kao moralna bit zajednice, koja je opća po tome jer je svaki udruženi nosi u sebi kao svoju trajnu volju i kao svoju slobodu; opća volja koja je — sve dok je opća — volja svih, a koja se rasplinjuje onog časa kad gubi ona svojstva koja je čine dušom društva. Rousseauova opća volja nema ništa zajedničko s etatističkim voluntarizmom,¹⁷⁷ institucionalnim mehanicizmom, kolektivističkim misticizmom, totalitarističkim pozitivizmom.¹⁷⁸ Realan i relativan čovjek,

173

Ibidem, str. 316.

174

Ibidem, str. 318.

175

U toliko možemo reći da je suvremena teorija koja razlikuje suverenost od države i koja suverenost smatra atributom nacije a ne države, pa zato taj pojam obrađuje u okviru političke znanosti, a ne kao pojam pravnih institucija, svoju početnu inspiraciju našla u Rousseauu.

Vidi: Burdeau: *Traité de science politique*, Paris, 1953 — 1957, tome VII. Isto mišljenje: I. Krbek: *Suverenost*, Zagreb 1964. tom II, str. 41, bilj. 94; H. Laski: *Politička gramatika*, Beograd, 1934, knj. I, str. 46.

176

Zakon je akt kojim »društvo kao cjelina odlučuje za cijelo društvo.« Rousseau: *Contrat* (knj. II, pogl. VI), str. 178.

177

Vidi razmatranja o suspenziji zakona i diktaturi (*salut public*).

178

Sve to jasno dolazi do izražaja u odbacivanju vjerske netrpeljivosti; građanska i vjerska netrpeljivost su bliske. Iz istog razloga on odbacuje i kršćanstvo evanđelja, jer: »domovina kršćanina nije od ova svijeta« i zato je »suviše pogodna za tiraniju«. C. J. Friedrich: *op. cit.* str. 93.

koji je takav po realnosti i relativnosti društva — to je ishodište i utoka Rousseauova mišljenja. Ni o čemu s takvim prezirom Rousseau ne govori kao o Grotiusu koji je originarno slobodno biće, čovjeka, podvrgao apsolutizmu države, i to time što je čovjeka najprije proglasio vlasnikom svoje slobode a zatim mu priznao slobodu da svoju slobodu može uništiti, odnosno može je se odreći, može je prodati (odnosno, moguće su s njom sve pravničke manipulacije); — tobože, nekad davno tako je i bilo, ljudi su se odrekli slobode u korist apsolutne države; pa pošto su to uradili naši davni preci, — time su sve kasnije generacije lišili slobode. Takvi preci, odnosno oni koji ih takvim prikazuju, za Rousseaua malo sličje čovjeku. Vjerojatno Rousseau nije ni pomišljao da će i njegove teorije neki slično interpretirati, i tako ih htjeti svesti na apsolutističko-etatiističke juristerajske ispraznosti.

A Rousseau je tražio državu na sliku i priliku društva, odnosno većine koja ga čini; da ono može, na priliku te većine, ponekad biti konzervativno¹⁷⁹, to je također implikacija Rousseauovog, kao i svakog demokratskog umovanja.

Uz Montesquieua, Rousseau je jedan od dalekih preteča sociologije, odnosno sociologijskog poimanja društvenih fenomena¹⁸⁰. Međutim, Rousseauov sociologizam nije toliko pozitivističko-empiricistički¹⁸¹, koliko moralni i psiho-socialni, za njega bi država trebala izvirati iz moralne svijesti društva.¹⁸² Ovo je Kant dobro osjetio i zato ga naziva »Newton svijeta morala«, čovjekom od koga je on naučio »respektirati ljudsku prirodu.«¹⁸³ Već smo istakli da Rousseauovi ljudi nisu moralna apstrakcije, i da ljude ne zamišlja atomima koje tek racionalna volja dovodi u društvo; tek ljudi

179

Dakako, sa stanovišta politološke dijalektike i njenog relativnog relativizma, tj. historijskog realizma, materijalizma, može se postaviti pitanje da li se mišljenje većine (svjesno, slobodno, tj. demokratski savjesno izraženo) — može proglasiti (bar što se tiče historijskog vremena u kojem je to mišljenje formirano) konzervativnim (ukoliko toj riječi pridajemo uobičajeno negativno značenje); naime, proglašenje demokratskog mišljenja većine konzervativnim, može biti poziv svim ekstremizma manjina da negiraju demokratsku odluku većine. Svakako, takva teorija može imati implikacije političkog elitizma, prosvijećenog etatizma. Ali, isto tako stav demokratske većine pretpostavlja toleranciju za manjinu koja može demokratski nastojati svoje mišljenje učiniti mišljenjem većine. Jasno, sve to pretpostavlja demokratske uvjete; gdje tih uvjeta nema, ni ova logika ne može biti od vrijednosti.

180

Vidi: E. Durkheim: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, 1953.

181

Što je razlog da Durkheim u Rousseauovoj koncepciji vidi »nesavršenosti i nelogičnosti«. Durkheim: op. cit. str. 197.

182

U ovome kontekstu treba razmatrati Rousseauov stav prema revoluciji i njenim metodama. Vlast koja je nametnuta i koja ne izvire iz volje društva, nije legitimna i društvo je svakog časa može oboriti istim metodama kako mu je i nametnuta, tj. silom, dakle revolucijom (Rousseau: *Contrat*, knj. I, pogl. III). S druge strane, budući da je Rousseauova država prije svega društvena i moralna zajednica — sigurno da ona kao takva ne može biti nametnuta, pa ni revolucijom.

Ali: Rousseauove ideje o državi, kao jedino legitimnoj onda kad proizlazi iz neposredne volje društva, bila je, i ne samo za njegovo vrijeme, duboko revolucionarna. »Sva Rousseauova djela imala su namjeru pokazati da je civilizacija 'u stanju krize', i da se Evropa neizbježno približava 'stoljeću revolucije'. M. Einaudi: op. cit. str. 270; Rousseau: *Emile*, passim.

183

C. J. Friedrich: op. cit. str. 96.

koje povezuje zajednica života, (a to znači i realni interesi), porijeklo, jezik, običaji, čak i predrasude, itd.¹⁸⁴ (tj. koji su veći činili realno »društvo«¹⁸⁵), u stanju su da zasnuju civitas polis, tj. državu koja je izjednačena s društvom. Cilj Rousseauova »Društvenog ugovora« je da pronađu puteve organizacije države u kojoj bi čovjek bio isto tako slobodan kao u prirodnom stanju, odnosno — gdje bi čovjek bio slobodniji nego u prirodnom stanju, budući da bi to bila »moralna sloboda«. Za Rousseaua najbolje društvo je ono u kome je čovjek slobodan da se ponaša prema zakonu (tj. moralno) zato što to želi.¹⁸⁶

Dakako, takve ideje su Rousseaua učinile jednom od najspornijih ličnosti političke misli,¹⁸⁷ svako vrijeme,¹⁸⁸ pa i svaka jedinka, svoje viđenje

184

Rousseau: Contrat, knj. II, pogl. X.

185

Između volje kao osnove nastanka države i elemenata realnog zajedništva (jezik, običaji, nastavljanje izvjesnog teritorija, itd.), te čovjekovog prirodnog socijalibiliteta (koji je od Aristotela uziman kao temelj društva) — a koje sve u određenoj mjeri nalazimo kod Rousseaua — neki autori ukazuju na kontradikcije (npr. C. E. Vaughan: op. cit. vol. II; I. Fetscher: Rousseau, auteur... op. cit. str. 58; i dr.).

Aristotelov (i Grotiusov) prirodni socijalibilitet i realno zajedništvo — kao direktni osnov društva, Rousseau odbija da bi naglasio volju, svijest (tj. umsku i moralnu prirodu čovjeka kao društvenog bića) — kao izvor društva = države; jer po realnom zajedništvu i prirodnom socijalibilitetu čovjek nije daleko od ostalog živog (pogotovo, animalnog) svijeta, ali se kvalitetno od njega razlikuje po elementu svijesti, morala.

Već smo citirali (Društveni ugovor knj. II, pogl. X) Rousseauovo mišljenje o tome koji je narod sposoban za stvaranje države, pa smo vidjeli da među tim elementima ističe realne interese, pa i socijalibilitet (porijeklo, jezik, običaji, interesi, i sl!); dakle, ti elementi sadržani su kao elementi svijesti i samo kao takvi oni ulaze u račun; neovisno o svijesti, ti elementi bi degradirali čovjeka i državu, kao svjesnu i voljnu tvorevinu. Jer, vrlina i patriotizam po svojoj prirodi impliciraju realne ljude; uz to, razum u Rousseauovoj filozofiji je »razum ljudskog srca« (Emile), tj. njegov razum nije matematika, nego fokus kompletno prirode ljudske. Dakle, nije to apstraktna volja, nego volja bremenita svim emanacijama prirodnog i društvenog čovjeka.

»...Budući da svakom pojedincu prija samo onaj oblik vlade, koji odgovara njegovim posebnim interesima... trebalo bi da učinak postane uzrok, da društveni duh, koji treba biti djelo institucije, prethodi samoj instituciji; i da ljudi već prije zakona budu ono, što bi morali po njima postati.« Itd. (Rousseau: Contrat, op. cit. str. 186).

U pismu Mirabeauu Rousseau veli: »...jer znanost o vladi nije drugo nego znanost o kombinacijama, primjenama i izuzimanjima, u skladu sa vremenom, prostorom i okolnostima«. Citiramo prema Einaudi: op. cit. str. 268.

Dakako, onda je država kakvu Rousseau opisuje u »Društvenom ugovoru«, (a koja je oblik moralno-političkog ideala) moguća samo pod određenim društvenim (a to znači i moralnim) uvjetima sredine.

Rousseau priznaje Aristotelov prirodni socijalibilitet, ali ne kao temelj države, nego veza koje su čovjeku kao prirodnom biću svojstvene neovisno od države (porodične, mogli bi reći i — plemenske veze). Država i porodica nisu fenomeni istog roda; to je razlog njegova odbacivanja patrijarhalne koncepcije države; država je proizvod svijesti, a to znači i interesa. Vidi: Rousseau: Contrat, knj. I, pogl. II; H. J. Schmandt: op. cit. str. 291.

186

Rousseau je posve jasno da nije lako »nositelj jaram zakona«, pa i onih koje si sami stvaramo. Rousseau: Contrat, str. 199.

187

Giorgio del Vecchio: Des caractères fondamentaux..., op. cit. str. 4.

188

»Prije revolucije 'Društveni ugovor' nije izvršio u Francuskoj nikakav primjetan utjecaj.« Ali »...između 1789. i 1796. pojavilo se više od 20 izdanja »Društvenog

čovjeka i društva projicirala je na Rousseaua i iz tog sraza Rousseauu davala kvalifikacije.¹⁸⁹

Međutim, s obzirom na apstraktnu (filozofsku) prirodu tog djela, gotovo svako vrijeme može naći dio sebe u Rousseauovom »Društvenom ugovoru«, kao što mu — s druge strane — ni jedna konkretnost nije jednaka.

Slično je i s klasnom prirodom tog djela; u svojim dijelovima — ono je ideologija sitne buržoazije, a time (s obzirom na vrijeme i buržoaziju u ime koje govori, tj. polovina XVIII stoljeća, kad proletarijata kao posebne klase još nema) ono nadilazi usko klasno i — posredstvom demokratske karike — približava se općenitosti (koju se od tad sve više vidi kao naciju); ta općenitost, to je zajednica; kod Rousseaua ona je, kao i kod Platona, prije grad a ne nacija. Otud Rousseauove ideje nisu ni nacionalizam ni kozmopolitizam, mada parcijalnom interpretacijom mogu biti svedene na njih, isto tako kao i na etatizam. Ono što sve te interpretacije udaljuje od Rousseaua je racionalističko-dogmatska apstrakcija koja nema one dimenzije humanog totaliteta (kao mnogostranosti ljudskog realnog bića) koja Rousseauovoj filozofiji daje attribute filozofiranja putem umjetnosti.¹⁹⁰

Dakako da je odnos opće volje, volje svih, volje većine, posebne volje i pojedinačne volje — samo malo teorijski; kao problem realiteta, to je prije svega područje prakse,¹⁹¹ i kao takav on ostaje kao problem i za socijalizam.

ugovora«. Barth: *Volonté générale et volonté particulière*, op. cit. str. 35—36. O utjecaju Rousseaua prije Revolucije: Daniel Mornet: *Rousseau, l'homme et l'oeuvre*. Paris, 1950; Daniel Mornet: *Origines intellectuelles de la Révolution française*. Paris, 1933.

189 J. J. Rousseau: *De l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., predgovor J.-L. Lecercle, str. 25. Otud je pogrešna identifikacija Rousseaua i francuske revolucije.

190

Rasel: *Istorija zapadne filozofije*, Beograd, 1962, str. 658.

191

Otud je sasvim površno reći: »Ali poteškoća koju Rousseau nije stigao nadvladati — ona odnosa opće volje prema volji svih — postaje problem koga su uzalud pokušali riješiti Robespierre i Saint-Juste.« Ili, sukob, opće i pojedinačne volje je »problem koji proizlazi iz spoznaje«. Barth: op. cit. str. 36 i 45.

Rousseau i jedinstvo vlasti

Rezime

Šefko Kurtović

U uvodnoj napomeni autor ukazuje na to da Rousseauova teorija jedinstva vlasti izgleda drugačije nego što se o njoj dobiva utisak iz suvremenih prikaza u ustavno-pravnoj teoriji.

Autor svoju studiju dijeli na VII poglavlja: Uvod, Opća volja, Jedinstvo vlasti, Odnos zakonodavca i egzekutive, Egzekutiva inherentna opasnost po suverenost društva, Suveren i sudstvo, Ustavno sudovanje i Rousseau i normativni pozitivizam.

U Uvodu se autor okupira općenito stilom i metodom Rousseauova mišljenja, te nastoji pronaći njegove intelektualne i socijalne premise; autor ukazuje da se ta misao ne može izjednačiti sa konstitucijom Rousseauove psihe, o čemu govori utjecaj njegova djela na različita područja društvenog života, i na mnoge generacije nakon njega, ali se slaže da je Rousseauovo djelo znatnim dijelom poniklo na dubokoj introspekciji. Metodološki, to Rousseauovom stilu daje biljeg »filozofiranja kroz umjetnost«, jer istovremeno vuče različite niti individualne i društvene biti; to Rousseaua, po sadržaju ideja (ali ne po vanjskoj formi), odvaja od aksiomatsko-geometrijske plošnosti racionalizma i uvelike ga dovodi do dijalektike. Time, usprkos apstraktnog racionalizma, njegova misao uvelike ljudski bitak pokazuje historičnim, realnim, dakle — relativnim.

Za Rousseau je politika znanost o tome bitku, a on je — relativno društven, jer je bitak realnog bića pojmovnog mišljenja. Da bi bio čovjek, ljudski stvor mora alijenirati svoju fizičku ograničenost dezalienacijom u svojoj umskoj prirodi, a ona je kao takva društvena mada je individualna. Otuda Rousseauova politička filozofija nije drugo nego oblik morala, kao društvenog, u politici. Rousseauova »filozofija kroz umjetnost«, tj. kroz čulni svijet, drži ga na realnom ljudskom biću koje je bezdan sukoba parcijalnog i (realno) općeg. Taj sukob je prije svega realne naravi, mada ima i svoj duhovni refleks; zato, Rousseauova općenitost nije ni ljudski rod, ni nacija, a još manje transza-

jedništvo religijskog tipa, nego male zajednice u mjeri jedinke kao fizičko-prirodnog bića, i samo kao takvog realno duhovnog. Taj relativitet duhovnog zajedništva je takav i u vremenu, tj. ono je privremeno; dakle, i time fizičko-prirodna jedinka u čovjeku je jača od općenitosti.

To privremeno i ograničeno zajedništvo, to je animus zajednice; ona je u njemu, jer je po njemu; taj animus zajedništva, to je opća volja. To je dakle moralno-politička svijest (kao volja) svakog (tj. i svih) — o zajednici kao valenciji njega. Opća volja je dakle prije svega moralna kategorija, u njoj je legitimitet zajednice, i po njoj ona je legalna. Da bi opća volja bila, ona ima svoje kvalitete; po njima ona jest; dok jest, ona je neograničena; bez i jedne od njih ona se rasplinjuje (psihosocijalno), nje više nema. Opća volja nije kategorija prava, za nju ne važi formalno-pravna logika čiji je ona sudac i granica. Jer, ona je izvor prava, ali je iznad njega, jer ona je moral.

Kvalitete opće volje su ovisne o predmetu i formi njenog izražavanja, kao i o onima koji nju utjelovljuju kao njeni nosioci. Njen predmet i forma je zakon u materijalno-pravnom smislu riječi; njeni nosioci su oni na koje se odnose njene odluke. Samo takva zajednica (to nipošto ne mora biti nacija) je država, tj. polis, civitas, commonwealth. Svaka druga vlast je samo anarhija — kao pokoravanje iz straha. Opća volja, kao trajna volja, kao opći interes svih da žive u zajednici, je suveren; u njemu je sva vlast (jer on je sav narod), jer je zakon izvor i granica svih funkcija vlasti. U njemu je sva vlast objedinjena jer sve poluge vlasti sprovede na loge zakona.

Ali da bi opća volja bila, da bi se mogla uopće manifestirati, predmet njenog izražavanja mora biti po svojoj prirodi i u njenoj prirodi, tj. općenit; inače, opće volje o pojedinačnom nema.

Zato općoj volji, suverenu, svima udruženima ne pripada mogućnost odlučivanja

o poslovima egzekutive ili sudstva. To Rousseau smatra uvjetom opstanka opće volje: ljudi nisu bogovi, teško se dižu do općenitosti kad i statuiraju o općenitosti (tj. i kroz nju prije vide pojedinačnost), — pogotovo, na pojedinačnosti općenitosti nema, jer: individualne pristranosti u pojedinačnom nalaze priliku potpunijeg izražavanja.

Dakle, odvajanje egzekutive i sudstva od zakonodavstva je uvjet njega kao opće volje, kao društva, države, suverena kao jedinstva vlasti. Isto kao što bi te funkcije u rukama zakonodavca razorile opću volju (mada, društvo ponekad može djelovati kao magistratura, može birati neke funkcionere), isto tako su one u rukama posebnih organa najveća opasnost za suverena. Dakle, egzekutiva — bilo u rukama suverena, bilo odvojena od njega — je dijalektička negacija opće volje, društva i njegove suverenosti. Zato Rousseau predlaže dijeljenje egzekutive, njenu kontrolu, promjenu njenog sastava, njenog personala, njeno ograničenje kao funkcije (radi toga i male zajednice), što češću prisutnost samog suverena.

Dok za Rousseaua postoji samo jedan oblik države, tj. ona gdje je država izjednačena sa društvom, dotle postoje tri osnovna oblika egzekutive: demokracija (egzekutiva u rukama samog, ne manje od polovine društva), aristokracija (egzekutiva u rukama izabranih čiji broj je od manje od pola društva do nekolicine) i monarhija (egzekutiva u rukama jednoga). Iz gornjih premisa slijedi da je Rousseau za ovaj drugi oblik egzekutive.

Da bi pojedini dijelovi vlasti ostali u svojim funkcijama, a radi jedinstva vlasti, tj.

suverenosti same opće volje, Rousseau predlaže tribunalat kao čuvara zakona; on ne bi imao ni izvršnu ni zakonodavnu vlast, niti bilo kakvu aktivnu funkciju, ali bi mogao sve druge funkcije, pa i opću volju, kad to više ne bi bila, zapriječiti. Bio bi to oblik »suverena« koji zaprečava, a radi suverenosti opće volje. Čini se da bi tome organu najbliže bilo ono što se danas podrazumijeva pod ustavnim sudovanjem.

Dakle, iako se Rousseau približava institucionalnoj konkretizaciji svoje političke filozofije, te institucije su samo obrisi koji nemaju nikakvu vrijednost po sebi, nego su instrument koji treba da osigura da zajednica ostane suverena.

Rousseaua ne zanimaju institucije, pa ni država kao formalna institucija; cilj njegova interesa je pronaći oblik države u kojoj će zajednica, tj. svi njeni članovi direktno, biti suveren, a time i nosilac sve vlasti. Kao što ne misli o državi kao formalno-pravnoj instituciji, tako ne misli o naciji, niti bilo kakvoj kategoriji koja nije u mjeri, u realnoj svijesti pojedinaca koji je čine.

Prema tomu, etatizam (blizak Hobbesu), institucionalni mehanicizam (blizak normativnoj jurisprudenciji), nacionalni ili kakav drugi kolektivistički misticizam (bliski raznim oblicima apstraktnog čovjeka i zajednice), totalitaristički pozitivizam (oblik scijentističko-elitističkog egzekutivnog prosvijećenog apsolutizma) strani su Rousseauovom malom društvu, koje je na priliku običnog i realnog čovjeka, i državi u kojoj je takav čovjek suveren, utjelovljenje opće volje.