

ROUSSEAUOVA SKRIVENA TEORIJA SUKOBA

Damjan Stanić



<https://orcid.org/0000-0002-2017-0707>

Doktorski studij Filozofija i suvremenost
Filozofski fakultet
Sveučilište u Rijeci
E-mail: damjan.stanic@student.uniri.hr

<https://doi.org/10.20901/an.21.05>
Izvorni znanstveni rad
Zaprimljeno: 8. 8. 2024.
Prihvaćeno: 23. 10. 2024.

Sažetak U radu se tematizira pojam sukoba u političkoj teoriji Jean-Jacques Rousseaua. Premda sukob nije središnji pojam Rousseauovog opusa, u radu se brani teza da Rousseau razrađuje teoriju sukoba koja ostaje skrivena iza različitih retoričkih manevara i ostalih dijelova njegove političke misli kojima su Rousseauovi interpreti kroz povijest davali daleko veći značaj. I dok uvriježene interpretacije Rousseaua svrstavaju u tabor snažnih protivnika sukoba, ovaj rad pokušava dokazati da unutar Rousseauove političke teorije prostor za sukob postoji i da je sam sukob, nerijetko, pozitivno vrednovan. Nadalje, rad nastoji razlikovati manifestacije sukoba ovisno o kreposnosti političkog poretka, dovodeći u pitanje sukobe unutar modernih trgovinskih društava. Moderna trgovinska društva osuđena su na sukobe koji ne generiraju slobodu, niti su usmjereni ka općem dobru, već isključivo ostvarivanju materijalnih bogatstava, što dovodi do snažnih ekonomskih nejednakosti, uvelike utječući na Rousseauov vrijednosni sud o sukobu. U radu se nastoji interpretirati Rousseauov pogled na moderna trgovinska društva i poziciju sukoba u njima, stavljajući Rousseauov osobni eskapizam u vezu s njegovim teorijskim okvirom i vrijednosnim pozicijama.

Ključne riječi Jean-Jacques Rousseau, sukob, sloboda, ekonomska jednakost, moderno trgovinsko društvo

Uvod

Republikanska ortodoksija nalaže da je sukob unutar republika ne samo nepoželjan, već i duboko štetan fenomen. Građani republike moraju biti ujedinjeni u svojem patriotizmu i ljubavi prema općem dobru zajednice čiji su neizostavan dio, a sukob je premješten izvan granica teritorija. U tradiciji republikanske misli, sukob je rezerviran isključivo za suprotstavljanje onima s osvajačkim pretenzijama na teritorij te republike. Ujedinjeni građani napadnute republike hrabro brane svoju domovinu i republički ideal u sukobu s ekspanzionističkim silama, a upravo zbog te ujedinjenosti njihovi im protivnici, nerijetko brojniji, moćniji i puno bogatiji, u načelu, ne uspijevaju nauditi. Ujedinjena republika jamac je slobode od vanjskog ugnjetavanja

¹ Ovaj rad je nastao na temeljima diplomskog rada obranjenog na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu 2023. godine pod naslovom *Rousseau i Machiavelli: uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji*. Spomenuti diplomski rad napisan je pod mentorstvom Domagoja Vujeve i komentorstvom Luke Ribarevića.

te garancija mira i stabilnosti političkog poretka – poretka koji jedini, putem svojih političkih i pravnih institucija, ozbiljuje slobodu kao vrhovnu republikansku vrijednost.

Jean-Jacques Rousseau neupitno pripada kategoriji republikanskih mislilaca. Ukoliko se rukovodimo time, tada bismo trebali *a priori* zaključiti da je Rousseau negativno vrednovao sukob među građanima republike, zastupajući pozicije mira, jedinstva, sloge i ujedinjenosti u slobodi uz prihvaćanje sukoba kao obrambenog momenta u herojskim nastojanjima vrlih građana da očuvaju svoju republiku i vlastitu slobodu pred hordama osvajača. Ipak, teško se oteći dojmu da su takve interpretacije manjkave u svojim krajnjim dosezima i nedovoljno ambiciozne u osnovnim postulatima. One, naime, zanemaruju to da Rousseau ni na koji način ne može biti okarakteriziran kao ortodokсни mislilac. Ukoliko je Ženevljanin republikanski mislilac, ali istovremeno neortodokсни politički teoretičar, kako on gleda na uvodno spomenutu republikansku ortodoksiju? Prihvaća li ju, budući da je, u konačnici, ipak primarno republikanac? Ili ju odbija, dokazujući pritom svima da mu je neortodoksnost mišljenja prvotna nakana?

Drugim riječima, kakav je Rousseauov stav prema sukobu? Može li se on izvoditi isključivo iz nekoliko dijelova *Društvenog ugovora* u kojima se čini da Rousseau s gnušanjem odbija svaku mogućnost sukoba među građanima unutar republika? Takvoj je interpretaciji teško prigovoriti. Ukoliko je *Društveni ugovor* najznačajniji Rousseauov tekst preskriptivne forme, tada bi se trebalo moći zaključiti da je Rousseau protivnik sukoba i zagovornik republičke sloge. Ipak, Rousseau je sam smatrao kako, usprkos nebrojnim kontradikcijama koje mnogi interpreti pronalaze analizirajući njegova djela, svi njegovi tekstovi pripadaju jedinstvenom sustavu i da ih je nemoguće razmatrati zasebno (Melzer, 1983: 294). U tom slučaju *Društveni ugovor* nije moguće promatrati neovisno o *Drugoj raspravi*² koju je, pak, potrebno razmatrati u tandemu s *Raspravom o političkoj ekonomiji* čiji smisao ostaje nedorečen bez upotpunjenja *Ratnim stanjem*. Iz toga proizlazi da, *per se*, teze iz *Društvenog ugovora* nisu dovoljne.

Glavna intencija ovog rada je, stoga, neortodoksnom, pretežno tekstualnom interpretacijom nastojati pokazati kako Rousseau ne otklanja prostor sukoba u svojim političkim projektima i da općenita volja, onako kako je Rousseau koncipira, nije nespojiva s dinamikom suprotstavljenih težnji koje postoje u republici, a koje su utjelovljene u samim građanima.³ U nastojanju da se tu tezu potvrdi kredibilnom interpretacijom Rousseauovih značajnih djela, u radu se mjestimice poseže za teorijom sukoba Niccolò Machiavellija koju se prikazuje kao konceptualni oslonac Rousseauove teorije sukoba koja, kao sustavno izvedena cjelina, ne postoji u Rousseauovim djelima. Primjenjujući tzv. štrausovsko čitanje⁴ Rousseauovih tekstova,

² U radu se koriste uvriježeni, nerijetko skraćeni, nazivi Rousseauovih i Machiavellijevih djela pa se tako, recimo, *Raspravu o podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* naziva *Druga rasprava*, a unutar citatnica se koriste kratice naziva djela umjesto uobičajenih prezimena autora. *Kratice korištenih djela* dostupne su na kraju rada, a korištena izdanja navedena su u uobičajenom popisu literature. Prijevodi djela s francuskog i talijanskog su autorovi.

³ Niti u jednom dijelu rada ne nastoji se tvrditi da je Rousseau osobno bio zagovornik sukoba, već da je teorijski prepoznao potencijal prostora za unutarrepublički sukob.

⁴ Leo Strauss je u svojem tekstu *Progoni i umijeće pisanja* ustanovio da filozofi, u strahu od progona, vlastite heterodokсне (čak i heretične) pozicije vješto sakrivaju tehnikama pisanja između redaka, činjenjem svjesnih omaški i sakrivanjem iza vela pukog glasnika tuđih pozicija (Strauss, 2003: 12-14, 23-25; Ribarević, 2016: 8-12). Može se tvrditi da su kod Rousseaua neke stvari ostale nedorečene ne zato što je strahovao od progona pa je vješto prikriivao svoje

rad pokušava pronaći skriveni smisao u neizrečenim tvrdnjama oslanjajući se na cjelinu Rousseauovog teorijskog sustava. Namjera rada je proširiti akademsku diskusiju o ovoj temi nudeći alternativnu interpretaciju koju se ne pokušava uspostaviti kao konačnu.

Koncepcija sukoba koja se koristi u ovom radu je generička te uključuje najobičnija razmimoilaženja u mišljenjima, suprotstavljene (privatne) interese, ali i građanske kavege koje završavaju krvlju. Širok teorijski okvir omogućuje interpretativni "ples" između naoko različitih i suprotstavljenih pozicija unutar Rousseauovog opusa, ali nam također daje mogućnost usporedbe Rousseauove teorije sukoba s onom njegova teorijskog uzora, Machiavellija, za čije razumijevanje je ključna generička koncepcija sukoba. Nadalje, široko definiran pojam sukoba daje nam priliku uvidjeti različite slojeve i vidove sukoba koje Rousseau prepoznaje. Rousseau, premda uglavnom izbjegava sam pojam, zapravo, radi vrlo detaljno stupnjevanje sukoba unutar društva. Iz spomenutih razloga, način na koji se u radu definira temeljni pojam, nije nimalo neutralan s obzirom na glavne odrednice Rousseauove teorije koje se nastoje interpretirati.

Iako Rousseau formalno nikad ne izvodi teoriju sukoba, ona je prisutna u njegovim djelima. Njegovo je shvaćanje sukoba moguće podijeliti na tri razine. Na prvoj razini, ponajviše u *Drugoj raspravi* i *Ogledu o podrijetlu jezika*, on iznosi svojevrsnu genezu sukoba i pokazuje nam kako je sukob inherentan društvenosti. Zatim se na drugoj razini, prisutnoj pogotovo u *Ratnom stanju* i *Raspravi o političkoj ekonomiji*, pita može li se sukob kao takav prevladati i ostaviti po strani, dok se na trećoj razini postavlja odlučujuće pitanje: ima li prostora za sukob u političkoj zajednici? To je pitanje, u bitnome, skriveni sukus *Društvenog ugovora*, ali i njegovih političkih projekata za Korziku i Poljsku. Odgovor na to pitanje on ne daje izravno, već je potrebno interpretacijom njegovih tekstova i ključnih pojmova njegove političke teorije doći do plauzibilnog zaključka.

Također, Rousseauovu teoriju sukoba nije moguće promatrati zasebno od njegovog zagovora ekonomske jednakosti i kritike akumulacije bogatstva u rukama otprije bogatih jer se u tom dijelu njegova opusa najbolje iščitava pogled na ishod sukoba u modernim trgovačkim društvima. Postoje, naravno, i relativno velike prepreke tezi koja bi išla u smjeru Rousseauova prihvatanja sukoba. Kao najveća prepreka djeluju Rousseauova teorija suverenosti i njegovo koncipiranje općenite volje. Potrebno je, sukladno tome, analizirati njegovo poimanje općenite volje i nastojati pronaći interpretativnu nišu koja bi omogućila otvaranje diskusije o Rousseauovom eventualnom neodbijanju sukoba, ako već postoji načelni konsenzus da je pozitivna valorizacija sukoba potpuno nespojiva s ostatkom Rousseauove političke teorije. Rousseauova kritika modernosti, napretka i korumpiranosti civiliziranog svijeta je, u konačnici, ona koja daje podstrek u traženju njegova stava o sukobu.

Kada i kako nastaje sukob?

Čovjek izvorno nije živio zajedno s drugim ljudima. Dapače, divljak, kako Rousseau nimalo pogrdno naziva čovjeka prirodnog stanja, nije imao potrebu za drugim ljudima. Živio je sam i sve što mu je trebalo mogao je pribaviti bez upliva drugih. Preživljavao je živeći u prirodi i s prirodom, a zahvaljujući nagonu i urođenim spo-

teze, nego zato što niti sam nije bio siguran što zaključiti. Iz cjeline Rousseauova djela primjetan je unutarnji sukob o pojedinim teorijskim pitanjima koja je razmatrao. Rousseau se iz tih čvorova izvlačio nevjerojatnim stilom kojim bi često prikrio sadržajne nedorečenosti.

sobnostima mogao se othrvati neposrednim izvanjskim prijetnjama i zadovoljiti sve svoje primarne potrebe (DR, I: 132-136, II: 155-156). Ipak, divljak je ubrzo osvijestio da mu vlastito tijelo nije dovoljno, već da mu je potreban alat i neko oruđe kako bi mogao, u potrazi za više hrane, uloviti veće životinje negoli je dotad činio isključivo rukama. Nakon što je uspio izraditi taj alat uslijedilo je neminovno. Budući da divljak nije imao nikakve potrebe sretati druge pripadnike svoje vrste (izuzev vlastite ženke) jer je, prethodno, svaku potrebu mogao zadovoljiti samostalno i u neposrednoj blizini svojega staništa, susreti u lovu nužno su bili prvi pravi susreti među divljacima. I upravo su ti prvi susreti determinirali razvoj društva, najprije u njegovoj vrlo rudimentarnoj inačici (DR, II: 155-156).

Uvidio je divljak da postoji nešto kod drugog divljaka što ga je, ne htijući, podsjećalo na njega samoga. "Neprekidan odnos između raznih stvari i čovjeka, kao i među ljudima, neminovno je doveo ljudski duh do saznanja o izvjesnim odnosima koje iskazujemo riječima: veliki, mali, jak, slab, brz, spor, strašljiv, smion" (DR, II: 156). I upravo su te prve usporedbe nagnale čovjeka da počne razmišljati o drugim ljudima, da počne cijeniti njihovo mišljenje i uvidi da bi mu bilo korisno udružiti se skupa s njima u brojčano vrlo limitiranu zajednicu inicijalno privremenog karaktera (npr. s ciljem zajedničkog lova na veću životinju). Ipak, te su malene zajednice bile samo put prema onome što je uslijedilo. "Sve se počelo mijenjati. Ljudi, koji su dotle lutali po šumama, našavši sebi čvršći oslonac, počеше se okupljati, združivati u zajednice i formirati u svakom području narod istih obilježja i običaja ... Pojam zasluge i ljepote usađuje se u njih, a odatle potječu i osjećaji koje stavljamo u prvi red" (DR, II: 159).

Djevojke i mladići su svoje prve susrete imali, napominje Rousseau, kod bunara gdje su one dolazile po vodu za kućanstvo, a oni kako bi napojili stada. Iz tih se nasumičnih kontakata uz bunar izrodilo sretno doba zabava, strasti i ljubavi:

Pod drevnim hrastovima koji su nadvladali godine, strastvena je mladost postepeno zaboravljala svoje divljaštvo; pripitomljavali smo se malo-pomalo, jedni s drugima; trudili smo se da nas razumiju, naučili smo se izraziti. Tu su održane prve zabave, ... gorljiva gesta više nije bila dovoljna, pratio ju je glas strastvenih naglasaka; pomiješani, istodobno su se mogli oćutjeti i ugoda i žudnja. Ovdje je, napokon, istinska kolijevka naroda, a iz kristalno čistih vrela iznikli su prvi plamenovi ljubavi (PJ, IX: 79).

To znači da prva društva nastaju iz ljubavi, kao plod uzavrele mladenačke strasti. No, upravo se tu, tvrdi Rousseau, rađa ključni problem jer "usporedno s ljubavlju pojavljuje se i ljubomora, nesuglasica caruje, i najnežnija od svih strasti prima žrtvu u ljudskoj krvi" (DR, II: 159). Sukobima je, dakle, upravo društvo rodno mjesto. Oni su se rodili tek onog trenutka kada se čovjek počeo uspoređivati s drugim čovjekom, kada je ljubav jednog postala zavist drugog, kada se zavodništvo prvih jezika izgubilo skupa s "osjećajima iz kojih [su] rođen[i], kad su nove potrebe, proširivši se među ljudima, svakoga primorale da misli samo na sebe i da svoje srce povuče nazad u vlastitu duplju" (PJ, IX: 80).

To je povlačenje čovjeka u vlastitu unutrašnjost i okretanje isključivo samome sebi rezultiralo još jednom važnom fazom u nastanku sukoba. Čovjek je, uspoređujući se s drugim ljudima, uvidio potrebu u tome da ima više negoli njegov drug i tako je utemeljeno privatno vlasništvo – za Rousseaua, izvor nejednakosti među ljudima. Prostdušnji ljudi su naivno povjerovali onome koji je zabio koplje, okopao jarak, zagradio zemljište i uzviknuo "ovo je moje", a upravo je na toj "prevari" zasnovan temelj svih podjela (DR, II: 155). Jedni su tako, akumulacijom bogatstava,

postali gospodari, a drugi su, zato što nisu akumulirali, podjarmljeni i pretvoreni u sluge tih gospodara. Stvorilo je to, s vremenom, dvije klase: bogate i siromašne. Ipak, siromašni su se vrlo brzo pobunili protiv takvog stanja te su sve češće dizali glas protiv zloporaba bogatih koji, doduše, nisu pretjerano marili za to. Siromašni su, stoga, bili primorani pribjeći radikalnijim mjerama te su opetovanim razbojništvom uveli to prvo društvo⁵ u stanje anarhije i trajne nesigurnosti u kojem su bogati strepjali da će im netko otuđiti njihova bogatstva. Bogatstva koja su, paradoksalno, akumulirali izvornom otimačinom onoga što je nekad bilo zajedničko. Siromašni su, pak, živeći u bijedi, jedino u razbojništvu vidjeli kakav-takav bijeg s dna društva, ne mareći pritom za nesigurnost (Hont, 2015: 72).

Izlaz iz takve pat pozicije pronašli su bogati najlukavijim od svih planova. Ne želeći, niti mogavši, više živjeti u stalnom strahovanju od potencijalnog gubitka "svoje" imovine, odlučili su "s figom u džepu" predložiti savez onima od čijih su napada strahovali, a sve kako bi ozakonili svoju otimačinu:

Smisliše [bogat] prividno uvjerljive razloge [kako da siromahe] ... dovedu do svog cilja. "Sjedinimo se, rekoše im, da slabe zaštitimo od nasilja, da suzbijemo slavloljubive, da svakom osiguramo njegov imetak. Zavedimo pravila pravde i mira koja će morati poštivati svi bez iznimke, i koja će u neku ruku nadoknaditi varljivu čud sreće, sjedinjujući moćne i slabe na zajedničkim dužnostima. Jednom riječju, umjesto da se uništimo, sjedinimo se u jednu uzvišenu moć kojom će upravljati mudri zakoni, štiteći i braneći svakog člana zajednice, boreći se protiv zajedničkog neprijatelja i održavajući nas u vječnoj slozi." Nije bilo potrebno niti ovoliko koliko sadrži ovaj govor, pa da se jednostavni ljudi, koje je lako prevariti, povedu. ... Svi pohriše ususret svojim okovima, misleći da će im oni osigurati slobodu: bili su dovoljno razumni da shvate značaj političkog udruživanja, ali nedovoljno iskusni da bi predvidjeli opasnosti. Oni koji bi najbolje mogli osjetiti zloporabe bili su ti koji su se sami željeli njima koristiti. ... Takvo je bilo podrijetlo društva i zakona, ili barem tako izgleda. Oni su imućnima dali novu snagu, nepovratno uništili prirodnu slobodu, jednom za svagda udarili temelj zakonu vlasništva i nejednakosti, vještom prevarom načinili ga neizbježnim i, radi koristi pojedinih slavloljubitelja, sve ljude natjerali raditi, robovati i mučiti se (DR, II: 166)

Ljudi su vjerovali da će im slobodu osigurati političko udruživanje, da će time što će prestati krvoprolića i svakojaka razbojništva zavladatai spokoj, pravednost i sigurnost, a to su, mislili su oni, nužni preduvjeti slobodnom životu. Život u društvu mora biti pravno reguliran donošenjem "stabilnih" zakona, a oni su ti koji zaustavljaju prostor sukoba i čovječanstvo uvode u sferu slobode. Ipak, Rousseau upozorava da to nije ni približno slučaj. Taj je prvi društveni ugovor,⁶ ta prevara bogatih nad siromašnima tek svojevrsna tranzicija iz jednog oblika društva u drugo, a ne prela-

⁵ Kod Rousseaua možemo govoriti o barem tri različite vrste društva. Prva društva uspostavljaju se praktički spontano, bez društvenog ugovora, radi zadovoljenja primarnih potreba i strasti. Druga društva uspostavljaju se prvim društvenim ugovorom (o kojem će više riječi biti u nastavku) koji nastaje kao prevara bogatih nad siromašnima. Treća društva su, ustvari, *pro futuro* društva koja bi tek mogla biti uspostavljena implementacijom Rousseauove inačice društvenog ugovora (PJ, IX; DR, II; DU).

⁶ Bitno je istaknuti da Rousseau u *Drugoj raspravi* izbjegava riječ *contrat* (fr. za ugovor), a koristi riječ *pacte* (fr. za pakt/sporazum). I dok ugovor čovjek sklapa s čovjekom, pakt se najčešće sklapa s vragom (Lalović, 2006: 111). Izvorni je društveni ugovor, stoga, ništa drugo doli lažan i podmukao čin ozbiljenja volje za moći i dominacijom bogatih. Rousseauova teza da se radi o najpromišljenijem naumu koji se ikada porodio u ljudskom duhu nije apologija takve nelegitimne uspostave građanskog društva, već tragična realizacija podmukle genijalnosti staleža bogatih koji su počinili "savršenu" prevaru.

zak iz prirodnog u društveno stanje.⁷ Prema Rousseauu, čovjek je prirodno stanje, to stanje apsolutne slobode, napustio prvim susretima sa sebi sličnima jer je već tada upao u "zamku" društvenosti (DR, I: 145, II: 159; PJ, IX: 79-80).

Svakim korakom dalje prema uređenijoj društvenosti čovjek se sve više udaljavao od stanja slobodne nespitanosti jer se "ljudska priroda ... ne može vratiti unatrag i nemoguć je povratak u vremena nevinosti i jednakosti jednom kad su ostavljena daleko [u prošlosti]" (D, III: 363). Čovjek je, stoga, osuđen na život u društvu. No, može li to društvo uistinu ispuniti sve ono što se činom njegove konstitucije obećava? Mogu li zakoni stvarno biti brana slabijima, prozor u društvo jednakosti i trajno razrješenje svih sukoba? Rousseauovi odgovori na ta pitanja su rezolutno negativni, ali uz jednu ključnu napomenu: društvo je neminovnost i, budući da je nemoguć povratak unazad, doba apsolutne i nepokorive slobode ostaje daleko za nama. Njemu iz tog razloga misli okupiraju dvije stvari. Zanima ga kakve su uistinu bile prve političke zajednice i koju je ulogu u njima imao zakon, a zanima ga, također, kako bi te političke zajednice i njihovi zakoni mogli izgledati u svojim najboljim formama.

Može li se sukob prevladati?

Nakon što je prvim društvenim ugovorom uspostavljena politička zajednica⁸ moralo se ustanoviti kakve će političke forme ona biti. U početku su se, ističe István Hont interpretirajući Rousseaua, za prve vođe birale snažne figure. Razlozi su, u manjoj mjeri, bili nesebične prirode jer, smatralo se, snažne figure će lakše provesti sve ono obećano društvenim ugovorom i očuvati stabilnim novouspostavljeni politički poredak. Ipak, većim dijelom su ti vođe čvrste ruke izabirani iz sebičnih pobuda – ljudi su postavljali na rukovodeće pozicije one za koje su smatrali, ukoliko im se dovoljno umile, da bi od njih mogli imati osobnu korist. No, što su ti prvi vođe učinili? Oni su iskoristili poziciju vlasti kako bi ostvarili vlastitu ekonomsku korist, a kako bi osigurali trajnu narav te iste koristi, svoju su vlast pretvorili u nasljednu. Time dolazimo do ključnog Rousseauovog argumenta, kojeg pronicljivo iščitava Hont, a to je da su ljudi takvu nasljednu vladavinu prihvatili jer su i oni htjeli u toj proizvoljnoj i artificijelnoj hijerarhiji biti gospodari nekome (Hont, 2015: 72). Više im se sviđala ideja da bi oni mogli zagospodariti nekime, pa makar jednim čovjekom i na kratko, nego što ih je smetala činjenica da se "njihov" vladar prema njima odnosi kao prema roblju.

Ali takvo je razmišljanje tek puka zabluda jer je politička zajednica koncipirana tako da ozakoni bogatstva bogatih i da osigura njihov spokoj i ugled. Rousseau se otvoreno pita:

⁷ Rousseauova je pozicija drugačija negoli kod drugih kontraktualista. On ratno stanje između ljudi do kojeg dolazi prije društvenog ugovora ne karakterizira kao prirodno stanje, već mu daje jasne obrise društvenosti. Njegova je glavna kritika ostalih kontraktualista ta da su se ulovili u klopku anakronosti. Oni, opisujući stanje koje nazivaju prirodnim, ljudima tog stanja već daju osobine društvenosti. "Hobbesova pogreška nije ... u tome što je ustanovio ratno stanje među nezavisnim ljudima koji su postali društvenima, već u tome što je pretpostavio da je to stanje prirodno ljudskoj vrsti, i smatrao ga uzrokom poroka dok je ono zapravo njihova posljedica" (ŽR, I, 2: 57). Za Rousseaua stanje koje prethodi prvom društvenom ugovoru (koje Hobbes i ostali ispravno opisuju) nije prirodno stanje, već prva inačica društva. Iz toga proizlazi da je sukob inherentan stanju društvenosti, a ne prirodnom stanju.

⁸ Kod Rousseaua je riječ o hipotetičkoj, a ne o stvarnoj povijesti. Ne govori se, dakle, o točnom trenutku uspostave prvih političkih zajednica, već o načelima njihove uspostave, kada god bile uspostavljene. O Rousseauovoj hipotetičkoj povijesti napisano je puno radova, ali možda najbolju analizu i interpretaciju nudi István Hont u knjizi *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (2015).

Zar sve prednosti društva nisu za moćnike i bogataše? Ne zauzimaju li samo oni sva uosna zanimanja? Zar im nisu osigurane sve milosti, sva izuzeća? Zar nije sva javna vlast njima u prilog? Ako neki uglednik pokrade svoje povjericio ili čini druga lupeštva, zar nije svagda siguran da će proći nekažnjeno? Udarci toljagom što ih dijeli, nasilja što ih čini, čak i umorstva i ubojstva za koja je kriv – zar to nisu afere koje se stišavaju i koje su nakon šest mjeseci bespredmetne? Neka taj isti čovjek bude pokraden, cijela je policija uskoro u pokretu, i teško nevinome kojeg sumnjiči! Prolazi li kroz opasno mjesto? – eto oružane pratnje u pohodu. Pukne li osovina njegove nosiljke? – svi mu trče u pomoć. Ako se galami pred njegovim domom? – kaže jednu riječ, i sve se utišava. Ako ga gomila smeta? – učini mig, i sve se sređuje. Ako se neki kočijaš nađe na njegovu putu? – njegovi su ga ljudi spremni mlatiti. Pedeset će čestitih ljudi koji idu za svojim poslom prije biti pogaženo negoli dokon fakin što kasno dolazi u svojoj kočiji. Svi ti obziri ne koštaju ga ni paru; oni su pravo bogatog čovjeka a ne cijena bogatstva (PE, III: 43).

Pod pojmom "pravo" Rousseau ovdje ne misli na to da bogatima prema prirodi pripada takvo ophođenje drugih spram njih, već da je građansko društvo utemeljeno na postavkama bogatih putem prevare iz prvog društvenog ugovora. I u tako koncipiranom društvu bogati su apsolutno privilegirani. Zakoni su doneseni s bogatima u primisli. Oni su mjera same vladavine koju su, doduše, spremni prihvatiti i siromašni jer su naivno povjerovali da je bogatstvo vrlina i da će im u tom novom društvenom poretku biti omogućeno da se i oni obogate te da zauzmu bitnu poziciju u socijalnoj hijerarhiji. No, nisu uzeli u obzir najvažnije stvari. Takva krnje zasnovana politička zajednica ne može nikada osigurati jednakost ishoda. To je potpuno suprotno njezinim postulatima. Ali ona ne može osigurati niti jednakost šansi, budući da su oni koji imaju puno u startu privilegirani u odnosu na one koji nemaju ništa. Opći je to duh zakona svih zemalja, a "ta je neugoda neizbježna i bez iznimke" (E, IV: 340).

Takva je despotska vladavina, doduše, zaslužna za mir. Zahvaljujući zasnivanju prostora prava i uvođenju zakona prestali su sukobi između bogatih i siromašnih, a stanje anarhije zamijenio je red. No, pita se Rousseau što to uistinu znači. "Netko će reći da despot osigurava svojim podanicima građanski mir; neka je tako: ali što time dobivaju ... ako njegova nezajazljiva pohlepa ... [baca] podanike u još veći očaj nego što bi to učinile njihove nesloge? ... I u zatvorima se mirno živi: zar je to dovoljno da se čovjek u njima dobro osjeća[?]" (DU, I, 4: 15). Je li mir uistinu nadvrijednost?⁹ Rousseau je itekako oprezan kada govori o miru. Mir je opasna stvar, on je u krnje zasnovanim političkim zajednicama gotovo uvijek slika sužanjstva. On je odraz ugnjetavanja bogatih nad siromašnima, ali i pokoravanja siromašnih bogatima.¹⁰ Dvosmjeran je to proces koji prikazuje gospodarenje sakriveno pod maskom mira.

⁹ Iz te je perspektive zanimljiv rad *Jean-Jacques Rousseau i njegovi ratovi: O Glazbenom rječniku* autorice Maje Vukušić Zorice u kojem iznosi provokativan opis Rousseaua kao čovjeka ne-mira, okršaja i sukoba (2020: 27-28).

¹⁰ Napominje Rousseau u *Društvenom ugovoru* (III, 6: 65) da možda i najbolji opis despotske vladavine, ali i spremnog prihvaćanja takve vladavine od strane naroda, nalazimo u *Starom Zavjetu*. Tako u *Prvoj knjizi o Samuelu* možemo pročitati sljedeće: "Samuel ponovi sve Jahvine riječi narodu koji je od njega tražio kralja. I reče: 'Ovo će biti pravo kralja koji će kraljevati nad vama: uzimat će vaše sinove da mu služe kod bojnih kola i kod konja, i oni će trčati pred njegovim bojnim kolima. Postavljat će ih za tisućnike i za pedesetnike; orat će oni njegovu zemlju, žeti njegovu žetvu, izrađivati mu bojno oružje i opremu za njegovu bojna kola. Uzimat će kralj vaše kćeri da mu priređuju mirisne pomasti, da mu kuhaju i peku. Uzimat će najbolja vaša polja, vaše vinograde i vaše maslinike i poklanjat će ih svojim dvoranima. Uzimat će desetinu od vaših usjeva i vaših vinograda i davat će je svojim dvoranima i svojim službenicima.

Ali što se više učvršćuje takva vladavina, ona postaje sve više i više ugnjetavačka. Mir se pretvara u nemogućnost otpora i još nasilnije porobljavanje slabih, a sve pod geslom zaustavljanja krvavih sukoba i uspostavljanja pravnog poretka. Govoreći o "dosezima" tih građanskih poredaka, Rousseau slikovito opisuje da vidi:

nesretne ljude kako stenju pod željeznim jarmom, čovječanstvo zgnječeno od šačice ugnjetača, gladujuće mnoštvo svladano od boli i gladi čiju krv i suze bogati piju u miru, i posvuda one koji su protiv slabih teško naoružani zastrašujućom snagom zakona. Sve to odvija se mirno i bez otpora ... Čovjek na to može samo jecati i ne reći ništa. ... Ja podižem oči i gledam u daljinu. Vidim požare i plamenove, opustošena sela, opljačkane gradove. ... Vidim scene ubojstava, deset tisuća ljudi zaklano, ... posvuda slika smrti i umiranja. Znači to su plodovi tih miroljubivih institucija (RS: 23-24).

Sukob, dakle, nije prevladan u građanskom društvu, već je drugačije izveden. Strane sukoba su ostale iste kao i prije društvenog ugovora kojim je uspostavljen pravni poredak uz jednu bitnu razliku: jedna strana (bogati) je postala dominantna i sukobi su se počeli manifestirati kao ugnjetavanje. Siromašnima je oduzeta i sama mogućnost nastojanja da uspostave slobodni život, a bogatom sloju sloboda je irelevantna sve dok mogu uživati u svojim društvenim povlasticama i mogućnosti neograničenog bogaćenja. Sve to Rousseaua navodi da se upita je li moguće napustiti takvo stanje i oformiti politički poredak zasnovan na slobodi, a ne na miru.

Ima li prostora za sukob u političkoj zajednici?

Moramo biti oprezni kada govorimo o političkoj zajednici kod Rousseaua. Političke zajednice koje nastaju prvim društvenim ugovorima u svojoj su srži antipolitičke. Prostor politike je u njima podređen specifičnom pravu¹¹ osmišljenom da zaštiti bogate i očuva njihov društveni status. Rousseau zato razmatra političke zajednice koje nisu zasnovane na "krivim" razlozima. Političko udruživanje je, kako kaže u *Drugoj*

Uzimati će vaše slugu i vaše sluškinje, i vaše najbolje volove i magarce, i upotrebljavati će ih za svoj posao. Uzimati će desetinu od vaše sitne stoke, a vi sami postat ćete mu robovi. I kad jednoga dana budete vapili za pomoć zbog kralja koga ste sami izabrali, Jahve vas neće uslišiti u onaj dan! Narod nije htio da poslušati Samuelova glasa, nego reče: 'Ne! Hoćemo da kralj vlada nad nama! Tako ćemo i mi biti kao svi narodi: suditi će nam naš kralj, bit će nam vođa i voditi će naše ratove'" (1Sam, II, 8, 10-22: 222-223). Ovaj Samuelov monolog narodu suklađan je s Rousseauovim razmatranjima o supremaciji bogatih u prvim vladavinama kojima je na čelu, formalno, jedan kralj/tiranin/despot, ali je stvarna moć u rukama njegovih dvorana, odnosno bogataša koji sustavno izrabljuju cjelokupni narod. No, narod je i u *Prvoj knjizi o Samuelu*, kao i u Rousseauovom prikazu, u potpunosti spreman biti podjarmljen, svim posljedicama usprkos.

¹¹ Postoji cijeli niz interpretacija Rousseaua koje ga smatraju manje političkim, a više pravnim misliocem, odnosno nekim tko zanemaruje političko u korist zakona. O takvim interpretacijama, makar to nije nužno i njegova pozicija, dosta detaljno je pisao Del Lucchese (2014). Te su interpretacije manjkave zato što su zasnovane isključivo na čitanju *Društvenog ugovora*, a, kako je i ranije napomenuto, Rousseauov sustav je potrebno promatrati kao cjelinu njegova djela, budući da cijeli niz drugih radova nadopunjava *Društveni ugovor* i teze formulirane u njemu. Nadalje, kako govori Melzer, Rousseau pravo, odnosno zakone, uvijek podređuje slobodi. Sloboda (u kojoj inačici, to je već drugo pitanje) je nadvrijednost i Rousseauu je puno važnije da je do nje došlo nego što bi bio zabrinut načinom na koji se do nje došlo. Melzer tako tvrdi da je Rousseau posredstvom pohvala Rima i Sparte uputio čitatelja da se zamisli nad time što je stvarno važno – je li to ispravnost djelovanja uvijek i svugdje ili je to krajnji proizvod, a on je, barem u slučaju Rima i Sparte, najvelebnija od svih sloboda svojstvenih nekim od povijesnih građanskih društava (Melzer, 1980: 1020).

raspravi, mudro, ali jedino ako je učinjeno iz pravih pobuda. No, ukoliko je izlaskom iz prirodnog stanja čovjek jednom zauvijek napustio stanje apsolutne slobode i dozvolio da ga društvenost korumpira, je li uopće zamisliva politička zajednica društvenih ljudi koja ozbiljuje slobodu? Rousseau zamišlja političku zajednicu koja bi, slikovito rečeno, oslobodila slobodu, ali njegova definicija slobode u njoj se razlikuje od one namijenjene prirodnom stanju. Nadalje, Rousseau je svjestan da zamišlja poredak ljudi korumpirane prirode pa ne rezonira idealistički, već ih uzima takve "kakvi jesu", ali zato zakone zamišlja onakvima "kakvi mogu biti" (DU, I, U: 11).

Rousseau prepoznaje da su morali postojati određeni zajednički interesi koji su doveli do toga da je stvaranje društva postalo neminovno. I upravo bi taj zajednički interes trebao biti, tvrdi Rousseau, temelj upravljanja društvom (ŽR, I, 4: 63). Ali narod, misleći da se rukovodi tim zajedničkim interesom, ne smije nikada pristati na to da se obeća pokoravati jednom za svagda jer time uništava sebe kao narod, prihvaća gospodara i ukida prostor suverene vlasti, a "tada političko tijelo prestaje postojati" (DU, II, 1: 27-28). Zato prve političke zajednice uopće nisu bile političke, a umjesto suverenosti u njima nalazimo despotizam. Za Rousseaua je suverenost fundamentalan koncept. Suveren je onaj koji ima pravo, ali i dužnost i sposobnost donositi (temeljne) zakone. Suveren nije samo narod, već je općenita volja suveren, odnosno narod kao utjelovljenje općenite volje. S druge strane postoji vlada koja je, također, važan akter političkog procesa. Taj je proces moguće pojmiti jedino kroz prizmu suodnosa vlade i suverena (Lalović, 2017: 79). Dakle, suveren bi bio zakonodavna, a vlada izvršna vlast? Situacija je znatno složenija od takve simplifikacije.

No, prije nego li nastavimo, potrebno je definirati pojam općenite volje. Općenitu volju (*volonté générale*) treba razlikovati od volje svih (*volonté de tous*). Prva označava volju suverenog naroda kao cjeline, a druga tek zbroj partikularnih volja pojedinaca iz kojeg ne proizlazi uvijek općenita volja. Cijeli narod uvijek mora odlučivati o narodu kao cjelini i kada to čini u svojstvu suverena u postupku odlučivanja o zakonu, tada nastaje općenita volja. (Lalović 2006: 140, 154-155). Ipak, volja svih i jest i nije jednaka općenitoj volji. Općenita volja nastaje isključivo onda kad narod očituje vlastitu volju u svojstvu suverena. Međutim, iako suveren za Rousseaua može biti samo narod, narod ne djeluje uvijek kao suveren. Iz toga proizlazi da je volja naroda uvijek jednaka volji svih, ali samo kada narod nastupa kao suveren možemo tvrditi da se volja svih i općenita volja poistovjećuju (Lalović 2006: 154). Rousseau također napominje da, ukoliko se želi da u republikama¹² prevlada općenita volja, mišljenja svih pojedinačnih građana moraju biti što bliža jednoglasnosti (DU, IV, 2: 92). Ali ne radi li se ovdje tek o jednoj u nizu Rousseauovih zamki (usp. Lalović, 2006: 7)?

Naime, jednoglasnost je dobra u kreposnim društvima, kao što je to za Rousseaua bio Rim, ali upitno je može li jednoglasnost biti poželjna među moralno korumpiranom svjetinom modernih društava? Do jednoglasnosti dolazi, napominje Rousseau, onda kada nema istinske slobode, već se građani ponašaju kao robovi, a "strah i laskanje pretvaraju glasove u pljeskanje" (DU, IV, 2: 92). Jednoglasnost je, u uvjetima karakterističnima za moderna društva, samo odraz dragovoljnog sužanjstva obespravljenih masa spremnih, što iz kukavičluka, što iz privida samointeresa, *de iure* se pokoriti snažnom vođi, ali *de facto* bogatim elitama koje, iako formalno

¹² Za Rousseaua su republike svi legitimno uspostavljeni politički poreci kojima se upravlja zakonito (DU, II, 6: 38). Republika je svaki onaj poredak u kojem općenita volja nesmetano opstoji i unutar kojeg se zakonima štiti opće dobro, a ne partikularno dobro jednog staleža.

ne obnašaju vlast, drže svu moć u državi.¹³ Možemo, stoga, zaključiti da Rousseau ne zagovara jednoglasnost u vidu jednolične pokornosti, već jednoglasnost kao suglasnost o općem dobru. Ali glavni problem s takvom koncepcijom leži u tome kako definirati opće dobro jer ga je, zahvaljujući mnogostrukim manipulacijama (ponovno bogatih), lako okarakterizirati na način da se nominalna suglasnost za tren pretvori u pokoravanje. Također, tko može reći da nešto jest, a nešto nije opće dobro? Samo narod kao suveren. Ali što kada je narod kao bezglavo i naivno mnoštvo korumpiran vještim usmjeravanjima bogatih?

U Rousseauovom prijedlogu političkog poretka zasnovanog na ispravnom društvenom ugovoru djeluje nam kako se sukob izmješta iz naroda na relaciju suveren-vlada. Vlada uvijek iznova želi uzurpirati moć suverena namećući svoju partikularnu volju kao općenitu. Narod u svojstvu suverena, pak, nerijetko pokušava objediniti zakonodavnu i izvršnu vlast te magistrature učiniti izlišnim (Lalović, 2017: 180-181). U Rousseauovoj preskripciji takav proporcionalni odnos težnji za prevlast suverena s jedne i vlade s druge strane rezultira sjajnim balansom u kojem su i jedni i drugi iznimno jaki, ali niti jedna strana nije dovoljno jaka da prevlada i zamijeni onu drugu jer bi se tada urušio legitimni politički poredak te bi nastupila ili despocija ili tiranija (Lalović, 2017: 186). Ali narod mora biti jedinstven ukoliko želi djelovati kao suveren jer ne može postojati sukob unutar suverena budući da tada suverena vlast dokida samu sebe. No, znači li to da je zabranjeno sporenje o općem dobru? Jer, ukoliko smo suglasni da je kod Rousseaua mjera općeg dobra odluka naroda u svojstvu suverena, to nam ne govori ništa o samom procesu formuliranja prijedloga općeg dobra. Kada bi bilo posve jasno što je opće dobro za jedan legitiman politički poredak, tada bi sam proces odlučivanja suverenog naroda o tome je li prijedlog općeg dobra u skladu s općenitom voljom bio suvišan.

Rousseau nas ovdje ponovno izaziva navodeći nas čas na jedan, čas na drugi zaključak. Kao što tvrdi u svojim *Razmatranjima o vladavini u Poljskoj*, sloboda i spokoj ne mogu ići ruku pod ruku. Ti su koncepti nezdrživi, čak nesumjerljivi, i potrebno je odabrati što se od toga želi (VP, I: 156). Kod Rousseaua nema spora, sloboda republikanske vrline uvijek je pretpostavljena spokoju despocija. A ako je tako, ne bi li tada trebalo biti nužno da postoje raznovrsne koncepcije općeg dobra? U dinamičnom procesu deliberacije bilo bi potrebno sučeliti različite koncepcije općeg dobra i na kraju donijeti odluku koju bi svi članovi suverena prihvatili, makar i ne bili izvorno za nju. No, Rousseau je bio protivnik dugih rasprava je su one bile prozor u premoć posebnih interesa "istaknutih" pojedinaca ili "uglednih" grupacija nad općim dobrom, a to vodi postepenom urušavanju suverenog poretka (DU, IV, 2: 92).

Ipak, duge rasprave, odnosno iscrpne deliberacije, nisu uvijek nepoželjne. U kreposnim društvima slobode, one mogu biti plodonosne. Načelno, raspravljanja o općem dobru prije ili kasnije upropaštavaju republiku, ali primjer Rima dokazuje upravo suprotno. Baš su duge deliberacije ojačale tu republiku i učvrstile njezin etos (Virolí, 2017: 18). Ali, korumpirana društva u kojima građani slijede samo svoje

¹³ U *Nacrtu ustava za Korziku* Rousseau piše: "Svuda gdje prevladava bogatstvo, moć i vlast su obično odijeljene, s obzirom da sredstva pomoću kojih se stječe bogatstvo i sredstva da se dođe do vlasti nisu ista, i rijetko ih koriste isti ljudi. Tada je prividna moć u rukama magistrata, a stvarna moć u rukama bogatih. ... Tako se događa da se predmet pohlepe podijeli: jedni teže vlasti da bi je prodali bogatima i na taj način se sami obogatili, drugi, i to najbrojniji, idu direktno za bogatstvom s kojim su sigurni da će jednog dana imati moć, kupujući bilo vlast, bilo njezine čuvare" (UK: 142). Nadovezuje se to na Machiavellijevu tezu iz *Rasprave o firentinskom uređenju* gdje govori da su sve firentinske vlade bile neuspješne jer se reforme nisu provodile za opće dobro, "već kako bi učvrstile i osiguravale [interese] jedne strane" (DF: 163).

partikularne interese nisu podobna za slobodno življenje, a tada su i deliberacije od samog početka korumpirane (Viroli, 1989: 414). Rousseau je, tvrdi Melzer, vrstan filozof radikalne dekadencije koji na civiliziranje gleda kao na udaljavanje od zlatnog doba plemenske bezbrižnosti i razuzdanih zabava. Antičke republike (Rim i Sparta) predstavljaju vrhunac civilizacije, a sve nakon toga karakterizira moralno, zakonsko, političko, društveno i ino opadanje. Ljudi modernih društava su posve moralno korumpirani, a pitanje je kakva je sudbina društava nepovratno korumpirana duha (Melzer, 1983: 299, 310-320)?

U takvim je društvima svaki sukob, čak i onaj u formi deliberacije o općem dobru, uzaludan jer prevladava partikularni, a ne opći interes, za razliku od antičkih republika u kojima je opći interes bio mjerilo političkog djelovanja kreposnih i slobodoljubivih članova političke zajednice. Sukob unutar modernih društava, stoga, ne može prouzročiti efekte slobode kao što je to činio kod starih, ali ukoliko njega nema, nedostižna je i sama sloboda. Ali glavno je pitanje jesu li moderni uopće sposobni biti slobodni ili republike nisu prikladne za korumpirane ljude civiliziranih društava moderne epohe?¹⁴ Sukob jamči slobodu od dominacije, to vidimo kod Rousseaua, ali, promatrajući njegov politički projekt iz *Društvenog ugovora*, djeluje nam da on moderne ne doživljava spremnima othrvati se dominaciji i prigrliti slobodu pa zato nameće cijeli niz ograničenja kojima prikriva tu korumpiranost. Jedno od tih ograničenja odnosi se i na zaziranje od frakcija. Što nam to, ustvari, govori o Rousseauovom vrednovanju sukoba?

Sukob u kreposnim društvima starine: Rousseau s Machiavellijem

Rousseau je bio veliki protivnik sekti, frakcija, stranaka i strančarenja. On je prezirao ono što danas nazivamo interesnim skupinama. Tako nas u *Društvenom ugovoru* upozorava da su frakcije i bilo kakve društvene podjele loše, a kao potvrdu svoje pozicije koristi citat iz Machiavellijevih *Firentinskih povijesti* na izvornom talijanskom jeziku o tome kako neke razlike štete, a neke koriste državi, ali da su sekte i strančarenje uvijek opasni (DU, II, 3: 30-31). Rousseau od riječi do riječi, posve ispravno, citira Machiavellija, ali mu mnogobrojni interpreti zamjeraju selektivno navođenje i napominju da je namjerno izostavio rečenicu koja je prethodila citatu koji navodi (Geuna, 2013: 70). Pogledajmo, stoga, što je to Machiavelli točno napisao u *Firentinskim povijestima*:

Ali prije želim još reći, prema običajima našim izlažući, kako se oni koji se nadaju da republika može biti ujedinjena, upravo u toj nadi varaju. *Ispravno je da neke podjele štete republikama, a neke koriste. Štete one koje su popraćene sektama i strančarenjem, korisne su one koje se bez sekti i strančarenja održavaju. Ne može li utemeljitelj republike osigurati da u njoj ne bude neprijateljstva, ima za osigurati barem da u njoj ne bude sekti*¹⁵ (FP, VII, 3: 547).

¹⁴ Odjekuju ovdje Machiavellijeve riječi iz *Rasprava*: "I bez dvojbe, onaj koji bi u sadašnja vremena htio uspostaviti jednu republiku, lakše bi to mogao među planinskim ljudima, gdje nema nikakve civilizacije, negoli s onima naviknutima živjeti u gradovima, gdje je [sama] civilizacija korumpirana; i kipar će lakše izraditi lijepu skulpturu iz grubog mramora negoli iz loše započetog [kipa] nekog drugog [kipara]" (R, I, 11: 93).

¹⁵ Kurzivom je označen dio citata koji Rousseau navodi u *Društvenom ugovoru*.

Rousseau, dakle, namjerno izostavlja dio u kojem Machiavelli iznosi kritiku onih koji vjeruju u jedinstvo svih građana republike – dio koji opovrgava njegov cjelokupni projekt, dio u kojem se Machiavellijev nauk suprotstavlja njegovom.¹⁶

Ipak, čini se da postoji dovoljno prostora za drugačiju interpretaciju. Zašto bi od svih autora i djela Rousseau odabrao baš Machiavellijeve *Firentinske povijesti*, i to ni manje ni više negoli dio o sektama i strančarenju? Je li to samo zato da bi se suprotstavio skupini prosvjetiteljskih autora (Voltaireu prije svih), mrzitelja Machiavellija? Takvo obrazloženje djeluje nategnuto. Je li uistinu mislio da nitko nikada neće provjeriti izvornik i usporediti citat priložen u *Društvenom ugovoru* s izvornim izdanjem *Firentinskih povijesti*? Moguće, ali malo vjerojatno. Rousseauu je moguće štošta predbaciti, ali optužiti ga za aljkavost i površnost ne djeluje pretjerano uvjerljivo. Možemo li doći do zaključka da je Rousseau, ne samo bio upoznat s rečenicom koja prethodi dijelu kojeg navodi, već i da je bio suglasan s tamo iznesenom tezom? Ali otkud onda zaziranje od frakcija i strančarenja? Nije li to znak da Rousseau zagovara jedinstvo svih građana republike?

Rousseau, kao što je više puta napomenuto, ne teži miru, već slobodi, a u slučaju u kojem postoje frakcije nije nezamislivo (dapače, očekivano je) da jedna frakcija ojača toliko i postane dominantna u društvu pa samim time korumpira suvereno tijelo podmećući svoju partikularnu volju pod općenitu. U takvoj situaciji potpune dominacije jedne frakcije vrlo vjerojatno vlada mir, ali je sloboda izgubljena, a za Rousseaua je, napominje Viroli, "sloboda više negoli vječni mir ona koja osigurava prosperitet republike. Razuman stupanj građanske nesloge koristan je da očuva političko tijelo u dobrom zdravlju" (1989: 411). Nesloga je, uviđamo odjednom, ponekad korisna stvar prema Rousseauu. Ali Rousseau ostaje nedorečen u svojem iskazu pa nam nije do kraja jasno na koji je način on koncipirao neslogu i kako je gledao na sukob među građanima republike. No, jasno je, pak, da se Rousseau uvelike ugledao na Machiavellija kojega je u svojem opusu čitav niz puta uzdizao na razinu autor-skog uzora.¹⁷ Upravo zato se potrebno nakratko okrenuti Machiavelliju i njegovom pogledu na sukob jer bi nam on mogao pružiti ključnu teorijsku pozadinu za pokušaj pronalaska odgovora na Rousseauove nedorečenosti.

Machiavelli u *Vladaru*, u poglavlju *O građanskom principatu*, iznosi poznatu tezu: "U svakom se gradu, doista, nalaze dvije različite težnje, jer narod ne želi da mu se zapovijeda i da ga tlače velikaši, dok velikaši žele vladati i tlačiti narod. ... velikaše se ne može zadovoljiti na častan način i bez nanošenja nepravdi drugima, dok se narod može zadovoljiti jer on ima časniji cilj negoli velikaši, koji žele tlačiti, dok narod želi da ne bude tlačen" (V, IX, 1-3: 81). Upravo iz nejedinstva težnji, puka s jedne i velikaša s druge strane, otvara se prostor neprijateljstvima unutar republike. Mjesto sukoba stvoreno je samim zasnivanjem Grada¹⁸ unutar kojeg nužno koegzistiraju plemići (velikaši, tj. bogata elita) i puk (uglavnom obespravljeni i siromašniji dio naroda) sa suprotstavljenim težnjama. Ipak, postojanje mjesta sukoba ne garantira

¹⁶ Budući da je potpuno precizno citirao dio iz Machiavellijevih *Firentinskih povijesti* koji u to vrijeme nije bio pretjerano korišten i prenošen, posebice ne u izvornoj verziji na talijanskom jeziku, opravdano je zaključiti da je Rousseau čitao Machiavellija u izvorniku i da je, samim time, bio upoznat s rečenicom koja je prethodila citatu koji navodi (Viroli, 1989: 406).

¹⁷ O teorijskoj vezi između firentinskog i ženevskog mislioca napisani su mnogi radovi relevantnih poznavatelja njihovih opusa kao što su Filippo Del Lucchese (2014), Marco Geuna (2013), Lionel A. McKenzie (1982), Roger Payot (1971), Gabriele Pedullà (2018) i Maurizio Viroli (1989). Detaljnije o teorijskom utjecaju Machiavellija na Rousseaua v u: Stanić (2023).

¹⁸ Kada Machiavelli govori o gradu on misli na politički poredak, odnosno na ono što bismo mi danas nazvali državom. Zato se u radu riječ Grad piše velikim početnim slovom.

nužno ozbiljenje sukoba, već mogućnost njegove realizacije, a to je bitna razlika koja će nam pokazati zašto Machiavelli pozitivno valorizira sukob.

Machiavelli primjećuje da postoje težnje puka koje su suprotstavljene težnjama velikaša. No, ta deskripcija nije vrijednosno neutralna jer je Machiavelli produbljuje konkretnim opisom tih težnji: "I bez dvojbe, ukoliko se promotre ciljevi plemića i puka, vidjet će se kod prvih velika volja da dominiraju, a kod drugih jedina želja da ne budu dominirani" (R, I, 5: 73). Te su težnje, dakle, asimetrične prirode i iz njih nastaje prvobitna podjela koja nije, makar inicijalno, proizašla iz ekonomskog stanja: jedni žele vladati, gospodariti i zapovijedati, a drugi ne žele biti podjarmljeni. Ciljevi puka su minimalni i potpuno časni, a ciljevi velikaša su duhovno korumpirani (Lefort, 2017: 144). Machiavelli, djeluje nam, odmah u startu staje na stranu puka. Postoje dvije težnje, ali samo je jedna prihvatljiva (Žagar, 2019: 205). No, tek kada su obje strane u mogućnosti izraziti vlastite težnje u vidu konkretnog djelovanja, možemo govoriti o manifestaciji sukoba. Osim što je permanentna mogućnost zbog nužnog postojanja različitih težnji, sukob je za Machiavellija ujedno i onaj koji stvara politički poredak te ga je nemoguće prevladati u dijalektičkom razvoju povijesnog procesa (De Simone, 2013: 85).

Sukob nastaje u društvu i iz društva. Paradoksalno, on je i glavni faktor samog nastanka društva. Machiavelli iznosi tezu o uzrocima sukoba, a ta je teza gotovo identična onoj koju Rousseau iznosi u *Drugoj raspravi*, ali i na drugim mjestima:

[Najveći sukobi] su u velikom broju slučajeva uzrokovani od onih koji posjeduju jer strah od gubitka proizvodi u njima iste volje koje postoje kod onih koji žele steći; jer ljudima ne djeluje dovoljno posjedovati sa sigurnošću ono što imaju ukoliko ne stječu iznova od drugoga. I još dodatno, posjedujući puno, mogu s više moći i većom okretnošću raditi promjene. A usporedno s tim, njihovi nepošteni i ambiciozni postupci uzrokuju, u grudima onih koji ne posjeduju, volju za posjedovanjem, ili da im se osvete svrgavajući ih, ili kako bi mogli oni steći ista bogatstva i časti koje drugi zloupotrebljavaju (R, I, 5: 74-75).

Dakle, težnje velikaša (bogatih vlasnika) orijentirane su ka očuvanju postojećeg stanja, odnosno, kako bi rekao Rousseau, legalizaciji otimačine. No, ako nam je prvotno djelovalo da su ciljevi pučana plemenite prirode i da samo žele izbjeći podjarmljivanje, vidimo da i puk želi posjedovati te uživati u bogatstvima i častima u kojima uživaju velikaši. Znači li to da u Gradu postoji samo jedna težnja, ali da postoje dvije suprotstavljene klase koje ulaze u konfrontaciju oko toga tko će biti s "ispravne" strane jednom realizirane težnje?¹⁹ Ipak, kakve god težnje puka i velikaša bile, Machiavelli napominje da je sukob spomenutih društvenih skupina u kreposnim društvima kao što je bila Rimski Republika²⁰ osiguravao opstanak slobode u republici.

Savršenost rimske mješovite vladavine proizašla je, tvrdi Machiavelli, iz nesklada puka i Senata²¹ (R, I, 2: 68-69). Plemstvo je u Rimu preuzimalo potpuni društveni

¹⁹ Rodonačelnik teorije jedne težnje u Machiavellijevim djelima je Leo Strauss. Detaljnije o tome na koji način se Straussova teorija jedne težnje i Lefortova teorije dvije težnje suprotstavljaju, ali i nadopunjavaju, v. u: Žagar (2019: 313-324).

²⁰ Za potrebe ovog rada nije bitno jesu li Machiavellijevi i Rousseauovi povijesni primjeri ispravni ili se radi o krivotvorenju povijesti. Bitno je ono što Machiavelli i Rousseau povijesnim primjerima nastoje teorijski prikazati. Da se radi o povijesnoj romantizaciji, potvrđuje sam Machiavelli kad iz pohvale pređe u kritiku Rima.

²¹ Kada Machiavelli govori o Rimskom Senatu u početnim poglavljima prve knjige *Rasprava*, tada je on ekvivalent za velikaše, odnosno rimsko plemstvo (patricije). Stoga, kada puku suprotstavlja Senat, Machiavelli ustvari puku suprotstavlja velikaše, što postaje jasnije u kasnijim poglavljima kada govori o častima koje velikaši uživaju.

primat, ali njihova je nezasitnost razjarila puk koji je postao, nemajući što za izgubiti, slično kao kod Rousseaua prije prvog društvenog ugovora, sve spremniji na otpor velikašima. Izlaz iz te naoko bezizlazne situacije pronađen je u uspostavljanju institucije Pučkog tribuna, medijatora između puka i Senata, svojevrsne kočnice²² ambicijama arogantnog plemstva (R, I, 3: 70). Pučki tribuni su bili najveća brana slobode u Rimskoj Republici, a stvoreni su iz plamena sukoba puka i Senata čija je razjedinjenost tu Republiku učinila moćnom i slobodnom (R, I, 3: 69-70). Pučki su tribuni, djelujući kao antiteza zahtjevima plemstva, puku omogućavali institucionalni otpor dominaciji (Žagar, 2019: 206). Jedna je to od centralnih Machiavellijevih inovacija: sukobi su oni zbog kojih je bilo moguće donositi zakone koji generiraju slobodu, a samo su zakoni proizašli iz nejedinstva interesa puka i velikaša mogli jamčiti slobodu (McKenzie, 1982: 210; Lefort, 2017: 125-126). Pučki tribuni su nastali kao "ustupak" velikaša puku, kao naoko mudra politička reakcija kojom su namjeravali primiriti sukobe i očuvati vlastitu (ekonomsku) prevlast unutar društva. No, tim su "ustupkom", iz perspektive vlastitih beneficija, velikaši, čini se, počinili veliku pogrešku. Pučki tribuni su se pokazali kao jak mehanizam neformalnog veta tendencijama velikaša za dominacijom (Matić, 2014: 131).

Ukoliko je sloboda glavni cilj svake republike, tada je nužno spriječiti svaku od društvenih skupina da donosi propise isključivo u svom interesu, a tada zaključujemo da građanska nesloga i razjedinjenost nisu štetne po slobodu republike, već da su sukobi Senata i puka "služili da ponište sve sektaške interese i jedine su deliberacije koje bi rezultirale zakonom bile one od kojih je korist imala zajednica u cjelini" (Viroli, 1989: 410). Biti slobodan označava borbu za slobodu, odnosno sposobnost borbe za slobodu. Puk želi mjesto slobode očuvati praznim, učiniti ga mjestom za koje se vode političke borbe, a velikaši su oni koji žele zatvoriti pristup mjestu slobode uspostavljajući dominaciju.²³ To nas vraća korak unatrag jer iz toga proizlazi da su borbe koje vodi puk usklađene s općim dobrom, a borbe (odnosno njihovo suzbijanje) koje vrše velikaši idu kontra općem dobru (Raimondi, 2013: 191). Nisu, dakle, kompromisna rješenja garancija slobode, već su to zakoni skloni pučkim težnjama.

Puk voli i štuje slobodu. Velikaši preziru i samu njezinu ideju. Kod puka vidimo "veću volju za slobodnim životom uz manju mogućnost nadanja da će [slobodu] uzurpirati negoli je to slučaj kod velikaša; s obzirom da su narodnjaci zaduženi da čuvaju slobodu, razumno je da će više o njoj brinuti i, ne mogavši je zauzeti oni, neće dozvoliti da je zauzmu drugi" (R, I, 5: 73). Nije upitno da će velikaši uvijek iznova pokušavati onemogućiti slobodu nudeći alternativu u miru, stabilnosti, jedinstvenosti i društvenoj koheziji (Žagar, 2019: 203). Zato je ključno uvidjeti da Machiavelli, zagovarajući sukob, ne zagovara sukob radi njega samoga, već radi suglasja s jednom od sukobljenih strana. On opće dobro definira iz perspektive mnoštva

²² Machiavelli izlaže sustav kočnica, ali bez intencije dostizanja ravnoteže. Neravnoteža u kojoj se pučke težnje ozbiljuju, a one velikaša većim dijelom ostaju neostvarene, predstavlja se kao prototip poretka (Pedullá, 2018: 124).

²³ Što bi uopće bilo mjesto slobode? U ovoj konkretnoj interpretaciji riječ je o utjelovljenju pojma slobode unutar političkog života republike. Puk je taj koji nastoji slobodu ostaviti dostupnu svima u svakom trenutku. Sloboda mora biti predmet neprestane dinamike javnog života u kojem ne postoji prostor za dominaciju. Mjesto slobode je, stoga, prostor političkoga u svakoj republici – ono je sinonim punini političkog života temperamentalne republike. Velikaši, pak, pristup političkom životu nastoje ograničiti i onemogućiti puk da "uživa" plodove slobode nudeći im mir kao alternativu, ali riječ je o soluciji koja isključuje slobodu jer onemogućuje pristup spomenutom mjestu slobode. Političko ostaje nedostižno u takvim omjerima snaga.

(Ribarević, 2016: 25-26). Oslobađajuća dimenzija sukoba krije se upravo u asimetričnom produktu suprotstavljanja inicijalno asimetričnih težnji.

Sukob u korumpiranim društvima moderne

Čini se da se Rousseau slaže s Machiavellijem o tome kako je sukob u kreposnim društvima starine imao oslobađajuću ulogu.²⁴ Puk je svojim djelovanjem, i mogućnošću djelovanja, uvijek iznova kontrirao velikaškim težnjama za dominacijom i suzbijanjem slobode te je to rezultiralo, u zlatno doba Rima i Sparte kao najblistavijih primjera društva starine, najvećom od svih sloboda. No, vrijede li isti postulati i u društvima moderne koja su, ako je suditi prema Rousseauu, neusporediva s tim kreposnim društvima starine? Društva moderne karakteriziraju iznimne razine moralne, ekonomske i ine korumpiranosti, a u takvim okolnostima se sukob drugačije manifestira. Puk više nije u poziciji da se bori protiv dominacije, već je, čini se, pristao na početne postavke velikaša, a to je za Rousseaua krajnje problematično i zato sukob u korumpiranim društvima moderne ne može zauzimati podjednako bitno mjesto u procesu doseganja slobode kao u kreposnim društvima starine.

Kako bi nam Rousseauov kritički pogled na moderna trgovinska društva bio jasniji, potrebno je ponovno vratiti se korak unatrag i raščlaniti Machiavellijevu apologiju siromaštva, budući da će praktički identične političko-ekonomske pozicije kasnije ponoviti Rousseau. Naime, Machiavelli je osobno bogatstvo smatrao štetnim, a siromaštvo je uzdizao kao vrlinu svih građana republike. Da bismo shvatili na što točno misli, okrenimo se *Opisu stanja stvari u Njemačkoj*:

U stvarnu snagu Njemačke nitko ne bi trebao sumnjati, jer obiluje ljudima, bogatstvima i oružjem. A kad su u pitanju bogatstva, ne postoji zajednica koja je u prednosti u odnosu na nju po pitanju javnog novca ... I imaju prekrasan poredak jer imaju uvijek dovoljno za jesti, piti i grijati se za godinu dana ... Ako je narod tamo privatno bogat, razlog je sljedeći: jer žive kao siromasi, ne grade, ne oblače se [skupo] niti imaju [raskošan] namještaj po kući; dovoljno im je da kruha i mesa ima u obilju i da imaju kamin uz koji bi pronašli utočište od hladnoće; i onaj koji nema ostalih stvari, živi bez njih i ne traži ih. Troše po 2 forinte u deset godina i svatko živi sukladno svojem stupnju i nitko se ne obazire na ono što mu nedostaje, već na ono što mu je potrebno, a njihove su potrebe značajno manje od naših²⁵ (NJ: 145).

Ovdje je riječ o Machiavellijevoj uputi vlastitim sugrađanima da ne smiju prezirati siromaštvo,²⁶ odnosno da je oskudni život u kojem su namirene sve primarne ljudske potrebe (jelo i topao dom) pravi put jer luksuz je porok koji kvari revno građanstvo. Osobno bogatstvo nikada ne smije biti pretpostavljeno javnom dobru jer to je put u propast i gubitak slobode. Konačno, materijalna bogatstva samo su prepreka građanstvu u obavljanju javnih poslova, a ti su poslovi fundament opstoja-

²⁴ Naravno, ponovno je riječ o romantizaciji stvarnog stanja. Detaljnijim uvidom u Machiavellijev i Rousseauov opus postaje jasnije kako su obojica bila prilično kritički nastrojena prema društvima starine, barem u nekim njihovim fazama. Pohvale upućene tim društvima i/ili političkim porecima više su pohvala ideji negoli stvarnosti.

²⁵ Machiavelli misli na Firencu svojega vremena, ali i na ostale poretke Apeninskog poluotoka za koje smatra da imaju znatno veći "apetit" negoli njemački gradovi-države.

²⁶ Podudara se to s Machiavellijevom tezom iz *Umijeća ratovanja*, napisanog u obliku dijaloga: "COSIMO: Koje stvari biste htjeli uvesti, a da su poput onih iz starina?; FABRIZIO: Poštivati i nagrađivati vrline, ne obezvrjeđivati siromaštvo, poticati načine i poretke vojničke discipline, primorati građane da vole jedni druge, da žive bez sekti, da štuju manje privatno negoli javno" (UR, I: 106 – istaknuo D.S.).

nja slobode u republici jer doprinose bogaćenju cjelokupne zajednice. Machiavelli, ustvari, zagovara svojevrstnu asketsko-republikansku političku ekonomiju na razini pojedinca, ali snažnu i aktivnu ulogu republike kao ključnog ekonomskog aktera (Rose, 2016: 736-737).

Rousseauova pozicija, u bitnome, nije pretjerano drugačija od one Machiavellija. Naime, osim *Druge rasprave* u kojoj pokušava proniknuti u same uzroke nejednakosti među ljudima koje se gnuša, Rousseau u nizu ostalih radova iznosi teze kojima glasno izražava prezir prema bogatašima, ali i sklonost siromaštvu. Govori tako u *Novoj Heloisi* da "nema apsolutnog bogatstva. Ova riječ znači samo suglasnost preobilja želja i preobilja mogućnosti bogata čovjeka. Netko je bogat s jutrom zemlje; netko siromašan usred svojih gomila zlata. Razuzdanost i mušice nemaju granica i stvaraju više siromaha nego prava oskudica" (NH, V, 2: 148). Čovjek u početnoj jednostavnosti želja i potreba jedini je pogodni materijal republikanskom životu, ali je, zahvaljujući procesu duševnog i moralnog kvarenja, osuđen biti vječito tašt, a taština ga vodi u propast oduzimajući mu svu radost (NH, V, 2-3: 152, 192). Jer čovjekova želja za bogatstvom tek je slika njegove nemoći:

Kad vidim da je netko htio podići veliku palaču, odmah se upitam: Zašto ova palača nije veća? ... Zašto ovaj čovjek koji pozlaćuje svoju kočiju ne pozlati i njezine oplate? Ako su joj oplate pozlaćene, zašto i krov nije pozlaćen? Tko je htio sagraditi visoku kulu, dobro je učinio što ju je htio podići do neba; inače, uzalud bi ju dizao, točka gdje bi se zaustavio samo bi iz veće daljine dokazivala njegovu nemoć. O mali i naduti čovječe! Pokaži mi koliko si moćan, pa ću ti pokazati koliko si jadan (NH, V, 2: 164-165).

Ljudi u modernim građanskim društvima žele biti bogati i slavljani, ali upravo su oni najvećeg društvenog ugleda i najdostojniji prezira (PE, II: 27). Podlaci su to koji spletkarenjem nastoje uvećati imutak;²⁷ bogati uvijek žele biti bogatiji i siromašne učiniti siromašnijima te ovisnijima o njihovoj volji, a tome, primjećuje Rousseau, "prirodni napredak uvijek teži" (VP, X: 199).

Ali Rousseau se grozi što svijet tako funkcionira. U njegovom bi idealno zamišljenom svijetu nejednakost imutka iščezla jer bi se ljude onemogućilo da stječu bogatstva, ali i da postanu uboga sirotinja kojoj bi trebala javna konačišta (PE, II: 31). Ne radi se o inačici aristotelovske ekonomske politike srednjeg sloja, već Rousseau teorijski slijedi Machiavellija – siromaštvo i ubogost nisu ista stvar. Kako Machiavelli prepoznaje da republikanska *virtù* počiva na asketskom životu zasnovanom na zadovoljenju osnovnih potreba i nepreziranju siromaštva, tako i Rousseau idealnog republikanca zamišlja kroz prizmu zadovoljenja osnovnim i vođenja jednostavnog života. Ali moderna trgovinska društva učinila su takav razvoj situacije nemogućim jer je fokus na bogaćenju i ljudi su počeli zanemarivati opće u korist partikularnog. U takvim je društvima iluzorno očekivati sveopću ekonomsku jednakost bez zakonskih rješenja kojima bi se utjecalo na imovinsko stanje i bogatih i siromašnih.

Zagovara li, stoga, Rousseau neki oblik redistributivne ekonomije? Ako je suditi prema njegovom opusu: ne. Redistribucija je štetna. Ali zbog čega? Ako znamo da

²⁷ U *Pismima s planine*, točnije u *VIII. pismu*, Rousseau piše da "često nepravda i prevara pronalaze zaštitnike; one nemaju nikada javnost na svojoj strani; u ovome je glas Naroda ujedno i glas Boga; ali taj je sveti glas nažalost uvijek slabašan u djelovanjima protiv krika moći, a pritužbe potlačene nevinosti izdahnuće su šaputanjima prezrenima od tiranije. Sve što se čini putem intriga i zavodjenja, čini se radi ostvarivanja dobiti onih koji vladaju; drugačije ne može biti. Lukavstvo, predrasude, interes, strah, nada, taština, prividni izgledi, dojam reda i podređenosti, sve pogoduje sposobnim ljudima ovlaštenima autoritetom i verziranim u umijeću obmanjivanja ljudi" (PP, VIII: 369).

je Rousseau bio štovatelj Likurgova lika i djela, a također i obožavatelj Plutarhových *Životopisa*, tada je sigurno stav o Likurgu formirao i zahvaljujući Plutarhu, čitajući kod njega o spartanskoj redistribuciji bogatstva.²⁸ Ipak, Rousseau nije načelni protivnik redistribucije, već ju smatra štetnom u modernim društvima. Nije kod njega riječ o lokovskom bespogovornom zagovoru zaštite i neotuđivosti vlasništva, nego se radi o tome da redistributivnu ekonomiju smatra nepogodnom za takva društva. S obzirom na to da je redistribucija posljedica proizvoljne odluke od koga uzeti i kome dati, u modernim će društvima ona biti prozor u koruptivna djelovanja (PE, III: 39). Takva je ekonomska politika mogla uspjeti samo u republikama (kao što je bila Sparta) koje su krasily kreposni građani i kreposno vodstvo (kao Likurg).²⁹ Rousseau stoga iznosi pragmatičniji političko-ekonomski prijedlog: uvesti izrazito visoke poreze na luksuz. Sukladno tome, ili bi bogati odustali od suvišnog trošenja što bi dovelo do smanjenja državnih izdataka, ili bogati ne bi umanjili vlastitu glad za rakoshi pa bi se državna blagajna punila prihodima iz poreza i tim resursima brinula o općoj dobrobiti zajednice (PE, III, 47-48).

Dakle, redistribucija kao ekonomski model nije za ljude modernih društava jer, ako zbog osobnih ambicija nije mogla uspjeti u kreposnom Rimu, a upitno je koliko je bila uspješna i u kreposnoj Sparti, tada je bespredmetno očekivati bolje ishode u još korumpiranijim društvima. Ekonomska jednakost, premda ju zazivaju i Machiavelli i Rousseau, ne djeluje dostižno sudeći prema njihovim deskripcijama. Ljudska je priroda toliko korumpirana da je nemoguće očekivati reinkarnaciju spartanskog radikalnog egalitarizma unutar nekog od, Machiavelliju i Rousseauu, suvremenih društava. No, republika bez (ekonomske) jednakosti ne može opstati kao republika, slažu se firentinski i ženevski mislilac. To nas dovodi do pat pozicije. Ukoliko je ekonomska jednakost nedostižna u modernim društvima, barem regularnim zakonodavnim putem, a republika bez jednakosti ne može postojati, kako onda republike mogu opstati kao republike?

Vraća nas to Rousseauovom *Društvenom ugovoru*. Već je rečeno kako Rousseau promišlja u kategorijama nadolazećeg i kako kod njega ne postoji gledanje unazad. Povratak na ono što je bilo nije moguće, a ono što postoji trenutno (govorimo o

²⁸ Kaže tako Plutarh: "Najsmionija Likurgova politička mjera bila je preraspodjela zemlje. Kako je u tom pogledu nejednakost bila strašna i ... bogatstvo [se] usredotočilo u rukama sasvim malobrojnih, Likurg, odlučan da istjera ... bogatstvo i siromaštvo, nagovori sugrađane da svu svoju zemlju, učinivši je zajedničkim vlasništvom, iznova podijele i da žive jedni s drugima na osnovi posvemašnje jednakosti ... natječući se ponajprije vrlinom u uvjerenju da nema druge razlike niti nejednakosti između čovjeka i čovjeka osim one koja određuje prijekor za sramotna i pohvalu za lijepa djela" (Plutarh, 2009: 364).

²⁹ Nije ni Machiavelli bio sklon redistributivnoj ekonomiji, što potvrđuje njegovo pisanje o Agrarnom zakonu u Rimu. Taj je zakon, tvrdi Machiavelli, doprinio propasti Rima jer se puk nije zaustavio na dobivanju tribuna, već je nastavio borbu s plemstvom za časti, titule, pozicije i bogatstva. Agrarni zakon je bio usmjeren upravo protiv bogatstva plemstva i tu je bila temeljna pogreška puka (R, I, 37: 140-141). Jer, kako nas podsjeća Lefort, plemstvo će lako pristati da s pukom dijeli deklarativne časti, ali nikada neće pristati da dijeli bogatstva jer iz njih proizlazi prava društvena i politička moć (Lefort, 2022: 514). Time što je plemićima oduzeta "njihova" zemlja samo ih se naljutilo i potaklo na djelovanje radi očuvanja "svojih" imanja, a to je dovelo do oružanog krvoprolića između puka i Senata koje je rezultirao građanskim ratom iz čega se izrodila Cezarova tiranija (R, I, 37: 141-142). Puk je težio materijalnom, a ne općem dobru i tako odveo sebe u propast, a time i republiku jer ona ne može opstati bez slobodnog pučanstva usmjerenog ka općem (R, I, 53: 169). Agrarni zakon je imao štetne posljedice i bio je donesen iz krivih pobuda, po Rim bi bilo štetnije da nikad nije donesen jer puk čini dobro kada nastoji spriječiti nezasiťnu ambiciju plemstva koja je uvijek suprotstavljena općem dobru zajednice (R, I, 37: 142).

Rousseauovom vremenu) ni na koji način nije zadovoljavajuće. Jedina je opcija prevladati korumpiranost modernih društava tranzicijom u posve novi politički poredak. Ostvarenje projekta iz *Društvenog ugovora* stvorilo bi preduvjete za kreposno življenje sukladno okolnostima, iz Rousseauove perspektive, suvremenog života. Taj je politički projekt, složit će se mnogi, misaono najznačajniji Rousseauov "izum", ali kako je onda moguće da u *Društvenom ugovoru* nema niti spomena o sukobu? Sukob je tamo, znakovito, skroz izostavljen. Vraća nas to na pitanje koje se provlači duž rada: je li moguće sukob u političkoj zajednici? Rousseau odgovara, napokon zaključujemo, da nije moguće. Zašto onda cjelokupna rasprava o postojanju teorije sukoba u Rousseauovim djelima kada u njegovom najznačajnijem i najpoznatijem djelu mjesta za sukob nema? Odgovor na to pitanje krije se u sukusu ovog dijela rada: u ekonomiji.

Rousseau zamišlja društvo bez bogatih, ali i bez ubogih. On prezire luksuz i akumulaciju bogatstva. No, on isto tako primjećuje jednu važnu stvar, a to je da puk, kao tradicionalno siromašnija klasa, teži za materijalnim bogatstvima bogatih. Ekonomske postavke modernih trgovinskih društava učinile su želju za prekomjernim bogaćenjem idealom za kojim teže svi. To znači da je opće dobro republike postalo irelevantno u modernim građanskim društvima gdje se sukob manifestira kao borba bogatih i siromašnih oko materijalnih bogatstava. Zato Rousseau, kada zamišlja novi kreposni poredak u svojem *Društvenom ugovoru*, u sklopu njega ne želi prostor za sukob jer je svjestan što bi taj sukob podrazumijevao. Doduše, on nam ne nudi, barem ne sustavno i cjelovito, alternativu ekonomskom sustavu modernih trgovinskih društava. Možda iz straha da niti ta alternativa ne bi mogla spriječiti stvaranje klase bogatih i klase siromašnih. Doduše, i takav je poredak, lišen ekonomske sfere, idejno ogroman korak unaprijed u odnosu na postavke modernih građanskih društava, ali pitanje je može li se taj projekt ostvariti među korumpiranim narodima? Projekt iz *Društvenog ugovora* nije neostvariv, ali je malo vjerojatan, a toga je, u konačnici, postao svjestan i sam Rousseau.

Umjesto zaključka

Ovaj je rad nastojao proniknuti u Rousseauovu teoriju sukoba koju on nikada sustavno nije razradio i koju je, ustvari, vješto sakrio. I premda Rousseauova teorija sukoba niti u jednom dijelu njegova opusa nije eksplicitno iznesena, u ovom se radu nastojalo, neortodoksno interpretirajući cjelinu Rousseauova opusa, pokazati da Rousseauova teorija sukoba postoji i da je njegov pogled na sukob, inspiriran Machiavellijem, nerijetko posve drugačiji negoli to nastoji tvrditi velika većina Rousseauovih interpreta. Rousseau u svojim pomnim deskripcijama prepoznaje konstantnu prisutnost ili mogućnost prisutnosti sukoba. Sukob, kao krajnji produkt različitih unutar društvenih težnji, stalno pronalazi način kako da se pojavi unutar društva. No, primjećuje Rousseau, jedna strana sukoba (velikaši/plemstvo/bogati) konstantno želi zatomiti taj sukob nudeći siromašnom puku mir kao privlačnu alternativu.

Sukob, dakle, može biti trajno prisutan, ali može biti i razriješen. Odnosno, može djelovati kao da je razriješen, ali je tada, zapravo, samo potisnut i strpljivo čeka priliku kada će se ponovno manifestirati. A njegovo će manifestiranje u svakom takvom slučaju biti krvožednije negoli je to bio slučaj u prethodnim manifestiranjima. I upravo je zbog toga ljudska povijest tragično nezavršivo djelo (De Simone, 2014: 73-74). Nije nezavršivo zbog toga što se sukobi nikada ne razrješavaju, već uspješno

zatamljuju što onemogućuje slobodu. To je put u mirno sužanjstvo. Ljudska povijest je, zapravo, povijest zatamljivanja sukoba putem društvenih ugovora, tj. putem prevara bogatih kojima oni uspostavljaju dominaciju nad siromašnim pučanstvom, a taj novi politički poredak čine manje slobodnim negoli je to bio u pretpolitičkom stanju spontano zasnovanih društava.

Iz navedenog razloga, Rousseauu suvremena društva žive u, prema njemu, korumpiranim porecima u kojima se sloboda ne može ozbiljiti. Sukob je mogao, govori Rousseauov "učitelj" Machiavelli, osloboditi puk u nekorumpiranom i kreposnom Rimu gdje je sjećanje na slobodno življenje bilo svježije (R, I, 17: 107). Ali u modernim društvima, u kojima je puk navikao na mirno ropstvo, kada bi taj isti puk kojim slučajem i stekao slobodu ne bi bio "ništa drugo divlja životinja koja je, osim što je po prirodi krvoločna i surova, uvijek čuvana u zatvoru i u ropstvu; koja potom, prepuštena sudbini oslobođena na nekom polju, ne mogavši se pripitomiti niti znajući mjesta na koja se sakriti, postaje plijen prvom koji ih pokuša zatočiti" (R, I, 16: 103). Narodi koji poznaju samo koruptivan život ne mogu uspjeti u slobodi (R, I, 16: 103). Sličnog je mišljenja Rousseau koji rezolutno tvrdi da se "sloboda ... može steći, ali se ne može nikad povratiti" (DU, II, 8: 43). Revolucije, prevrati, građanski ratovi, stoga, mogu biti dobar model za uspostavljanje slobode političkog poretka, ali samo ukoliko osjećaj slobode i dalje opstoji u narodu. Jednom kada se sloboda i građanski poriv izgube, što je za Rousseaua slučaj u mnogim modernim građanskim društvima, neredi i revolucije uništavaju državu i ne mogu više obnoviti slobodu (DU, II, 8: 43). Zato bi se "jakobinski teror mogao prije označiti izopačenjem nego provođenjem Rousseauovih ideja" (Vujeva, 2015: 134).

Sloboda je, tvrdi Rousseau, teško probavljiva hrana. Mnogima su puna usta slobode, a o njoj malo toga znaju. Ona se stječe i zadržava po vrlo skupoj cijeni, ali ljudi ne uviđaju da su zakoni slobode nebrojeno puta stroži negoli oni surovosti tiranija. "Gorda i sveta slobodo! Kada bi te ovi jadni ljudi mogli poznavati ... njihove bi se slabe duše, ropkinje onih strasti koje bi valjalo ugušiti, stotinu puta više bojale tebe negoli kmetovanja; s užasom bi bježale od tebe kao od tereta spremna da ih smrvi" (VP, VI: 173). Ljudi modernih korumpiranih društava nisu sposobni živjeti u slobodi. I to je tragična Rousseauova spoznaja. Njegov normativni projekt iz *Društvenog ugovora*, bez obzira na to što tvrdi da uzima ljude onakve kakve jesu, ne može uspjeti među korumpiranom i neslobodoljubivom svjetinom. To nas vodi posljednjem, nategnutom, ali izazovnom, zaključku o Rousseauu i njegovom pogledu na moderna društva.

Rousseau, čini se, na koncu svojeg života sam postaje onaj čovjek kojeg sramežljivo predviđa u *Društvenom ugovoru*. Čovjek koji odbija biti strana društvenog ugovora i koji se odbija pokoriti općenitoj volji te samim time gubi svaku mogućnost da bude dijelom političkog poretka. Čovjek koji svjesno izabire biti stranac (DU, I, 7: 21-23).

Ostao sam, dakle, sam na zemlji; nemam više ni brata, ni blišnjega, ni prijatelja, ni društva osim sebe samoga. Najdruževniji i najljubazniji od svih ljudi bio je jednodušno prognan iz njihova društva. U svojoj pretjeranoj mržnji tražili su koje bi mučenje moglo biti najokrutnije za moju osjetljivu dušu i grubo su raskinuli sve veze koje su me s njima spajale. Ja bih volio ljude usprkos njima samima. Tek kad su prestali biti ljudi, uspjeti su pobjeći od moje ljubavi. ... Sam do kraja života, jer samo u sebi nalazim utjehu, nadu i mir, moram se i želim baviti još jedino sobom. ... Svoje posljednje dane posvećujem proučavanju samoga sebe ... Prepustimo se posve slasti razgovora s vlastitom dušom, jer je ona jedino što mi ljudi ne mogu oduzeti (SŠ, I: 5, 10).

Rousseau, dakle, odlučuje napustiti društvo svjestan nemogućnosti ostvarenja zamišljenog političkog projekta. Riječ je o eskapizmu, ali on šalje važnu poruku svima spremnima poslušati. Moderna su društva odviše korumpirana da bi se u njima mogla ostvariti sloboda kako je Rousseau zamišlja. Ta su trgovinska društva nepogodno tlo za njegove političke i ekonomske projekte pa je izlazak iz društva jedino što mu je preostalo. Ali to je individualan čin i društvo time ne prestaje postojati, a sukob unutar njega nastavlja biti vječita mogućnost.

Konačno, vrijedi se zapitati jednu stvar. Ukoliko su moderna trgovinska društva toliko korumpirana, kako kaže Rousseau, mogu li sukobi u njima djelovati oslobađajuće? Vraća nas to na jednu od prethodno izrečenih teza: moderna društva izgubila su i natruhu strastvenosti usmjerene ka općem dobru. U narodima modernog svijeta ne postoje više dvije težnje, već ista težnja opstoji u obje društvene klase/skupine. I to je konačna pobjeda bogatih velikaša koji su uspjeli uvjeriti siromašni puk da je materijalno bogatstvo, a ne slobodno življenje, cilj kojemu trebaju težiti. Sukob se stoga više ne manifestira kao ostvarenje mogućnosti postavljanja potpuno asimetričnih zahtjeva, već kao ekonomska borba za materijalnu prevlast. A s takvim je postavkama pobjednik borbi unaprijed poznat. Machiavelli i Rousseau su nam značajni jer opisuju kakvu je ulogu sukob imao ili mogao imati u društvima starine u kojima je osjećaj slobode i dalje bio duboko prisutan među pučanstvom, ali su nam, isto tako, ključni da shvatimo kako u modernim porecima mjesto sukoba zauzima nešto što u bitnom sukob nije.

Kratice korištenih djela

Slovna kratica označava djelo čije je puno izdanje navedeno u popisu literature. Rim-ska brojka označava prvu hijerarhijsku razinu razdjela (knjiga, glava, poglavlje, dio, dijalog, šetnju, broj pisma) odnosno slovo P ili U označavaju predgovor ili uvod. U slučaju da postoji i druga hijerarhijska razina, ona je označena arapskom brojkom prije dvotočke (poglavlje, odlomak ili broj pisma), a arapska brojka nakon dvotočke označava stranicu korištenog izdanja. Primjerice, DU, I, 1: 11 označava I. knjigu, 1. poglavlje Društvenog ugovora i stranicu 11 korištenog izdanja, DR, P: 123 označava predgovor Druge rasprave i pripadajuću stranicu 123, a NH, IV, 10: 58 označava IV. dio, 10. pismo Nove Heloize i stranicu 58.

Jean-Jacques Rousseau

DU – Društveni ugovor

DR – Rasprava o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima

PE – Rasprava o političkoj ekonomiji

RS – Ratno stanje

PJ – Oglad o podrijetlu jezika

NH – Julija ili Nova Heloiza

VP – Razmatranja o vladavini u Poljskoj i o njezinoj namjeravanoj reformi

UK – Nacrt ustava za Korziku

PP – Pisma s planine

SŠ – Sanjarije samotnog šetača

ŽR – O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike, poznat i kao *Ženevski rukopis*

E – *Émile ili o odgoju*

D – *Dijalozi ili Rousseau sudac Jean-Jacquesu*

Niccolò Machiavelli

R – Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija

FP – Firentinske povijesti

V – Vladar ili *De principatibus*

NJ – Opis stanja stvari u Njemačkoj

UR – Umijeće ratovanja

DF – Rasprava o firentinskom uređenju nakon smrti Lorenza Medicija mlađeg, poznata i pod latinskim nazivom *Discursus florentinarum rerum*

Literatura

- Biblija (1987). Prva knjiga o Samuelu. U: B. Duda i J. Kaštelan (ur.), *Biblija. Stari i Novi zavjet* (str. 217-244). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Del Lucchese, F. (2014). Freedom, Equality and Conflict: Rousseau on Machiavelli. *History of Political Thought*, 35(1), 29-49.
- De Simone, A. (2013). *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*. Milano: Mimesis.
- De Simone, A. (2014). *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*. Milano: Mimesis.
- Geuna, M. (2013). Rousseau interprete di Machiavelli. *Storia del pensiero politico*, 2(1), 61-87. <https://dx.doi.org/10.4479/73192>
- Hont, I. (2015). *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. London: Harvard University Press.
- Lalović, D. (2006). *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*. Zagreb: Disput.
- Lalović, D. (2017). Republican Synthesis of the Political and of the State in Rousseau's Political Theory. U: L. Ribarević i D. Vujeva (ur.), *Europe and the Heritage of Modernity* (str. 55-94). Zagreb: Disput.
- Lefort, C. (2017). Machiavelli e la verità effettuale. U: B. Magni (ur.), *Machiavelli. Sette saggi di teoria politica* (str. 123-154). Milano: Mimesis.
- Lefort, C. (2022). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Pariz: Gallimard.
- Machiavelli, N. (2018). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: BUR Rizzoli.
- Machiavelli, N. (2013a). Ritratto delle cose della Magna. U: A. Montevecchi (ur.), *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 145-150). Torino: UTET.
- Machiavelli, N. (2013b). Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices. U: A. Montevecchi (ur.), *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 161-174). Torino: UTET.
- Machiavelli, N. (2013c). Istorie fiorentine. U: A. Montevecchi (ur.), *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 217-653). Torino: UTET.
- Machiavelli, N. (2016). Dell'arte della guerra. U: A. Capata (ur.), *Machiavelli. Il Principe seguito da Dell'arte della guerra* (str. 99-244). Rim: Newton Compton editori.
- Machiavelli, N. (2020). *Vladar ili De Principatibus*. Zagreb: Disput.
- Matić, I. (2014). Social Discord as the Foundation of Republicanism in Machiavelli's Thought. *Filozofija i društvo*, 25(4), 123-145. <https://doi.org/10.2298/FID1404123M>
- McKenzie, L. (1982). Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract. *Journal of the History of Ideas*, 43(2), 209-228. <https://doi.org/10.2307/2709200>
- Melzer, A. (1980). Rousseau and the Problem of Bourgeois Society. *The American Political Science Review*, 74(4), 1018-1033. <https://doi.org/10.2307/1954321>
- Melzer, A. (1983). Rousseau's "Mision" and the Intention of his Writings. *American Journal of Political Science*, 27(2), 294-320. <https://doi.org/10.2307/2111019>

- Payot, R. (1971). Jean-Jacques Rousseau et Machiavel. *Les Études philosophiques*, 2, 209-223.
- Pedullá, G. (2018). *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of the Political Conflictualism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarh (2009). *Usporedni životopisi. Svezak 2*. Zagreb: Globus.
- Raimondi, F. (2013). Libertà, Sicurezza e Tumulti: Machiavelli e la 'corruzione' di Firenze. U: R. Caporali, V. Morfino, i S. Visentin (ur.), *Machiavelli: tempo e conflitto* (str. 185-198). Milano: Mimesis.
- Ribarević, L. (2016). Četiri ogledala za Vladara. Leo Strauss ili prva etida iz metodološke polifonije. *Političke perspektive*, 6(1-2), 7-34.
- Rose, J. L. (2016). 'Keep the Citizens Poor': Machiavelli's Prescription for Republican Poverty. *Political Studies*, 64(3), 734-747. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12204>
- Rousseau, J.-J. (1984). *Julija ili Nova Heloisa. Druga knjiga*. Split: Logos.
- Rousseau, J.-J. (1993a). Rasprava o političkoj ekonomiji. U: I. Prpić (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 15-48). Zagreb: Informator.
- Rousseau, J.-J. (1993b). O društvenom ugovoru ili o gled o obliku republike (prva verzija). U: I. Prpić (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 49-106). Zagreb: Informator.
- Rousseau, J.-J. (1993c). Nacrt ustava za Korziku. U: I. Prpić (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 107-152). Zagreb: Informator.
- Rousseau, J.-J. (1993d). Razmatranja o vladavini u Poljskoj i o njezinoj namjeravanoj reformi. U: I. Prpić (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 153-236). Zagreb: Informator.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Sanjarije samotnog šetača*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Rousseau, J.-J. (1999). *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques suivis de Le Léвите d'Éphraïm*. Pariz: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2000). *L'État de guerre*. Arles: Babel.
- Rousseau, J.-J. (2006). *Ogled o podrijetlu jezika*. Zagreb: Demetra.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou de l'éducation*. Pariz: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2012a). Lettres écrites de la Montagne. U: J.J. Rousseau, *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève. Tome VI* (str. 123-417). Paris: Classiques Garnier.
- Rousseau, J.-J. (2012b). Društveni ugovor. U: H. Hlad (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Društveni ugovor. O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* (str. 9-122). Zagreb: Feniks knjiga.
- Rousseau, J.-J. (2012c). O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima. U: H. Hlad (ur.), *Jean-Jacques Rousseau: Društveni ugovor. O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* (str. 123-180). Zagreb: Feniks knjiga.
- Stanić, D. (2023). *Rousseau i Machiavelli: uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji* (diplomski rad). Zagreb: Fakultet političkih znanosti. <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:114:266931>
- Strauss, L. (2003). *Progoni i umijeće pisanja*. Zagreb: Disput.
- Viroli, M. (1989). Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau. *History of Political Thought*, 10(3), 405-420.

- Viroli, M. (2017). Rousseau and Machiavelli: Two Interpretations of Republicanism. U: H. Rosenblatt i P. Schweigert (ur.), *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt* (str. 7-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vujeva, D. (2015). *Država i demokracija. Građansko društvo i politička država u Filozofiji prava*. Zagreb: Disput.
- Vukušić Zorica, M. (2020). Rousseau i njegovi ratovi: O Glazbenom rječniku. *Književna smotra: Časopis za svjetsku književnost*, 52(195), 21-31. <https://hrcak.srce.hr/238158>
- Žagar, D. (2019). *Machiavellijevo poimanje političkoga* (doktorski rad). Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Rousseau's Hidden Theory of Conflict

Summary The article thematizes the notion of conflict in the political theory of Jean-Jacques Rousseau. Even though conflict is not central for Rousseau's work, the thesis is defended that Rousseau, although never explicitly, develops a theory of conflict which remains hidden behind various rhetorical manoeuvres and other parts of his political thought to which Rousseau's interpreters through history have given far greater significance. While the usual interpretations classify Rousseau as a strong opponent of conflict, the article tries to prove that there is a place for conflict inside Rousseau's political theory and that conflict is often positively valued. Moreover, the article seeks to differentiate the manifestations of conflict depending on the virtue of the political order, questioning the conflicts within modern commercial societies. Modern commercial societies are condemned to conflicts that do not generate freedom, nor are they directed towards the common good but exclusively towards obtaining the material wealth which leads to strong economic inequality, thus greatly affecting Rousseau's assessment of conflict. The article tries to interpret Rousseau's view on modern commercial societies and the role of conflict in them, connecting Rousseau's personal escapism with his theoretical framework and ideological positions.

Keywords Jean-Jacques Rousseau, conflict, freedom, economic equality, modern commercial society

Kako citirati članak / How to cite this article:

Stanić, D. (2024). Rousseauova skrivena teorija sukoba. *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 21(1). Prethodna objava na mreži. <https://doi.org/10.20901/an.21.05>