

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU I EKOLOŠKO PITANJE U povodu tristote obljetnice Rousseauova rođenja Rade Kalanj

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Odsjek za sociologiju  
Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb  
rade.kalanj@zg.t-com.hr

### Sažetak

*Rad je napisan u povodu i u kontekstu obilježavanja tristote obljetnice rođenja Jeana-Jacquesa Rousseaua. Stoga se u ponajprije ukazuje na golemu i zasluženu pažnju koja se tom misliocu posvećuje ne samo u Francuskoj nego i u mnogim kulturno-akademske i znanstvenim sredinama suvremenog svijeta. Navode se razne manifestacije i izdavački pothvati koji aktualiziraju važnost tog mislioca i nude nove interpretacije njegovih ideja. No rad je bitno usredotočen na promišljanje Rousseaua kao preteče moderne ekološke misli. Pokušava naime pokazati u kojem je smislu Rousseauovo djelo relevantno za modernu ekologiju i u kojem je smislu opravdano pozivanje na njegova stajališta. Upozorava da se valja čuvati uobičajenih vulgarizacija, osobito onih koje se tiču „povratka prirodi“ i koje svojim simplicizmom skreću pozornost s Rousseauovih inspirativnih i održivih ideja. U radu se, na toj interpretativnoj liniji, pokušava utvrditi postoji li teorijsko-filozofska veza između Rousseauovog poimanja prirode i poimanja prirode u radikalnoj odnosno dubinskoj ekologiji. Rousseau je svakako jedna od inspiracija dubinske ekologije, ali valja voditi računa o zbiljskoj trajnosti i granicama te inspiracije. Ukratko, rad se zalaže za novo čitanje Rousseaua u ekološkom ključu.*

**Ključne riječi:** *amour de soi, amour propre, društveni ugovor, dubinska ekologija, kultura, nejednakost, priroda, povratak prirodi, prirodno stanje, prosvjetiteljstvo.*

### I. OBLJETNIČKE EVOKACIJE I PROBLEMATIZACIJE

Ove se godine slavi, obilježava, evocira tristota obljetnica rođenja Jeana-Jacquesa Rousseaua. Bez obzira na možebitni, ako ne i dosta uvriježeni, pomalo heideggerijanski inspirirani animozitet prema biografskom i kronološkom pozitivizmu koji, navodno, nije nimalo važan za spoznaju „same biti stvari“, izvrnut ćemo se riziku te navesti, a znalce i sveznalice, uz ispriku, tek podsjetiti da je Rousseau rođen 28. lipnja 1712. godine u Ženevi, u protestantskoj obitelji, „od oca Issaca Rousseaua, građanina, i Suzanne Bernard, građanke“. Rodio se „slabunjav i bolestan“ i, što je još gore, njegovo je rođenje, prema osobnom ispovjednom kazivanju, oduzelo život njegovoj majci pa je stoga činjenicu vlastitog rođenja smatrao prvom svojom nesrećom (Rousseau, 1982:8-9). Na

crti te biografske minijature navedimo i to da je Rousseau umro 2. srpnja 1778. te da su njegovi posmrtni ostaci 1794. preneseni u Pantheon, što samo po sebi dovoljno svjedoči o mjestu koje mu pripada u modernoj povijesti ideja, mišljenja i znanja.

Prema pisanju uglednih novina i revija obilježavanje tristote obljetnice Rousseauova rođenja obiluje raznovrsnim događanjima, manifestacijama, teorijskim skupovima, debatama i publikacijama, ne samo u Francuskoj nego i u drugim sredinama. Navest ćemo samo neke od tih obljetničkih izraza. Švicarska je konfederacija proglasila „godinu Rousseaua“, a to su učinili i neki veliki gradovi – Venecija, New York i Sankt Peterburg. U Ženevi su, pod geslom „2012 Rousseau za sve“, inicirani čitateljski kružoci, koncerti, izložbe i kolokviji, a u istom gradu, od 13. do 16. lipnja, Društvo Jean-Jacques Rousseau organizira skup pod naslovom „Prijatelji i neprijatelji Jeana-Jacquesa Rousseaua“. U Lyonu se, od 6. do 9. lipnja, u organizaciji Ecole Normale Supérieure, održava skup o Rousseauovoj političkoj filozofiji, u Istanbulu (od 2. do 4. svibnja) međunarodni kolokvij o temi „Rousseau i Turska“, u Leedsu (tijekom lipnja) skup pod naslovom „Rousseau i Britanija“, u Grenobleu, na Sveučilištu Stendhal (od 18. do 21. listopada), teorijska debata o Rousseauovim idejama i zahtjevu autentičnosti, a u Montmorencyju (tijekom rujna) multidisciplinarna rasprava o „strastima Jeana-Jacquesa Rousseaua“. Ukratko, stječe se dojam da se cijela Europa dala na promišljanje djela i baštine tog velikog filozofa i pisca (Rovere, 2011:53; Jouary, 2012:1). Pridružujući se toj bujici događanja brojni su izdavači obnovili izdanja glavnih Rousseauovih djela i objavili radove suvremenih autora koji na nov način interpretiraju ono što čini njihovu originalnost i trajnost. U tom se smislu najviše ističe nekoliko inovativnih interpretativnih zahvata, primjerice: knjiga Andrea Charraka *Rousseau. Od empirizma do iskustva* (Charrak, 2012), zbornik Luca Vincentija *Rousseau i marksizam* (Vincenti, 2011) te veliki zbornik pod izazovnim, aktualistički intoniranim naslovom *Jean-Jacques Rousseau u 2012: i moje ime napokon mora živjeti* (Charrak, 2012) te Charrakov *Rječnik Jeana-Jacquesa Rousseaua* (Charrak, 2012).

Otkud tako snažan i širok interpretativno-analitički interes za Rousseaua, interes koji, čak i onda kad je neizbježno komemorativan i obljetnički, uvijek teži sadržajnom i problematskom ophođenju s tim velikim čovjekom osamnaestog stoljeća? Odgovor ili odgovori na to pitanje mogu biti vrlo jednostavni, donekle uopćeni, ali nipošto daleko od prave istine. Kaže se naime „da je malo pisaca zračilo toliko koliko je svojim djelom i ličnošću zračio Rousseau. Već tri stoljeća nijedna epoha ne ignorira njegovu važnost. Ono što se prije svega slavi jest veliko djelo, to jest jedan filozofski i književni predmet čija je upotreba postala neophodnom za oblikovanje duhova i senzibiliteta. Rousseau, više nego bilo tko drugi, utjelovljuje senzibilnog, osamnaestim stoljećem uljuđenog čovjeka, čovjeka koji misli ne samo u konceptima nego i u literarnim uzletima, pjesmama i zanosima srca. Više od bilo koga drugog on je odgoj i prijenos znanja želio staviti u središte svojih preokupacija i u tom pogledu njegova tristota obljetnica zavrjeđuje podsjećanje“ (Rovere, 2011:53). U navedenoj se obljetničkoj evokaciji, kao što vidimo, odgoj ističe kao najvažnija Rousseauova tema i zasluga i uz tu se problematiku veže sva njegova iznimnost i veličina. U tom je interpretativnom stajalištu nedvojbeno sadržana jedna velika, ali ne i cijela istina. Cijeloy je istini bliže ono interpretativno stajalište u kojem se

kaže: "Zapad je danas, htjeli ne htjeli, životno zaokupljen velikim pitanjima što ih je u osamnaestom stoljeću pokrenuo Jean-Jacques Rousseau. Genij tog čovjeka leži ne samo u istinitosti tema njegove refleksije (od povijesti do ustavnog prava, preko umjetnosti i psihologije kultura) nego također i osobito u brojnom sljedbeništvu koje i danas možemo zapaziti, od socijalističke ljevice do liberalne desnice. U biti, nitko ozbiljan ne može zanemariti velike ideološke vrijednosti Rousseauova nauka. Bez obzira na to jesmo li za ili protiv, spram njega nikada ne možemo biti ravnodušni" (Julliard, 1985:2).

Ova je ocjena istinonosno cjelovitija jer na sintetički način uzima u obzir dvije glavne dimenzije Rousseauove misli: ključna problemska područja koja su ga zaokupljala i ideološke koncepcije koje su nadahnjivale ili nadahnjuju njegove raznovrsne sljedbenike. Rousseau je u ovom pristupu interpretativno dimenzioniran, i to tako da se njegovo ukupno djelo razlaže na konkretna područja, aspekte i prinose. No ni u tom se pristupu, ma koliko on bio intencionalno konkretan, ne nudi izoštrena slika čvornih točaka općepriznate Rousseauove aktualnosti. Takvu sliku pokušava predstaviti filozof Jean-Paul Jouary, autor nadasve zanimljive, ali nedovoljno zapažene knjige *Rousseau, građanin budućnosti. Od gnjeva do oslobođenja* (Jouary, 2012). Glavne ideje te knjige, upućene širem čitateljstvu i svima onima koji zaboravljaju na Rousseaua kao mislioca Republike i kritičara modernog (građanskog) društva, na jezgrovit su i popularan način izložene u dnevniku *Libération*. Jouary drži da je taj „ženevski a potom francuski filozof“ postavio, između ostalog, tri temeljna pitanja koja još uvijek muče moćnike suvremenog svijeta. *Prvo* pitanje govori o odnosu naroda i njihovih vladara. Prema Rousseau „narodi su si dali poglavare“ da bi zaštitili njihovu slobodu a ne da bi ih porobili. Plinije je, primjerice, Trajana podsjećao i opominjao da vladara imamo zbog toga da nas poštedi od potrebe za gospodarom. Drugim riječima, „vladati“ i „upravljati“ nije isto. Recimo, kad narod koristi blagodati i prednosti općeg prava glasa on time izabranicima ne povjerava *vlast već dužnost* da naciju vode u pravcu o kojem su odlučili građani. Nekima se na taj način povjerava kormilo, vodstvo a ne pravo da umjesto nas odlučuju o našoj sudbini. Nijedna značajna odluka koja uključuje naciju nije, dakle, legitimna bez eksplicitne privole naroda. To je bilo očigledno za sve teoretičare demokracije od antike do Francuske revolucije. Odatle je proizašla i praksa ždrijeba pri imenovanju vladatelja jer je postojala opasnost da se njihov izbor putem općeg prava glasa izvrgne u puki prijenos vlasti. No danas se u mnogim ustavima sustavno zagovara prijenos vlasti od naroda na izvršnu sferu, a neki se tobože čude da su brojni građani razočarani aktualnim oblikom institucionalnih procedura. *Drugo* se pitanje tiče odnosa naroda i njihovih predstavnika. Prema Rousseauovom shvaćanju narodni zastupnici nisu i ne mogu biti njegovi predstavnici. Oni su samo njegovi *povjerenici*. Oni ništa konačno ne mogu zaključiti. „Svaki zakon koji narod nije osobno usvojio ništav je, on i nije zakon“ (Rousseau, 1978:149). Rousseau je s neuvijenom oštrinom sudio o samoj ideji predstavničke demokracije kao izopačenju narodnog suvereniteta. Uostalom suvremena europska kretanja pokazuju da je moguće dubinsko nesuglasje između onoga što odluče „predstavnici“ i onoga što bi željela velika većina građana. Primjerice, francuski je narod s 53% odbacio Lisabonski ugovor koji je, na kraju krajeva, nametnut golemom većinom parlamentarnih

„predstavnik“, pa se nameće opravdana sumnja da oni zapravo predstavljaju sami sebe. Takva stanja stvari ili, govoreći nešto benevolentnije, takve situacije sve izrazitije potiču i osnažuju ideju demokratizacije institucija, vrlo se često priziva i potreba referendumu koji se smatra „pravim utjelovljenjem inicijative naroda“. Poznato je da su referendumi, bez obzira na svoju elementarnu demokratsku formu, često i rizičan način dolaska do najboljih političkih odluka, ali je činjenica da oni kao elementarni izraz narodne volje mogu dovesti do rezultata koji dramatično odstupaju od političke racionalnosti narodnih predstavnika. *Treće* se pitanje odnosi na problem novca. U cijelom svom djelu Rousseau kritički propituje, čak i nemilosrdno prokazuje funkciju novca. Smatra naime da on može imati izopačujuću ulogu u ekonomiji shvaćenoj kao skup svega onoga što se proizvodi ljudskim radom kako bi se zadovoljile individualne i kolektivne potrebe. Kao što narod ne može biti predstavljen a da ne bude izdan, tako ni novac ne može predstavljati stvoreno bogatstvo a da ne dovede do mogućnosti društvenih nevolja. Već u antici Aristotel je razlikovao upotrebu novca neophodnu za opticaj roba i špekulantsku upotrebu za koju je novac početak i kraj razmjene, pri čemu ljudske potrebe i rad postaju pukim sredstvima bogaćenja jednih na štetu drugih. Rousseau slijedi i razvija tu analizu, koja je danas osobito interesantna i poticajna ima li se na umu činjenica da se financijska sfera u današnjem svijetu „okrenula protiv realne ekonomije“ (Colletti, 1982:157:231; Jouary, 2012:12; Jouary, 2012:20-28).

Iz triju navedenih temeljnih pitanja nije teško zaključiti da Jouary, u težnji za što izoštrenijom aktualizacijom i vođen metodom redukcije kompleksnosti, bez sumnje nudi jednu dosta zaokruženu, ali i relativno arbitrarnu rekonstrukciju Rousseauova djela. On u tom djelu, prema vlastitim kriterijima, izabire one Rousseauove teme i ideje koje mu se, s današnjeg kriznog stajališta, čine najinstruktivnijima ili najprivlačnijima, a to su samo političke i ekonomske teme. Jesu li to baš jedine teme i ideje koje nas danas progone? Ili, pak, ako jesu, je li to sve i je li time doista iscrpljeno sve nezastarivo misaono bogatstvo Rousseauovih spisa? Ovu dvojbu, kao konzekvenciju redukcije kompleksnosti, možda na najbolji način nadilaze tvorci i suradnici ugledne revije *Le Magazine Littéraire*, koja je cijeli jedan broj (514/2011), zapravo cijeli jedan dossier sačinjen od 16 autorskih priloga, posvetila Rousseauu. Tu je taj mislilac prosvjetiteljstva („sjenka prosvjetiteljstva“) razmotren sa svih strana i iz svih za njegovo djelo relevantnih aspekata. Osvjetljava se ono po čemu se on razlikuje od svojih suvremenika jer se kritički odnosio prema naivnoj mitologiji intelektualnog progresa ili pretjerivanjima „odviše sistematskog empirizma“; ukazuje se na nemogućnost ili redukcionističku opasnost razdvajanja Rousseauovih filozofskih i literarnih djela jer ta su djela bremenita i intelektualnim i emotivnim sadržajima, porukama i vrijednostima; izlaže se teza prema kojoj Rousseauova zaokupljenost „jastvom“ nikada nije odvojena od njegove relacije prema drugome, drugosti i drugima; tematizira se Rousseau kao muzikolog i autor opera, pri čemu se inzistira na stajalištu da glazba prožima i „natapa“ cijelu njegovu estetiku, ali i poimanje jezika; objašnjava se Rousseauovo shvaćanje književnosti i književnih djela koja, bez obzira na svoju varljivost, tvore nezaobilazan integralni moment idealnog odgoja; tematizira se i „ekologija usamljenog šetača“, odnosno Rousseauovo uvjerenje da se ne smije zaboraviti da je čo-

vjek integralni dio prirode; iznosi se tumačenje da se Rousseau nemilosrdno odnosio prema „djelima duha“ (umjetnostima i znanostima) ne zbog toga što ih je smatrao suvišnim i površnim nego, naprotiv, zbog toga što je dobro znao koliko je taj utjecaj presudan, bio on loš ili dobar; opisuje se Rousseauova strastvena opsjednutost kazalištem o kojem istodobno iznosi i prezrive sudove; govori se o „paradoksalnom patriotizmu“ J.-J. Rousseaua koji je u isti mah bio zaneseni usamljenik i gorljivi patriot; propituje se Rousseauovo poimanje religije, odnosno njegovo nastojanje da utemelji „prirodnu religiju“ koja bi mogla biti zajednički nazivnik svih religija; obrazlažu se razlozi zbog kojih je Rousseau dospio u Pantheon tek nakon smrti Robespierrea i s tim se u vezi iznosi tvrdnja da on sve do tog trenutka nije bio obvezatna referencija Revolucije te da je revolucionar postao *aposteriori*; ističe se da je Rousseauova filozofija, istovremeno slavljena i odbacivana, poticala brojne raspre, osobito među liberalima i marksistima, a da se danas njome nadahnjuju i mnoge druge intelektualne struje; afirmira se i razrađuje mišljenje Jurgena Habermasa prema kojemu je autor *Društvenog ugovora* bio misaoni preteča javnog mnijenja, ali se Habermasu uz to prigovara da je taj „rousseauovski novum“ između ostalog sveo na ulogu afekata u oblikovanju opće volje.

U tom uistinu širokom i posve suhoparno naznačenom tematskom inventaru nije izostavljeno gotovo ništa što se mora imati u vidu pri svakom ozbiljnom vraćanju Rousseauu kao klasiku socijalne i političke misli. Usput, i u istom kontekstu, valja spomenuti i jednu na prvi pogled sporednu, ali indikativnu činjenicu koja na svoj način govori o rangu Rousseauove važnosti u očima današnjih recipijenata. Revija *Le Magazine Littéraire*, u broju od 3. 1. 2012. godine, provela je među svojim čitateljima anketu pitajući ih: „Kojeg mislioca prosvjetiteljstva preferirate? Voltairea zato što vas nasmijava?, Rousseaua zbog njegovih sanjarija?, Adama Smitha zbog njegove nevidljive ruke?, Kanta zbog njegove strogosti?, Lockeja zbog toga što je utemeljio liberalizam i pravnu državu?“. Na pitanje je odgovorilo 700 čitatelja. Rezultati su sljedeći: Voltairea preferira 40% čitatelja, Rousseaua 33%, Adama Smitha 1%, Kanta 17% a Lockeja 9%. Naravno, treba uzeti u obzir da je riječ, najvećim dijelom, o francuskom čitateljstvu čiji je teorijski ukus uglavnom oblikovan unutar specifično francuske „kulture ideja“, da Voltaire i Rousseau, prema kriteriju „teorijskog patriotizma“, zauzimaju najvažnija mjesta te da bi Smith ili Kant sasvim sigurno (statistički) bolje prošli kada bi se to ili slično pitanje postavilo pretežno engleskoj ili njemačkoj čitateljskoj publici. Iz ankete, nadalje, proizlazi da francusko čitateljstvo ne voli Smithovu teoriju o „nevidljivoj ruci“, a da je Locke prošao nešto bolje iako zauzima predzadnje mjesto. To kao da potvrđuje tezu Raymonda Boudona prema kojoj francuski intelektualci „ne vole liberalizam“ (Boudon, 2004). Naposljetku, anketa pokazuje da su čitatelji ili današnji „konzumenti“ prosvjetiteljskih ideja ponešto skloniji Voltaireu nego Rousseauu, ali kad bi se pitanje postavilo u terminima socijalne i političke filozofije a ne u terminima „nasmijavanja“ i „sanjarenja“ rezultat bi najvjerojatnije išao u korist Rousseaua. Jednostavno zbog toga što gotovo sva njegova glavna djela (*Rasprava o znanostima i umjetnostima*, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, *Društveni ugovor*, *Julija ili Nova Heloisa*, *Ogled o porijeklu jezika*, *Emil ili o odgoju*, *Razmatranja o poljskoj vladi*, *Sanjarije usamljenog*

šetača, *Pisma o botanici*, *Pisma s planine*, *Pisma Malesherbesu*, *Rousseau o Jeanu-Jacquesu*) govore o pretpostavkama i protuslovnim tendencijama oblikovanja društvene, političke i kulturne modernosti. U tom pogledu on je nezastarivi referentni klasik sociološke, filozofske, političke, antropološke, a po mnogima i lingvističke misli ili, točnije, mišljenja o jeziku. Potonjoj (lingvističkoj) tematici Jacques Derrida je posvetio dva velika, uistinu studiozna poglavlja svoga djela *O Gramatologiji* (*Uvod u „Rousseauovu epohu“* i *Geneza i struktura Oгледа o porijeklu jezika*), u kojima pokazuje da je *ideja kulture* središnja kategorija cjelokupne Rousseauove refleksije te da klasična opreka priroda/kultura nije po sebi evidentna činjenica od koje se mora polaziti, već rezultat određenih povijesnih uvjeta tradicionalne metafizike (Derrida, 1967; Potestio, 2010). Ipak je najrječitiji i najdarežljiviji bio Claude Lévi-Strauss koji je Rousseaua bez ustezanja, misleći pritom uglavnom na etnologiju, definirao kao utemeljitelja znanosti o čovjeku. „Rousseau se, veli Lévi-Strauss, nije ograničio samo na to da predvidi etnologiju: on ju je utemeljio. Ponajprije u praktičnom pogledu, napisavši *Raspravu o porijeklu i osnovana nejednakosti među ljudima*, koja postavlja problem odnosa između prirode i kulture i koja se može smatrati prvom raspravom iz opće etnologije, a potom, u teorijskom pogledu, razlikujući zadivljujućom jasnoćom i jezgrovitošću predmet etnologa od predmeta moralista i povjesničara“ (Lévi-Strauss, 1988:31). Pritom se Lévi-Strauss poziva na jedno mjesto iz Rousseauova *Oгледа o porijeklu jezika* gdje se kaže: kada netko želi proučavati ljude, treba gledati pokraj sebe, ali da bi proučio čovjeka, treba naučiti gledati daleko, treba najprije ispitati razlike da bi se „otkrile navlastitosti“.

## II. EKOLOŠKA ČITANJA ROUSSEAU

No danas se u nekim interpretacijama, koje se bore protiv zaborava, opravdano ističe da je on i klasik ekološke misli, odnosno da njegovo djelo, pored već uvriježenih vrsta čitanja, podjednako zaslužuje i ekološko čitanje. Istini za volju, Rousseau je oduvijek čitan, točnije rečeno doživljavan u ekološkom ključu. Ali o kakvom je ključu zapravo riječ? Bez ikakve se obzirnosti može ustvrditi da je riječ o krajnje reduciranom, posve vulgarnom ekologiziranju Rousseaua, kakvo još uvijek, po nekoj vrsti olakotne inertnosti ili lijenosti uma, susrećemo u popularnoj, ponešto romantičarskoj predaji, ali katkad i u površnim obrazovno-akademske prikazima i formulacijama. Sve se naime svodi na krajnje uvjerenje ili jednostavnu istinu da je Rousseau ništa drugo do nepokolebljivi zagovornik „povratka prirodi“. Kad nam se zgadi buka, smrad i otuđujuća artifičijelnost tehno-ekonomske kolonizacije života pozivamo se na neokaljanu, nedirnutu Rousseauovu prirodu, na arkadiju prirodnog stanja, na dobrog prirodnog čovjeka ili „plemenitog divljaka“, na stanje izvorne slobode u kojoj smo rođeni prije nego što smo posvuda zapali u okove (Rousseau, 1978:94). Takva vulgarizacija Rousseauova poimanja prirode pa onda i njegove ekološke koncepcije već je bezbroj puta osporena, ali ona se uporno održava valjda zbog toga što nam pruža lijepo i ugodno, sanjarko i imaginarno pribježište kada bježimo od surovosti i otprirođenosti našeg realnog životnoga svijeta. Voltaire je, podsjetimo, dosta zaslužan za izrugivanje i vulgariziranje Rousseauova poimanja

prirodnog stanja i „povratka prirodi“. Kad je primio primjerak *Rasprave o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, (objavljene u Amsterdamu 1755. godine), uputio je Rousseauu pismo u kojem duhovito i krajnje podrugljivo poručuje: „Gospodine, primio sam vašu novu knjigu protiv ljudskog roda i zahvaljujem vam. Vi ćete se svidjeti ljudima, kojima govorite njihove istine, ali ih nećete popraviti... Nikada nije upotrijebljeno toliko duha u nakani da nas se učini životinjama. Kad čitamo vaše djelo spopada nas želja da hodamo četveronoške. Međutim, kako više od šezdeset godina ne gajim tu naviku sa žaljenjem osjećam da je ne mogu obnoviti i to prirodno ponašanje prepustam onima koji su toga dostojniji od vas i mene. Ja se više ne mogu ukrcati i otisnuti do divljaka u Kanadi: ponajprije zato što su me spopale bolesti koje me vezuju uz najboljeg liječnika Europe i zato što takvu skrb ne bih našao kod stanovnika Missourrija; a potom zbog toga što se u tim krajevima vodi rat i što su primjeri naših nacija divljake učinili gotovo jednako zločestima kao što smo mi. Zadovoljavam se time da budem spokojni divljak u samoći koju sam izabrao blizu vaše domovine, u kojoj biste trebali biti“ (Voltaire, 1971:237). Rousseau je, u skladu s epistolarnom kulturom toga vremena i poslovično ućtivim ali napetim odnosima među tom dvojicom velikana, odgovorio Voltaireu i njegovo je pismo protkano ne samo respektom prema značajnom sugovorniku nego i blagom ironijom koja na zaobilazan, veličajući način zapravo detronizira svog dijaloškog adresata. On, dakako, osporava tezu da čovjeka želi svesti na životinju i, između ostalog, kaže: „Na meni je, gospodine, da vam se u svakom pogledu zahvalim. Nudeći vam skicu svojih tužnih sanjarija nipošto nisam smatrao da ću vas obdariti vas dostojnim darom već da ću ispuniti jednu dužnost i odati vam pohvalu koju vam svi dugujemo kao našem vođi. Uostalom, osjetljiv na čast koju ukazujete mojoj domovini, dijelim zahvalnost svojih sugrađana i nadam se da će ona biti još veća kad se okoriste poukama koje im možete pružiti. Uljepšajte utočište koje ste izabrali: prosvjetlite narod dostojan vaših pouka; i vi koji tako dobro umijete slikati slobodu i vrline poučite nas da ih ljubimo u vlastitim domovima kao u vašim spisima. Sve što vam je blisko mora od vas naučiti put slave. Vi vidite da nas ja ne želim vratiti na naše životinjstvo, iako, što se mene tiče, jako žalim što sam malo od toga izgubio. Po vašem mišljenju, gospodine, taj bi povratak bio čudo, u isti mah veliko i štetno, koje može učiniti samo Bog a poželjeti Đavo. Ne pokušavajte, dakle, hodati četveronoške; nitko na svijetu ne bi manje od vas u tome uspio. Vi nas i odviše uspravljate na naše dvije noge a da biste se prestali držati na svojima“ (Rousseau, 1971:240).

Rousseau je, kao što vidimo, i sam osporavao voltaireovsku i svaku drugu simplicističku i vulgariziranu sliku prirode pa, prema tome, i vulgarno-naturalistički shvaćene ekološke. Teza o prirodnom stanju i čovjeku prirodnog stanja bila mu je hipotetički, povijesno-filozofski i antropološki potrebna kako bi, u kontekstu prosvjetiteljskog racionalizma, jasnije i zornije objasnio novo, a to znači civilizirano, u neku ruku postprirodno stanje čovječanstva. U „glasu prirode“, kao izrazu ljudske osjećajnosti, tražio je potporu kako bi postulirao supstancijalnije moralno ponašanje u doba vladavine razuma (Izrael, 2010:157). Ili, drugim riječima, kako bi, zaoštrio i razriješio novonastalu ili novonastajuću dihotomnu konstelaciju priroda/kultura.

I Durkheim je osjetio potrebu da, baveći se *Društvenim ugovorom*, objasni pravo značenje pojma prirodnog stanja. U svom manje poznatom, posthumno objavljenom spisu *Rousseauov Društveni ugovor* on značenju tog „legendarnog“ pojma posvećuje najviše pažnje. „Prirodno stanje nije, kao što se ponekad tvrdi, stanje u kojem se čovjek nalazi prije uspostave društva. Taj bi izraz doista naveo na uvjerenje da se radi o povijesnoj epohi od koje je stvarno počeo ljudski razvoj. To nije Rousseauova misao. To je, po njegovu mišljenju, stanje koje više ne postoji, koje možda uopće nije postojalo, koje vjerojatno nikada neće postojati. Prirodni je čovjek jednostavno čovjek, apstrakcija sačinjena od svega onoga što on duguje društvenom životu, sveden na ono što bi bio da je uvijek živio izolirano. Problem koji valja riješiti ne pripada, dakle, povijesti nego psihologiji. Riječ je o tome da se društveni elementi ljudske prirode razluče od elemenata koji izravno proizlaze iz psihološkog ustrojstva pojedinca. Potonji i samo oni tvore čovjeka u prirodnom stanju. Način da ga se odredi takvim kakav je morao izaći iz ruku prirode sastoji se u tome da ga se ogoli od svih natprirodnih darova koje je mogao zadobiti i od svih vještačkih sposobnosti koje je mogao steći samo dugotrajnim napredovanjem. Ako za Rousseaua, kao uostalom za Montesquieua i gotovo sve mislioce do Comtea (dok Spencer još zapada u tradicionalnu konfuziju), priroda završava na pojedincu, sve što je s onu stranu može biti samo artifično. Što se tiče spoznaje je li čovjek dugo ostao u toj situaciji ili se počeo od nje udaljavati od početka svog postojanja to je problem koji Rousseau ne propituje jer to nije važno za njegov pothvat... Poimanje prirodnog stanja nije, dakle, kao što se često tvrdilo, puki proizvod sentimentalističkog sanjarenja, filozofska obnova starih vjerovanja koja se odnose na zlatno doba. To je metodološki postupak, iako je Rousseau, dakako, primjenjujući tu metodu mogao otrpiti činjenice kako bi ih sagledao što sukladnije svojim osobnim strastima. On je poteklo ne iz krajnje optimističke predodžbe o onome što je zbiljski predstavljalo primitivno čovječanstvo već iz potrebe da se utvrdi koji su temeljni atributi našeg psihološkog ustrojstva“ (Durkheim, 1918:4-6).

Ne upuštajući u moguću kritičku prosudbu te korektivne interpretacije prirodnog stanja, koja je motivirana ponajprije sociološkim razlozima, očigledno je da Durkheimova rekonstrukcija Rousseauove ideje nema izravan ekološki karakter. To, dakle, nije eksplicitno interpretativno „otkriće“ Rousseauove ekološke koncepcije, ali je bez sumnje putokaz kojim se do te koncepcije može dospjeti bez upadanja u zamke nostalgичnog, romantičarskog naturalizma. Slijedi li se taj putokaz, odnosno ta vrsta čitanja tekstova, moguće je u samim Rousseauovim spisima doći do uvida o tome koliko je on doista ekološki mislio i na što se u tom smislu možemo pozivati kad se raspravlja o pretečama ekološke misli. Oni koji se doista studiozno a ne periferno ili za volju nekog pomodno-stereotipnog i kvaziintelektualnog motiva bave Rousseauom drže da se možemo pozivati na tri utemeljena i provjerljiva uvida.

*Prvi* se odnosi na Rousseauovu silnu sklonost prema botanici kojom je, osobito pod starost, bio opsjednut ne samo kao svojevrsnim dokoličarskim hobbijem, nego kao načinom intelektualnog i osjećajnog drugovanja s prirodom. Ima čak i mišljenja da ga je ta botanička strast odvrtila od završetka *Sanjarija usamljenog šetača*, to jest od obznanjene

nakane da opiše život jednog čovjeka „samog na zemlji kao na stranoj planeti“ (O’Dea, 2011:62). Pa ipak, najviše svjedočanstava o toj strasti nalazimo u nedovršenim *Sanjarijama* i u prepisci koju je vodio sa zanimljivim ličnostima svoga vremena. Botaničku je znanost Rousseau otkrio vrlo rano. Kad je god stigao, kad je god bio izgnan od javnih vlasti i kad bi se našao u „bujnom“ prirodnom okolišu pomno je izrađivao herbarije raznovrsnog cvijeća i drugih biljnih primjeraka. Ta mu je navika i vještina katkad služila i kao nezaobilazno oružje protiv nedaća koje su ga pratile a ponekad i ozbiljno ugrožavale. Kaže da je tek „nakon dugih i uzaludnih istraživanja“ odbacio sve kako bi se „pozabavio cvijećem, prašnicima i djetinjarijama“ (Rousseau, 2010; O’Dea, 2011:62). U jednom pismu svojoj „botaničarskoj prijateljici“ vojvotkinji od Portlanda piše: „Daleko od toga da si umišljam kako ću jednog dana znati botaniku, jedva se usuđujem nadati da ću biljkama ovladati tako dobro kao ovce koje pasu ispod mog prozora te da ću iz tih biljaka uspjati tako vješto izlučiti travku“ (Rousseau, 1965-1998:5482; O’Dea, 2011:52-63). U pismu jednom onodobnom dužnosniku još je plastičnije opisan kontekst tog botaničkog nagnuća. „Riječ je, ističe Rousseau, o istinskoj zabavi usamljenika koji šeće i koji ni na što više ne želi misliti. Nikada mi ne može pasti na um neka kreposna i korisna ideja a da nije popraćena vješalima ili stratištem. S *Linnaeusom* u džepu i travom u glavi nadam se da me neće objesiti“ (Rousseau, 1965-1998:3638; O’Dea, 2011:33). Botanika je Rousseauu prvotno oblik bjekstva, način izbjegavanja straha i sudskih prijetnji, pa čak i svojevrsni stratagem skrivanja od često umišljene opće zavjere i tjeskobe za koje je okrivljivao svoje protivnike. U svakom slučaju, botanika je u njegovom intelektualnom imaginariju igrala značajnu ulogu jer ga je odvrćala od mračnih misli i pomagala mu da za sebe kao i za svoje korespondencijske adresate oblikuje sliku jednostavnog i dobrog čovjeka. U Rousseauovim botaničkim doživljajima i refleksijama miješaju se znanost i fantazija, racionalno zadiranje u botaničku dimenziju prirodnoga okoliša i usamljeničko maštanje o duhovnim prednostima i sigurnostima tog autentičnog životnog svijeta. Michael O’Dea i Alexandra Cook, nedvojbeno najbolji poznavatelji Rousseauovih botaničkih nagnuća i iskustava, smatraju da to treba tumačiti kao ono poimanja prirode koje je, već u samim počecima modernosti, divergiralo od tipično kartezijanskog i prosvjetiteljskog racionalizma, kao i od newtonovskog mehanicizma koji leži u osnovama moderne slike svijeta (Cook, 2010; O’Dea, 2011). Možda je i Rousseauova slika svijeta, utjelovljena u liku „usamljenog šetača“, antropocentrična kao i većina dominantnih intelektualnih tvorbi osamnaestog stoljeća, ali ta je antropocentričnost usredotočena na bliski susret s prirodom, na subivstvovanje s prirodnim okolišem bez kojeg pojedinačni, krajnje usamljeni čovjek nije ništa. Upravo je u tome sadržan moderno-ekološki potencijal Rousseuove misli, koja je botaničku zaokupljenost prirodom izabrala kao put do kakvog-takvog prevladavanja sukoba između nezadovoljnog, neshvaćenog pojedinca i nepodnošljive, netolerantne društvene sredine.

*Drugi* uvid nadilazi puki botanički horizont i eksplicitno rekonstruira ono što bi se uistinu moglo nazvati Rousseauovim ekološkim mišljenjem. Taj se uvid pretežno oslanja na čitanje *Nove Heloise*, *Sanjarija usamljena šetača*, *Pisama s planine* i *Pisama Malesher-*

*besu*. Još je uvijek riječ o „ekologiji usamljenog šetača“, ali i iz tog strogo tematski izabranog materijala moguće je izvoditi znatno šire i odlučnije konceptijske zaključke. U tom su pogledu osobito zanimljiva tri novija interpretativna zahvata: *Rousseau, životinja i čovjek. Animalnost u vidokrugu prosvjetiteljstva* (Guichet, 2011), *U vrtu prirode* (Thomas, 2011) i *Životinja u prosvjetiteljstvu* (Berchtold/Guichet, 2011). U nastojanju da se što više približi specifičnosti Rousseauova stajališta jedan od autora navedenih radova (Jean-Luc Guichet) osvrće se na Spinozu, odnosno na njegovu tvrdnju da „čovjek nije carstvo unutar carstva“, hoteći time reći da je riječ o biću koje je apsolutno uklopljeno u prirodu. Na taj se način istodobno izražava i opreka kartezijanskoj krilatici koja čovjeka impostira „kao gospodara i posjednika prirode“, pri čemu uvijek valja imati na umu da riječ „kao“ upozorava na nešto više metodičkog opreza u interpretaciji kartezijanizma. No nitko među najvećim misliocima osamnaestog stoljeća nije toliko kao Rousseau blizak spomenutoj Spinozinoj postavci. Briga o prirodi u samom je žarištu njegove misli. Ta se briga ne može svesti na puku zaštitu prirode, što samo po sebi nipošto nije beznačajno, već je valja gledati kao izraz jednog mnogo dubljeg filozofskog razumijevanja naše povezanosti s okolišem. „S tom brigom Rousseau ne dodaje samo ekološku sponu jednom već dobroano učvršćenom luku, već ulaže same temelje svoje misli. Ona je daleko od toga da se svodi na reguliranje međuljudskih poslova, bilo da su oni politički (kao u *Društvenom ugovoru*), odgojni (kao u *Emilu*, koji zacijelo razvija cijelu jednu antropologiju, s onu stranu odgojnog pitanja) ili pak drugi“ (Guichet, 2011:69).

Propitujući odnos prema prirodi Rousseau je u stvari posvećen nastojanju da promisli „moralne elemente determinizma, naše slobode i našeg integriteta“ (Guichet, 2011:69). To se može pokazati na primjeru *Julije u Novoj Heloisi* kao i na primjeru pripitomljavanja životinja kako ga zamišlja Rousseau. Ti primjeri, drži Guichet, nipošto nisu anegdotski već, dapače, izražavaju dva pola Rousseauovog interesa za prirodu. Čovjek je, s jedne strane, u dvojakom odnosu s prirodom (ona ga okružuje i iziskuje njegovu brigu) a, s druge strane, uključen je u posebno sučeljavanje sa životinjskim svijetom. To su dva pola između kojih se proteže „sva rousseauovska misao o izvanjskoj prirodi i ljudski odnos prema njoj“ (Guichet, 2011:69). Što se pak tiče Julije njezin uzorno uređeni vrt u svakom pogledu zaslužuje da ga se nazove Elizejskim poljanama. Saint-Preux, koji se među rijetkima tamo vraća nakon svojih putovanja, očaran je divotom tog prizora kakav nigdje nije susreo tijekom svojih putovanja. Tu su svi gradbeni elementi, osobito oni hidrotehnički, zalački složeni u savršeno skladnu cjelinu, sve je tu prostudirano i objedinjeno „u zanosnoj simfoniji ljepote i sklada“ (Guichet, 2011:69). Ukratko, sve što se tu nudi ljudskom pogledu „samo je rezultat umijeća“, a ipak sve se to nadaje kao „najčistiji dah prirode koja se tu slobodno razlistala na svojim osnovama“ (Guichet, 2011:69). To je savršeno umjetna priroda ili potpuno naturalizirana umjetna tvorba, tako da taj vrt utjelovljuje „toliko dovršeno ljudsko umijeće da on postaje prirodom ili, obratno, nudi prirodu prozirnu umijeću“ (Guichet, 2011:89). Riječ je, moglo bi se slobodno ustvrditi, o ozbiljenoj utopiji u kojoj je odnos čovjeka prema prirodi savršen, satkan od „najdovršenijeg sklada“ koji se može zamisliti. Ali i više od toga, u tom savršenom prirodno-umjetnom sklopu

čovjek je pomiren s vlastitom prirodom jer ga to izvanjsko posredovanje vraća u „sretnu neposrednost“ koja mu omogućuje i da iznova bude ono što jest. Tu se, međutim, javlja jedan problem koji bi mogao značiti ozbiljno rousseauovsko proturječje. Naime, čak je i iz najpovršnijeg čitanja Rousseauovih očigledno da ljudsko izopačenje, po njegovu mišljenju, dolazi izvana i da priroda srećom još ostaje kao „prisutno pribježište“. To je najrječitije i najsugestivnije iskazano u rado citiranoj rečenici iz *Emila*: „Smrtnici, niste napušteni, priroda još živi“ (Rousseau, 1959-1995:680).

Ako tu nadalje lijepu rečenicu o prirodi uzmemo kao iskaz o neporecivo realnoj egzistencijalnoj pretpostavci, nameću se dva konzekvencijama bremenita pitanja. Prvo, koje ćemo samo aluzivno formulirati bez temeljitije razrade, odnosi se na Rousseauovu konstataciju da „priroda još živi“. Iz današnje kriznoekološke perspektive u kojoj se nerijetko iznose i katastrofističke teze o „smrti prirode“, moglo bi se zaključiti da Rousseau već u osamnaestom stoljeću brine o opstojnosti prirode; ona još postoji, ali taj „još“ upozorava da njezina opstojnost nije apsolutno izvjesna. Drugo pitanje, koje sugerira i J.-L. Guichet, zahtijeva nešto konkretniju ekološku spoznaju jer bi, barem minimalno, trebalo utvrditi kroz koja to „vrata“ taj „postprirodni“, to jest kulturni nered može dospjeti u taj izvorni, da ne kažemo primitivni ljudski svijet. Nećemo se prevariti kažemo li da su ta „vrata“, prema Rousseauu, društveni, povijesni i, posebno, urbani okoliš. Rousseau, kao prosvjetiteljski mislilac, uviđa da je to neizbježna realnost modernog čovjeka i društva i on nipošto ne spada u one koji bi rješenje problema tražili mimo te realnosti. U tom pogledu njegova su shvaćanja daleko od svih površnih verzija utopizma. Rješenje prethodno spomenutog problema ili „ozbiljnog proturječja“ on traži i *iznutra* i *izvana*, i u prirodi i u kulturi, i u čovjekovoj nutrini i u izvanjskom svijetu društva, povijesti i urbane civilizacije. „Obnova“ ili izgradnja pune prirodno-kulturne čovječnosti i društvenosti zasniva se na „odluci“ koja dolazi iz čovjekove nutrine, ali ona istodobno zahvaća, presijeca, angažira i izvanjsku stvarnost. Utoliko je ta rousseauovski shvaćena integralna „obnova“ protivna vrlo utjecajnoj i naširoko poznatoj, u neku ruku već klasičnoj tvrdnji Jeana Starobinskog koji Rousseauu spočitava „autocentričnost“ i „sretnu“ povučенost u sebe. „Pošto je, kaže Starobinski, izložio napredovanje kulture i pošto ga je definirao kao negaciju prirode, Rousseau kulturu odbacuje, suprotstavlja joj novu negaciju koja je posljedica moralnog suda i koja se poziva na etički apsolut. Rousseauovo ogorčenje (njega samog kao „prirodnog čovjeka“) protiv društva (povijesnog ostvarenja) patetični je izraz tog sukoba. On uzima riječ da bi rekao ne antiprirodi“ (Starobinski, 1991:35). Suprotno toj Starobinskijevoj tvrdnji, navedena je „obnova“ jako poučna za teoriju i praksu modernih ekoloških koncepcija, pokreta i strategija. Određenije govoreći, izvanjska dimenzija ekološkog mišljenja i odlučivanja, izuzme li se stajalište revolucionarnog fundamentalizma, može i mora biti politička, što znači da je politika zaštite prirodnog okoliša i ljudski i društveno, i po logici individualane i po logici kolektivne racionalnosti, sadržana u Rousseauovim uvidima i anticipacijama. On je potpuno svjestan moći izvanjske zbilje spram krhkog ljudskog subjekta, ali baš u tome vidi „polugu djelovanja na sebstvo u smislu suglasja s vlastitom prirodom“ (Guichet, 2011:71). Budući da je

djelovanje prirode, općenito gledano, izobličeno i iskvareno romaneskni se Julijin vrt očituje kao neka vrsta otoka na kojem se zbiva obnova izvornog prirodnog integriteta. To bi se, možda, moglo protumačiti kao čovjekova instrumentalizacija prirode. A na toj bi se crti eventualno mogla pojaviti i tvrdnja da je sloboda što je čovjek na taj način stječe, „igrajući se prirodnim determinizmima čiji smisao okreće u svoju korist“, samo njegova bez obzira na slobodu drugih prirodnih bića. No takve su tvrdnje protivne duhu i intenciji osnovnog Rousseauova stajališta. Branitelji „autentičnog“ Rousseaua oštro ih opovrgavaju pozivajući se na argumente koji dosta uvjerljivo govore o njegovu odnosu prema životinjama. U tom je smislu najilustrativnije jedan dijalog u *Novoj Heloisi* u kojemu se Julija prepire sa svojim sugovornikom. Taj joj sugovornik naime predbacuje da je njezin benevolentni odnos prema pticama gotovo ropski, a ona mu uzvraća da je njegova bojazan od robovanja pticama svojstvo tiranijskog mentaliteta. Julijin sugovornik kaže: „Iz straha da vam ptice ne postanu robovi vi ste postali njihov rob“. Julija na to primjećuje: „Upravo tako govori jedan tiranin koji vjeruje da u svojoj slobodi može uživati samo ako naruši slobodu drugih“ (Rousseau, 1965:62).

Prema tome, vlastita se sloboda ne može afirmirati na štetu slobode drugih bića. Te dvije dimenzije slobode žive u svojevrsnom simbiotičkom jedinstvu. O tome svjedoče i brojna mjesta u Rousseauovoj prepisci, kao i epistolarna svjedočanstva nekih od njegovih suvremenika. Primjerice, on u *Pismima Malesherbesu* evocira svoje šetnje s psom, dakako, šetnje koje se odvijaju u doista „prirodnoj“ prirodi. „Moj je pas bio moj prijatelj a ne rob. Uvijek smo imali istu volju, ali mi se on nikada nije pokoravao“ (Rousseau, 1959-1995:1141). U jednom pismu Francoisa Favrea susrećemo ovaj izričiti sud: „Evo svjedočanstva: Rousseau želi ne samo da on bude slobodan već da s njime budu slobodni svi, pa i njegov pas. On svoga psa nikada ne zove jer želi da mu to prirodno biće prilazi samo zbog prijateljstva i radosti svoga srca“ (Favre, 1965-1971; Guichet, 2011:71). Ono što se pokazuje kao uspješan odnos prema psu proteže se i na sva druga pripitomljujuća bića životinjskoga svijeta. U *Ispovijestima* je to uvjerenje formulirano još izričitije: „Svagda mi je, kaže Rousseau, bilo veliko zadovoljstvo pripitomljivati životinje, osobito one koje su plašljive i divlje. Činilo mi se krasno da budim u njih povjerenje koje nikada nisam zloupotrijebio. Htio sam da me vole u slobodi“ (Rousseau, 1982:215). Na drugom mjestu, također u *Ispovijestima*, dodaje: „Sve su životinje nepovjerljive prema čovjeku, i to s pravom, ali ako se jednom uvjere da im ne želi učiniti ništa nažao, njihovo povjerenje postaje tako veliko da bi čovjek zaista morao biti divljak kad bi ga zloupotrijebio“ (Rousseau, 1982:220). *Ispovijesti* uostalom obiluju razmišljanima, zapažanjima, reminiscencijama i porukama koje istim ili sličnim tonom, istim ili sličnim smislom govore o onome što bismo, služeći se današnjim teorijskim vokabularom, mogli nazvati elementima specifično rousseauovske ekološke svijesti ili, s ponešto namjernog pretjerivanja, elementima njegova antropološkofilozofskog i ekološkog projekt. Iz svega toga, posebno iz tekstualno citiranih mjesta, može se izvesti samo jedan zaključak: brinuci o prirodi Rousseau nas na svoj način poučava da čuvamo vlastitu slobodu. Bez prirode ta je sloboda i deficitarna i egzistencijalno ugrožena.

### III. ROUSSEAU I DUBINSKA EKOLOGIJA

Treći je uvid jednako ekološki eksplicitan kao drugi, ali se oslanja i na temeljitije čitanje dviju glasovitih, prethodno zanemarenih rasprava (*Rasprave o znanostima i umjetnostima* i, osobito, *Rasprave o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*), no ne ispušta iz vida ni *Društveni ugovor*, a često se poziva i na *Emila*. U interpretativnom pogledu taj uvid ide mnogo dublje i šire jer čak pokušava pronaći moguću analogiju između Rousseauovih ideja i suvremene dubinske ekologije. Budući da bi se, zbog euforične, ali najčešće površne privrženosti Rousseauu, moglo pomisliti i tvrditi da je ta analogija posve razumljiva i nepobitna, otvara se pitanje je li to doista tako. Među brojnim tekstovima o toj temi, koji su, doduše, objavljeni prije tekuće obljetničke produkcije, ali se problematski savršeno uklapaju u obljetničku atmosferu, dva su rada, zbog svog temeljitog analitičkog zahvata, posebno zanimljiva i mjerodavna za razumijevanje navedenog pitanja. Riječ je o knjizi Stephena Bronnera *Ideje na djelu: politička tradicija u dvadesetom stoljeću* i o studiji Josepha H. Lanea i Rebecce R. Clark *Usamljeni šetač u političkom svijetu. Rousseauovi paradoksi i dubinska ekologija*. Ovi su radovi utoliko zanimljiviji što su pisani s različitih stajališta. Razmatrajući ekologizam kao ideologiju modernih vremena Bonner tvrdi da Rousseau predstavlja značajan zaokret u poimanju statusa prirode u modernoj političkoj filozofiji. On pokušava „obrnuti trend“ evidentan u radovima Bacona, Hobbesa i Lockea, koji prirodu poimaju atomistički te smatraju da je ona inertna i svodiva na svoje sastavne dijelove. O njoj se zapravo razmišlja kao o fizičkom resursu kojim po volji treba manipulirati radi ljudske koristi. Bonner međutim drži da Rousseau nikada nije razvio „genuinu filozofiju prirode“. Njemu je „prirodnost“ uglavnom služila kao kritičko uporište za sučeljavanje s „amoralnim pojmom progresa“ i duboko dekadentnim oblikom civilizacije (Bronner, 1999:266). Lane i Clark misle drugačije. Oni drže da je Bronnerovo pobijanje Rousseaua ishitreno i da Rousseauovi radovi sadrže cjelovito razumijevanje „temeljnog karaktera ljudske životinje, uzroka povijesnih promjena u ljudskom ponašanju kao i vjerodostojan pristup procesu kojim te promjene preoblikuju čovjekov odnos spram prirodnog svijeta“ (Lane/Clark, 2006:65). Rousseau pokazuje kako su te promjene bile štetne, to jest kako je čovjekovo otuđenje od prirode bitno povezano s njegovim otuđenjem od vlastitog prirodnog (fizičkog) sebstva kao i od drugih ljudskih i neljudskih bića. Štoviše, ovaj autorski dvojac smatra da Rousseauovo shvaćanje čovjekova otuđenja od prirode nudi ključnu i snažnu potporu radikalnom ekološkom mišljenju. Drugim riječima, u njihovoj se studiji tvrdi da Rousseauove poglede na uzroke i obrise ljudskog „pada“ od prirode općenito dijele ili dobrim dijelom prihvaćaju svi radikalni, ponajprije „dubinski“ ekologisti. Stoga je osvjetljavanje te veze važno za razumijevanje svih varijacija suvremenog radikalnog ekologizma.

Dubinska se ekologija uzima kao problematski i tematski primjereno područje jednostavno zbog toga što se njezini zagovornici nastoje razlikovati od drugi, „običnih“ ekologista i tu razliku objašnjavaju suvislo argumentiranom filozofsko-teorijskom tezom da su oni zaokupljeni dubinskim, korjenitim uzrocima ekološki neodrživog načina ljudskog življenja. Dubinskoekološki radovi ispituju temeljne napetosti između pojedinač-

ne životne razine i životne cjeline i na taj način postavljaju pitanja koja su uvijek, u većoj ili manjoj mjeri, bila u središtu pozornosti političke misli, osobito Rousseauove. Dubinska ekologija, koja se katkad označava kao „nadosobna ekologija“ i koja se uobičajeno „disciplinarno“ situira u široku kategoriju „ekocentrične misli“, u stvari je intelektualni i akcijski pokret koji obuhvaća različite intelektualne grupe usredotočene na objašnjavanje filozofskih i duhovnih korijena ekoloških problema.

Ovdje se, naravno, ne kanimo ekstenzivno baviti dubinskom ekologijom. Solidan uvid u njezine osnovne probleme (nastanak, glavna obilježja, moguća konceptijska skliznuća), kao i u njezine bitne poruke možemo naći u knjizi Tomislava Markusa *Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza*, koja je u tom pogledu jedinstvena u našoj socijalnoekološkoj literaturi. No ona se ne osvrće na Rousseaua i spominje ga, tek sporadično, samo na jednom mjestu, i to u poznatoj opreci spram Hobbesa (Markus, 2006:257). Čini nam se da su za ocrtavanje općih i posebnih značajki dubinske ekologije, u sklopu promišljanja rousseauovske tematike, načelno i praktično-teorijski najreprezentativniji radovi Georgea Sessionsa, Williama Devalla i, dakako, Arnea Naesa, filozofsko-teorijskog lidera dubinskoekološkog mišljenja. Temeljna se zasada dubinske ekologije, kako je vide i formuliraju navedeni autori, sastoji u tezi da svi oblici života imaju intrinzičnu vrijednost i „jednako pravo da žive i cvatu“ (Naes, 1995:45). Za dubinsku ekologiju uništavanje okoliša je *simptom* duboke krize ljudskog duha i kulture. Ono što protagonisti „dubinske ekologije“ smatraju „najdubljim“ u svojim pogledima jest stav o otuđenju čovjeka od prirode. Paralelnim, „analogijskim“ čitanjem Rousseuovih tekstova i radova dubinskoekoloških autora Lane i Clark dolaze do zaključka da među ta dva teorijsko-filozofska diskursa postoje nesumnjive pojmovne veze i zajednički elementi. Samo je pitanje kakve su te veze i elementi i mogu li se „dubinski“ ekologisti smatrati legitimnim Rousseauovim sljedbenicima. To je teren na kojemu se treba čuvati svakog simplicizma i nekritičnog govora o linearnom sljedbeništvu. Lane i Clark drže da dubinska ekologija ima najviše prava na to sljedbeništvo. Opravdanja za taj stav ima mnogo, ali ćemo navesti samo ponešto od pomno razrađene argumentacije.

U svojoj „filozofiji prirode“ koju je, najizrazitije, elaborirao u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* Rousseau je, mada ne prvi i jedini, razvio neku vrstu pastoralnog mita o najranijim vremenima. Ponudio je i „filozofski temelj bez presedana“ za uvjerenje da je ljudski život najspokojniji ako je čvrsto ukotvjen u prirodni svijet (Lane/Clark, 2006:66). U *Raspravi* se čak relativno opsežno opisuje kako se ljudi, od mirnih nomadskih skupina, s općenito jednakim pojedincima čvrsto ukotvljenima u prirodni svijet, preobražavaju u nesložna bića puna ljubomore i silovitog bijesa. „Sve se počelo mijenjati. Ljudi dosad rasuti po šumama, nastanivši se na jednom mjestu, polako su se približavali, ujedinjavali se u razne grupe i stvorili konačno u svakom kraju zasebnu naciju, sjedinjenu običajima i značajima, ne upravljanjem i zakonima, već istim načinom života i prehrane, te općenitim utjecajem klime. Trajno susjedstvo moralo je najzad stvoriti neku vezu između raznih porodica. Mladi ljudi obaju spolova stanovali su u susjednim kolibama, prolazni odnos koji je iziskivala priroda doveo ih je uskoro, s češćim druženjem, u drugi, ne manje ugodan i trajniji. Uobičajilo se promatrati različite

predmete i uspoređivati ih, neosjetno su stekli ideje o vrijednosti i ljepoti koje su proizašle iz osjećaja davanja prednosti. Prisiljeni da se viđaju, više se nisu mogli uzdržati da se ne vide ponovo. U dušu se uvukao nježan i ugodan osjećaj, koji se najmanjim protivljenjem pretvarao u silovit bijes. S ljubavlju se budila ljubomora, nesloga trijumfira i najugodnijoj od strasti prinose se žrtve u ljudskoj krvi“ (Rousseau, 1978:54). Iz navedenog je opisa, ma koliko bio naturalistički živopisan, dade razabrati da slika zamišljenog prirodnog stanja ne predstavlja ništa zasebno; ona je smisljena samo zbog toga što, po nekoj vrsti evolutivne nužnosti, upućuje na sliku životne zbilje društvenog čovjeka. U toj su deskripciji evolutivno isprepleteni, točnije rečeno nerazdvojno povezani prirodno-idilični i društveno-konfliktni elementi i ta je isprepletenost ono što Rousseau, u kritičkom odmaku od ideje napretka i u opisu razlike između životinje i čovjeka, označava pojmom *usavršivosti*. „Postoji, kaže on, i drugo specifično svojstvo koje ih dijeli i koje se ne može osporavati: to je sposobnost usavršavanja koja uz pomoć okolnosti razvija sve ostale, a usađena je u nas kao vrstu isto toliko koliko i u pojedince, dok je neka životinja za nekoliko mjeseci već onakva kakva će biti čitav život, a njezina vrsta nakon tisuću godina ono što je bila u prvoj od tih tisuću godina. Zašto samo čovjek može postati imbecil? Nije li to trenutak u kojem se on vraća u svoje primitivno stanje i u kojem, dok životinja koja ništa nije stekla pa nema što ni izgubiti, ostaje uvijek sa svojim instinktom, čovjek, gubeći u starosti ili nekim drugim nezgodama sve ono što je pomoću svoje *usavršivosti* stekao pada čak niže od životinje same? Teško nam je što moramo priznati da je ta značajna i gotovo neograničena sposobnost izvor svih čovjekovih nevolja: ona ga je u toku vremena izvukla iz onih prirodnih uvjeta u kojima bi on proživio mirne i nevine dane, ona ga je, razvivši u toku stoljeća njegove spoznaje i zablude, poroke i vrline, učinila konačno tiraninom sebe sama i prirode“ (Rousseau, 1978:36). Uz ovaj stav Tzvetan Todorov primjećuje da se Rousseau, kao „najdublji mislilac prosvjetiteljstva na francuskom jeziku“, energično suprotstavio „vjerovanju u mehanički hod prema savršenstvu“, koje nije drugo do profani prijevod kršćanskog učenja o „putovima Providnosti“. „Prema Rousseauovom mišljenju, kaže Todorov, razlikovna značajka ljudske vrste nije hod prema progresu već jedino *usavršivost*, to jest sposobnost za vlastito poboljšavanja kao i poboljšavanja svijeta, ali čiji učinci nisu ni zajamčeni ni ireverzibilni“ (Todorov, 2006:20). Uz navedeni se stav mogu susresti i mišljenja da je Rousseau, mada u vrlo uopćenom smislu, anticipirao ne samo ideju moderne evolucionističke znanosti nego i velik dio ekološke literature koja pobija temeljna načela antropocentričkog redukcionizma. Otvorio je naime horizont kritike spram uvjerenja da je čovjek ontološki nadređen životinjama i da njegova dominacija prirodnim svijetom zahtijeva primjerenu kozmologiju u kojoj su čovječanstvo i priroda fundamentalno različiti.

Na toj kritičkoj inspiraciji radikalna ekologija gradi svoj ključni pojmovno-teorijski zagovor pomirenja čovjeka i prirode. Propagira tezu da svako nastojanje koje stremi istinskom prevladavanju modernog uništavanja prirode neizostavno mora nadići dihotomizaciju prirodnog i ljudskog te izabrati put na kojem su ljudi ne samo uklopljeni u svoju interakciju s prirodom nego i neprestano svjesni činjenice da ih ta interakcija konstituira kao prirodno-društvena bića. Unutar svakog ekološkog mišljenja, a naročito

onog dubinskog, Rousseau se, bez velikih oklijevanja, može pripisati zasluga da je na najizrazitiji način, unutar zapadne misaone tradicije, podvrgao žestokoj kritici, doveo u pitanje, poljuljao kanonizirani narativ o ljudskoj iznimnosti. Vidio je, bolje i brižnije od ostalih, drugu stranu „velikih priča“ nastupajuće modernosti. Dekonstruirajući dihotomiju između čovjeka i prirode on, na toj istoj kritičko-dekonstrukcijskoj liniji, takozvanog prirodnog čovjeka posve svjesno oslikava kao sve druge životinje. To je ono što je Voltaireu, i ne samo njemu, zapalo za oko i što je shvaćeno kao neka vrsta animizacije i primitivizacije čovjeka. Stoga treba pažljivije pročitati jednu opsežnu bilješku u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* (bilješku j) kako bi se vidjelo o čemu je zapravo riječ, imajući uvijek na umu doseg i razinu tadašnjih antropoloških i povijesnih istraživanja i znanja (Rousseau, 1978:80-84). Takozvani prirodni čovjek posjeduje urođenu sposobnost da vrši volju za moć, ali ta moć dolazi do aktualnog izraza posve kontingentno. Rousseau čak dopušta mogućnost da i druge životinje mogu imati sličnu latentnu sposobnost, iako je ne očituju. Odbacujući tezu o temeljnoj superiornosti ljudskih bića Rousseau drži da ljudi i druge osjećajne životinje zaslužuju jednake moralne obzire. Slično tome, dubinska se ekologija protivi poimanju ljudskog bića kao bitno zasebne vrste i na osnovi te koncepcijske opreke definira jedan od svojih temeljnih principa, koji naglašava da „dobrobit i procvat ljudskog i neljudskog života na zemlji tvore vrijednosti po sebi, neovisno o tome koje se ljudske svrhe nameću neljudskome svijetu“ (Naes/Sessions, 1985:19; Sessions/Devall, 1985; Naes, 1995).

Prema Rousseauu, ljudima u prirodnom stanju nije bila svojstvena ni sklonost ni sposobnost da tlače druge u doslovnom smislu riječi. Takozvanom prirodnom čovjeku stalo je samo do sigurnosti vlastitog opstanka i stoga je njegovo djelovanje općenito sukladno trajnoj dobrobiti prirodnog sustava i drugih ljudskih bića koja ga okružuju. Podređen je zakonu koji nije drukčiji od zakona koji upravlja njegovim sklonostima i zato predstavlja vrlo ograničenu opasnost za druge, bili oni dio ljudskog ili pak neljudskog svijeta. Time Rousseau napušta stare definicije prirodnog prava i inzistira na stavu da „pravo“ ili sustav prava koji se „provodi“ u prirodnom stanju „akteri“ tog stanja moraju shvaćati onako kako im je u tom kontekstu jedino moguće, uz spoznaje za koje su na toj razini sposobni. Treba reći da protagonisti dubinske ekologije ne zadiru tako duboko, kao Rousseau, u logiku prirodnih prava, ali to ne znači da je ta tematika asimetrična njihovim pogledima. No i tu valja upozoriti na neke povijesno-teorijske činjenice koje se ponekad zaboravljaju, a koje su važne jer ukazuju na određene „rousseauovske distinkcije“ i ponešto govore o karakteru dubinskoekološkog rousseauizma. Podsjetimo. Za razliku od Aristotel koji prirodno pravo definira kao „vladavinu razuma“, svojstvenu samo razumnim stvorenjima (ljudima i bogovima), te Hobbesa i Lockea koji prirodna prava pripisuju ljudima, Rousseau formulira novo načelo: „*Ostvare svoje dobro a da pri tome učiniš što je moguće manje zla drugome*. Jednom riječju, u tom prirodnom osjećaju treba tražiti, više nego u tananim dokazima, uzrok zazora koji će osjećati svaki čovjek da učini zlo, čak i neovisno o načelima odgoja“ (Rousseau, 1978:46). U prirodnom stanju to načelo primorava sva osjećajna stvorenja da djeluju tako da drugima pridaju vrijednost, bez obzira na to što ni ljudi ni životinje u tom stanju nisu svjesni vrijednosti koje poštuju. No samo su ljudska

bića, i to tek nakon što je dugotrajni razvoj doveo do oblikovanja duše, osposobljena za osjećaj pokornosti toj prirodnoj prinudi. Dugotrajni razvoj i razvoj općenito ima u Rousseuovom razmatranju ključno mjesto, važnije utoliko što, između ostalog, otvara a možda i potencira problematiku prirodnog okoliša i dubinske ekologije. Na jednom mjestu, u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Rousseau piše: „Dok su se ljudi zadovoljavali grubim kolibama, dok su se ograničavali da šiju kožnu odjeću bodljama i ribljim kostima, da se kite perjem i školjkama, oslikavaju svoja tijela raznim bojama, usavršavaju i uljepšavaju lukove i strijele, dubu naoštrenim kamenjem ribarske čamce i grube glazbene instrumente, jednom riječju dok se ne laćaju djela koja sami ne bi mogli napraviti i ovladavaju samo vještinama u kojima nije potrebno više ruku, oni su živjeli slobodni, zdravi, dobri i sretni onoliko koliko to mogu biti po svojoj prirodi i nastavili su međusobno uživati blagodati neovisnog odnosa. Ali od trenutka kada je čovjek osjetio potrebu za pomoći drugoga, kada je opazio da bi njemu samome bilo korisno da ima zalih za dvojicu, jednakost je iščezla, pojavilo se vlasništvo, rad je postao nužda i prostrane šume pretvorile su se u ljupka polja koja je trebalo zalijevati ljudskim znojem i na kojima će se uskoro vidjeti kako s ljetinama rastu i kličaju ropstvo i bijeda“ (Rousseau, 1978:56). Ako metodički i strogo tematski „zanemarimo“ problem nejednakosti kao natječajno zadanu i glavnu preokupaciju *Rasprave* (mislimo, naravno, na natječajni izazov Akademije iz Dijona 1755. godine), tada i u ovom, kao i u prethodnim navodima, lako možemo iščitati diskurzivnu isprepletenost povijesno-evolutivnih i strukturalnih, antropološko-idiličnih i društveno-realističkih obilježja Rousseauove misli. Kao mislilac prosvjetiteljsko-racionalističkog habitusa on realistički uviđa da ljudska želja za promjenom, koja u njegovo vrijeme očigledno nije samo revolucija ideja nego i uvod u socijalno-političku revoluciju, dovodi do razvoja i upotrebe novih tehnologija, do porasta stanovništva te do ljudskih sukoba koji su na dotad nepoznat način opteretili i narušili prirodni svijete.

Ukratko, Rousseau uviđa i poručuje da su ljudska bića razvila želje i stremljenja koja svijet, a to konkretno znači fond resursa naše planete zemlje, nikada neće moći potpuno zadovoljiti. Stoga je moguće ustvrditi da „konzumpcijska dilema“ o kojoj govore ekologisti, a koja upozorava da su naše želje beskonačne dok su zemljini resursi ograničeni, ima svoje najlucidnije spoznajno-povijesno uporište u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*. Ali moguća je i znatno određenija, čak kategorička tvrdnja koja govori o „temeljnoj paraleli“ između dubinske ekologije i Rousseauova stava da nas rast naše dominacije i produkcije ne može učiniti sretnima. U *Raspravi o znanostima i umjetnostima*, koja je također nastala kao odgovor na natječajni izazov dojonske Akademije (1749. godine) i koja je polučila zasluženu nagradu, prvo se zanosno konstatira: „Veličanstven je to prizor vidjeti čovjeka kako vlastitim naporima na određen način izlazi iz ništavila; kako svojim prosvijećenim razumom rastvara mrak kojim ga je priroda okružila; kako se izdiže iznad samog sebe; kako se svojim duhom uzdiže sve do nebeskih prostora; kako divovskim koracima, poput sunca, osvaja široko svemirsko prostranstvo; i kako se, što je još veličajnije i teže, vraća sebi da bi proučio čovjeka i njegovu prirodu, njegove dužnosti i njegov cilj. Sva su ta čuda obnovljena unatrag nekoliko generacija“

(Rousseau, 1982:73; Rousseau, 1971:38). No odmah iza toga ili, bolje rečeno, suprotno tome, slijede teze o zapadanju u barbarstvo, o tome da najprosvjeteniji narodi svijeta, a misli se na Europu, već stoljećima žive u neznanju, da je svojevrsni znanstveni žargon, gori od ignorancije, „uzurpirao ime znanja“, da su suptilna istraživanja i produhovljenja ukusa „umjetnost sviđanja reducirala na principe“, da u običajnosti i čudoređu počinje prevladavati površna i varljiva uniformnost...Ljudska priroda nije, u biti, bila bolja; ali su ljudi nalazili svoju sigurnost u lakoći međusobnog prožimanja i ta prednost, čiju cijenu više ne osjećamo, pošteđivala ih je od mnogih opačina“ (Rousseau, 1971:38-40). I tu susrećemo onu odliku spisateljskog i misaonog stila koja se naziva „Rousseauovim paradoksom“ proizašlim iz njegove istodobno prosvjetiteljske i romantičarske *formae mentis*, iz njegove specifične tankočutnosti i dubinskih moralnih dilema koje su Kanta toliko impresionirale da ga je nazvao „Newtonom moralnog svijeta“. Na Kantovoj je liniji i Ernest Cassirer, pisac jednog od najrelevantnijih djela o filozofiji prosvjetiteljstva, Rousseauu posvetio posebnu pažnju iz koje je nastala i 1932. godine objavljena posebna studija pod naslovom *Problem Jean-Jacques Rousseau*, čije je osnovne teze i stavove autor iste godine izložio u Francuskom filozofskom društvu. Cassirerova je interpretacija najviše usredotočena na *Društveni ugovor* i *Emila*, iz kojih se izvodi zaključak da je Rousseau zagovornik čiste *etike zakona* (Cassirer, 1970; Cassirer, 1987:45-62). I kod Cassirera se javlja newtonovska reminiscencija. On navodi Kantovu tvrdnju da je Newton bio prvi koji je vidio red i pravilnost združene u velikom jedinstvu tamo gdje se prije njega priznavalo samo nered i dispartatnost, a da je Rousseau bio prvi koji je pod raznolikošću poznatih ljudskih konstelacija otkrio skrivenu prirodu čovjeka i tajni zakon koji, zahvaljujući tim uvidima, opravdava Providnost, razrješava Teodiceju. Ali odmah nakon toga, modificirajući Kantovu emfazu, dodaje: „Ako se ni Bogu ni ljudskoj prirodi ne može pripisati odgovornost za zlo, gdje onda treba tražiti njegovo izvorište i porijeklo? Rješenje koje predlaže Rousseau sastoji se u tome da se odgovornost smjesti tamo gdje ju se prije njega nikada nije tražilo, u svojevrsnoj uspostavi jednog novog *subjekta* kojem se može pripisati ta odgovornost. A to nije pojedinac nego društvo.“ (Cassirer, 1987:52-56). Za razliku od Kanta, riječ je očigledno o *sociološkoj interpretaciji Rousseaua*, interpretaciji koja u istinski rousseauovskom načinu mišljenja pronalazi ne samo elemente „tancočutne duševnosti“ i „sanjarske intelektualnosti“ nego ponajprije utemeljiteljske elemente modernosociološkog razumijevanja čovjeka i njegova društveno-kulturnog svijeta. Čini nam se da je Cassirer, baš u tom kontekstu, najprimjerenije protumačio Rousseauovo poimanje čovjeka u kojem se isprepliću elementi prirodnog i artificijelnog životnog svijeta. Iz tog je tumačenja još jasnije zašto je jednom Levi-Starussu Rousseau bio toliko važan, poglavito u antropološkom određenju „divlje misli“. Evo Cassirerova tumačenja: „Da bismo *prirodnog čovjeka* razlikovali od *artificijelnog čovjeka* nipošto se ne moramo okretati davno prohujalim i nestalim epohama i poduzimati putovanja oko zemlje. Svatko u sebi nosi istinski arhetip; zacijelo, gotovo ga nitko nije bio u stanju otkriti i rasvijetliti jer je toliko prekriven artificijelnošću, opterećen sporadičnošću koju diktiraju konvencija i inat. A upravo je to otkriće Rousseaua učinilo slavnim i ono je, u njegovoj epohi, njegova originalna zasluga“ (Cassirer, 1987:26).

Kantovska etizacija i Cassirerovska sociologizacija Rousseaua ne bi ovdje imale posebne važnosti ni smisla da se ne uklapaju u čitanje njegovih ideja iz dubinskoekološke perspektive. A ta je perspektiva i etička i sociološka jer je odnos prema prirodi i etičko i društveno pitanje. Kantov pojam dužnosti, koji ima duboki individualni smisao, sada poprima jednako dubinski smisao na razini društvene odgovornosti i dužnosti. U postkantovskoj konstelaciji, u kojoj se kreću i Cassirer i, još više, suvremena socijalnoekološka misao priroda je, u svom najneposrednijem smislu, u smislu okoliša, postala prvo-razrednim društvenim pitanjem, pitanjem društvene etike utjelovljene u vrijednosnom i normativnom pojmu odgovornosti. Ta vrijednosna i normativna relacija u dubinskoj je ekologiji hiperbolički naglašena. Kako se ona nadovezuje na Rousseaua?

U odgovoru na to pitanje svakako treba podsjetiti da Rousseau, u svojim intelektualno najangažiranijim filozofsko-antropološkim razmatranjima, koja imaju značajne etičke konzekvencije, razlikuje dvije elementarno-egzistencijalne i, posljedično, etičke strasti: *amour de soi* (samoljublje) i *amour propre* (sebičnost). *Amour de soi* je strast koja čovjeku pomaže da opstane, da se održi. Ona je u neku ruku posve prirodna i ne sadrži nikakve loše, egoistički sračunate, utilitarne ili dominacijske pobude spram drugih. *Amour propre* je strast koja utjelovljuje čovjekove sebične pobude, koja ga navodi na zavist i konkurencijski odnos spram drugog, koja ga stalno goni da zaviruje u životni svijet drugih, da „preko plotu“ gleda što on radi, ima, misli i namjerava. U njoj se korijeni ljubav civiliziranog čovjeka prema vlastitoj dobrobiti usko definiranoj kao ono što je dobro za pojedinca samog, za njegov ugled i njegovo vlasništvo. To je postprirodna, dakle, društvena strast i etika čovjeka u modernom društvu koje se u Rousseauovo vrijeme povijesno-tendencijski, ali već sasvim jasno, kreće sukladno načelima „ekonomske ideologije“, odnosno zakonitostima modernokapitalističke tržišne konkurencije i slobodne interesne racionalnosti (Todorov, 1989; Dumont, 2011). Kao čovjek iznimnog moralnog senzibiliteta Rousseau je dubinski osjećao tu epohalnu mijenu. Za njega je ulazak u epohu u kojoj počinje dominirati strast ili društveno načelo *sebičnosti* (*amour propre*) istodobno i nadolazak *sebičnog odnosa prema prirodi*. To je naprosto realnost modernog društvenog svijeta ili svijeta u kojem se društvo subjektivira kao nimalo idealna, ali realna činjenica izvan koje se, osim u sanjarskoj mašti, ne može živjeti. Zato se društveni zakoni ispostavljaju i kao zakoni koji uređuju društveni odnos prema prirodi. U društveni ugovor ili skup moderno-prosvjetiteljskih političkih prava, u kojemu se vodi računa o interesu, pravdi i koristi, uključena je i priroda, iako se u samom tekstu *Društvenog ugovora* priroda ne tematizira u eksplicitno ekološkim terminima. „Želim istražiti, kaže Rousseau, da li u civiliziranom poretku može postojati neko pravilo zakonitog i sigurnog upravljanja ako se uzmu ljudi onakvi kakvi jesu i zakoni takvi kakvi mogu biti. U ovom istraživanju nastojat ću uvijek povezati ono što pravo dopušta s onim što interes nalaže, kako pravda i korist nikada ne bi bile razdvojene... Društveni poredak je sveto pravo koje je osnova svim drugima... To pravo ne proizlazi iz prirode nego je osnovano na konvencijama“ (Rousseau, 1978:93-94). Na prvi bi se pogled moglo zaključiti da se Rousseau, za volju „političkog prava“, odjednom udaljuje od prirode. Pa ipak, institucija ili konstrukcija društvenog ugovora, polazeći od suverenosti naroda

kao zajednice suverenih građana, utvrđuje i regulira društveno održive forme i granice sebičnosti pa, prema tome, i društveno održive forme i granice instrumentalnog odnosa prema prirodi. S velikom sigurnošću možemo interpretativno pretpostaviti da *opća volja*, u svojoj nepogrešivosti, implicira i normativnu, pravno-političku vizuru prirode. Sebičnost općenito pa i sebičnost prema prirodi ne može se iskorijeniti, ali se može racionalno-ugovorno obuzdati ili svesti na mjeru koja je najbliža nedostižnom i irealnom prirodnom stanju odnosnu pukom samoljublju. Prema tome, a takvoj je prosudbi sklon i Cassirer, Rousseau kao zaljubljenik prirode u svojoj teorijsko-filozofskoj konstrukciji društvenog ugovora predlaže u formulu „zakona protiv prirode“ kako bi se čovjek što više, racionalno-artificijelnim putem, približio prirodi.

Što se pak tiče protagonista dubinske ekologije oni se nikada izravno ne pozivaju na Rousseauovu supstancijalnu a ne usputnu ili čisto formalnu distinkciju između pojmovi *amour de soi* i *amour propre*. Ali, po naravi svoga osnovnog uvjerenja, oni zacijelo ne mogu biti protiv „teorijske povijesti“ koju Rousseau konstruira polazeći od pokretačkog mehanizma što ga sadrži *amour propre*, realnog mehanizma svojstvenog društvenim vezama kakve poznaje modernost. Tom se strašću, kao što je naglašavao i sam Rousseau i kao što je prethodno već istaknuto, može objasniti kako to da se biće poput čovjeka, biće koje je izvorno i normalno ukotvljeno u fizičku prirodu, moglo na začuđujući, pa i zapanjujući način pretvoriti u „tiranina“ nad samim sobom i nad prirodom. Iako dubinski ekolozi većinom prave razliku između svoga radikalnog projekta preobrazbe svijesti o prirodi i doslovno shvaćenog povratka prirodi, čime svjedoče da uglavnom korektno a ne vulgarno razumiju Rousseaua, oni kategoriju *amour propre* ipak samo podrazumijevaju. Ona ne stanovit način, kao osjećaj, „odjekuje“ u razmišljanjima Garyja Snydera koji daje do znanja da se „zbijsko nastojanje“ dubinske ekologije sastoji u tome da se među ljudskim bićima obnovi jedinstvo koje bi im omogućilo „održivi život“ u svijetu. Ljudska su se bića, u težnji da zadovolje svoje želje za luksuzom, ugledom i javnim priznanjem, dovela u raskorak s cijelom prirodom. Prema tome, da bi se ispravilo sve ono što ljude čini nesretnima treba obnoviti i prirodni okoliš kao jedan od nužnih preduvjeta obnove „ekološki skladne ravnoteže između čovjeka i prirode“ (Lane/Clark, 2006:72). Taj „odjek“ i „osjećaj“ nedvojbeno upućuju na ono što je Rousseaua vodilo kada je koncipirao kategoriju *amour propre*. No gledana iz današnje, interpretativno bogatije i prema Rousseauu okrenute perspektive ta bi kategorija zahtijevala dublje poniranje u probleme *subjekta* i *subjektivnosti*, koji u pretežno objektivističkom kritičko-analitičkom pristupu dubinskih ekologa ostaju manje-više nedotaknuti ili marginalni. Imaju je, dakako, na umu kao samorazumljivu pozadinsku ideju, ali je ne konceptualiziraju i ne razrađuju, a pitanje je da li je to danas uopće moguće činiti u terminima suptilne rousseauovske filozofske antropologije i etičke refleksije. No i pored te manjkavosti, i to baš u prigodi tristote obljetnice Rousseauova rođenja, treba im priznati da svojim općim teorijskim pristupom i usmjerenjem potvrđuju, a možda tek i otkrivaju trajnu ekološku inspirativnost tog velikog mislioca prosvjetiteljstva.

## LITERATURA

- Berchtold, J./Guichet, J.-L. (2012). *L'Animal des Lumières*. Paris: éd. La Découverte.
- Boudon, R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob.
- Bronner, S. (1999). *Ideas and Action: Political Tradition in the Twentieth Century*. Lanham Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.
- Cassirer, E. (1970). *La philosophie des Lumières*. Paris: Fayard.
- Cassirer, E. (1987). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette.
- Charrak, A. (2012). *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. Paris: éd. Vrin.
- Charrak, A. (2012). *Vocabulaire de Rousseau*. Paris: éd. Ellipses.
- Charrak, A. (2012). *Jean-Jacques Rousseau 2012: „Puisqu'enfin mon nom doit vivre*. Paris: Voltaire Fondation
- Colletti, L. (1982). Rousseau – kritičar „građanskog društva“. U: Colletti, L. (1982). *Ideologija i društvo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Cook, A. (2010). Rousseau et les réseaux d'échange botanique. U: Bensaudi-Vincent, B./Bernardi, B. (ur.). *Rousseau et les sciences*. Paris: éd. Harmattan
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Dumont, L. (2011). *Homo aequalis*. Zagreb: Disput.
- Durkheim, E. (1918). Le „Contrat social“ de Rousseu. U: *Revue de métaphysique et de morale*, tome XXV.
- Favre, F. (1965-1971). Lettre de François Favre. U: Rousseau, J.-J. (1965-1971) *Correspondance complète*. Paris: éd. Voltaire Fondation.
- Guichet, J.-L. (2011). Écologie du promeneur solitaire. U: *Le Magazine Littéraire*, décembre, n. 514.
- Guichet, J.-L. (2011). *Rousseau, l'animal et l'homme. L'Animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: éd. du Cerf.
- Izrael, J. (2010). *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Jouary, J.-P. (2012). *Rousseau, citoyen du futur. De l'indignation à la libération*. Paris: Livre de poche et CD audiolib.
- Jouary, J.-P. (2012). Jean-Jacques Rousseau en campagne. U: *Libération*, 15, 3, 2012.
- Julliard, J. (1985). *La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*. Paris: Seuil.
- Lane, J. H/Clark, RR. (2006). The Solitary Walker in the Political World. The paradoxes of Rousseau and Deep Ecology. U: *Political Theory*, vol. 34, n. 1.
- Lévi-Strauss, Cl. (1988). *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb: Školska knjiga.
- Markus, T. (2006:257). *Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo/Institut za društvena istraživanja (IDIZ), Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Naes, A./Sessions, G. (1984). The Basic Principles of Deep Ecology. U: *Eart First*, 4, June 20 Sessions, G./Devall

- Naes, A. (1995). The Shallow and the Deep. U: *The Deep Ecology Movement*, 3.
- O'Dea, M. (2011). A l'ombre du vieil homme en fleurs. U: *Le Magazine Littéraire*, décembre, n. 514..
- Potestio, A. (2010). L'idea di cultura nell'Emilio di Rousseau. U: *Cqia rivista*, novembre.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). Emile ou De l'éducation. U: Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Oeuvres complètes*. Paris: éd. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). Lettres a Monsieur Malesherbes. U: Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Oeuvres complètes*. Paris: éd. Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1965-1971). *Correspondance complète*, vol. XXXI. Paris: éd. Voltaire Fondation.
- Rousseau, J.-J. (1965). *Julija ili nova Heloisa*. Zagreb: Naprijed.
- Rousseau, J.-J. (1978). Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. U: Rousseau, J.-J. (1978). *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rousseau, J.-J. (1971). Discours sur les sciences et les arts. U: Rousseau, J.-J. (1971). *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1971). Réponse à Voltaire. U: Rousseau, J.-J. (1971). *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier- Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1982). *Ispovijesti, I*. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.
- Rousseau, J.-J. (1982). *Ispovijesti, II*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Rousseau, J.-J. (2010). *Reveries du promeneur solitaire*. Paris: éd. Honoré Champion.
- Rovere, M. (2011). Rousseau, le promeneur tricentenaire. U: *Le Magazine Littéraire*, n. 514.
- Sessions, G./Devall, W. (1985). *Deep Ecology, Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc.
- Starobinski, J. (1991). *Žan-Žak Ruso. Prozirnost i prepreka*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižniza Zorana Stojanovića.
- Thomas, K. (2011). *Dans le jardin de la nature*. Paris: Gallimard.
- Todorov, Tz. (1989). *Nous et les autres*. Paris: Seuil.
- Todorov, Tz. (2006). *L'esprit des Lumieres*. Paris: Robert Laffont.
- Vincenti, L. (2012). *Rousseau et marxisme*. Paris: Presses de la Sorbonne.
- Voltaire, F.-M. A. (1071). Lettre de Voltaire à M. J.-J. Rousseau. U: Rousseau, J.-J. (1971). *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flammarion.

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU AND ENVIRONMENTAL ISSUES In commemoration of the 300<sup>th</sup> anniversary of Rousseau's birth

Rade Kalanj

### Summary

*This paper is written to mark the 300<sup>th</sup> anniversary of Jean-Jacques Rousseau's birth. Therefore, it first highlights the well-deserved attention given to this philosopher not only in France but in other modern cultural, academic and scientific contexts as well. The paper lists many achievements and publishing endeavors that actualize the importance of this thinker and offers new interpretations of some of his ideas. The main focus of the paper, however, is to look at Rousseau as a forerunner of modern environmental thought. It attempts to show the relevance of Rousseau's work for modern ecology and some ways in which his attitudes can be incorporated. The paper warns against certain common vulgarizations of Rousseau's work in particular those that emphasize his call for a "return to nature" and thus oversimplify Rousseau's inspirational and sustainable ideas. This paper thus attempts to determine whether a theoretical and philosophical connection can be established between Rousseau's idea of nature and the idea of nature found in radical or deep ecology. Rousseau is certainly one of the inspirational forces behind deep ecology, however, we must strive to better understand the permanence and constraints of this influence. In short, the paper advocates a new reading of Rousseau through environmental lenses.*

**Key words:** *amour de soi, amour propre, social contract, deep ecology, culture, inequality, nature, return to nature, natural condition, enlightenment*

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU UND DIE ÖKOLOGISCHE FRAGE Anlässlich des dreihundertsten Geburtstag Rousseaus

Rade Kalanj

### Zusammenfassung

*Die Arbeit ist zum Anlass und im Kontext des Begehens des dreihundertsten Geburtstags Jean-Jacques Rousseaus geschrieben. Deshalb wird vor allem auf die große und verdiente Aufmerksamkeit hingewiesen, die dem Denker nicht nur in Frankreich geschenkt wird, sondern auch in vielen anderen kulturell-akademischen und wissenschaftlichen Bereichen der zeitgenössischen Welt. Es werden verschiedenen Veranstaltungen und verlegerische Unternehmungen angeführt, die Wichtigkeit dieses Denkers aktualisieren und eine Neuinterpretierung seiner Ideen anbieten. Die Arbeit ist jedoch im Wesentlichen auf die Auffassung Rousseaus als Vorläufer des modernen ökologischen Gedankens fokussiert. Es wird nämlich versucht zu zeigen, in welchem Sinne das Werk Rousseaus für die moderne Ökologie relevant ist und in welchem Sinne es gerechtfertigt ist, sich auf seine Ansichten zu beziehen.*

*Es wird gewarnt, sich vor üblichen Vulgarisierungen zu schützen, besonders vor denen, die sich auf die „Rückkehr zur Natur“ beziehen und die durch ihren Simplizismus die Aufmerksamkeit von Rousseaus inspirativen und nachhaltigen Ideen ablenken. In der Arbeit wird auf dieser interpretativen Linie versucht festzustellen, ob eine theoretisch-philosophische Verbindung zwischen Rousseaus Auffassung der Natur und der Auffassung der Natur in der radikalen, bzw. Tiefenökologie besteht. Rousseau ist jedenfalls eine der Inspirationen der Tiefenökologie, aber man muss der realen Haltbarkeit und den Grenzen dieser Inspiration Rechnung tragen. Kurz gesagt setzt sich die Arbeit für ein neues Lesen Rousseaus mit dem ökologischen Schlüssel ein.*

**Schlüsselwörter:** *amour de soi, amour propre, Gesellschaftsvertrag, Tiefenökologie, Kultur, Ungleichheit, Natur, Rückkehr zur Natur, Naturzustand, die Aufklärung.*

