

Raul Raunić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
rraunic@ffzg.hr

Rousseauov politički emancipacijski projekt

Sažetak

Rousseauovo djelo objedinjuje nakana da pruži dijagnozu i terapiju modernoga doba, koja obuhvaća tri emancipacijska projekta: pedagoški, politički i naturalistički. Autor razmatra Rousseauov središnji, politički emancipacijski projekt i analizira njegov naročiti društveni ugovor s aspekta: 1. metodičkih pretpostavki; 2. zadaća, uvjeta i načina izvedbe; 3. transformativnih učinaka i proširenja identiteta osobe. Rousseau opravdava politički autoritet na trostruki način, što daje razloge da se njegov politički projekt slobode nazove liberalnim, moralnim i participacijskim republikanizmom. Radikalnost Rousseauove kritike, na barem sedam načina, raskriva bit našeg suvremenog doba.

Ključne riječi

Jean-Jacques Rousseau, osobni identitet, racionalni konsenzus, društveni ugovor, politička sloboda i jednakost, pučka suverenost, legitimacija i opravdanje političkog autoriteta, republikanizam

Središnja os Rousseauova djela, koja povezuje njegove različite interese, počiva na dvije stožerne ideje. Prva je dijagnoza modernog doba. Rousseau je smatrao da je moderno doba određeno s univerzalnim trijumfom interesa nad vrlinom, koristi nad moralom, agresivne sebičnosti nad harmonijskim pomirenjem. To nužno dovodi do izobličenja ljudske prirode i njezina moralnog posrnuća. Ono rascjepljuje individualna jastva, potkopava njihovu neovisnost i antagonistički postavlja ljude jedne nasuprot drugih. Pored takve dijagnoze otuđenosti čovjeka modernoga doba, Rousseauova druga stožerna ideja je konstrukcija terapijskoga puta. Njega čine naznake triju odgojnih emancipacijskih projekata: pedagoškog, političkog i naturalističkog. Riječ je o projektima pomirenja čovjeka sa samim sobom, sa drugim čovjekom i sa prirodom.

U svom radu, isprva sam razložio tri povezane teze. Prvo, Rousseauov normativni pojam ljudske prirode, koji zauzima posredničko mjesto između naturalističkog esencijalizma i povijesne otvorenosti ljudskog bića. Drugo, Rousseauovu metafizičku i moralnu kritiku prosvjetiteljske filozofije povijesti s pozicije otvorene i sekularne, povijesne teodiceje ljudskog samostvaranja. Treće, značaj i doseg Rousseauovih odgojnih, transformacijskih i emancipacijskih projekata, koji, na povijesno stvorenim temeljima, trebaju uspostaviti građansku i moralnu slobodu te time konstituirati čovjeka i građanina. Rousseau iskušava tri emancipacijska projekta: pedagoški, politički i naturalistički, koji odgovaraju trima sferama ljudskog postojanja i razinama identiteta: privatnoj, javnoj i intimnoj. Svim je tim projektima, unatoč velikim razlikama, pa i suprotnostima, zajedničko uvjerenje da čovjek može i treba, u odgojnim transformacijama prevladati svoje fenomenalno ili površinsko ja, izobličeno životom u dosadašnjim oblicima društvene suradnje, te osloboditi svoje pravo ja, koje donosi smiraj, harmoniju i radost egzistencije.

Izričita ograničenost opsega ovoga rada, dopustila mi je, međutim, da se usredotočim samo na središnji dio treće teze, a riječ je Rousseauovu političkom projektu. Prethodno ističem samo dvije kontekstualne tvrdnje. Prvo, Rousseau, u osloncu na stoičku tradiciju, stvara normativni pojam prirode s kojeg radikalno kritizira modernu civilizaciju i njezin tijek. Njegova je nakana da kroz napetosti između naturalističkog esencijalizma i povijesne samostvorenosti čovjeka, rekonstruira tijek civilizacije i prosudi stanje moralnog jastva modernog čovjeka. Drugo, objedinjujuću misao Rousseauova djela: dijagnozu o rascijepljenom identiteta modernog čovjeka i terapijskim putovima emancipacije, on oblikuje kroz naročitu, sekularnu i povijesnu teodiceju slobode, koja svjedoči o samostvaranju i historijskom samorazumijevanju čovjeka. Čitav povijesni tijek Rousseau osvještava u trostupanjskom hodu povijesne teodiceje: od nevinosti, ali i tuposti života u prirodnom stanju; kroz strahote civilizacije, koja raspiruje egoistično samoljublje i moralno korumpira čovjeka, ali ga istodobno i prisiljavaju da razvija svoje spoznajne i djelatne moći; do povijesno stvorenih pretpostavki koje omogućavaju emancipacijske projekte, a time i samopostavljanje čovjeka u slobodi.

1. Politički emancipacijski projekt

U političkom emancipacijskom projektu, Rousseau nastoji pronaći principe i ustrojstva koji bi omogućavali da sloboda svake osobe bude spojiva sa slobodom svakog drugog člana zajednice, i to na temelju uzajamnog i jednakog priznanja, a da pri tom, svi mogu uživati prednosti društvene suradnje. Temeljni problem i svoju ambiciju, Rousseau pregnantno iskazuje riječima: »Pronaći takav oblik udruživanja što brani i štitićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjujući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije.«¹ Drugim riječima, pomiriti valja osobnu autonomiju s društvenom suradnjom na temeljima univerzalnog i jednakog priznanja u zajednici, koja onda neće ugroziti slobodu pojedinca, nego štoviše, pokazat će Rousseau, u ugovornoj razmjeni prirodne slobode za sporazumnju – građansku i moralnu slobodu, pojedinac uvećava vrijednosti i jamstva svoje slobode.

Rousseau je u *Émileu* pokazao odgojnu genezu čovjeka kao privatne osobe, koja, kroz defanzivne strategije i mahom »negativni odgoj«,² treba sačuvati prirodnost čovjeka u neprijateljskom okruženju moralno izopačenoga socijalnog svijeta. U *Društvenom ugovoru* pak, Rousseau pokazuje odgojnu genezu čovjeka kao građanina, koja kroz ofanzivne strategije i pozitivni odgoj, nastoji s promijenjenim političkim institucijama i drukčijim političkim djelovanjima transformirati ljudsku prirodu. Odgojna preobrazba ljudske prirode treba dovesti do novog samorazumijevanja čovjeka u kojemu pojedinac nije izgubio svoj osobni identitet, ali je istodobno počeo sebe shvaćati kao dio moralne i političke cjeline. Odgoj čovjeka kao osobe ili odgoj njegove privatne egzistencije treba sačuvati prirodnu slobodu i neovisnost, dok odgoj čovjeka kao građanina ili odgoj njegove javne egzistencije treba denaturirati ljudsku prirodu³ i namjesto prirodne slobode kao neovisnosti, razviti građansku i moralnu slobodu u kojoj je autonomija osobe pomirena s jednakim i univerzalnim priznanjem svakog drugog člana političke zajednice. Rousseauova strategija pomirenja pojedinačnog interesa osobe i općeg interesa zajednice počiva na konceptu poopćenja individualne volje, odnosno proširenja osobnog identiteta. Tek nakon što je pojedinac kroz »kućni ili prirodni odgoj«⁴ stekao racionalnu, navlastitu i posebnu volju, može on putem »javnog i zajedničkog odgoja«⁵ postati i sunositeljem opće i općenite volje.

Način poopćenja volje i proširenja identiteta pojedinca započinje s naročitom formom društvenog ugovora. Rousseauova konstrukcija društvenog ugovora ili racionalnog konsenzusa pokazuje svoju osobitost na tri razine: 1. na razini metodičkih pretpostavki; 2. na razini ambicije, uvjeta i izvedbe racionalnog konsenzusa; 3. na razini učinaka racionalnog konsenzusa.

1.1. Metodičke pretpostavke društvenog ugovora

Na razini metodičkih pretpostavki Rousseau određuje smjer svoga rezoniranja s tri osnovne propozicije. Prvo, legitimitet političkog autoriteta i političke obveze ovise jedino o tome mogu li stvoriti uvjete za pomirenje osobne slobode pojedinca sa jednakom slobodom i priznanjem svakog drugog člana zajednice, odnosno pomiriti osobni interes pojedinca sa općim dobrom zajednice. Takav snažan i zahtjevan normativni preduvjet, delegitimira sva tradicionalna opravdanja političkog autoriteta. Rousseau redom odbacuje: takozvano pravo jačeg, pravo iz osvajanja i pravo nastalo iz opravdanog rata, kao puke oksimorone, jer su moć i pravo, činjenica i norma, realiteti različitih vrsta, a kad prvo hoće opravdati drugo, na djelu je samo logičko i moralno protuslovlje. Ni božansko pravo monarha ne znači puno jer »Svaka je vlast od boga, priznajem, ali i svaka bolest dolazi od njega. Je li stoga zabranjeno pozivati liječnika?«⁶ Aristotelovu teoriju prirodnog podvrgavanja, Rousseau ironično i efektno otpravlja riječima: »Ništa nije sigurnije nego da se svaki čovjek rođen u ropstvu rađa da bude rob«.⁷ Ali iz te banalne činjenice nije moguće, a upravo to čini Aristotel, izvesti teoriju o prirodnom podvrgavanju, jer se time miješaju uzrok i posljedica, te se iz onog što jest neopravdano hoće izvesti ono što treba biti. Teorije nasljedne monarhije su naprosto smiješne i Rousseau ih ne želi ozbiljno kritizirati jer bi, sarkastično primjećuje, lako mogao ustanoviti da je bilo izravno ili kroz neku sporednu lozu »zakoniti kralj ljudskog roda«.⁸ Najviše pozornosti Rousseau pridaje osporavanju nelegitimne vlasti koja počiva na pristanku pojedinaca. Takva vrst opravdanja kulminira s tezom Huga Grotiusa o pristanku pojedinaca ili čak čitavih naroda na ropstvo. Sporazum o ropstvu, vehementno pokazuje Rousseau, logički je i moralno besmislen. Logički je besmislen jer se njime daje sve, a ne dobiva se ništa drugo doli apsolutna podložnost arbitrarnoj volji gospodara. Moralno je pak besmislen jer se takvim »bezvrijednim i proturječnim sporazumom«⁹ čovjek odriče svoje slobode, a »odreći se svoje slobode znači odreći se svojstva čovjeka, prava čovječnosti, čak i svoje dužnosti ... Takvo odricanje nespojivo je s čovjekovom prirodom«.¹⁰

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1987., I.6., str. 101.

² Jean-Jacques Rousseau, *Emil ili o vaspitanju*, knj. II, Biblioteka: Um i srce, Estetika, Valjevo – Beograd, str. 80.

³ »One su socijalne institucije dobre, koje najbolje znaju promijeniti čovjekovu prirodu, oduzeti mu njegovo apsolutno biće, pa mu za to dati relativno...«, Ibid., knj. I, str. 14–15.

⁴ Ibid., str. 16.

⁵ Ibid., str. 15.

⁶ J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.3., str. 96–97.

⁷ Ibid., str. 96.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., str. 98.

¹⁰ Ibid. Rousseau je prvi moderni autor koji izravno i odriješito zagovara tezu o neotudivosti slobode čovjeka. Lockeu se također

Druga Rousseauova metodička pretpostavka konstitucije društvenog ugovora tiče se njegova pristupa, koji nastoji pronaći posredničko mjesto između stajališta utopističkih snatrenja i stajališta pukog opsluživanja fakticiteta. Rousseau nastoji povezati ono što jest s onim što treba biti, činjenice s normama; interese s pravom, korist sa pravednošću, ili riječju, uzeti »ljude onakve kakvi su i zakone kakvi mogu biti«. ¹¹ To znači zauzeti stajalište koje je podjednako odmaknuto od Platonove, ipak samo idealne države i od Grotiusova nastojanja da pravo izvede izravno iz fakticiteta.

Treća Rousseauova metodička pretpostavka je razdvajanje dviju razina analize. To su: razina načela prava, koja se tiče općih i svuda jednakih principa konstitucije legitimne političke zajednice, i razina maksima politike, koja podrazumijeva načine ostvarenja tih principa u svagda posebnim socijalnim okolnostima.

1.2. Zadaća, uvjeti i izvedba društvenog ugovora

Osnovna nakana Rousseauova društvenog ugovora je stvoriti takav oblik političkog ustrojstva koji će: 1. štititi slobodu pojedinca i njegova dobra; 2. sačuvati i njegovati prednosti društvene suradnje; 3. uvećati jamstva zaštite osobne slobode u vidu snage čitave političke zajednice, koja stoji iza obrane individualnih ljudskih i građanskih prava; 4. preobraziti samorazumijevanje pojedinca i kvalitativno proširiti vrijednost njegove osobne slobode na taj način što, kroz uzajamno i univerzalno priznanje osoba, sloboda pojedinca postaje spojiva s jednakošću moralnih osoba, a individualna volja i interes s voljom i dobrom čitave političke zajednice.

Tako postavljena očekivanja i zadaće, koje racionalni konsenzus u društvenom ugovoru treba ispuniti, omeđuju Rousseauov pojam političke legitimnosti. U nelegitimnim političkim porecima sloboda je ugrožena zbog osobnih ovisnosti, arbitrarne volje, bogatih i moćnih, odnosno izrazitih društvenih i političkih nejednakosti. U takvim porecima zapravo i ne postoje vladari, nego su njihova mjesta uzurpirali gospodari. Suprotno tome, racionalni konsenzus u formi istinskog društvenog ugovora treba dovesti do legitimiranja političkog poretka. Temeljna odredba toga pretpostavljenoga društvenog ugovora, na koju se svode sve ostale odredbe jest »potpuno otuđenje svakog člana društva sa svim njegovim pravima u cjelokupnu zajednicu«. ¹² Time se ostvaruje bit društvenog ugovora, koja se svodi na načelo: »Svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje, i prima u društvo svakog člana kao neodvojivi dio cjeline«. ¹³ S činom racionalnog pristanka na udruživanje stvara se »moralno i kolektivno tijelo, .. koje istim činom stječe svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i volju«. ¹⁴ Takvu konstrukciju društvenog ugovora, prema kojoj pojedinac potpuno predaje sebe zajednici, Rousseau obrazlaže i opravdava s tri argumenta. Prvo, »ako svatko daje sebe čitavog, tek onda su uvjeti jednaki za sve«. ¹⁵ Drugim riječima, samo potpuno stapanje svakog pojedinca sa zajednicom, dio koje je i on sam, jamči uvjete jednakosti, recipročnosti i zadovoljenja osobnog interesa. To je stoga, što su time svi dovedeni u istovjetni položaj ili stanje jednakosti, a da bi na temelju toga mogli biti nositeljima opće i općenite volje (*volonté générale*), koja se izražava kroz zakone jednake za sve. Samo ishodišno uglavljena pozicija jednakih perspektiva pojedinaca, može dovesti do formiranja opće i općenite volje, koja zakonskim regulativama povratno pronosi političke vrijednosti jednakosti i slobode. Drugi Rousseauov argument za »otuđenje bez ostatka«, a da bi savez bi »savršen kako to samo može biti« ¹⁶ jest preventivno otklanjanje nerješivih sporova između pojedinaca i

zajednice. Naime, »ako pojedincima ostane nekoliko prava, a nema nikakva zajedničkog starješine (*supérieur commun*) koji bi mogao presuditi njima i javnosti, svatko bi, budući da je na stanovit način sam sebi sudac, uskoro zahtijevao da bude i drugima«. ¹⁷ Riječju, društveni ugovor ne može dopustiti nastanak pat pozicije između zajednice i pojedinca, a svako posredovanje neke treće strane vodilo bi u lošu beskonačnost. To onda znači da bi u takvoj situaciji preostale samo dvije mogućnosti: ili bi zajednica postala tiranijom ili bi se raspala i ponovno se obnovilo prirodno stanje. Rousseauov treći argument za potpuno ugovorno predavanje pojedinca i njegovih prava zajednici ističe da »svatko tko se daje svima, ne daje se nikome«. ¹⁸ Svi čine isto, pa ono čega se pojedinac ugovorno odriče, istodobno dobiva od strane drugih pojedinaca, ali je pri tome na apsolutnom dobitku jer uživa prednosti zajedničkog djelovanja, koje u vidu opće i općenite volje odnosno moći političkog tijela štite njegove interese. Sva tri Rousseauova argumenta proizlaze iz naročite prirode njegova društvenog ugovora. ¹⁹ Riječ je o činu udruživanja koji »sadrži ugovornu obvezu javnosti s pojedincima«, ²⁰ pri čemu se isti subjekti, u različitim javno-moralnim ulogama pojavljuju u dvostrukom odnosu: kao članovi suverenoga političkog tijela građana i kao članovi državnog tijela. Utoliko se pojedinci, »tako reći sami sa sobom obvezuju u dvostrukom smislu«, ²¹ kao

interpretacijski pripisuje teza o neotuđivosti slobode kao temeljnom prirodnom pravu, mada je, *stricto sensu*, Locke smatrao da je jedino neotuđivo pravo – pravo roditelja da budu poštovana, a koje počiva na neuklonjivoj dužnosti djece da to čini. Lockeova strategija protoliberalne političke moralnosti, a protiv apsolutne i arbitrarne vlasti odnosno dragovoljnog ropstva, počiva na zaobilaznom, skromnijem, ali po učinku, jednako tako dalekosežnom argumentu – pojedinci ne mogu ugovorno prenijeti prava koja se tiču njihova samoodržanja, a što uključuje i slobodu, iz jednostavnog razloga što nisu vlasnici, nego samo posjednici vlastitog života. Ljudski život pripada Bogu i svaki ugovor kojim bi se pojedinci odrekli slobode, kao sukusa njihova samoodržanja, bio bi bespredmetan i ništavan, jer su se odrekli nečeg čega ionako nisu vlasnici. Locke postiže isti učinak kao i Rousseau, ali je Rousseauova argumentacija otvorena, izričita i samosvjesna. O Lockeovoj kontraktualističkoj legitimaciji političkog autoriteta, interpretacijski vidi: Raul Raunić, *Filozofija politike Johna Lockeja*, Politička kultura, Zagreb 2009., osobito poglavlje 2.3.1. »Politički kontraktualizam«, str. 107–135.

11

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.1., str. 93.

12

Ibid., I.6., str. 101.

13

Ibid.

14

Ibid., str. 102.

15

Ibid., str. 101.

16

Ibid.

17

Ibid.

18

Ibid.

19

Klasična izvedba društvenog ugovora, kakvu zastupaju Grotius i Pufendorf, pretpostavlja dva susljedna ugovora: *pactum unionis* (*societatis*) ili ugovor o udruživanju i *pactum subjectionis* ili ugovor o podvrgavanju. Hobbes pak, istodobno, ili istim ugovornim činom izvodi udruživanje i podvrgavanje pojedinaca. Pri tome je rezultat njihovog međusobnog sporazumnog ograničenja, prenošenje moći pojedinaca na tako stvorenu, umjetnu osobu ili Levijatana, nositelj koje je suveren, a svi ostali su podanici. Locke pak, nakon ugovora o udruživanju pretpostavlja naročiti moralni čin povjerenja s kojim s kojim političko tijelo uvjetno ustupa vladaru političku moć. Rousseauova ideja razboritog konsenzusa podrazumijeva samo ugovor o udruživanju. Pri tome, kolektivno tijelo, koje je istodobno suveren i podanik, moralno je i funkcionalno razlučeno, ali nije fizički razdvojeno na različite osobe, jer je politička volja neotuđiva, nedjeljiva i ne da se predstavljati po drugome. Usp. David Boucher, Paul Kelly (ur.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London 1994.

20

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.7., str. 102.

21

Ibid.

članovi suverena nasuprot pojedincima i kao članovi države ili podanici nasuprot suverenu. Rousseauova konstrukcija racionalnog konsenzusa u društvenom ugovoru afirmira sljedeće ideje: 1. narodne ili pučke suverenosti; 2. opće i općenite volje (*volonté générale*) koja je neotuđiva, nedjeljiva, nepogrešiva, neuništiva i ne da se predstavljati doli sama sobom; 3. političke slobode kao podvrgavanja zakonima, kojih smo sami tvorci.

Rousseau je ideju suvereniteta, suprotno Bodinu i Hobbesu, vezao uz ideju jednakosti, slobode te volje i prava. Bodin i Hobbes izvode pojam suverenosti iz ideje dominantne i asimetrične moći, koja, bez obzira na to je li nastala ugovorom, osvajanjem ili dosjelošću, pripada vladaru, a nasuprot podanicima. Ta moć vladara, shodno rimskom pravu i pojmovima *summa potestas* i *summum imperium*, jest vrhovna ili suverena vlast. Rousseau pak drži da se legitimni politički poredak ne može temeljiti na pukoj moći (*potestas*), nego samo na moralno opravdanoj moći ili autoritetu (*auctoritas*). Ta moralno opravdana, temeljna i vrhovna moć, shodno principima racionalnog konsenzusa u društvenom ugovoru, pripada političkom tijelu koje čine svi građani, iako zbog spolnog filtra, odnosno isključenosti žena iz javnog života, ne i svi odrasli stanovnici. Nositelj narodne ili pučke suverenosti je političko tijelo građana okupljeno u narodnoj skupštini kao zakonodavnom tijelu. Suverena ili zakonodavna vlast ima samo jednu formu – »ona pripada narodu i može pripadati samo njemu«. ²² Narodni suverenitet, a za Rousseaua je to pleonazam, ne može se otuđiti, ni dijeliti, niti predstavljati po nekom drugom, jer je politička volja, za razliku od vlasti, neprenosiva. Suveren je u svojim djelovanjima – donošenju zakona uvijek opći, dok je vlada, stvorena povjerenjem suverena, njegova službenica i samo posrednik između podanika i suverena, zadužena za »provođenje zakona i održavanje kako građanske, tako i političke slobode«. ²³ U legitimnom političkom poretku, suveren može biti samo narod, dok vlast, ovisno o veličini zemlje i brojnosti stanovništva, može biti demokratska, aristokratska i monarhijska.

Iskaz narodnog suvereniteta je opća i općenita volja (*volonté générale*). ²⁴ Taj Rousseauov pojam prevodim složenim pojmom opća i općenita volja, jer se time čuva smisao Rousseauove dvostruke intencije i legitimacije: »u svom cilju biti isto što i u svojoj biti«. ²⁵ Riječ je, dakle, o volji koja je opća jer ona »mora proizlaziti iz svih tako da bi se primjenjivala na sve« ²⁶ i koja je općenita ili upućena na cjelinu političke zajednice jer ona »gubi svoju prirodnu ispravnost ako teži nekom pojedinačnom ili određenom cilju«. ²⁷ Takvo dvostruko određenje opće i općenite volje, po nastanku i dosegu s jedne strane, i po biti s druge strane, omogućava Rousseauu da razlikuje opću i općenitu volju (*volonté générale*) od volje svih (*volonté de tous*), budući da ova ponajbolje zadovoljava prvi, ali ne i drugi uvjet. Utoliko, volja svih je samo zbroj privatnih, pojedinačnih volja i konfliktnih interesa, nesposobnih da oblikuju jedinstveno moralno tijelo i republikansku političku zajednicu koja ozbiljuje opće dobro. Rousseau ustvrđuje da opće dobro ili »najveće dobro za sve, što mora biti svrha svakog zakonodavnog sistema, naći ćemo da se svodi na dva glavna cilja, slobodu i jednakost. Slobodu – jer svaka pojedinačna ovisnost znači toliko snage oduzete tijelu države, jednakost – jer sloboda bez nje ne može opstati«. ²⁸

Pučka suverenost kao »moralna osoba koja ima tek apstraktnu i kolektivnu egzistenciju« ²⁹ progovara kroz opću i općenitu volju u formi zakona. Zakoni su činovi opće i općenite volje, u kojima se »sav narod određuje cjelinom naroda«. ³⁰ Opća i općenita volja, i zakoni kao njezin iskaz, nikada pred sobom ne mogu imati neki posebni i pojedinačni cilj, jer time prestaju biti zakoni i

postaju u najboljem slučaju dekreti. Riječju, Rousseau je uvjeren da konstrukcija opće i općenite volje, omogućava pojedincu da u građanskoj egzistenciji poopći svoju volju, a bez da se razori njegova osobna sloboda.

Interpretacije i kritike Rousseauova političkog projekta, velikim su dijelom, svjesno ili nesvjesno, određene time, što se politička kultura francuske revolucije pozivala na Rousseaua i slavila ga kao »apostola slobode i jednakosti«.³¹ Prvu utjecajnu kritiku Rousseauove filozofije politike donosi Edmund Burke koji, sa svoje pozicije konstitucionalnog konzervativizma, drži da su Rousseau i francuski prosvjetitelji odgovorni za teror francuske revolucije. Oni su sa svojim neizmjernim povjerenjem u individualni ljudski razum i subjektivnu volju narušili postojanost i suptilnu ravnotežu prirodnih odrednica socijalnog i političkog poretka te su time oslobodili destruktivni voluntarizam i neodgovorni politički eksperimentalizam.³² Rousseauov politički projekt, nadalje, i to uglavnom sa suprotnih pozicija, kritiziraju G. W. F. Hegel i Benjamin Constant. Hegel priznaje da je »Rousseauova zasluga što je princip koji je ne samo po svom obliku (kao otprilike socijalni nagon, božanski autoritet) nego i po svom sadržaju misao, i to mišljenje samo, naime volju postavio kao princip države« ali i smjesta nadomeće »[n]o time što je on volju shvaćao samo u određenom obliku pojedinačne volje (kao kasnije i Fichte) a opću volju ne kao ono po sebi i za sebe umno volje, nego samo kao ono zajedničko, što proizlazi iz ove pojedinačne volje kao svjesne: zato

22
Ibid. III. 1. str. 126.

23
Ibid.

24
Izraz *volonté générale* Rousseau preuzima iz teoloških rasprava, ponajprije Nicolasa Malebranchea i njegove *Rasprave o prirodi i milosti*, gdje pojam označava Božje htijenje da se spase svi ljudi (vidi: Patrick Riley, »The General Will before Rousseau«, u: *Political Theory* 6 (3/1978), str. 485–516, i od istog autora »Rousseau's General Will«, u: Patrick Riley (ur.), *Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 2001., str. 124–153, odnosno instruktivnu knjigu Dragutina Lalovića, *Mogućnosti političkoga*, Disput, Zagreb 2006.). Po prvi puta Rousseau koristi taj pojam 1755. u »Raspravi o političkoj ekonomiji« gdje *volonté générale* označava volju političkog tijela kao moralnog bića, koja »svagda teži očuvanju i blagostanju cjeline i svakog dijela te koja je izvor zakona, za sve članove države (u odnosu na članove i u odnosu na državu) pravilo pravednoga i nepravednoga...« u: Jean-Jacques Rousseau, *Politički spisi*, Informator/FPZ, Zagreb 1993. str. 20.

25
J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, II.4., str. 111.

26
Ibid.

27
Ibid.

28
Ibid., II.11., str. 123.

29
Jean-Jacques Rousseau, »O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike«, (prva verzija), u: *Politički spisi*, I.IV., str. 63.

30
J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.6., str. 114.

31
Prigodom trijumfnog preseljenja Rousseauovih posmrtnih ostataka u Novi Panteon u Parizu 1794. godine, ondašnji predsjednik Konventa Cambracères, u govoru je za Rousseaua istaknuo: »Duboki moralist, apostol slobode i jednakosti, preteča koji je pozvao naciju na staze slave i sreće«. Ritual je završio s zorno pjevanom *Himnom Jean-Jacquesu Rousseauu*, koja je za refren imala stih »O Rousseau, uzoru mudrih, dobrotvoru čovječanstva, primi posvetu ponosnih, hrabrih ljudi i iz dubine svoga groba podrži jednakost«. Navedeno prema: Timothy O'Hagan, *Rousseau*, Routledge, London 1999., str. 61.

32
Vidi: Edmund Burke, *Razmišljanja o francuskoj revoluciji*, Politička kultura, Zagreb 1993., odnosno interpretativno: Raul Raunić, »Edmund Burke«, u: Enes Kulenović (ur.), *Moderna politička teorija*, Biblioteka Politička misao, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2013., str. 155–202.

ujedinjenje pojedinca u državi postaje ugovorom».³³ Patrick Riley i Judith Shklar³⁴ smatraju da Hegel jednostavno iskrivljuje Rousseauove stavove, ne želeći priznati što mu duguje. S druge strane, međutim, valja reći da Hegel u pojmu objektivne i po sebi umne volje, odnosno običajnom etosu zajedničkih formi i institucija socijalnog i političkog života, nastoji pronaći protutežu Rousseauovu zakonskom voluntarizmu.³⁵

Benjamin Constant već 1815. otpočinje s liberalnih stajališta kritizirati Rousseauova načela političkog prava. Constant tvrdi da Rousseauov politički projekt počiva na tezi o neograničenom suverenitetu naroda, koji upravo zbog svoje neograničenosti, a neovisno o socijalnom nositelju, predstavlja prijetnju individualnim pravima i slobodama.³⁶ Drugim riječima, Rousseau je u nastojanju da stvori koncept političke slobode, samo zamijenio neograničeni suverenitet kralja s neograničenim suverenitetom naroda. »Zbog njegove zablude«, piše Constant, »*Društveni ugovor*, tako često navođen u prilog slobodi, pretvorio se u najstrašnijeg pomagača despotima svih vrsta».³⁷

Liberalni kritičari zamjeraju Rousseauovoj političkoj teoriji što unatoč snažnoj retorici slobode zapravo ne sadrži načine i jamstva za zaštitu prava i sloboda pojedinaca. Štoviše, uvjet za konsenzusnu konstituciju političkog tijela i oblikovanje opće i općenite volje jest »potpuno otuđenje svakog člana društva u cjelokupnu zajednicu«,³⁸ dok je uvjet vjerodostojnosti društvenog ugovora i stabilnosti političkog tijela preuzeta obveza »da se svakoga tko se odbije pokoriti općoj volji na to prisili čitavo tijelo, što znači samo da ćemo ga prisiliti da bude slobodan«.³⁹ Rousseauova retorika nedvojbeno je dramatična, prožeta je figurama paradoksa i vrlo zavodljiva, ali njegova filozofija politike ne vodi nužno ka totalitarnim praksama i institucijama, a kako bi to liberalni kritičari htjeli pokazati. Što se tiče teze o totalnom otuđenju pojedinca u zajednicu, treba imati na umu da je riječ o postupku oblikovanja opće i općenite volje. To znači da pojedinac u svojoj javnoj egzistenciji treba iskoračiti iz ukotvljenosti u pojedinačne interese te s pozicije jednakoga javnog priznanja osoba, u svom javno-moralnom rezoniranju dati prednost zajedničkom dobru ili općem interesu. Zahtjevni postupak moralnog rezoniranja, ističu to i drugi filozofi, pretpostavlja napuštanje ili barem stavljanje u zagrade pojedinačnih i osobnih perspektiva.⁴⁰ Riječju, Rousseauov zahtjev za totalnim otuđenjem pojedinca u zajednicu uvjet je za racionalni konsenzus i društveni ugovor. To je zato što se s takvim uvjetom postiže ishodišna jednakost moralnih osoba i njihovo uzajamno jednako priznanje, a to pak otvara pravičnu perspektivu za javno-moralno rezoniranje. Ono dovodi do oblikovanja opće i općenite volje. Druga os argumentacije, koja pokazuje da Rousseauov pojam opće i općenite volje, kao moralni pokretač suverenoga političkog tijela, nije totalitaran, jesu njegove jasne tvrdnje o »Granicama suverene vlasti« odnosno o »Zasebnim pravima suverena i građana«.⁴¹ Rousseau izričito razdvaja »javnu osobnost« ili političku sferu egzistencije, u kojoj vrijede suverena prava opće i općenite volje što ih donose i uživaju pojedinci objedinjeni u moralno tijelo kao građani, od »privatne osobnosti«⁴² ili privatne sfere, u kojoj vrijede prirodna prava ljudi na njihov život, dobra i osobnu slobodu. Razboriti društveni ugovor zahtjeva od pojedinaca da otuđe sve što je potrebno za formiranje političkog tijela kao jedinstvene moralne osobe, ali »suveren ne može teretiti podanike nikakvim obvezama nekorisnim društvu«.⁴³ Svatko, dakle, otuđuje od svoje moći, dobra i slobode, sve ono i u potpunosti, što je važno za zajednicu i zajednički interes, ali to je ipak samo dio pojedinačnih privatnih i osobnih dobara. Što to jest za zajednicu važno, određuje suveren, ali suverenova opća i općenita volja potječe od svih, odnosi se na sve i pred sobom, kao uvjet svoje legitimnosti, uvijek ima samo zajednički i općenit, a nikada posebni interes.

Utoliko, opća i općenita volja suverena nikada ne nastupa protiv racionalnog interesa pojedinca, nego time što združuje »jednakost prava i pojam pravde« pronalazi razboritu točku pomirenja između pojedinačnog interesa i interesa zajednice.⁴⁴

33

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964., § 258, str. 205–206.

34

P. Riley, »Rousseau's General Will«, str. 124–153 i Judith Shklar, *Freedom and Independence*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, str. 207.

35

Hegel drži Rousseaua teorijski zaslužnim za svjetsko povijesni značaj francuske revolucije, ali i posredno odgovornim za revolucionarni teror. U *Osnovnim crtama filozofije prava* (§ 258, str. 206) Hegel navodi: »Došavši do vlasti te su apstrakcije zbog toga proizvele, dakako, s jedne strane pravi, otkad znamo za ljudski rod, čudesni prizor da ustav jedne velike države započne sasvim ispočetka i od misli, prevratom svega postojećeg i danog, i da mu hoće da dade kao bazu samo ono tobože umno, s druge strane, budući da su to samo bezidejne apstrakcije, one su taj pokušaj učinile najstrašnijim događajem«. Istovjetnu prosudbu francuske revolucije, kao svjetskopovijesnog zbivanja sa strašnom cijenom, Hegel je iznio i u mladenačkoj *Fenomenologiji duha* iz 1807. godine. Tamo se, s drugog kuta u odnosu na petnaestak godina kasniju *Filozofiju prava*, kritizira stajalište apsolutne slobode koja nije posredovana s općim institucijama svjesne slobode i koja dovodi do »negacije pojedinca kao postojećeg u onom općemu« (str. 383). Tu kritiku Hegel izvodi u znakovito naslovljenom poglavlju »Apsolutna sloboda i užas«. Vidi: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.

36

»Apstraktno priznanje suverenosti naroda nimalo ne uvećava količinu slobode pojedinca, a ako se toj suverenosti prida doseg koji ona ne smije imati, sloboda može biti izgubljena unatoč tom načelu, ili upravo u skladu s njim«. Benjamin Constant, *Načela politike i drugi spisi*, Politička kultura, Zagreb 1993., pogl. I, str. 13.

37

Ibid. str. 15. Constant je u Narodnoj skupštini, u govoru od 10. ožujka 1820. održanom protiv prijedloga Ministra vanjskih poslova da se ograniče prava pojedinaca, pri čemu se Ministar pozivao na Rousseauov autoritet, rječito zaustio: »U ime slobodoljublja, na Rousseaua su se uvijek pozivali oni koji su htjeli uspostaviti despotizam, a Rousseau je služio kao izlika za despotizam zbog toga

što je imao intuiciju slobode, ali ne i teoriju o njoj«. Vrhunac liberalne kritike Rousseauove republikanske političke slobode vjerojatno predstavlja knjiga Jacoba Leiba Talmona, *The Origins of Totalitarian Democracy: Political Theory and Practice during the French Revolution and Beyond*, Penguin Books, Harmondsworth 1952. u kojoj autor tvrdi da je Rousseau začetnik totalitarne demokracije, a nasuprot liberalnoj demokraciji, te uz Robespierrea, Saint-Justa i Babeufa, predstavnik »totalitarnoga mesijanskog temperamenta« (ibid., str. 39).

38

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.6., str. 101.

39

Ibid., I.7., str. 103.

40

Kant to čini kroz zahtjev prema kojemu moralni zakon prethodi pojmu dobra, što znači da subjektivne maksime osoba trebaju biti podvrgnute testu poopćivosti u formi kategoričkog imperativa (vidi: Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974., osobito poglavlje 2). Zatim, Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, ur. K. Haakonssen, Cambridge University Press Cambridge 2008., VI. dio, pogl. 11) i David Hume (*A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, Auckland 2009., III. dio) koriste pojam 'nepistrani promatrač' koji označava stajalište s kojim se prekoračuje individualna perspektiva i ulazi u polje moralnog rezoniranja. U suvremenoj filozofiji Thomas Nagel razmatra i uvažava problem i teškoće pomirenja individualnih shvaćanja dobrog života i nadosobnih zahtjeva moralnosti, ali isto tako tvrdi da je prekoračivanje subjektivnih vrijednosti i zauzimanje objektivnog stajališta, ili stajališta niotkuda, prijeko potreban uvjet moralnog rasuđivanja (Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986., pogl. IX i X, str. 164–207). Na posljetku, ništa manje dramatično od Rousseauova potpunog otuđenja pojedinca u zajednicu nije metodički postupak Johna Rawlsa nazvan »veo neznanja« u izvornom stanju. Radi se o metodičkom postupku u kojemu su pojedinci ili strane u pregovoru metaforički prekriveni velom neznanja, koji skriva njihove individualne ili posebne identitete, sposobnosti, interese i svjetonazore. Tek iz takve konstrukcije, u kojoj su sve osobe dovedene u poziciju jednakosti, pa je zadovoljen uvjet pravičnosti, moguće je javno-moralno rezo-

Ni Rousseauova formulacija prema kojoj društveni ugovor sadrži odredbu »da će se svakoga tko se odbije pokoriti općoj volji na to prisiliti čitavo tijelo, što znači samo to da ćemo ga prisiliti da bude slobodan«⁴⁵ nije dostatna da opravda liberalni prigovor o inherentnom totalitarizmu Rousseauova političkog projekta. Naime, pojedinci koji se opiru općoj i općenitoj volji, izraz koje je zakon, nastoje istodobno iskoristiti prednosti života u političkoj zajednici i u cijelosti zadržati prirodnu neovisnost i slobodu. Prisiliti takve pojedince da prihvate odredbe opće i općenite volje znači samo učiniti ih ovisnim o zakonima, u čijem su donošenju sudjelovali, a to onda, prema Rousseauovu republikanskom shvaćanju slobode, doista znači samo emancipaciju.

Poseban je problem i predmet čestih kritika Rousseauove filozofije politike zagonetna uloga mističnog zakonodavca. Unatoč dramatičnoj retorici s kojom Rousseau uvodi figuru polubožanskog zakonodavca,⁴⁶ njegova uloga nije da bude *deus ex machina*, nego zapravo dosljedno slijedi iz Rousseauova nauma da pruži koherentne i provedive principe političkog prava. Zakonodavac je prijeko potrebni posrednik između načela apstraktnoga političkog prava i povijesno nužnih maksima politike. Njegova je uloga premostiti samozadanu metodičku napetost između onog što jest i onoga što treba biti. On to čini tako što zauzima točku izvan sistema, koja postavlja pretpostavke sistema ili, tradicionalnijim terminima rečeno, stajalište nepokrenutog pokretača, koji daje početni impuls, da bi zbivanje zaživjelo. Zakonodavac ne ugrožava, nego upravo omogućava suverenu moć naroda.

»Kako će slijepa svjetina, koja često ne zna što hoće, jer rijetko zna što je za nju dobro, izvesti sama od sebe tako velik i težak pothvat kao što je zakonodavni sistem? Sam narod uvijek želi dobro, ali ga sam uvijek ne vidi. Opća volja je uvijek u pravu, ali rasuđivanje što je vodi nije uvijek jasno«.⁴⁷

Zbog tih razloga »potrebni su vodiči« koji će učiniti »ciljeve vidljivima«, a političkom tijelu omogućiti »jedinstvo poimanja i volje«.⁴⁸ Ljudi ne mogu »prije zakonâ biti ono što bi trebali postati po njima«.⁴⁹ Zbog toga je potreban politički odgajatelj ili zakonodavac. On nema zakonodavnu vlast, ne koristi se silom, pa čak niti rasuđivanjem, nego »pribjegava autoritetu druge vrste kojim može pridobivati bez nasilja i nagovarati bez dokazivanja«.⁵⁰ Riječju, svoje zamisli zakonodavac stavlja u Božja usta, odnosno političkom projektu daje religijski naboj. Time zakonodavac, baš kao i tutor u privatnom odgoju, diskretno uspostavlja temeljne institucije zajedničkog života i političkog odgoja, kroz koje onda narod može ispuniti svoju ulogu autonomnog i suverenog samopostavljanja u donošenju zakona.⁵¹

1.3. Učinci društvenog ugovora

Posebnost Rousseauova društvenog ugovora u tome je što stvara društvene i političke institucije i tome odgovarajuće načine djelovanja, koji mijenjaju osobnost ugovarača. Promjene se očituju u preobrazbi osobnog identiteta i stvaranju sposobnosti moralnog rezoniranja. Pojedinaac više nije zaokupljen isključivo sobom i svojim pojedinačnim interesom, niti svakog drugog doživljava kao prepreku svojoj slobodi ili pak kao potencijalni objekt iskorištavanja, nego počinje razumijevati sebe kao dio moralne i politike cjeline. Ta je duboka promjena identiteta moguća zbog toga što su stvoreni institucionalni okviri, koji čine da se *amour-propre* ili egoistično samoljublje, koje se dotada prvenstveno potvrđivalo kroz moć i vlasništvo, sada i samo transformira, te nalazi zadovoljenje i potvrđivanje u recipročnom i jednakom priznaju moralnih osoba.⁵² Promjene u djelovanju čovjeka očituju se u tome što je pra-

vednost zamijenila instinkt, glas dužnosti fizički poriv, a pravo je zamijenilo prohtjev.⁵³ Riječju, čovjek je od prirodnog bića vođenog sklonostima, postao moralni subjekt poopćene volje, koji djeluje na temelju umnih principa. Preobrazba ljudske osobnosti nije tekla pravocrtno, nego je riječ o povijesnom procesu koji zadobiva formu teodiceje, utoliko što je čovjek u nelegitimnom poretku razvio instrumentalnu racionalnost i sposobnost učinkovitog djelovanja, ali je u moralnom smislu pao ispod razina prirodnog stanja. Tek legitimni društveni poredak omogućava da povijesno stvoreni, razumski i djelatni kapaciteti čovjeka, budu objedinjeni s ugovorno oslobođenim moralnim kapacitetima čovjeka. Tek tada povijesna teodiceja slobode, s kojom čovjek izgrađuje svoju ljudskost, dobiva svoj puni trostupanjski smisao: od dobrohotne i nevine ali »glupe i ograničene životinje« u prirodnom stanju; kroz pakao društvenog i civiliziranog života, u kojem se moralno izobličuje, ali istodobno razvija instrumentalnu racionalnost i djelatne sposobnosti; čovjek naposljetku postaje moralno i supstancijalno racionalno biće odnosno ozbi-

niranje o principima pravednosti, kojima se uređuje temeljna struktura društva. Vidi: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999., I. dio, pogl. III.

41

Prvo je naslov 4. poglavlja II. knjige *Društvenog ugovora*, a drugo je naslov 6. poglavlja I. knjige, prve verzije *Društvenog ugovora* ili tzv. Ženevskog rukopisa.

42

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, II.4., str. 110.

43

Ibid., str. 111.

44

»... zašto svi neprestano žele sreću svakome ako ne zbog toga što je svatko upio u sebi tu riječ, *svatko* i što misli na sebe glasajući za sve?«. Ibid.

45

Ibid., I.7., str. 103.

46

Zakonodavac je »u svakom pogledu izuzetan čovjek«, »po svom geniju (...) i po svojoj ulozi«. Odlikuje ga »vrhunska razboritost koja je nadživjela sve ljudske strasti« i utoliko nadišla ljudsku prirodu, ali je »poznaje do srži«. Povijesni likovi zakonodavca su Likurg i Mojsije, ali je očito da Rousseau implicitno i sebe ubraja u tu skupinu odličnika jer, pored načela političkog prava, Rousseau je stvorio i »Nacrt za Ustav Korzike« i »Razmatranja o vladavini u Poljskoj«. Vidi: J.-J. Rousseau, *Politički spisi*.

47

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, II.6., str. 116.

48

Ibid.

49

Ibid., II.7., str. 118.

50

Ibid.

51

Rousseauov stav o odnosu religije i crkve s jedne te države s druge strane pod utjecajem je Machiavellijeva i Hobbesova političkog realizma, koji nastoji spriječiti da se crkvene institucije postave nasuprot političkom autoritetu, i time ugroze jedinstvo političkog tijela, odnosno nastoji postići to da se religijski nazori instrumentaliziraju za potrebe osnivanja i/ili održavanja političkog tijela. Karizmatični pojedinac u Machiavellijevim »Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija« (u: Niccolò Machiavelli, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1985.) stoji prigodom stvaranja republike pred istovjetnim problemom: kako mnoštvu usaditi republikansku vrlinu koju prirodno ne posjeduju? Machiavellijev je odgovor, baš kao i Rousseauov, putem dobrih zakona i religije. Rousseauov republikanizam ipak se razlikuje od Machiavellijeva po tome što izvorni zakonodavac nikada ne vlada, a legitimitet i stabilnost političke zajednice počiva na općoj i općenitoj volji, koja ne poznaje frakcije, dok Machiavelli gradi stabilnost političke zajednice na miješanom političkom sustavu, koji ne dopušta nijednom parcijalnom interesu da se nametne i preuzme prevagu.

52

Frederick Neuhouser interpretira cjelinu Rousseauova djela upravo kroz transformativni put teodiceje, što ga opisuje *amour-propre*. Vidi: Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford 2008.

53

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.8., str. 104.

ljuje svoj povijesno stvoreni humanitet. To za Rousseaua ponajprije znači da se, na temelju povijesnih stečevina i primjernih institucionalnih rješenja u javnom ili političkom životu, poopćuje volja pojedinaca te pomiruje sloboda i jednakost svakog člana zajednice.

Sabirući učinke i bilancu legitimnoga društvenog ugovora, Rousseau ustvrđuje da se radi o »probitačnoj zamjeni jednog nesigurnog i jadnog načina življenja drugim, boljim i sigurnijim, prirodne nezavisnosti slobodom, sposobnosti da se naškodi drugome vlastitom sigurnošću, a svoju snagu, koju su drugi mogli nadvladati, pravom koje je društveno ujedinjenje učinilo nepobitnim.«⁵⁴ Riječju, pojedinac se u legitimnom političkom poretku odrekao svoje prirodne slobode i neograničenog prava na sve što mu je prijeko potrebno i što svojim snagama može braniti, a dobio je građansku i moralnu slobodu. Građanska sloboda, za razliku od prirodne, koja se svodi na neovisnost, pruža poopćenje volje, jednako priznanje drugih, zakonska jamstva i zaštitu čitave političke zajednice. Moralna sloboda pak, znači emancipaciju od unutarnjeg ropstva prohtjeva i sposobnost čovjeka da djeluje na temelju umnih i intersubjektivno stvorenih i priznatih načela.

Prednosti građanske slobode pred prirodnom vidljive su i iz toga što prva omogućava vlasništvo, dok je po drugoj moguć tek posjed. Rousseau smatra da vlasništvo nije prirodno pravo, a neograničeno prisvajanje nije moguće ni u prirodnom, ni u građanskom stanju. U prirodnom stanju pravo prvog posjeda ograničeno je s tri uvjeta: »prvo, da zemljište još nitko nije naselio; drugo, da ga posjedujemo samo u količini koja nam je potrebna za održavanje; i treće, da ga ne uzimam u posjed bezvrijednom ceremonijom, već radom i obrađivanjem.«⁵⁵ Sva tri uvjeta jasno delegitimiraju kolonijalne posjede. S društvenim ugovorom, u kojem pojedinci otuđuju sva svoja dobra, oni prestaju biti prvi posjednici i postaju priznati vlasnici, što znači da čitava zajednica kao jedno moralno i političko tijelo stoji iza njihovih prava. Rousseau je u nelegitimnim porecima pokazao privatno vlasništvo kao sredstvo *amour-propre* ili egoističnog samoljublja i način iskorištavanja drugih, dok je u legitimnim političkim porecima ograničena ekspanzija vlasničkih prava uvjet za autonomiju pojedinaca. Rousseau tako u »Raspravi o političkoj ekonomiji« ističe: »Izvjerno je da je pravo vlasništva najsvetije od svih prava građana i u stanovitom pogledu važnije i od same slobode; (...) vlasništvo je istinski temelj građanskog društva i istinsko jamstvo obveza građana.«⁵⁶ U *Émileu* pak, Rousseau precizno utvrđuje

»Ako se suverena vlast temelji na vlasničkom pravu, ona mora to pravo najviše poštovati. Ono je za nju neprikosnoveno i sveto, dakle vrijedi kao posebno i individualno pravo. Čim se shvati kao svim građanima zajedničko pravo podčinjeno je općoj volji, i ta ga volja može ukinuti.«⁵⁷

Drugim riječima, političko tijelo ne oduzima dobra pojedincima, »već im samo osigurava da njima legitimno raspolažu, mijenja nasilno prisvajanje u istinsko pravo, a posjedovanje u vlasništvo.«⁵⁸ Ipak, budući da vlasnik i suveren imaju na istim dobrima različita prava, pri čemu se vlasnici smatraju »depozitarima javnog dobra«,⁵⁹ u slučaju da je dobro vlasnika od važnosti i prijeke potrebe za čitavu zajednicu, suveren ima pravo ukinuti to vlasničko pravo bili putem izvlaštenja, nacionalizacije ili neke druge pravne mjere. Prigovor o totalitarizmu ni tu ne stoji jer i Lockeovo protoliberalno stajalište podrazumijeva prerogative vladara da u posebnim slučajevima važnim za održanje političke zajednice ili opće dobro može djelovati ne samo mimo zakona, nego i protiv zakona, uz obeštećenje vlasnika.

Racionalni konsenzus u društvenom ugovoru, pored preobrazbe osobnog identiteta u kojoj pojedinac pokazuje da istodobno može biti nositeljem ljud-

skih prava u privatnoj sferi, i građanskih prava u javnoj sferi, donosi još dva značajna učinka. Prvi je stvaranje naroda⁶⁰ kao jedinstvenog moralnog i političkog tijela, te otvaranje pitanja međunarodnih odnosa. Drugi je naročita, i to trostruka legitimacija političkih institucija.

Pojam političkog naroda sadrži snagu intersubjektivnosti, odnosno dobro uređenog javnog kolektivnog djelovanja, koje zajamčuje uzajamno i jednako priznanje moralnih osoba, te zaštitu osobnih sloboda državljana. Takav pojam političkog naroda i njegovo jedinstvo kroz opću i općenitu volju te zakonsku regulativu, pomirilo je napetosti unutar zajednice, ali su države na međunarodnom planu i dalje u prirodnom i potencijalno ratnom stanju.⁶¹ Rousseau, štoviše, u *Émileu* ističe paradoks »miješanog stanja« koje je nastupilo s osnivanjem političkih zajednica, budući da se pojedinac podčinjava zakonima u političkoj zajednici, a političke zajednice »među sobom održavaju prirodnu neovisnost«. ⁶² To istodobno postojanje građanskog stanja u državi i prirodnog stanja među državama, ne dopušta da se osigura ni jedno od tih stanja, niti da se uživaju prednosti ijednog od njih. Ta dvojnost nam ne dopušta, navodi Rousseau Senekine riječi, ni da budemo spremni kao u ratu, ni sigurni kao u miru.⁶³ Rousseau najavljuje da će istražiti predložene »liječke za te nedaće u vidu saveza i konfederacija, koje svakoj državi ostavljaju slobodne ruke u unutarnjim stvarima, a brane je naspram bilo kojeg nepravednog napadača izvana«. ⁶⁴ Središnji problem, koji Rousseau opet samo najavljuje da će istražiti jest kako stvoriti »dobro federativno uređenje... i

54

Ibid., II.4., str. 112.

55

Ibid., I.9., str. 105.

56

J.-J. Rousseau, »Rasprava o političkoj ekonomiji«, str. 35.

57

J.-J. Rousseau, *Emil ili o vaspitanju*, V.404., str. 556.

58

J.-J. Rousseau, »O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike«, str. 62.

59

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, I.9., str. 106.

60

Rousseau razlikuje tri pojma naroda. Središnji je pojam političkog naroda kao jedinstvenoga javno-moralnog, kolektivnog tijela, nastalog društvenim ugovorom, a kojeg čine svi državljani. U prvoj inačici *Društvenog ugovora*, tzv. Ženevskom rukopisu, u poglavlju naslovljenom »O ustanovljenju naroda« (knj III, pogl. 3), Rousseau, pored ključnog pojma političkog naroda, razlikuje dva predugovorna pojma naroda. Prvi pojam naroda označava historijsko-kulturno-etničku cjelinu. Tek je takav narod, povezan »nekim zajedničkim podrijetlom (*quelque union d'origine* – naš prevoditelj prevodi s »nekim izvornim savezom«), interesom ili konvencijom«, »sposo-

ban za zakonodavstvo« (*Društveni ugovor*, II.10., str. 123), odnosno za to da postane politički narod. Pojam naroda u takvom kulturno-historijskom-etničkom značenju Rousseau često, posebice kad naznačuje međunarodne odnose, zamjenjuje s riječju 'nacija' ili čak, kad argumentira protiv prevelikih država, s riječju 'provincije' u značenju pokrajina s različitim običajima (ibid., II.9., str. 121). Naposljetku, Rousseauov treći pojam naroda, koji prvenstveno rabi u *Émileu* i u *Raspravi o nejednakosti*, jest narod u socijalnom značenju trećeg staleža ili pučana, a nasuprot plemstvu i svakom bogatom ili moćnom. Usp. Patrice Canivez, »Jean-Jacques Rousseau's Concept of People«, *Philosophy and Social Criticism* 30 (4/2004), str. 343–412.

61

Rousseau je u posljednjem poglavlju *Društvenog ugovora* najavio da »istinska načela političkog prava« treba poduprijeti (...) vanjskim odnosima« odnosno »međunarodnim pravom« (J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, IV.9., str. 175.), ali taj dio planiranog djela *Političke institucije* nikada nije napisao.

62

J.-J. Rousseau, *Emil ili o vaspitanju*, V.437., str. 561.

63

Vidi: ibid., V.437., str. 561–562.

64

Ibid., str. 562.

do koje se točke može proširiti pravo konfederacije, a bez da se ugrozi pravo suvereniteta».⁶⁵

Legitimaciju političkih institucija u *Društvenom ugovoru* Rousseau izvodi na trostruki način: liberalni, republikanski i posebni način opravdanja institucija kroz političku participaciju. Prvi i ishodišni način legitimacije je liberalni. On s jedne strane počiva na dragovoljnom, informiranom i racionalnom pristanku pojedinaca, dok s druge strane, on počiva na konceptu ograničenih prava suverena. Politička prava suverena su trostruko ograničena: a) dubinom ingerencije – ona ne dopiru do pojedinačnih i posebnih instanci, nego isključivo do općenitih stvari koje se tiču cijele zajednice; b) zakonskom formom iskazivanja, c) prirodnim pravima ljudi koje oni uživaju kao privatne osobe. Oba smjera legitimacije: individualistička geneza političke zajednice i koncept ograničene političke moći, pružaju razloge da se Rousseauov projekt nazove liberalnim republikanizmom⁶⁶ ili negativnim republikanizmom.⁶⁷ Drugi i za Rousseaua središnji način legitimacije je republikanski. On se iskazuje u pojmu opće i općenite volje (*volonté générale*), koja počiva na ideji proširenja osobnih identiteta i prvenstva zajedničkih interesa u javno-moralnom rezoniranju. Proces oblikovanja opće i općenite volje zbiva se kroz politička djelovanja u dobro uređenim, legitimnim i stabilnim političkim zajednicama. Pri tome se republikanska legitimacija osigurava i podupire na trostruki način: a) političke institucije nose snažno moralno i odgojno značenje u vidu njegovanja političkih vrlina; b) patriotski politički odgoj i civilna religija stvaraju simboličko i javno-moralno jedinstvo političkog tijela; c) jedinstvo i prvenstvo javnih interesa u političkoj sferi osigurava se time što se ne dopuštaju prevelike socijalne razlike. Sva tri načina, s kojima se tvori republikanska legitimnost i stabilnost političke zajednice, počivaju na snažnoj ideji javno-moralne homogenosti i jedinstva državljana. Zbog tog razloga, Rousseauov republikanizam opravdano je nazvati moralnim republikanizmom.⁶⁸ Treća vrst legitimacije, pored liberalne i republikanske, je legitimacija s političkim djelovanjem ili participacijom.⁶⁹ Ona je osobito važna za Rousseauov politički projekt zbog barem tri razloga. Prvi je taj što Rousseau ugroze slobode ne vidi samo u lošim institucijama, nego prvenstveno u moralnoj korumpiranosti čovjeka. Zbog toga je potrebno ne samo promijeniti institucionalni okvir nego i moralnu psihologiju čovjeka, odnosno načine njegova odlučivanja i djelovanja. Drugi je razlog demokratska narav suvereniteta, koja ne dopušta da se politička volja prenosi ili predstavlja po nekom drugome. Štoviše, »volja mi je poznata samo aktima, a ne svojom prirodom.«⁷⁰ To znači da samo izravno političko djelovanje vođeno općom i općenitom voljom svjedoči o transformaciji egoističnih i sebeljubivih pojedinaca u moralne građanine poopćene volje. Treći razlog zbog kojeg je politička participacija prijeko potrebna je Rousseauovo uvjerenje prema kojemu političko tijelo, baš kao i čovjek, počinje umirati čim se rodi, pa je stoga potrebno kroz političku participaciju i samoodgoj, obnavljati snage i načela kolektivnog djelovanja, odnosno postići jedinstvo poimanja i volje. Sva tri razloga daju za pravo da se Rousseauov politički projekt nazove participativnim i demokratskim republikanizmom.⁷¹ Rousseau odbacuje ideju predstavničke vladavine jer se suverenost, koja je sadržana u općoj i općenitoj volji, ne može, zbog neprenosivosti volje, predstavljati po nekom drugom, doli po okupljenom narodu u zakonodavnoj skupštini.⁷² To međutim, ne znači da Rousseau prihvaća izravnu demokraciju. »Nije dobro«, upozorava Rousseau, »da onaj koji stvara zakone bude i njihov izvršilac«⁷³ jer se time otvara prostor za prodor pojedinačnih interesa u zakonodavno tijelo. Suvereno tijelo građana isključivo je ograničeno na

donošenje zakona, dok je njihovo provođenje, dakle razina posebnih i pojedinačnih dekreta, u nadležnosti vlade stvorene povjerenjem građanskog tijela. Narodne skupštine su »štit političkom tijelu, uzda vlasti i (...) užas vođama«. ⁷⁴ Pri tome Rousseau razlikuje tri vrste zakonitih narodnih skupština, koje jedino imaju moralne i pravne učinke. To su: 1. uobičajene skupštine, koje prema

65

Ibid., V.438., str. 562. Sve što je Rousseau načinio na tom planu su dva kratka spisa uz voluminozno djelo opata De Saint-Pierrea naslovljeno *Nacrt za uspostavljanje vječnog mira u Europi* iz 1716. godine. Rousseau u spisu »Izvadak iz Nacrta vječnog mira opata Saint-Pierrea« donosi historijski uvod, vlastite komentare, a mjestimice čak i mijenja Saint-Pierreov tekst. Drugi spis »Prosudba o vječnom miru« istodobno načelno hvali nakanu Saint-Pierreova projekta i smatra da samo čvrsta konfederacija (Rousseau *promiscue* rabi i riječ 'federacija') mogu jamčiti mir u Europi i zbiljske interese svih država, ali da je tako nešto u postojećim međunarodnim odnosima nemoguće. To je utopijski san, kako zbog toga što su vladari vođeni strastima, prividnim interesima i privatnim prosudbama, tako i zbog toga što Rousseau realistički uvažava historijski kontekst određen odnosima moći u međunarodnim odnosima. Riječju, Rousseau povezuje moralni i historijski argument, ono što treba biti s onim što jest, te zaključuje da bi se potrebni savez mira mogao ostvariti samo revolucijom i zato je pitanje trebamo li to priželjkivati ili se toga bojati. Vidi: Jean-Jacques Rousseau, »L'Etat de Guerre«, »Extrait de la Paix Perpétuelle«, »Jugement sur la Paix Perpétuelle«, u: Charles E. Vaughan (ur.), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1915, Vol. 1, str. 293–306, 364–387, 388–396. Interpretativno vidi: Yuichi Aiko, »Rousseau and Saint-Pierre's Peace Project: A Critique of History of International Relations Theory«, u: Beate John (ur.), *Classical Theory in International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2006., str. 96–120 i Francis H. Hinsley, *Power and the Pursuit of Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 1963., str. 46–61.

66

Vidi: Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, New York 2002., str. 77–110.

67

Vidi: Dick Howard, *The Primacy of the Political*, Columbia University Press, New York 2010., str. 245–269.

68

Svaki oblik republikanske političke teorije inzistira na osobitoj važnosti političkih vrлина, ali unutar republikanskog korpusa postoje značajne razlike. Tako u okviru klasičnog republikanizma, Machiavelli slavi miješani po-

litički poredak i ravnotežu parcijalnih interesa, koja ne dopušta nijednom posebnom interesu da se nametne i time ugrozi jedinstvo političke zajednice. Suprotno takvoj ideji, koja gradi jedinstvo i stabilnost političke zajednice na uzajamnoj blokadi posebnih interesa ili sustavu socijalno određenih i politički artikuliranih protuteža, Rousseau hoće demokratski utemeljiti jedinstvo i stabilnost političke zajednice u republikanskoj političkoj vrlini opće i općenite volje, koja u javno-moralnom rezoniranju, jednako obvezuje svakog člana zajednice. Kasniji razvoj republikanizma, poglavito među federalistima, nastoji u velikim državama sačuvati javni duh republikanske slobode, za što više nije moguće računati na moralnu unisonost građanstva, nego se poseže za institucionalnim rješenjima kao što su: reprezentacija, federalizam, sustav kočnica i protuteža, ustavna provjera političkog djelovanja. Vidi: I. Honohan, *Civic Republicanism* i Philip Pettit, *Republicanism*, Clarendon Press, Oxford 1997.

69

Interesantnu paralelu između Rousseauove političke legitimacije i Wittgensteinove epistemološke legitimacije donosi studija Michaela O'Donovana-Andersona, »Wittgenstein and Rousseau on the Context of Justification«, *Philosophy and Social Criticism* 22 (3/1996), str. 75–92. Obojica, naime, odbacuju fundacionizam i legitimaciju na temelju neupitne točke izvan same prakse (političkog djelovanja odnosno jezične igre) te posežu za idejom prema kojoj sama praksa, politička participacija odnosno uporaba riječi, izgrađuje temelj za legitimaciju.

70

J.-J. Rousseau, *Emil ili o vaspitanju*, IV., str. 310.

71

Modalitet sudjelovanja građana u oblikovanju opće i općenite volje određen je s dva okvirna zahtjeva. S jedne strane Rousseau se panično boji frakcija, koje uništavaju homogenost političkog tijela, i zato je potrebno da »građani među sobom nemaju nikakve veze« i da »u državi nema zasebnog društva« kako bi svaki građanin mogao dati svoj »glas po vlastitoj volji« (J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, II.3., str. 110). S druge strane, iako je istinska jednodušnost ideal u oblikovanju opće i općenite volje, Rousseau je svjestan da »[n]a drugoj strani kruga ponovno se pojavljuje jednodušnost. To je onda kada građani, dospjevši u ropstvo, nemaju više ni slobode ni volje. Onda strah i ulagivanje pretvaraju

zakonski utvrđenoj proceduri saziva za to nadležni magistrat; 2. izvanredne skupštine oformljene zbog nepredviđenih zbivanja; 3. redovite skupštine, čije je sastajanje određeno zakonom, i koje održavaju duh društvenog ugovora kroz dva postavljena pitanja: »Odgovara li suverenu da i dalje održi sadašnji oblik vladavine?« i »Odgovara li narodu da njime i dalje upravljaju oni koji su i dosad za to bili zaduženi?«⁷⁵ S time Rousseau jasno razlikuje »ispravan i zakoniti čin od buntovničkog meteža, i volju čitavog naroda od graje neke urotničke stranke«.⁷⁶ Takvim ustrojstvom i podjelom vladavine, u kojoj suvereno tijelo stvara moralni uzrok odnosno volju, a vlada pruža fizički uzrok odnosno snagu, Rousseau odmiče od neposredne ili plebiscitarne demokracije. Naime, zloraba zakona od strane vlade je veliko zlo, ali nema većeg zla od »podmićenog zakonodavca, nepogrešivo vođenog pojedinačnim gledištima«. Gubitak legitimnosti i raspad političkog tijela zbiva se uslijed zamjene uloga: »suveren hoće vladati, (...) vladar hoće donositi zakone, a podanik odriče poslušnost, mjesto reda nastaje nered, i razrovana država pada u despotizam ili u anarhiju«.⁷⁷

2. Rousseau i naše doba

Rousseau je osvijestio i artikulirao goleme kulturne, moralne i političke preobrazbe, koje su oblikovale moderno i suvremeno doba. Njegov prodorni duh, daleko je nadmašio jednostrani prosvjetiteljski optimizam, vjeru u razum i znanje, koje će iskorijeniti zlo i ljude učiniti boljima. Štoviše, Rousseau je smatrao da je i samo takvo uvjerenje, pouzdani znak moralne izobličenosti.

Povijesne napetosti druge polovice 18. stoljeća dovode Rousseau da toga da, jetko i sa zebnjom, može proročanski ustvrditi: »Mi se očito približavamo krizi i stoljeću revolucija«.⁷⁸ Njegova temeljna nakana bila je pomiriti napetosti te pronaći moralno opravdanu ravnotežu i sklad na intrapersonalnoj, socijalnoj i političkoj razini. Zbog tog razloga, on nastoji povezati klasično samorazumijevanje čovjeka u obvezujućim kategorijama uma i prirode, s modernim razumijevanjem u kategorijama samopostavljanja u volji i konstrukciji.⁷⁹ Drugim riječima, Rousseau hoće pomiriti antičku vrlinu s modernim interesom; pravednost s koristi; republikanski duh zajedništva s usponom liberalnog duha individualizma, klasičnu slobodu dioništva u zajedničkom djelovanju s modernom slobodom privatne intaktnosti. Takve obuhvatne zadaće nije moguće ostvariti bez preobrazbe volje i ljudskog samorazumijevanja u privatnoj, javnoj i intimnoj sferi života. Rousseau je kroz tri emancipacijska projekta: pedagoški, politički i naturalistički nastojao pokazati smjer takvih prijeko potrebnih promjena. Naša se analiza, zbog raspoloživog prostora, ograničila na njegov središnji – politički projekt slobode.

Rousseauova je neosporna veličina u vizionarskoj dijagnozi identiteta modernog čovjeka i njegova doba. Štoviše, njegove prosudbe o tome što mi jesmo i kako smo postali to što jesmo, tek u naše, suvremeno doba, dobivaju svoju punu povijesnu potvrdu i opravdanost. Rousseauovi naročiti doprinosi su višestruki. Prvo, Rousseau je tvorac historijskog samorazumijevanja čovjeka. Ono kroz sekularnu i povijesnu teodiceju: prirode kao mudrog vodiča, otvorenosti i nedovršenosti ljudske biti, te dvoznačnosti povijesnog samorazvoja, pruža refleksivni pojmovni okvir za razumijevanje geneze, strukture i prijepora u identitetu modernog i suvremenog čovjeka. Drugo, on je na temelju Augustinove moralne psihologije, pokazao značenje, iako ne i sam naziv, otuđenja čovjeka sa samim sobom, drugim čovjekom i s prirodom. Treće, prepoznao je dimenzije i posljedice kulturne, ekonomske i političke preobrazbe s kojom se potiskuje javni prostor političkog djelovanja i republikanskog

općeg dobra, a na korist kvazi-javnog i širećeg prostora društvenog djelovanja u kojemu dominiraju partikularni interesi, posvemašnji egoizam i izrazita nejednakost u distribuciji društvenih dobara. »Demon vlasništva« upozorava Rousseau »okružuje sve čega se dotakne«,⁸⁰ što za posljedicu ima da »novac postaje prava veza društva«. ⁸¹ Utoliko i »[n]ema više domovine i ne može više biti ni građanina«, ⁸² jer svi smo svedeni samo na poduzetnike. Na mjesto vladara, uspinju se stoga neki novi gospodari. Četvrto, Rousseauova filozofija politike nastoji, s jedne strane, sačuvati emancipacijski potencijal liberalizma, prije svega individualni moralni subjektivitet, ali istodobno pokazati granice liberalnog shvaćanja slobode i jednakosti. Ako se, naime, sloboda i jednakost osoba svode tek na to da svi imaju formalno pravo pristupiti bespoštednoj borbi za privatni dobitak, onda je tek riječ o rafiniranoj ideologiji, koja prikriva stvarno stanje stvari. ⁸³ Da bi imala vrijednost za pojedinca, sloboda je nerazdruživa od socijalnih osnova slobode u vidu razmjerne jednakosti, ili barem ograničenih socijalnih nejednakosti. Rousseau stoga zdušno prihvaća republikanski *credo* protiv trgovanja s javnom slobodom: »nitko ne smije biti toliko bogat da uzmogne kupiti drugoga i nijedan toliko siromašan da bude prisiljen prodati se«. ⁸⁴ Riječju, sloboda bez jednakosti opravdava neograničenu dominaciju moćnih i bogatih, dok je jednakost bez slobode, sarkastično ističe Rousseau, najlakše ostvariti u despotiji, gdje su svi, izuzev despota, posve jednaki i to jednaki nuli. ⁸⁵ Rousseau je stoga, ako ne otac, onda zasigurno

glasovanje u aklamaciju, više se ne raspravlja, već obožava ili proklinje« (ibid., IV.2., str. 155–156). Usp: Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation*, Polity Press, Cambridge 1985.

72

»... bilo kako bilo, u trenutku kada jedan narod bira sebi predstavnike, on više nije slobodan, on više ne postoji«, J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, III.15., str. 150.

73

Ibid., III.4., str. 133.

74

Ibid., III.14., str. 148.

75

Ibid., III.18., str. 153.

76

Ibid.

77

J.-J. Rousseau, *Emil ili o vaspitanju*, V.420., str. 558.

78

Ibid., III., str. 210. Rousseau se užasavao revolucija i smatrao da je prolijevanje ljudske krvi odveć visoka moralna cijena, bez obzira na značaj emancipacijskih projekata.

79

Ako Descartesovo polazište »Mislim, dakle jesam« znači ontološko i epistemološko samopostavljanje novovjekovnog čovjeka, onda bi, tome adekvatno, za Rousseaua vrijedio aksiom »Hoću, dakle djelujem«, koji bi značio novovjekovno praktičko samopostavljanje čoveka.

80

Ibid., IV., str. 413.

81

Ibid., III., str. 203.

82

Ibid., I., str. 16.

83

»Zavirio sam u knjige o pravu i etici, slušao profesore i juriste, i sa umom punim njihovih zavodljivih učenja, divio sam se miru i pravednosti koje je ustanovio građanski poredak... Posve poučen svojim dužnostima i sreći, zaklopio sam knjigu, stupio izvan učionice i pogledao oko sebe... Vidio sam izgladnjelo mnoštvo, iscrpljeno patnjama i neimaštinom, dok su bogati lagodno ispijali krv i suze svojih žrtava. Na sve strane vidio sam jake, naoružane strašnim moćima zakona, načinjenih protiv slabih«. Jean-Jacques Rousseau, »The State of War«, u: *A Lasting Peace through the Federation of Europe and The State of War*, prev. Charles E. Vaughn, preuzeto s Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/1010>.

84

J.-J. Rousseau, *Društveni ugovor*, II.11., str. 123.

85

Vidi: Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1987., II., str. 69.

djed socijalističkoga projekta s ljudskim licem. Peto, Rousseau je prvi veliki i dosljedni zagovornik narodne ili pučke suverenosti. Njegova radikalna kritika političkog predstavljanja i sustavnog pretvaranja građana u politički pasivne nositelje samo parcijalnih interesa dalekosežno je naznačila središnji problem suvremene političke kulture. Šesto, a što u ovom radu nismo imali prilike pokazati, Rousseau usporedo argumentira deontološki i naturalistički. Njegova deontologija i projekt poopćenja umne volje izravno utječu na Kanta, dok njegov nikad dovršeni projekt moralnosti osjećaja afirmira, u zapadnoj filozofiji potisnutu, spoznajnu i moralnu vrijednost emocija. Time Rousseau, kroz dvostruku argumentaciju: deontološku i naturalističku, nastoji osmisliti cjelovitost i integritet osobe u modernom dobu. Sedmo, Rousseau je naš suvremenik i po tome što, s jedne strane, ističe ideju samopostavljanja čovjeka u političkoj volji, dok, s druge strane, žestoko kritizira instrumentalni razum i modernu znanost korisnosti i učinkovitosti, koja subjektivitet osobe gradi na dominaciji nad sobom, drugim ljudima i prirodi. Središnja Rousseauova ideja pomirenja i sklada, kroz pedagoški, politički i naturalistički projekt, nagrizu prometejsko samorazumijevanje čovjeka u moći i dominaciji, i nastoji ga zamijeniti orfejskim samorazumijevanjem u dijalogu i harmoniji.

Riječju, Rousseau je filozof radikalne kritike, djelovanja i nade, koji ne dopušta našoj suvremenoj, plošnoj kulturi zaborava i dobu »razuma bez mudrosti, užitka bez sreće«⁸⁶ da olako potisne ideje povijesnosti čovjeka i ljudske slobode.

Raul Raunić

Rousseau's Political Emancipatory Project

Abstract

Rousseau's work is united around the intention to provide a diagnosis and a therapy for the modern age that encompasses three emancipatory projects: pedagogical, political, and naturalistic. The author considers Rousseau's central, political emancipatory project and analyses its particular social contract from the aspect of: 1. methodical assumptions; 2. aims, conditions, and methods of implementation; 3. transformative effects and extensions of personal identity. Rousseau justifies political authority in three ways, which gives reasons for his political project of freedom to be called liberal, moral, and participatory republicanism. The radical nature of Rousseau's critique, in at least seven ways, discloses the essence of our contemporary age.

Key words

Jean-Jacques Rousseau, personal identity, rational consensus, social contract, political liberty and equality, popular sovereignty, legitimation and justification of political authority, republicanism

86

Ibid., str. 70–71.