

Pregledni članak UDK 159.9:32(045)Rousseau, J.-J.

doi: [10.21464/fi37111](https://doi.org/10.21464/fi37111)

Primljeno 2. 12. 2014.

Zdravko Perić

Vijenac G. Zobundžije 16, HR–31000 Osijek
mislionica@yahoo.com

Politička psihologija Rousseauova »plemenitog divljaka«

Sažetak

Kao nastavljatelj smjera kontraktualne filozofije, Rousseau pristupa poimanju čovjeka na drugačiji način od prethodnika. Svojom tezom o plemenitom divljaku uspostavlja originalno prirodno stanje, a time priprema put za drugačiju konstrukciju društvenog ugovora. U tom teorijskom slijedu on pravi razliku između naturalističke definicije slobode i građanske slobode koja implicira moralnu slobodu. Svojim osebnim terminima Amour de soi-même i amour propre pripremio je antropološku transformaciju čovjeka u sociološku dimenziju. Osobito snažnom pokazat će se njegova teorija suverena kao opće volje svih sudionika društvenog ugovora. Iako se smatra nastavljateljem filozofa društvenog ugovora, Rousseau nalazi inspiraciju u grčkoj i rimskoj filozofskoj misli. Ovim se radom pokušalo razviti neke od važnih pretpostavki Rousseauove filozofske misli, a time i sudjelovati u mišljenju kakvo nam je Rousseau u naslijeđe ostavio.

Ključne riječi

plemeniti divljak, prirodna sloboda, građanska sloboda, ljubav prema sebi, samoljublje, društveni ugovor, opća volja, suveren, građanin, Jean-Jacques Rousseau

Nakon velikih filozofsko-političkih sustava u Engleskoj, ponajprije T. Hobbesa i J. Lockea koji su razvijali teoriju društvenog ugovora, ta teorija dobiva svojeg protagonista i na europskom kontinentu u Francuskoj u liku i djelu Jean-Jacquesa Rousseaua. Rousseau je na scenu izašao tvrdnjom da jednostavno želi biti objektivno kritičan spram prethodno anakronističkih teorija društvenog ugovora koje su razvijali spomenuti mislioci. Rousseau je u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) napisao:

»Svi filozofi koji su ispitivali društvene osnove osjećali su potrebu da dođu do prirodnog stanja, ali nijedan od njih do njega nije stigao.«¹

Rousseau ne misli da njegovi prethodnici u svojim istraživanjima o društvenim odnosima nisu postigli značajan uspjeh, ali su, prema njemu, napravili metodičku pogrešku. To potvrđuje rečenicom:

¹

Jean-Jacques Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, u: Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porij-*

jeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor, preveo Dalibor Foretić, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 29.

»Svi su, konačno, govorili o bijedi, lakomosti, tlačenju, žudnjama i oholosti, u prirodno stanje prenosi ideje stvorene u društvu, govorili su o divljaku, a uljepšavali civiliziranog čovjeka.«²

Iako je Rousseau upoznat s dosezima svojih prethodnika i njihovim spisima, u njima ne nalazi opis života »plemenitog divljaka« (*le bon sauvage*) koji je osnova polazišta njegove teorije. Prema njemu, plemeniti je divljak esencijalni element prirodnog stanja o kakvom je Rousseau pisao. Zbog te činjenice Rousseau je krenuo, kako sam kaže, istraživati prirodu na način sličan onomu kako to svakodnevno izvode naši fizičari o stvaranju svijeta. On je analizirao društvenog čovjeka svojega vremena na takav način da svojom maštom skida s njega sve društveno i teži apstraktnim putem prikazati izvornog prirodnog čovjeka. Rousseau prirodnog čovjeka prikazuje plemenito, veselo i razdragano, kako bezbrižno tumara šumama i poljima. Taj plemeniti divljak traži hlad pod drvetom hrasta, gasi žeđ na prvom potoku i savija ležaj u podnožju istog stabla koje mu je priskrbilo obrok.³ Pojam *divljak* u Rousseauovo vrijeme nije nužno značio pogrdan termin. Prije svega, taj je termin podrazumijevao slobodno življenje ljudi u prirodi. Plemeniti divljak podrazumijeva plemenite nagonske osjećaje, ne osvrće se na druge i vodi brigu o svom životu. Život u skladu s prirodom valjan je način života, a Rousseau život divljeg čovjeka smatra plemenitim. Za razliku od njega, neki mislioci 17. stoljeća prirodu poimaju samo kao strojni sistem iza kojeg ništa ne stoji. Kod njega je stvar znatno drukčije postavljena. Na tragu Rousseaua, moglo bi se kazati da ono što je izvorno dobro samo po sebi pretpostavlja sam uzrok dobrote koji ima ishodište u prirodi. Takav misaoni diskurs u kasnijem Rousseauovu izlaganju pojavit će se kao teškoća u odnosu na tumačenje toga kakav čovjek postaje u civiliziranom društvu. Na ovom mjestu teško se oteti dojmu i ne ukazati na indiciju problema, a to je kako razumjeti čovjekovu prirodnu osamljenost i prirodnu dobrotu kao inherentna obilježja čovjeka u prirodnom stanju. Na neki način, prirodnu osamljenost može se tumačiti i dovoditi u odnos s voljom postizanja neovisnog mišljenja pojedinca. Takvo gledište odgovara Rousseauovom konceptu odgoja kojeg je razvijao u svojem djelu *Emil*. To nužno ne treba značiti da je u prirodi čovjeka biti solipsist na način da sprječava kontakte s drugim ljudima, nego da u odnosu s drugima respektira njihovu autonomiju mišljenja kao što to zahtijeva za sebe. Usprkos tvrdnji o prirodnoj samodostatnosti pojedinaca u prirodnom stanju (*statum naturale*), normativno korištenje pojma prirode omogućuje Rousseau da potajno uvede intrinzičan međuodnos ljudi u prirodi.

Ljudi rastu među životinjama, promatraju, oponašaju njihovu vještinu i uzdižu se do instinkta zvijeri. Divlji čovjek, koji je živio među životinjama, brzo se našao u situaciji da se mjeri s njima. Ali je uskoro iz toga izvukao usporedbu pa se, osjetivši da ih više nadmašuje u lukavosti kakvu one ne mogu nadvladati snagom, naučio da ih se više ne boji. Priroda zapovijeda svakoj životinji i zvijer je sluša. Čovjek je izložen istom utjecaju, ali se smatra slobodnim da pristane ili da se odupre, a naročito se u svijesti o toj slobodi pokazuje produhovljenost njegove duše.⁴

Čovjeka od životinja ne dijele samo razum i govor, kako su mislili Aristotel i neki drugi mislioci prije Rousseaua, nego prije toga svojstvo *slobodnog djelovanja* (*qualité d'agent libre*) i sposobnost usavršavanja (*faculté de se perfectionner*).⁵

Rousseauovo prirodno stanje podrazumijeva i prirodnu nejednakost među pojedincima. On tu nejednakost ne smatra malicioznom u smislu da ona sama po sebi tendira prema destruktiji. Ta se nejednakost uglavnom očituje u tjelesnoj veličini, snazi i snalažljivosti. Budući da njegovo tumačenje prirodnog stanja

sadrži izobilje prirodnih dobara, nema potrebe da dođe do konflikta među pojedincima. Valja uočiti da su u pojmu prirodnog stanja sadržane važne pretpostavke Rousseauove političke teorije: teorijski prioritet pojedinaca određuje izvorne slobode kao nezavisnosti, razlikovanje fizičkoga i moralnoga svijeta utemeljenoga na slobodnoj volji.⁶ Međutim, Rousseau nije želio razvijati prirodnu nejednakost među pojedincima. On se odlučio za potpuno drugačiji diskurs koji će njegovu misao usmjeriti u smjeru suprotnom od Hobbesa. Ustvari, Rousseau je naglašavao razlike između prirodnog čovjeka (*l'homme civil* ili *l'homme de l'homme*) pa se čini kako im ništa nije zajedničko. Međutim, u današnje vrijeme:

»Većina antropologa danas prihvaća gledište da ne možemo odvojiti 'prirodno' (u njegovom etimološkom smislu, vezano uz rođenje) od 'kulturnoga' (vezanog uz kultiviranje), zato što su oba inherentna samoj ideji čovječanstva. Mi nasljeđujemo to gledište od tih novovjekovnih pisaca koji su nastojali humanizirati naše razumijevanje prava i pravnih sustava.«⁷

No ostavimo suvremena stajališta po strani i vratimo se Rousseauu i njegovom sudu o Hobbesovom tumačenju međuljudskih odnosa u prirodnom stanju. Naime, Hobbes je potpuno točno uvidio da u pukom prirodnom stanju nije postojala veza simpatije koja bi povezivala pojedine individue. Ondje se svatko oslanja isključivo na sebe i traži samo ono što je nužno za održanje vlastitog života. Prema Ernstu Cassireru:

»Rousseau smatra da je nedostatak Hobbesove psihologije samo u tome što na mjesto potpuno *pasivnog* egoizma, koji postoji u prirodnom stanju, stavlja *aktivan* egoizam. Nagon za krađom i nasilnim vladanjem stran je prirodnom čovjeku kao takvom; on može nastati i ukorijeniti se tek nakon što čovjek uđe u društvo i upozna sve one 'umjetne' žudnje koje ono gaji. Prema tome, istaknuti moment u duševnom ustroju prirodnog čovjeka nije nasilno ugnjetavanje drugih, nego ravnodušnost i apatija prema drugima.«⁸

Ovaj Cassirerov navod svakako zavrjeđuje propitivanje u smislu pitanja je li to jedini ispravan način tumačenja Rousseaua ili postoje drugačija gledišta o njegovoj filozofiji. Nešto kasnije Cassirer je rekao:

»Doduše, i prirodni je čovjek, prema Rousseauu, sposoban za sažaljenje; ali ono ne izvire iz neke izvorne 'etičke' odlike njegove volje, nego samo iz dara mašte. Čovjek po prirodi ima sposobnost da se stavi na mjesto drugog, kako u smislu onoga što ovaj jest, tako i u smislu onoga što osjeća i ta moć 'uživljavanja' omogućuje mu da tuđu patnju do određene mjere osjeti kao vlastitu.«⁹

U ovom navodu svakako plijeni pozornost termin *dar mašte* koji se razlikuje od etičkog obilježja. Što zapravo Cassirer podrazumijeva pod sintagmom *dar mašte* – ili ti obilježja maštovitosti pojedinca u prirodnom stanju – nije do kraja eksplicirano. No kako god, valja ukazati na to da je Rousseau prikazao

2
Ibid.

3
Ibid., str. 31.

4
Ibid., str. 36.

5
Ibid.

6
Dragutin Lalović, »Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice«, *Politička misao* 16 (1/1979), str. 11.

7
Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2004., str. 18.

8
Ernst Cassirer, *Problem Jean-Jacques Rousseau*, preveo Damjan Lalović, Disput, Zagreb 2012., str. 54.

9
Ibid.

prilagodljivim život pojedinca u prirodnom stanju na idiličan način, ta mu je uvjerljivost nametnula stanovit problem. Takvim ekspozeom kreirao je poteškoću u osmišljavanju toga kako njegov osamljeni plemeniti divljak može postati društven jer mu savršeno odgovara prirodno stanje. U tom smislu može se govoriti o problemu konzistentnosti kod Rousseaua u tumačenju odnosa prirode i društvenosti. Naime, on na jednom mjestu govori:

»Duh se sve više bistrio, a vještina usavršavala. Uskoro je prestavši da spava na prvom drvetu ili da se zavlači u pećine, pronašao neke vrste čvrstih i oštih kamenih sjekira koje su služile za sječenje drva, kopanje zemlje i pravljenja koliba od granja, koje se potom dosjetio prekriti ilovačom i blatom. Bilo je to razdoblje prve promjene koja je oformila i stvorila razlikovanje među porodicama, odakle je već proizašlo dosta svađa i okršaja.«¹⁰

Ovaj navod izgleda kao jedan prirodan evolucijski slijed razvoja ljudske vrste. Sam po sebi taj navod ne bi činio nikakav problem u izlaganju, da već na idućoj stranici Rousseau nije pokazao drugačije određenje društvenosti. Na tom se mjestu društvenost u prirodnom stanju pojavljuje kao nužnost pojedinca da žive zajedno, na to ih tjeraju posljedice prirodnih nepogoda.¹¹ Tematizirajući društvenost kod Rousseaua, Cassirer je napisao:

»Rousseau naime više ne podliježe psihološkim iluzijama koje su u cijelom 18. stoljeću bile tako drage i u koje je ono voljelo iznova uranjati (...) poriče da u čovjeku postoji ikakav primarni instinkt koji ga tjera u zajednicu i zadržava se u njoj i time osporava temelj na kojem su Grotius, Shaftesbury i većina enciklopedista izgradili svoju teoriju o porijeklu društva i o porijeklu moralnosti.«¹²

U rasvjetljavanju tih prirodno društvenih odnosa po pitanju karakterizacije pojedinaca, kako ih je Rousseau mislio, jasnije će pokazati tematiziranje dvaju veoma važnih pojmova o kojima će biti više kazano u sljedećem poglavlju.

Amour de soi-même versus amour propre

U domaćoj literaturi uvriježilo se prevoditi pojam *amour de soi-même* uglavnom kao *samoljublje* ili *ljubav prema sebi*. Taj pojam označuje temeljnu prirodnu strast i nagon za samoodržanjem. Trebamo ga razlikovati od *amour propre*, što se kod nas prevodi kao *sebičnost*, *samoljublje*, *oholost* i *samoživost*.¹³ Osebnost i distinkciju tih pojmova veoma je važno uočiti jer se u njihovu značenju kriju važni elementi koji obilježavaju gotovo cjelokupan Rousseauov filozofski opus. Sam pokušaj da se razumiju ti pojmovi predstavlja ozbiljnu poteškoću. Hrvatski jezik nema odgovarajuće termine koji bi bili ekvivalent tim francuskim kompleksnim pojmovima i zato im valja pokloniti veću pažnju. U *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* Rousseau je napisao u bilješci o:

»Ne treba poistovjećivati samoljublje i ljubav prema samom sebi, dvije i po učincima sasvim različite strasti. Ljubav prema samom sebi (*amour de soi-même*) je prirodan osjećaj koji ima svaka životinja kada pazi na vlastito održanje i koji, u čovjeka upravljajući razumom i ublažavanjem samilošću, stvara čovječnost i vrlinu. Samoljublje (*amour propre*) je zavisna, patvoren osjećaj, stvoren u društvu koji ima svaki pojedinac kada mari više za sebe nego za druge, koji nadahnjuje ljude na sva zla što ih oni čine jedni drugima i koji je pravi izvor časti.«¹⁴

Važno je uočiti da *amour de soi* ili u drugoj verziji *amour de soi-même* predstavlja prirodni instinkt koji označuje brigu za sebe. Osim brige za sebe taj instinkt označuje sklonost traženju prosperiteta i siguran put kroz život. Za Rousseaua nema značajnije razlike između animalnog sebe-održivog instinkta i ljudskog *amour de soi-même* unatoč tome ljudi imaju istančaniji osjećaj za racionalnost, usavršavanje i planiranje budućnosti, nego što to imaju ži-

votinje. Instinkt samozaštite kod životinja limitiran je na ograničenu i kratku budućnost. Kod životinja riječ je o zadovoljenju osnovnih potreba, kao što je traženje jela i izbjegavanje ozljeda. Kod ljudi se *amour de soi-même* može transformirati u sofisticiranu motivaciju. Ako do takve transformacije dođe, onda *amour de soi-même* može postati motiv za postizanje ambicije koja oblikuje vrstu života, prilagođenu prema višim vrijednostima koje mi sebi samima postavljamo. U prirodnom stanju u kojemu se ljudska zajednica samo nazire, *amour de soi-même* nije u kompeticiji s našim tendencijama strasti. Promjenljivost i prilagodljivost principa *amour de soi-même* nije jednosmjernog značenja. Taj princip omogućuje transformaciju prema racionalnosti i moralu, ali je u društvenim okolnostima podložan moralnoj degradaciji.

Za razliku od *amour de soi-même*, princip *amour propre* u Rousseauovoj misli zauzima više prostora i kompleksnijeg je značenja. Taj je pojam jedan od ključnih termina njegove moralne psihologije. Uobičajilo ga se prevoditi kao nekakav moralno negativan princip, iako u osnovi *amour propre* ne mora nužno tendirati u moralnu degradaciju. Zapravo, princip *amour propre* predstavlja antropološki model koji omogućuje sebe-transformaciju u logičkom smislu zamjene ljudske prirode za ono što čovjek svojim činjenjem postaje. U istinskom prirodnom stanju *amour propre* ne postoji, što potvrđuje navod:

»Stoga je razumljivo kada kažem da u našem primitivnom, istinskom prirodnom stanju *amour propre* ne postoji. Kada svaki čovjek zasebno sebe gleda kao jedini promatrač koji ga vidi, kao jedino biće u svijetu koje se zanima za njega, kao jedini sudac vlastitih zasluga, nemoguće je da se u njegovoj duši probudi osjećaj koji proizlazi iz uspoređivanja koja on nije mogao učiniti.«¹⁵

Prvu stvar koju trebamo ovdje uočiti je distinkcija dvaju oblika ljubavi prema samima sebi u smislu objekta i dobrote, koju svatko od nas želi postići: *amour de soi-même* najopćenitije znači zaštita sebe sama u egzistencijalnom smislu, dok se *amour propre* najčešće odnosi na ugled i čast s obzirom na to kako je netko u društvu pozicioniran i cijenjen. Pojedinaac koji je u sebi razvio princip *amour propre* motivira strast da bude dio nečega i da stječe društvenu stratifikacijsku poziciju. Prvo pojavljivanje principa *amour propre* je u »Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima« na mjestu gdje Rousseau piše:

»Što se više ideje izmjenjuju s osjećajima, što se više nadmeću duh i srce, ljudski rod se nastavlja pripitomljivati, veze se proširuju, a sveze sve jače stežu. Navikli su se okupljati ispred koliba ili oko nekog velikog stabla, pjesma i ples, prava djeca ljubavi i užitka, postaju zabava ili, štoviše, zanimanje dokonih i okupljenih ljudi i žena. Svatko je počeo gledati druge i željeti da i sam bude viđen, javno poštovanje dobilo je na cijeni. Onaj koji je pjevao ili plesao najbolje, najljepše, najsnažnije, najvještije, ili najuvjerljivije postajao je najuzvišeniji. Bio je to prvi korak prema nejednakosti, a istodobno i prema poroku.«¹⁶

10

J.-J. Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, str. 53.

11

U 5. bilješci je navedeno: »Ljudi su vjerojatno postajali društveni tamo gdje su ih prirodne nepogode prisilile da žive zajedno.« Ali je zanimljivo da je Rousseau pribjegao toj pretpostavci tek nakon što je opisao prve čvrste naseobine. Vidi: J.-J. Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, str. 54.

12

E. Cassirer, *Problem Jean-Jacques Rousseau*, str. 56.

13

O načinu i sugestiji prijevoda, a i o naputku o razlikovanju francuskih termina *amour de soi* i *amour propre* vidi 58. bilješku spomenutog Lalovićeve rada: D. Lalović, »Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice«, str. 24.

14

J.-J. Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, str. 88.

15

Ibid.

16

Ibid. str. 54–55.

Ovo je jedna od prvih idiličnih deskripcija principa *amour propre* koja prije svega oslikava princip individualnosti i sebstva, a ne moralni oblik poštivanja ili priznanje od strane drugih pojedinaca. Naglašene su partikularne vrijednosti koje su stečene rođenjem, a ne razvijene putom vlastitih težnji i zalaganja. Drugo obilježje principa *amour propre* aludira na prirodnu relativnost s obzirom na apsolutni karakter *amour de soi-même*. U svom djelu *Emil ili O odgoju* Rousseau o tome kaže:

»Ljudska ga slabost čini prijateljskim; patnje, koje su nam svima zajedničke, privlače nas ljudskom rodu. Ništa mu ne bismo dugovali, da nismo ljudi. Sva je privrženost znak vlastite nedostatnosti. Kad nitko od nas ne bi bio upućen na druge ljude, nitko ne bi mislio na to da im se pridruži. Stoga trebamo zahvaliti svojoj kratkoj sreći samo radi svoje nemoći. Samo sramotno biće može biti istinski sretno; samo Bog uživa apsolutno blaženstvo.«¹⁷

U praktičnom životu nužno je surađivati s drugima radi lakšeg preživljavanja i tada se ne radi o samopoštivanju. Teško je zamisliti da bi netko bio zadovoljan sa samim sobom ako bi vrednovanje i procjena o njemu isključivo dolazili od drugih, a ne od njega samog. U tom slučaju svaki takav pojedinac koji bi ovisio o isključivom mišljenju drugih ne bi imao vlastiti identitet i ne bi bilo moguće tematiziranje sebstva. S obzirom na to da neki pojedinac prosuđuje druge pojedince (*amour propre*), uključuje pretpostavku da on i sebe vrednuje i percipira kao sebstvo, a ta je percepcija neodjeljivo povezana s osjećajem afirmacije. J. Starobinski napisao je zanimljiv prilog o razlici učinaka koje oslikavaju ta dva francuska termina. Za njega već samo razmišljanje (kompariranje) stvara problem:

»Razmišljati znači uspoređivati. Dakle, samoljublje se sastoji iz usporedbe s drugima. Razmišljanje je dakle izvor samoljublja i svih ostalih odbojnih strasti.«¹⁸

Nešto kasnije dat će eksplicitnije značenje tih odnosa:

»S druge strane razmišljanja nalazi se ljubav prema sebi, prema kojoj se naše postojanje nevino afirmira: ljubav prema sebi uzima u obzir isključivo vlastitu bit, ona ignorira razliku između ostalih, posljedično, ona se ne može aktivno suprotstaviti drugima. Ali čim se drugi pojavi, postajemo žrtvama vlastitog samoljublja, uspoređujući se s drugim omogućujemo nastanak zla.«¹⁹

U Rousseauovim djelima instinkt *amour propre* nije ništa manje značajan od simpatije jednih spram drugih ili ljudskog jezika. Prema Rousseauu, sve su te vještine oblikovane na umjetan način, to jest sve su ljudski proizvod. Ako je *amour propre* jednostavno umjetna ljudska tvorevina, onda zašto ga se ne zove jednostavno socijalnim ljudskim određenjem, nego ga se naglašeno naziva umjetnim (artificijelnim) značenjem? Što sugerira francuska riječ *factice* u smislu značenja *amour propre* kao nečega što ljudi kreiraju? Iako Rousseau nigdje eksplicitno ne piše o toj distinkciji, izjednačavajući socijalno s artificijelnim koje je suprotno od naturalnog, naglašava da pojedinci moraju imati neku socijalnu relaciju. Tim diskursom nekih neodređenih odnosa među pojedincima Rousseau otvara mogućnost relacijske varijabilnosti među ljudima. U stvari, tom relacijskom konstrukcijom naglasit će značenje koje ljudska volja disponira među pojedince. Cjelokupno gledano, *amour propre* je ekstenzivnog značenja, ima različita svojstva i u društvu djeluje motivacijski na ljude. To čini tako da netko procjenjuje sebe u odnosu na druge, ali istovremeno uzima u obzir i mišljenje drugih o sebi. Takvom formulacijom Rousseau kreira psihološku teoriju motivacije ljudskih djelovanja. Ta psihološka teorija omogućuje Rousseauu pokazati kako u društvu vladaju međuljudske napetosti koje se nikad ne smanjuju. Osim toga, htio je pokazati da u društvu dominira apriorno mišljenje osnovnih osjećaja i strasti koje je svojstveno ljudima. Ov-

dje se Rousseau svojom teorijom o strastima veoma približio kontraktualnom prethodniku Hobbesu. On je ustvari pokazivao suprotno od Hobbesa, naime da je moguće postići univerzalnu satisfakciju, odnosno da se pojedinci mogu međusobno uvažavati i cijeniti.

Kod Hobbesa ponos, čast i dostojanstvo čine to da pojedinci gledaju jedni na druge kao na potencijalne neprijatelje spremne da se zakrve u svakom trenutku dok kod nekih životinja, za razliku od ljudi, postoji sklad:

»Prvo, ljudi su u neprestanom natjecanju za čast i dostojanstvo, a ta stvorenja nisu. Dosljedno tome, među ljudima na toj osnovi izrasta zavist i mržnja i konačno rat, dok među onima to nije slučaj.«²⁰

Rousseau je htio pokazati, suprotno od Hobbesa, da pojedinci mogu živjeti u skladu i slobodi. Čak i ako pojedinci moraju živjeti zajedno, odnosi među njima varijabilni su i ovisе isključivo o njihovoj volji, premda ne i o volji svakog od tih pojedinaca. Ne radi se o tome da pojedinac može birati hoće li ili neće živjeti u društvu, to ne ovisi nužno o njemu. Rousseau je nastojao pokazati da o pojedincima ovisi kako će konfigurirati odnose u društvu. Za njega je društveni svijet artifičijelan u smislu da su društvene institucije produkt ljudske povijesti i da postoje atavizmi koji na nepravedan način daju prednost određenim pojedincima spram drugih. Rousseau smatra da se problem nejednakosti među ljudima može riješiti. Prema njemu, nada je za čovjeka osigurana u prirodnoj dobroti i zato zagovara povratak prirodi kao iskonskom i slobodnom načinu življenja. Povratak prirodi znači odbacivanje društvenih stega i povratak samome sebi neovisno o tuđem mišljenju i tuđoj volji.

Konceptualno strukturiranje slobode i zakona u Rousseauovoj filozofiji

Važan element za razumijevanje Rousseauove političke misli nalazi se u relaciji naturalističke slobode i slobode u društvu. Iako se sloboda pojavljuje tematski i strukturalno u različitim oblicima, svoju realizaciju postiže tek u društvu. Kazati da društvo realizira slobodu implicira činjenicu da bez društva sloboda ne bi bila u potpunosti realizirana. Prirodna sloboda kod Rousseaua primarno se pojavljuje kao distinkcija ljudi i životinja:

»Priroda zapovijeda svakoj životinji i zvijer je sluša. Čovjek je izložen istom utjecaju, ali se smatra slobodnim da pristane ili da se odupre, a naročito se o svijesti o toj slobodi pokazuje produhovljenost njegove duše. Jer fizika na neki način objašnjava mehanizam osjećaja i stvaranje ideja, ali u moći da hoćemo ili štoviše, da biramo i u osjećaju te moći nalazimo samo čisto duhovne čine koje ne možemo protumačiti zakonima mehanike.«²¹

Ovom interpretacijom slobode Rousseau pokazuje da osjećajnost i duhovnost imaju značajnu ulogu u njegovom misaonom diskursu i da nisu oprečne jedna

17

Žan-Žak Ruso [Jean-Jacques Rousseau], *Emil ili O vaspitanju*, preveo Dušan Tamindžić, Estetika, Valjevo, Beograd 1989., str. 243–244.

18

Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971., str. 248.

19

Ibid., str. 249.

20

Thomas Hobbes, *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1994., str. 108.

21

Jean-Jacques Rousseau, »Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima«, str. 36.

drugo. Za prirodnu će slobodu F. Neuhouser, citirajući Hegela, kazati da prirodna sloboda kao predispozicija slobode nije stvarna sloboda, nego se samo u društvu realizira sloboda.²² Kazati da se sloboda realizira samo u društvu implicira da bez društva nema slobode, odnosno, na ovome tragu, može se konstatirati da se ljudska sloboda konstituira u društvu. To pretpostavlja da ljudi žive na istinski način tek kada posjeduju slobodnu volju ili, kako Rousseau kaže:

»Odreći se svoje slobode znači odreći se svojstva čovjeka, prava čovječnosti, čak i svojih dužnosti. Nema takve naknade zbog koje bi se netko svega toga odrekao. Takvo odricanje nespobjivo je s čovjekovom prirodom, i moralnije je oduzeti svaku moralnost svojim djelanjima nego oduzeti svu slobodu svojoj volji.«²³

Ovaj navod kao da je na neki način usmjeren protiv Hobbesa jer on u svojem filozofijskom konceptu razvija odnos suveren–podanici, gdje su podanici dužni apsolutnu subordinaciju suverenu i njegovoj volji. U Hobbesovoj filozofiji suveren je kreator zakona, a time i jedini tumač onoga što je dobro i što zakon propisuje. Iako pokazuje neke sličnosti s Hobbesom u poimanju slobode, naročito negativne slobode, Rousseau se znatno od njega razlikuje. Hobbes u *Levijatanu* piše:

»Nikakva sloboda ne može donositi odluke o volji, želji ili sklonosti, nego o slobodi čovjeka, ona se sastoji u tome da on ne nailazi ni na kakvu prepreku dok čini ono za što ima volju ili želju.«²⁴

Rousseau je definirao negativnu slobodu u *Sanjarenju samotnog šetača*:

»Nikada nisam mislio da je čovjekova sloboda u tome da radi samo ono što hoće, nego u tome da nikada ne radi ono što neće i tu sam slobodu uvijek tražio, često sačuvao i njome sam najviše sablažnjavao svoje suvremenike.«²⁵

Iako obojica pišu o negativnoj slobodi, Hobbesova definicija negativne slobode je na neki način opterećena kompatibilističkim poimanjem ili, konkretnije, opterećena mehanicističkim determinizmom. Ovdje se može kritizirati Hobbesa da nije shvatio to da kada govorimo o slobodnoj volji, onda ne govorimo o slobodi općenito, nego o mogućnosti ljudske volje.²⁶ Za razliku od njega, Rousseau u romantičarskoj maniri govori o ljudskoj sreći i zadovoljstvu koju mu pričinjava njegova sloboda. U pismu *De Malesherbesu, Montmorency, 4. siječnja 1762.*, Rousseau piše:

»Jednom riječi, vrsta sreće, koja mi treba, nije toliko u tome, da činim, što hoću, koliko u tome, da ne činim, što neću. Aktivni život nema u sebi ništa, što me mami; ja bih sto puta radije pristao na to, da nikada ništa ne radim, nego da radim nešto protiv svoje volje.«²⁷

Iz ovakvog je navoda vidljivo da Rousseauov usamljeni šetač više uživa u samotnim šetnjama, nego u društvu koje mu uskraćuje slobodu. To pretpostavlja da društvo za koje će se Rousseau zalagati mora osigurati određene socijalne uvjete koji omogućuju slobodu svim svojim članovima. On se slaže s Hobbesom da je smisao društva očuvanje pojedinaca, ali ne prihvaća politiku društva podanika u odnosu na suverena (monarha), kako je Hobbes mislio. Općenito, kontraktualne teorije prije Rousseaua uzimaju prirodni zakon za osnovu temeljnih prava čovjeka iz kojih se u društvu razvija pozitivni zakon. Prirodni zakon još je uvijek velikim djelom postavljao standarde pozitivnom zakonu. Prema toj interpretaciji, moglo se dogoditi da pojedinci izigravaju zakon jer je bilo lako okrenuti se od pozitivnih zakona prema prirodnim zakonima i tako unositi zbrku u društvo.²⁸ Rousseau je iz prethodnih kontraktualnih teorija izvukao pouku da mogućnost konfuzije koju stvara odnos sada pozitivni zakon, tumačen u suodnosu s prirodnim zakonom, treba razriješiti. Ustvari, Rousseau je mislio da, ukoliko valjano koristimo prirodni zakon, utoliko će iz

njega nužno nastati pozitivni zakon koji neće biti podložan izigravanju. Svoje je misaono djelovanje usmjerio upravo prema pokušaju kreiranja formule zakona kojega se neće moći izigrati.

Društveni ugovor u odnosu na suverena i zakonodavca

Rousseau *Društveni ugovor* započinje rečenicom:

»Čovjek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima.«²⁹

Rousseau pokazuje da ne odstupa od prirodnog zakona s namjerom da opravda društvene konvencije. Ako bismo to željeli pojasniti, obrazložili bismo da to znači da Rousseau pretpostavlja kako su ljudi svjesni da im je sloboda dana rođenjem. Osim toga, može se kazati da Rousseau nije sam u tome što zna za postojanje prirodnog zakona, nego su i ostali mnogobrojni pojedinci svjesni njegova postojanja. U želji da kreira teoriju pravednog društva koja bi se znatno razlikovala od nepravednog koruptivnog društva, pritom imajući na umu društvo koje ga okružuje, Rousseau smatra da se čovjek mora vratiti svojem ishodnom prirodnom stanju. Kakvo god društvo bilo, čak i najpravednije, ono je na neki način alijenacija od prirode.³⁰ Osnovno je načelo konstitucije legitimnog građanskog poretka slobodna volja pojedinca, odnosno društveni ugovor. Društveni ugovor konstituira građansko društvo i istodobno čini legitimnim politički autoritet. Društvenom ugovoru, smatra Rousseau, prethodi skup snaga sastavljen od mnogih pojedinaca. Ti su pojedinci raspolagali vlastitom snagom i prirodnom slobodom koje su bile prva oruđa u njihovom preživljavanju.³¹ Rousseaua je zanimalo, ako se obvežu društvenim ugovorom, kako se ti pojedinci trebaju ponašati, a da ne naškode samima sebi i da očuvaju svoju slobodu i snagu. To jest, prihvaćanjem društvenog ugovora ne smiju zanemariti osnovna oruđa – snagu i slobodu – koje su im bile jedina sredstva preživljavanja u prirodnom stanju. Naravno, ovo je krizna situacija koju je Rousseau morao riješiti. Prihvatiti društveni ugovor pretpostavljalo je staviti se u odnos sa svim drugim ugovornim pojedincima. Imati beneficiju od ugovora, a ništa ne ustupiti zauzvrat, činilo se nerješivim problemom. Taj problem Rousseau je stavio pred sebe kao najvažniji zadatak koji mora riješiti. On zapravo nastoji:

22 Frederick Neuhouser, »Freedom, Dependence, and General Will«, *The Philosophical Review* 102 (3/1993), str. 363–395, str. 364. doi: <https://doi.org/10.2307/2185902>.

23 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, Livres I à IV*, Nathan, Paris, 1998., str. 36.

24 T. Hobbes, *Leviathan*, str. 136.

25 Jean-Jacques Rousseau, *Sanjarenje samotnog šetača*, prevela Bosiljka Brlečić, Matica hrvatska, Zagreb 1997., str. 78.

26 Zdravko Perić, *Ontološko-epistemološka konstrukcija moći u djelu Thomasa Hobbesa*, disertacija, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za filozofiju, Zagreb 2011., str. 92.

27 Šime Vučetić (ur.), *Pisma francuskih enciklopedista*, prevela Emilija Marinović-Uzelac, Državno izdavačko poduzeće Hrvatske, Zagreb 1951., str. 203.

28 Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, University of Chicago Press, Chicago 1988., str. 51.

29 J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, str. 40.

30 L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, str. 53.

31 J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, str. 40.

»Pronaći takav oblik udruživanja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjavajući se sa svima, pokorava ipak samom sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije. To je osnovni problem koji rješava društveni ugovor.«³²

Da bismo smisljeno prikazali društveni ugovor valja razumjeti osebujno značenje Rousseauovih osnovnih pojmova, kako ih je on podrazumijevao:

»Društveni ugovor je *čin udruživanja* koji proizvodi, u trenutku, umjesto pojedinačne osobe svakog ugovaratelja, *moralno i kolektivno biće* sastavljeno od toliko članova koliko *skupština* ima glasova, koje tim istim činom zadobiva svoje jedinstvo, svoj zajednički *ja*, svoj život i svoju volju. Ta javna *osoba* koja se tako oblikuje ujedinjenjem svih ostalih osoba, nekada se nazivala Grad [Cité], a sada se naziva *republika* ili *političko tijelo*, a koje njezini članovi nazivaju *država* kada je pasivno, suveren kada je aktivno, *moć* uspoređujući se sa sličnom njoj. Glede *udruženih*, oni kolektivno uzimaju ime narod/puk [*peuple*], pojedinačno se nazivaju *građani*, kao *sudionici u suverenoj vlasti*, te *podanici* kao podvrgnuti zakonima države.«³³

Želeći ispitati sadržaj društvenog ugovora, a time ga i definirati, Rousseau piše:

»Mi svi stavljamo zajednički svoje imanje, svoju osobu, svoj život i svu svoju snagu pod vrhovno vodstvo opće volje i svi skupa smatramo svakog pojedinog člana kao nerazdvojni dio cjeline.«³⁴

Poteškoća u interpretaciji Rousseauova društvena ugovora u tome je što entiteti koji sklapaju društveni ugovor nisu naprosto pojedinci koji sklapaju ugovor samo među sobom. Društveni ugovor je višedimenzionalan, obavezuje kompleksnije:

»Opazit ćemo da taj čin udruživanja sadrži u sebi obostranu obavezu. To je sporazum između *javnog tijela (public)* i *pojedinaca (particuliers)*, i da *pojedinac* sklapajući ugovor sa samim sobom, obvezuje sebe u dvostrukom značenju; i to kao član suverena prema pojedincima i kao član države prema suverenu.«³⁵

Ovdje je važno uočiti što se događa s narodom kao obvezujućom stranom u društvenom ugovoru. Rousseau je, osim prethodnog objašnjenja naroda, obrazložio sljedeće:

»Narod prije nego je sebi izabrao kralja, što ga je drugo moglo učiniti narodom, ako ne društveni ugovor? Prema tome, društveni ugovor je osnova svakom građanskom društvu i u biću toga čina trebamo tražiti biće društva, što ga on tvori.«³⁶

Ujedno je, kao rezultat ugovora, tijelo naroda suveren s pojedincima kao pojedincima. Smisao odredbe društvenog ugovora očituje se u tome da svaki udruženi otuđi sva svoja prava u korist zajednice. Ovdje valja istaknuti odredbu društvena ugovora koja zahtijeva apsolutnu alijenaciju svih prava ugovaratelja. Pod pojmom zajednice podrazumijeva se suveren koji nije i ne može biti neki pojedinac ili skupina, nego samo kolektivno i moralno tijelo. Rousseau naprosto smatra sve sudionike u društvenom ugovoru suverenom. U stvari, Rousseau je razvio teoriju političkog zakona koja se osniva na suverenitetu. Tek sada, nakon što je ozakonio suverena kojemu daje apsolutnu vlast nad svim njegovim članovima, može odgovoriti na pitanje što znači apsolutna alijenacija svih prava koje pojedinci posjeduju i što se događa utoliko ukoliko neki pojedinac to ne prihvati. Ovdje se Rousseau apsolutno slaže s Hobbesom i njegovim tumačenjem društvena ugovora. Ako bi pojedincima i nakon ugovornog utemeljenja građanskog poretka ostala neka prava, tada nitko ne bi mogao legitimno suditi i djelotvorno odlučivati u slučaju prijepornih situacija između njih i javnog tijela zato što naprosto nema nadređene instance jer, zadržavajući svoja privatna prava, suverenu se omogućuje suđenje. Odnosno, budući da bi svatko zadržavao neko pravo da bude sudac u vlastitoj stvari, djelovali bi suprotno društvenom ugovoru:

»Kako dakle taj, društveni sporazum ne bi postao bezvrijedna formula, on u sebi prešutno sadrži obavezu, koja sama može dati snagu drugima, da će svakoga tko se odbije pokoriti općoj volji nato prisiliti čitavo tijelo, što znači samo to da ćemo ga prisiliti da bude slobodan jer to je uvjet koji svakog građanina, dajući ga domovini, štiti od svake osobne ovisnosti, koji čini umješnim i pokreće rad političkog stroja i koji sam čini građanske obaveze koje bi bez toga bile apsurdne, tiranske i podložne najvećim zloupotrebama.«³⁷

Sloboda članova građanskog poretka očituje se, prema Rousseauu, u tome što mu je osigurana osobna neovisnost jer odnos čovjeka prema čovjeku nadomješta odnosom građanina spram zakona:

»Puna se sloboda pojedinca osigurava prvenstveno time što je općenita volja suverena (naroda) istodobno i volja svakog građanina kao člana suverenog tijela. Ako suverena, naime, čine svi pripadnici naroda tada svaki pojedinac kao građanin sam postaje zakonodavac, dok se pak kao podanik pokorava suverenoj vlasti.«³⁸

Rousseau pravi distinkciju između suverena i zakonodavca. On je svjestan, a to pokazuje mnogobrojnim primjerima iz prošlosti, tko može i tko je sposoban obrazovati zakone. Suveren kao opća volja naroda nije, prema njemu, sposoban donositi zakone:

»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.«³⁹

Koliko je god uloga suverena bila neprikosnovena, iako njegova opća volja predstavlja pravednost, ona treba stručnog zakonodavca koji mora savjetovati o temeljnim ili političkim zakonima kojima se definira uloga i način djelovanja suverene zakonodavne vlasti, razlika i odnos između suverena i vlade, oblik i organizacija vladavine. Zakonodavac mora biti uman i čestit čovjek sličan bogovima, oblikovatelj političkog tijela, ali bez ikakve vlasti u državi. Bez obzira na to što zakonodavac piše zakonodavno pravo, ne može pisati zakone u svoju korist na taj način da bi imao neka zakonodavna prava. Za zakonodavca je važno da svojim autoritetom uvjeri suverena (narod) da usvoji valjan ustav države, a pri tom da vodi računa o čudorednosti, običajima i javnom mnijenju i temeljnim maksimama građanske religije. Vjeru Rousseau koristi u političke svrhe i, prema njegovom gledištu, ne bi trebala biti neovisna o politici. To ujedno predmnijeva da vjera ne bi trebala sadržavati doktrine koje ne idu u prilog ciljevima poretka. Usputno, važno je naglasiti još nekoliko činjenica vezano uz zakon. Ne postaje zakon zakonom radi zakonodavčeve volje, nego je zakon proizvod općenite volje. Svaki pojedinac sudjeluje u zakonodavstvu, ali zakon je općenit, a pojedinac u ulozi zakonodavca mora donositi zakone koji moraju biti primjenjivi na sve članove. Prema Rousseauu, ne pokoravati

32
Ibid., str. 40.

33
Ibid., str. 41.

34
Žan Žak Ruso [Jean-Jacques Rousseau], »Sofija ili žena«, u: Žan Žak Ruso [Jean-Jacques Rousseau], *Emil ili O vaspitanju*, preveo Dušan Tamindžić, Estetika, Valjevo, Beograd 1990., str. 554.

35
Ibid., str. 555.

36
Ibid., str. 554.

37
J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, str. 43.

38
Dragutin Lalović, *Mogućnosti političkog: preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb 2006., str. 133.

39
J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, str. 59.

se zakonima je zlo.⁴⁰ Pokoravanje zakonu u njegovoj interpretaciji ne znači ništa više, nego pokoriti se samom sebi. Općenita je volja (*volonté générale*) izraz žudnje da se nešto učini. Da bi se nešto učinilo nužna je moć koja djeluje među pojedincima. Takva nužnost čini razliku između zakonodavnog i izvršnog, između suverena i vlade. Suveren može legitimno donositi zakone samo o općenitim stvarima, primjena zakona na pojedinačne postupke ili osobe nije stvar njegova autoriteta, nego pripada vladi. Vlada postupa prema uputama općenite volje i svojom vlašću usmjerava postupke građana u skladu s voljom suverena. Ona je posrednik između suverena i pojedinačnog građanina. Vlada mora biti dovoljno moćna da vlada nad posebnim voljama građana, ali ne smije biti toliko moćna da vlada i nad općenitom voljom ili zakonima. Općenita volja/*volonté générale* je odgovor na problem nepravde koja se dogodila ljudima. Nepravdu može činiti samo individualna volja, ali kada su te individualne volje u općem skladu one su savršeno sredstvo za politički poredak.⁴¹ Ona rješava problem *amour propre*, a društveni ugovor problem slobode u prirodnom stanju. Udruženjem u društveni ugovor nastaje opća volja koja je jedini legitimni suveren. Ni na koji se drugi način u Rousseauovoj državi ne može pojaviti legitimni suveren. Priroda ne može propisivati standarde u državi o tome tko treba vladati, to je stvar konvencije. Kada Rousseau govori o društvenom ugovoru i općenitoj volji kao osnovi cjelokupnog legitimnog poretka, misli na legitimitet koji svoje ishodište pronalazi isključivo u ljudskoj volji. Volja je jedinstveno ljudsko vlasništvo koje propisuje standarde u državi. Svoj političko-pravni poduhvat Rousseau je zamislio kao oslobođenje volje od svih transcendentálnih standarda. Društvenim ugovorom pojedinci gube naturalnu slobodu, ali zauzvrat dobivaju civilnu slobodu koja omogućuje zaštitu njihovih prava i posjeda. Civilna sloboda u Rousseauovu misaonom konceptu implicira moralnu slobodu jer se pojavljuje kao posljedica ljudskog djelovanja. Moralna sloboda, na neki način, pretpostavlja transformaciju instinkta u pravednost, to jest u civilni poredak kojega je slobodan čovjek sebi samom namijenio. To nije ništa drugo, nego samo-ozbiljenje prirodnog čovjeka (plemenitog divljaka) kao slobodnog građanina, a time i kao pravne osobe – subjekta prirodnog prava te moralnog i umnog individuuma koji je istinska svrha društvenog ugovora i supstancija legitimnog građanskog poretka. Kod Rousseaua se događa obrat u tumačenju slobode u odnosu na Hobbesa. U *Levijatanu* je napisano da sloboda za pojedince počinje tamo gdje zakon prestaje ili gdje šuti.⁴² Za Rousseaua zakon omogućuje slobodu – tek sa zakonom ljudi postaju slobodni. Ovdje, na suprotnim interpretacijama slobode, vidljiva je i sfera tumačenja odnosa privatno i javno. Govoreći o slobodi, Hobbes govori u maniri liberala, čovjek ima svoju privatnu slobodu i može ju koristiti na sebi svojstven način. Ta interpretacija privatnosti slobode svojstvena je liberalima i uvijek su spremni braniti takvu slobodu. Rousseauova sloboda je republikanska. On smatra Hobbesovu privatnu slobodu posesivnom slobodom jer daje prvenstvo privatnom spram javnog. Privatne slobode, kakve god bile, uvijek su potencijalna opasnost za poredak. Rousseauovi građani imaju moralnu slobodu na osnovi zakona koji su sebi sami kreirali. Čin uspostave građanskog društva istovjetan je činu ustanovljavanja morala i obavezama prema drugima u društvu.

Citoyen

Svoju viziju društvenog poretka Rousseau je temeljio na rimskom i spartanskom modelu grada i polisa. On je želio obnoviti značenje davno zaboravljive

nog termina grad (Cite). Prema njemu, Rimljani su posljednji narod koji je znao što znači *Cite*. On smatra da ni u njegovo vrijeme većina ljudi ne zna što znače termini *građanin*, *grad* i *država* i da se zato treba okrenuti u prošlost onima koji su to znali. Objašnjavajući što znači biti dobar građanin, Rousseau uzima primjer koji je davno prije njega naveo rimski pisac Plutarh:

»Neka Spartanka imala je pet sinova koji su bili u ratu, za to vrijeme očekivala je vijest da čuje što se događa. Iz ratne situacije pojavi se nekakav helot koji je imao vijest o događanju; žena ga drhteći stade propitkivati o ratnim prilikama. Tvojih pet sinova je poginulo, kaza on. Spartanka mu na to odgovori. Gadni robe zar sam te to pitala? Izvojevismo pobjedu! (...) Majka pohrli u hram i zahvali bogovima.«⁴³

To je za Rousseaua primjer kakav građanin treba biti. On smatra da ljudi trebaju živjeti slobodno na način sebe-obvezujućeg zakona. Zato želi vratiti dignitet politici koja nadilazi osobne interese. Motiv za takvu politiku opet pronalazi u grčkom polis. Grci nisu tematizirali individualnu slobodu, oni su bili skloniji općem poimanju slobode. Rousseau je znao da njegova opća volja nije primjenjiva u velikim državama. Korziku je smatrao valjanim mjestom gdje bi se mogla primijeniti politika opće volje. No unatoč svemu, Rousseau je bio skeptik po pitanju valjanosti demokratskog modela upravljanja:

»Kada bi se pojam najstrože primijenio, istinske demokracije nikada nije ni bilo, niti će je biti. Protivno je prirodnom poretku da većina vlada, a da se vlada manjinom.«⁴⁴

Uz sav svoj trud pronalaska općeprihvatljive formule koja bi zadovoljila sve sudionike društvena ugovora, na neki način Rousseau ostaje skeptik u povjerenju prema ljudima. Njemu, sanjaru, koji zamišlja drugačiji svijet, nema mjesta među ljudima. On je razlikovao moralnog čovjeka i dobrog čovjeka. Moralni čovjek djeluje iz osjećaja dužnosti i ima karakter građanina dostojna povjerenja. Dobar čovjek slijedi prirodne porive, on je osobito osjećajan i voli druge ljude. Sebe je Rousseau smatrao dobrim čovjekom, a njegove su *Ispovjedi* opis života, djelovanja i osjećaja takva života.

40

Žan Žak Ruso [Jean-Jacques Rousseau], *Ve-rospovest savojskog Vikara*, preveo Dušan Tamindžić, Beogradski izdavačko-grafički Zavod, Beograd 1975., str. 113.

41

Jean-Jacques Rousseau, »O društvenom ugovoru«, u: Jean-Jacques Rousseau, *Politički spisi*, preveli Gordana Crnković-Raunić, Divina Marion, Bosiljka Brlečić, Dragutin Lalo- vić, Informator, Zagreb 1993., str. 63.

42

T. Hobbes, *Leviathan*, str. 138.

43

Jean-Jacques Rousseau, *Emil ili Ob uzgoju*, knjiga I, preveo Ivan Širola, Naklada Hrvatskoga pedagoškoga književnog zbora, Zagreb 1887, str. 11.

44

J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, str. 82.

Zdravko Perić

La psychologie politique rousseauiste du « bon sauvage »

Résumé

En tant que successeur du courant philosophique contractualiste, Rousseau aborde une conception de l'homme de manière bien différente de celle de ses prédécesseurs. A travers sa thèse du « bon sauvage », il élabore un état naturel originel et ainsi prépare la voie à une construction autre du contrat social. Dans cette suite théorique, il fait une différence entre la définition naturaliste de la liberté et la liberté civile, qui elle, implique la liberté morale. Par ses termes particuliers d'« amour de soi » et d'« amour-propre », il annonce la transformation anthropologique de l'homme au sein de sa dimension sociologique. La théorie de la souveraineté en tant que volonté générale de tous les acteurs du contrat social aura une importance particulière. Bien qu'il soit considéré comme l'un des successeurs des philosophies du contrat social, Rousseau trouve son inspiration dans la pensée philosophique grecque et romaine. Ce travail tente de développer certaines présuppositions de la pensée rousseauiste, et de ce fait, de participer à sa réflexion telle qu'elle nous a été léguée.

Mots-clés

bon sauvage, liberté naturelle, liberté civile, amour de soi, amour-propre, contrat social, volonté générale, souverain, citoyen, Jean-Jacques Rousseau