

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 32Rousseau, J.-J.

330.82:32

1:32

5. studenoga 2012.

Jean-Jacques Rousseau – *frère ennemi* političkog liberalizma

DRAGUTIN LALOVIĆ*

Sažetak

Je li Rousseau samorazumljivi neprijatelj političkog liberalizma, kao što glasi čuveni besprizivni pravorijek I. Berlina? Drukčije rečeno, je li on zastupnik radikalne (čak “totalitarne”) demokracije, apologet pučke suverenosti i opaki plebejski “prijatelj naroda” (tzv. “pozitivne slobode”), koji previđa važnost negativne slobode individua i podjele vlasti? Zagovara li Rousseau, kao republikanski politički teoretičar, s jedne strane i politički liberalizam, a s druge strane ne samo različito nego i oprečno shvaćanje političke slobode? U prvom se dijelu izlaganja podsjeća na to da se Rousseauova politička teorija oblikuje u osviještenoj i potpunoj opreci spram fiziokratskog ekonomskog liberalizma, koji slobodu svodi na ekonomsku i pravnu, a modernog čovjeka na *bourgeois*. U tome je Rousseau veoma blizak Tocquevilleu koji fiziokratsku doktrinu dovodi u pitanje sa stajališta političkog liberalizma. U drugom dijelu sažeto se prikazuje i vrednuje kritika Rousseauova političkog nauka (političke slobode i pučke suverenosti) sa stajališta klasičnoga političkog liberalizma B. Constanta. U trećem se završnom i najvažnijem dijelu pokazuje da primjerena usporedba Rousseauova i liberalnoga političkog nauka mora pažljivo razlikovati pojmovne sklopove u kojima se očituje srodnost (poimanje naroda i podjele vlasti) od onih u kojima se očituje suprotnost (poimanje naroda, zakona, općenite volje i *citoyena*). Otuda je Rousseau i *frère* i *ennemi*, dakle, *frère ennemi* političkoga liberalizma, premda ne i ekonomskog liberalizma.

Ključne riječi: politička sloboda, politički liberalizam, ekonomski liberalizam, fiziokracija, narod, zakon, općenita volja, podjela vlasti, Rousseau, Tocqueville, Constant

Uvodna napomena

Usporedba republikanske i liberalne verzije moderne političke teorije često se slikovito zamišlja kao dijalog između Montesquieua i Rousseaua o prirodi demokra-

* *Dragutin Lalović*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u mirovini.

cije. Prvi je autentični zagovornik političkog liberalizma (uz Lockeja ključni idejni autoritet na kojega se poziva Publius u *Federalističkim spisima*), dok je drugi utjelovljenje klasičnoga modernog republikanizma (navodno, glavno nadahnuće barem jakobinskih aktera Francuske revolucije). Odolijevajući kušnji da se upustim u privlačnu mogućnost konstrukcije takvog dijaloga, o njegovoj složenosti i spornim uporištima neka upozori samo činjenica da je H. Arendt Montesquieua razumjela i tumačila kao republikanskoga političkog teoretičara (2005), a Rousseaua ne; s druge strane, primjerice, P. Manent Rousseaua uvrstio u svoju intelektualnu genealogiju liberalizma, barem kao internog kritičara (1987: 143-172).

Nije sporno da je Montesquieu više liberal nego demokrat, dok je Rousseau više demokrat nego liberal. Važno je, međutim, da je za obojicu politička sloboda moguća samo kao vladavina zakona, pri čemu je, opet za obojicu, zakon definiran kao općenita volja. I tu nastaje odlučujuća razlika: prema Montesquieuu, općenita volja iskazuje se u zakonu kao odluci predstavničkog tijela samo pod pretpostavkom diobe zakonodavne vlasti, tj. tako da ključne socijalne snage funkcioniraju kao tzv. parcijalni zakonodavci. Nasuprot tome, prema Rousseauu, općenita volja izražava je u zakonu samo kao zbroj pojedinačnih volja svih suverenih građana, ako se sasvim izričito ograniči na predmet od zajedničkog interesa. I tu smo opet kod sličnosti: i jedan i drugi zagovaraju striktnu podjelu vlasti, tj. jasno razlikovanje i odvajanje vlasti koja donosi zakone i vlasti koja ih provodi.

Obično se previđa odlučujuća sličnost među njima. Naime, to da su obojica politički liberali, utoliko ukoliko iskazuju izričito nepovjerenje spram političke moći, samovolje i koncentracije vlasti. No dok se Montesquieu pribojava prvenstveno tiranije zakonodavca, dakle naroda (pa se otud zalaže za diobu legislative), dotle se Rousseau pribojava prije svega despotizma egzekutive, dakle vladara (pa se zalaže za diobu egzekutive). Prvoga slijede Amerikanci, drugoga Francuzi.¹

¹ Uobičajena je ovdje usporedba između francuskoga i engleskoga poimanja čovjekove političke slobode.

Francusko se shvaćanje najčešće označuje kao "unitarno i totalno poimanje građanstva", kao republikansko i demokratsko: politička općenitost mora imati primat nad društvenom partikularnošću. Država je politička, jer je jedina u stanju iskazati i zajamčiti opći interes te suzbiti fragmentaciju i korporativizam. Otuda skepsa spram stranaka i korporacija, koje se *a priori* sumnjiči da imaju destruktivnu ulogu jer da od njih prijeti opasnost da državu podrede svojim ciljevima, cjelinu dijelu.

Englesko se shvaćanje uobičajeno ocjenjuje kao inicijalno aristokratsko i liberalno, da bi se potom postupno ali sigurno demokratiziralo. Temelji se na osnovnoj ideji da je sloboda čovjeka kao građanina moguća samo uz primjerena jamstva protiv samovolje političke vlasti. Da nema slobode bez punog uvažavanja socijalnog pluralizma, dakle bez uvažavanja raznovrsnosti čovjekovih pripadnosti raznim tijelima, skupinama i klasama. Građanin je prije svega onaj tko uživa pravnu sigurnost osobe i vlasništva, slobodu mišljenja, govora i djelovanja, u uvjetima pluralizma koji je zajamčen principom tolerancije i ustrojstvom koje se temelji na *Common Lawu*.

Francuska Deklaracija o pravima čovjeka i građanina nadahnuta je Rousseauom koliko i Montesquieuom. Primjerice, čl. 6: “Zakon je izraz općenite volje. Svi građani imaju pravo sudjelovati osobno, ili preko svojih predstavnika, u njegovu donošenju”; ili pak čl. 16: “Društvo u kojem nisu zajamčena prava, ni podjela vlasti utvrđena, nema ustav”.

Deklaracija o pravima čovjeka i građanina (pogotovo ako se čita u republikanskom ključu: čovjeka *kao* građanina), kao diskurzivni obzor samorazumijevanja modernog čovjeka, tako svjedoči o nadasve plodnom ozbiljenju originalnog spoja Montesquieuova političkog liberalizma i Rousseauova demokratskog republikanizma.

1. Rousseau *versus* fiziokratski ekonomski liberalizam

Odavno je pokazano, i odavno to ponavljam, kako je Rousseauova politička teorija, a napose shvaćanje općenite volje, oblikovana u punom i osviještenom (premda nikada eksplicitnom) suprotstavljanju doktrini fiziokrata. U s pravom slavnoj studiji “Prirodno pravo i revolucija” (u knjizi *Teorija i praksa*, 1963; naše izdanje: 1980: 88-127) Habermas je veoma obrazloženo pokazao da je kao idejna osnovica Deklaracije o pravima čovjeka i građanina, dakle programskog samorazumijevanja francuskih revolucionara, poslužilo fiziokratsko, a ne rusovsko shvaćanje općenite volje. Ali je pritom Habermas previdio dubinu opreke između fiziokratskog i rusovskog političkog nauka; štoviše, amalgamirao ih je u svojoj konstrukciji francuske prirodno-pravne konstrukcije građanskog društva.² Fiziokrati zagovaraju slobodno društvo kao “prirodno i univerzalno”, kako ga naziva Le Mercier, koje se može pozitivirati

² Habermas vjeruje da u francuskoj prirodno-pravnoj konstrukciji građanskog društva prepoznaje “specifičan spoj u početku suprotnih učenja Rousseaua i fiziokrata”. U tom se shvaćanju od države i njezine suverenosti zahtijeva iznimno aktivna uloga. Tome u prilog Habermas navodi isključivo fiziokratska stajališta. Prema fiziokratima (Le Mercier), “prirodno društvo” tek mora biti pozitivirano posredstvom političke vlasti, a na osnovi filozofijskog uvida. Društvo je proizvod države ako ova djeluje na temelju uvida u prirodne, polit-ekonomski spoznatljive zakone kretanja materijalnog života. Ne postoji moderno društvo, s temeljnim čovjekovim pravima na slobodu, jednakost i sigurnost. Otuda se zadaća države i politike nameće kao društvo-tvorna, da tek uspostavi ili pomogne uspostaviti takvo moderno društvo. U čemu se onda očituje spoj, makar i specifičan, kad je cijela konstrukcija fiziokratska? Mogući odgovor na tu dvojbu nudi Habermasova pregnantna usporedba dviju konkurentskih prirodno-pravnih konstrukcija građanskog društva i modusa političkog subjektiviranja čovjeka u suvremenosti (druga je liberalna), iz čega nužno slijedi i različito poimanje mogućnosti ostvarenja pozitiviranja prirodnog prava i ostvarenja demokracije. Usporedba glasi: “Revolucionarni čin ne može imati isti smisao kada se tamo (u Americi) radi o tome da se oslobode spontane snage autoregulacije sukladne prirodnom pravu, a ovdje (u Francuskoj) da se tek provede prirodno-pravno opće ustrojstvo protiv iskvarenog društva i korumpirane ljudske prirode. Tamo se revolucionarna sila rabi za restrikciju despotski raspojasane sile, ovdje za konstrukciju prirodnog poretka koji ne može računati sa susretljivošću prirodne baze. Tamo revolucija može pustiti da za nju radi neslomljeni egoizam prirodnih interesa, ovdje ona mora mobilizirati moralne poticaje” (Habermas, 1980: 112).

kao ozbiljenje prirodnih zakona materijalnog života i društvenog razvoja, a na temelju polit-ekonomskog (tada se govorilo “filozofijskog”) uvida u te zakone i posredstvom aparata političke države. Odlučujuća razlika spram Rousseaua očituje se u tome što se prirodni poredak društva (kao tržišno-razmjenske zajednice slobodnih privatnih vlasnika) kod fiziokrata može ostvariti samo posredstvom apsolutne vlasti prosvijećenog despotizma čija se suverenost očituje u djelovanju na temelju znanstvenih uvida u prirodne zakone. Tek temeljna razlika između Rousseaua i fiziokrata u poimanju zakona zapravo objašnjava dva posve nespojiva poimanja općenite volje: fiziokratsko, prema kojemu je ona uvid prosvijećenog vladara u prirodne zakone društva, rusoovsko, prema kojemu je ona izraz volje svih građana u zakonodavnom procesu. Ali osim te razlike postoji još jedna, fundamentalna: za Rousseaua je odlučujuća politička sloboda, sloboda *citoyens* kao subjekata općenite volje u demokratskoj republici, dok je kod fiziokrata odlučujuća ekonomska i društvena sloboda *bourgeois*, subjekata privatnog prava. Kod Rousseaua primat ima političko, dakle *citoyens*, dok kod fiziokrata primat ima *bourgeois*, dakle ekonomija. Ili u drugim kategorijama, za Rousseaua je politička država prostor ozbiljenja slobode i ljudske uzajamnosti, dok je za fiziokrate to građansko društvo (Lalović, 2012: 84-85).

Sasvim jednoznačno: spoj fiziokratskoga ekonomskog liberalizma (liberizma) i rusoovskog demokratskog republikanizma jednostavno nije ni teorijski ni teoretski zamisliv.

1.1. Napomena: Tocquevilleova kritika fiziokratskog nauka

Dodatno svjetlo na taj problem može nam baciti posve skraćeno podsjećanje na čuvenu Tocquevilleovu nesmiljenu kritiku fiziokratskog poimanja slobode i slobodnog poretka. Po mom sudu, Rousseau bi se s takvom kritikom u cijelosti suglasio. Što je još važnije, time se *a contrario* – fiziokratskom ekonomskom liberizmu nasuprot – može jasnije prepoznati što Rousseauova republikanska politička teorija nije niti želi biti.

Poznato je da je Tocqueville svoju kritiku ekonomista ili fiziokrata izložio u trećem poglavlju treće knjige *Starog režima i revolucije*.³ Dok političkoj filozofiji “pisaca” (koji su tada postali “najutjecajniji, ako ne i jedini političari svojega vremena”) predbacuje njezin “apstraktni i knjiški karakter”, njezin nepromišljeni radikalizam u zagovaranju potpunog odbacivanja tradicije i postojećeg poretka te u maštanju o idealnoj državi,⁴ dotle za fiziokrate ili ekonomiste Tocqueville pokazuje

³ V. “Da su Francuzi više željeli reforme nego slobode”, Tocqueville, 1994: 143-152; 1967: 254-268.

⁴ V. pogl. I. knjige III: “Kako to da sredinom XVIII. stoljeća ljudi od pera postadoše političkim prvacima zemlje i kakvim je to učincima urodilo”, 1994: 126-134; 1967: 253-268.

da su najveći i najutjecajni protivnici same “ideje javne slobode i slobodoljublja”. Fiziokrati su zaokupljeni “javnom upravom”, a “nimalo ne razmišljaju o političkoj slobodi”. Zagovaraju cjelovitu reformu društvenoga i političkog poretka, uzdajući se u racionalnu moć centraliziranoga upravnog aparata. Za njih je odlučujuća *ekonomska sloboda*, “veoma su nakloni slobodnoj razmjeni roba, načelima *laisser faire* i *laisser passer* u trgovini i industriji” (1967: 256). Fiziokratima je “mrska svaka različitost, jednakost bi oni ljubili makar i u ropstvu. Ugovori im ne ulijevaju nikakvo poštovanje, osobna prava nikakve obzire, točnije, u njihovim očima, strogo rečeno, ne postoje više osobna prava, već samo javna korist” (*ibid.*). Odbacuju demokratske institucije i mehanizme tvorbe političke volje, kao i liberalna jamstva protiv samovolje vlasti. Od državne vlasti ne prijeti nikakva opasnost, pod pretpostavkom da je prosvijećena, štoviše, upravo je država (zapravo: uprava) dužna sustavno obrazovati cijelu naciju poučavajući je “biti pravde i prirodnom poretku”. Tvrđili su da je despotizam nemoguć u prosvijećenoj naciji. Uzdaju se u svemoć uprave, zadivljeni njezinom moći, za njih je taj “veliki i moćni stroj vladavine” upravo dar Providnosti. Takav upravni stroj nije samo instrument reformiranja društva, nego je modelski obrazac budućeg poretka vladavine. Kao što vidimo, time se ukida svaka emancipacijska funkcija političke slobode, a sama se *politika svodi na tehniku racionalnog upravljanja apsolutne državne vlasti*.⁵

Ponavljam, Rousseau bi se s takvom kritikom fiziokratskog osporavanja političke slobode i duha javne slobode nedvojbeno složio. Izgleda da je to Rousseauov usud: francuska politička tradicija uspjela ga je spojiti u doktrinarni amalgam s njegovim izravnim protivnicima, ekonomskim liberalima i pristašama centralističke i moćne upravne države.

2. Klasična liberalna kritika Rousseauova političkog nauka (Benjamin Constant)

Klasični je liberalni kritički stav spram Rousseauova političkog nauka paradigmatski izložio Benjamin Constant, jedan od najvećih francuskih modernih političkih liberala. Od trojice velikih francuskih liberalnih političkih teoretičara (uz Constanta

⁵ Začudo, Tocquevilleova liberalna kritika fiziokratskog ekonomskog liberizma u kombinaciji s apsolutnom vlašću upravnog aparata završava zaključnom ocjenom da su fiziokrati zagovornici “oblika tiranije što ga danas nazivamo *demokratskim despotizmom*... Nema više u društvu hijerarhije, nema više istaknutih klasa, nepromjenjivih dostojanstava: narod se sastoji od gotovo sličnih i posve ravnopravnih pojedinaca, ta izjednačena masa priznaje se za *jedinog legitimnog suverena*, ali su joj pomno oduzete sve mogućnosti da sama ravna, pa čak i da nadgleda svoju vladu” (1994: 147). Ovdje Tocqueville očito brka svoje vlastito precizno razlikovanje između upravnoga i demokratskog despotizma. A onda mu ta zbrka još služi da fiziokraciji, apsolutnoj vladavini prosvijećenog suverena u ime prirodnih ili umnih zakona razvoja društva, pripíše da u toj tehno-kratskoj doktrini masa ima status jedinoga legitimnog suverena?!

još i Sieyès i Tocqueville) biram baš Constanta, čija je osnovna kritika, razlikovanje slobode antičkih naroda od slobode modernih nacija, udžbenički standard prve godine politologije. Svjestan sam da tim izborom mogu problematiku Constantove kritike tek natuknuti, jer je ona veoma razvijena i argumentirana u brojnim njegovim djelima, i jer je osobito njegovo glavno djelo *Načela politike* (iz 1806) izravno suočavanje s Rousseauovim *Društvenim ugovorom*. Moj je izbor motiviran i mogućnošću da Constantovu kritiku predstavim u pregnantnom obliku, u kojemu ju je sistematizirao sjajni suvremeni francuski politički filozof Marcel Gauchet (r. 1946).⁶ Ne može se preneglasiti Gauchetov misaoni utjecaj na obnovu zanimanja za Constanta, koji započinje njegovim slavnim predgovorom i izborom Constantovih *Političkih spisa*. Ta velika studija, uz druge Gauchetove priloge, bila je veoma plodnom osnovicom teorijskog dijaloga, koji neprekinuto traje već dvadesetak godina.⁷

Prema Gauchetu, u doba Francuske revolucije i netom nakon nje događa se prijelom s prirodno-pravnom tradicijom koja je, napose u svojem rusoiističkom obliku, pojmljena kao preostatak *Ancien régime*a, kao arhaizam. Nasuprot toj tradiciji, oblikuje se liberalna ideja o autonomiji društvenoga, prema kojoj građansko društvo ima vlastitu konzistentnost i opstojnost, jer njegov temelj nije u nekoj političkoj volji bilo monarha bilo naroda.

Prije nego što prijeđem na meritum, evo kako se Constant očituje o Rousseauu. Uza sve svoje kritičke prigovore i neslaganja s Rousseauom, Constant ovako gospodski, upravo liberalno, o njemu govori:

... koliko god prožet najčišćim slobodoljubljem, taj uzvišeni duh, prenoseći u moderno vrijeme obujam društvene vlasti, odnosno suverenosti zajednice svojstven nekom drugom vremenu, priskrbio [je] kobna opravdanja ne jednoj vrsti tiranije. Dakako, iznoseći ono što smatram ozbiljnom zabludom koju treba razotkriti, ostat ću obziran i u pobijanju, a pun poštovanja i u pokudama. Svakako ću nastojati ne priključiti se onima koji blate takvog velikana. Ako me slučaj prividno spoji s njima i u jednoj točki, prestat ću vjerovati i sam sebi... (1993: 171).

⁶ Za Gaucheta se može ustvrditi da je, uz P. Rosanvallon (a obojica su učenici Claudea Leforta), najznačajniji živi francuski teoretičar demokracije i političkoga. O tome svjedoče njegovi brojni iznimno važni i utjecajni radovi, od već klasične knjige o "političkoj povijesti religije" *Le désenchantement du monde* (1986; američki prijevod 1999) preko *La Révolution des droits de l'homme* (1989), *Le révolution des pouvoirs: la souveraineté, le peuple, la représentation 1789-1799* (1995), *La démocratie contre elle-même* (2002), *La condition politique* (2005) do velike sinteze u *L'Avènement de la démocratie*, u tri sveska (2007-2010).

⁷ "Ne bi se moglo previše preporučiti da se pročita predgovor M. Gaucheta koji, osim svojih unutarnjih kvaliteta, ima i ogromnu zaslugu što je bio izvorištem obnovljenog čitanja Constanta" (Tavoillot, 1999: 119, bilj. 52).

Slijedimo dakle Gaucheta i pogledajmo u čemu se očituje opreka između Rousseaua i Constanta. Opreka se kristalizira oko četiriju velikih tema:

1) Ideja općenite volje (*volonté générale*), tj. ideja čovjekova ovladavanja društvom, s njezinim korelatom, suverenošću naroda, ne vodi, usprkos prividima, slobodi, nego naprotiv stvara preduvjete za diktaturu novog tipa, još opasniju čak i od tiranija poznatih u *Ancien régimeu*. Naime, budući da je volja naroda jedini i jedinstveni princip legitimnosti, dostatno je da bude okrenut u korist neke skupštine ili nekog čovjeka pa da se uspostavi neograničena vlast.

2) Ljudi iz 1789. počinili su, nastavljajući na Rousseaua, radikalnu pogrešku o prirodi prevrata koji se zbilo. Društvo koje tada nastaje jest individualističko društvo, zasnovano na načelu "slobode modernih nacija". Sa stajališta toga nastajućeg individualizma, *Društveni ugovor*, kojim se nadahnjuju jakobinci, puki je arhaizam ili, točnije, čudovišna mješavina: polazeći od modernih premisa, individualističkih i egalitarnih, on ipak zadržava antičku prevlast cjeline nad dijelovima, općenitoga nad partikularnim. Rousseau, dakle, nije "istinski moderan": on iz *Ancien régimea* zadržava voluntarističku ideju **vlasti-uzroka društva** i zahtjev za primatom cjeline, čak i ako taj primat nije materijaliziran u osobi vladara, nego u općenitoj volji naroda.

3) Temelj je Constantove kritike sljedeći: politička vlast nije niti treba biti **uzrokom**, transcendentnim (vladar) ili imanentnim (općenita volja naroda), socijalnog polja, nego je, naprotiv, valja shvatiti kao **učinak društva**. Valja dakle odustati od **voluntarističkog mita**, prema kojemu bi se društvo raspalo čim bi ga prestala trajno stvarati neka vlast-uzrok (bilo monarhistička ili demokratska). Zbiljnost modernog društva posve je drukčija: ono ima vlastitu konzistentnost, ono ne postoji zahvaljujući političkoj vlasti, nego sasvim suprotno, kao što vidimo u Constantovoj teoriji zakona. Pritom je osnovno da individue ne ulaze u međusobne odnose zahvaljujući zakonu, nego, naprotiv, zakoni samo izražavaju odnose koji im prethode (logički, u sferi društva).

4) Tako možemo strogo razlikovati društvo i državu: "Pojavljivanjem društvenoga koje je uzrok sebe samoga", piše M. Gauchet, "iz kojega se neka vlast izvodi, namah se otvara **razdvajanje između u pravom smislu društvene sfere i političke instance** koja iz nje proistječe" tako da postoji, zahvaljujući unutarnjoj konzistentnosti društvenoga, "razdvajanje u načelu između onoga što pripada svezama što ih pojedinci spontano grade između sebe ... i onoga što se tiče uloga i zadaća koje su specifično delegirane političkoj vlasti" – razdvajanje koje također priječi Rousseauova voluntaristička iluzija, naslijeđena od *Ancien régimea*, prema kojoj ne može postojati društvo izvan neke "vlasti-uzroka" koja to društvo konstituira kao takvo.

Uvažavajući veliku lucidnost takvog razumijevanja prirode moderne i njezine glavne značajke: individualizma, L. Ferry i A. Renaut, u svojim brojnim radovima (od zajedničke *Političke filozofije*, 1985/1988. do velike petotomne *Povijesti filozofije*, sv. 4, 1999), uvjerljivo su vrednovali tu antivoluntarističku kritiku ugovorne političke teorije.

Po njihovu sudu takva liberalna kritika Rousseaua “promašuje pravo značenje *Društvenog ugovora* i tako ne može razumjeti zašto se uvijek iznova rusoizam obnavlja u modernim političkim teorijama, odnosno zašto je rusoizam zajednički temelj cijele moderne” (1988: 88-89).

U čemu se sastoji promašaj Constantove liberalne kritike?

Prvo, analiza opasnosti uzurpacije koje vrebaju općenitu volju naroda kao suverena i mogu izazvati novi, neograničeni despotizam (jer ima legitimnost bez pre-sedana) zacijelo je pertinentna. Ali je veoma čudno što je usmjerena protiv Rousseaua: *Društveni ugovor* pravi dovoljno jasno razlikovanje između općenite volje i volje svih, pri čemu nije teško uvidjeti da to bitno razlikovanje ne znači ništa drugo, na političkom planu, negoli stav samog autora da je najveća opasnost koja neprestance pritiska društveno tijelo upravo u brkanju volje svih (koja doista može biti i volja skupine ili parcijalnog udruženja) s općenitom voljom cijelog naroda.

Drugo, optužba za voluntarizam, koliko god pogađa jakobince, promašuje Rousseaua. Nije riječ o tome da se Rousseau spasi po svaku cijenu, nego da se obrati pažnja na činjenicu da *Društveni ugovor* nije vodič za konkretnu politiku niti sociologijska analiza društveno-povijesne zbiljnosti. Ovdje status diskursa ima svu svoju važnost. Upisan u tradiciju, tradiciju prirodnopravnog nauka, *Društveni ugovor* postavlja pitanja **legitimnosti**. “Rousseau nigdje ne kaže – kako sugerira Constantova kritika – da društveno može postojati samo ako ga utemeljuje i na neki način trajno stvara općenita volja. On samo kaže, što je nešto sasvim drugo i daleko teže kritizirati, da je **zakon legitiman samo pod uvjetom da izražava općenitu volju**, što u Rousseauovim očima znači da svi moraju biti uzeti u obzir (volja svih građana). Nije dakle riječ o tezi o uvjetima mogućnosti zbiljskoga, povijesnog postojanja ovakvoga ili onakvoga političkog tijela, nego o filozofijskom zahtjevu za koji nam se čini da i danas zbiljski primjereno opisuje ono što bismo mogli nazvati modernom političkom sviješću (a ne pripada nipošto nekom arhaizmu).”

Treće, nije točno da Rousseau previđa razlikovanje javnoga i privatnoga, dakle da u cjelini reducira slobodu Modernih u korist slobode Starih, niti da zahtijeva totalno otuđenje individualnih prava u korist države. Polazeći od primjerenog razumijevanja nauka o općenitoj volji i zakonu, Rousseauovo je mišljenje, kakvo se iskazuje u glasovitom poglavlju posvećenom “granicama suverene vlasti” (DU, II, 4), prihvatljivo i s liberalnog stajališta: “Suglasit ćemo se da sve što svatko otuđuje društvenim ugovorom od svoje moći, svojih dobara, svoje slobode, to je samo dio

svega toga koji je važan za zajednicu, ali se valja suglasiti i s time da je suveren jedini prosuditelj te važnosti”, što ima smisla samo pod pretpostavkom da suveren nikada ne može odlučivati o pojedinačnom predmetu. Granice suverene vlasti granice su nadležnosti zakona, pri čemu je odlučujuće da Rousseau nedvosmisleno upozorava da je potrebno “dobro razlikovati odgovarajuća prava građana i suverena, te dužnosti što ih prvi imaju ispunjavati kao podanici od prirodnog prava što ga moraju uživati u svojstvu ljudi” (DU, II, 4).

Završno je pitanje: što od rusozizma preostaje nakon liberalne kritike? Da li pojam općenite volje, shvaćen u rusooovskom smislu, valja doista smatrati “arhaičnim”, čim se pojavilo liberalno razlikovanje društva i države, s antivoluntarizmom koji ono podrazumijeva?

Odgovor Ferrya i Renauta može se svesti na dva argumenta:

1) Rousseauova teorija suverenosti rascjep je sa starim svijetom zato što se temelji na ideji da je čovjek subjekt prava, što implicira strogo subjektivističko shvaćanje podrijetla i legitimnosti političke vlasti.

2) Društveno i političko jedinstvo kojemu teži rusooovski nauk o općenitoj volji, kao mjestu suverenosti, nastavlja zasnivati i pokretati cijelo moderno političko mišljenje. Općenita volja nipošto nije poslana u muzej starina, nego postaje, u kantovskoj preformulaciji, **regulativnom idejom moderne političke teorije** (v. Ferry i Renaut, 1988: 83, 87-91, 95-96).

Ostavljam, dakako, ovdje postrani vrednovanje tog tumačenja Rousseauove političke teorije i teorije općenite volje; ispraćam ga tek napomenom da se ono zasniva na Philonenkovo velikoj interpretaciji, koja se sažima u tezi da je Rousseau tragički mislilac zlog udesa čovječanstva, jer da *Društveni ugovor* nije rasprava o tome što bi čovjek trebao biti, nego o tome *što je mogao a što nikada neće biti* (Philonenko, 1984).

3. Rousseauov politički nauk – u svjetlu klasične liberalne kritike

Pogledajmo, završno i skraćeno, u svjetlu liberalne kritike, kakvo je Rousseauovo shvaćanje pučke suverenosti, naroda kao suverena. Je li suveren svemoćan? Zar je Rousseau bio slijep za opasnost koju je Constant ovako izrazio: “Narod koji može sve jednako je tako opasan, još je opasniji od nekog tiranina”.

Tekstualnog uporišta za takvu optužbu zacijelo ne manjka. Zar Rousseau odredbe društvenog ugovora ne svodi na “potpuno otuđenje svih svojih moći i osobe cjelokupnoj zajednici” (DU, I, 6)? Zar ne divinizira narod kao suverena kad ustvrđuje da “suveren samim tim jest već ono što bi trebao biti” (DU, I, 7)? Zar nije suverena vlast posve neograničena i iracionalna, kad kaže da “narod može promijeniti, kada hoće, svoje zakone, čak i najbolje. Jer tko ga ima pravo u tome spriječiti” (DU, II, 12)?

Nema smisla, ni u ovoj prilici, pojedinačno, od slučaja do slučaja, dokazivati što znače Rousseauove slavne formule, recimo da nema nikakvog otuđenja (to sam Rousseau tvrdi u kasnijem tekstu), da narod nije isto što i suveren, da suverena ima tko spriječiti da se iracionalno ponaša. Usredotočimo se na bitno.

Dvije su glavne i najčešće poteškoće u razumijevanju Rousseauove političke teorije: previđanje dinamičke dimenzije političkog procesa i nerazumijevanje relacijskog karaktera ključnih pojmova i glavnih aktera političkog procesa (suverena i vlade/vladara u njihovu odnosu).

a) Sve se poteškoće sabiru u teoriji općenite volje, koja je ne samo najteža za razumijevanje nego je i izložena na način koji izaziva i mora izazivati nesporazume i nerazumijevanja. Ako znamo da je Rousseauovo izlaganje strukturirano, kao i svaka ugovorna politička teorija, u kontinuumu *status naturalis-pactum societatis-status civilis*, tada valja obratiti pažnju na to da u *Društvenom ugovoru* nema ni riječi o prirodnom stanju, a da je izlaganje organizirano u četiri logička momenta: 1) društveni ugovor ili sporazum; 2) suveren; 3) vlada; 4) odnos suverena i vlade. Teorija općenite volje izložena je u drugom i četvrtom momentu, da bi se najprije objasnio karakter suverena, kao utjelovljenja općenite volje, a zatim da bi se precizirao *modus operandi* te volje u odnosu suverena i vlade.

Rekonstrukcija Rousseauove teorije općenite volje (Lalović, 2006) pokazala je da se logika te volje iskazuje kao dinamika krhkog i nesigurnog poopćavanja volje članova političkog tijela, kao njihov skupni napor da se u političkom procesu oslobode sebične partikularističke volje (koju su imali kao prirodni ljudi i nezavisna bića). Ali to ne znači da je politička emancipacija članova političkog tijela kao građana moguća samo kao imanentni proces departikularizacije. Naime, predugovorni prirodni čovjek bitno je rascijepljeno, dvojno biće. Premda je u njemu partikularna volja premoćna, on je i moralno biće, u njemu opća volja govori glasom savjesti i moralnih dužnosti spram bližnjih. Otuda je politički proces kolektivne političke samoemancipacije istodobno i proces poopćavanja partikularne i proces oposebljavanja opće volje. Dinamika poopćavanja partikularnoga i oposebljavanja općega moguća je samo u političkom (zakonodavnom) procesu stalnog razlikovanja i izjednačavanja općenite volje i volje svih. Samo naime općenita volja može biti uspješno posredovanje između apstraktne moralne volje i sebične partikularne volje, zato što je općenita volja uvijek i samo volja svih građana, svakoga od njih pojedinačno. Rascjep u prirodnom čovjeku, između privatne sebičnosti i moralnih dužnosti, može se premostiti samo kolektivnim nastojanjem, u sklopu jednog naroda, svih pojedinaca, članova tog naroda, da preko ozbiljenja kolektivne inter-subjektivne autonomije ostvare svoj puni najprije politički, a zatim moralni subjektivitet. "Mi postajemo u pravom smislu ljudi tek ako smo prethodno postali građani" (kaže Rousseau u *Ženevskom rukopisu*).

Moglo bi biti korisno ako Rousseauovu intenciju iskažem sasvim pojednostavljeno i shematski: mi se politički udružujemo da bismo se samoozbiljili, u našoj punoj individualnosti. To činimo zato što to ne možemo sami, svojim pojedinačnim naporima. Potrebni su nam drugi, doslovno bližnji, članovi istog naroda, sugrađani. S njima se učimo ljudskoj uzajamnosti i prijateljstvu. Drama se zbiva u svakom od nas da u sebi samima potisnemo *lažnu individualnost* partikularističkog samoljublja (*amour-propre*) i razvijemo povijesnom genealogijom zla gotovo zagušenu *istinisku individualnost* ljubavi prema sebi (*amour de soi*) i ljubavi prema bližnjima (milosrđa), što su izvorne nagonske značajke čovjekove prirode. Posve kršćanski, ljubav je prva i posljednja riječ Rousseauove antropologije i politike. Ne, građanin nije naše najviše i posljednje određenje, niti je politička sloboda najviši stupanj slobode modernog čovjeka. Ali je nezaobilazna: demokratska republika jedini je legitimni okvir prakse autonomije, prakse političkog subjektiviranja. Čovjek kao individua nije fizikalna danost, nego je projekt samousavršavanja, što i jest glavna značajka čovjeka kao metafizičkoga i moralnog bića. Političko je djelovanje samo pretpostavka, nužna, samoozbiljenja čovjeka kao moralnog subjekta. Emancipacijska dimenzija političkoga smjera preko građanina (političkog bića) k čovjeku (individualnom subjektu).

b) Relacijski karakter Rousseauovih temeljnih pojmova očituje se prvenstveno u odnosu suverena i vlade/vladara. Ta dva glavna aktera političkog procesa moguće je pojmiti samo u njihovu odnosu. Zato DU treba početi čitati tek od treće knjige, koja započinje određenjem vlade/vladavine kao takve.

Osnovno je da vlada nije suveren i da nema pravo donositi zakone. Dok je suveren utjelovljenje moralne volje, dotle je vlada utjelovljenje sile. Slijedi da suveren nije jednostavno narod, nego općenita volja i utoliko narod samo kao utjelovljenje općenite volje. A narod koji je prethodno definiran u svojoj apsolutnosti, pokazuje se višestruko ograničenim: prvo, može donositi samo političke zakone (što je definirano kao odnos naroda prema sebi samome, kao odnos suverena spram države); drugo, suveren nema pravo sazvati sebe samoga, jer u tom slučaju uzurpira zakonodavnu vlast i postaje despot; treće, suverena uvijek saziva vlada, koja povremeno, prema potrebi, saziva suverenu skupštinu predlažući joj usvajanje zakona.

Relacijski karakter Rousseauovih temeljnih političkopравnih pojmova pregnantno iskazuje ključna formula, matematički izražena, kojom se tumači složena i kontroverzna dinamika političkog procesa. To je, dakako, formula $S : V = V : D$ (precizno: suveren prema vladi jednako je vladar prema državi). Riječ je o strogom razlikovanju suverena kao zakonodavne i vladara kao izvršne vlasti te o strogom primatu prve nad drugom. Njihov je odnos takav da suveren mora biti dovoljno moćan da vladi nametne provedbu zakona, a vlada dovoljno moćna da podanicima nametne pokoravanje zakonu. Osnovni je problem očito u tome što vlada, kao “posredničko

tijelo između suverena i države, zaduženo za izvršavanje zakona i očuvanje građanske i političke slobode” (DU, III, 1), stalno tendira ne samo tome da ojača svoju poziciju spram suverena nego i da uzurpira suverenu vlast. Uspije li u tome, imamo despotizam, vladar postaje despot. U obrnutom slučaju, kad narod kao suveren prekorači svoje zakonodavne ovlasti i nastoji preuzeti i izvršnu vlast, dakle svu vlast, tada sam narod postaje tiranin. A ako pak podanici isuviše ojačaju, slijedeći svoje privatne volje, nasuprot suverenu i vladaru, tada imamo anarhiju. U toj trostrukoj igri moći, u stalnom postizanju i gubljenju ravnoteže među njima, između suverena, vladara i države, krije se osnovna, neuklonjiva napetost političkog procesa.

U tom je smislu iznimno važna i rječita Rousseauova kritika demokratske vladavine kao izrazito loše i opasne (jer se u njoj ne razlikuju zakonodavna i izvršna vlast, zakoni i dekreti, javni i privatni interesi) i utopističke (odgovara bogovima, zato što je to “vladavina bez vlade” – “gouvernement sans gouvernement”). Naime: “Nije dobro da onaj tko stvara zakone bude i njihov izvršilac, ni da tijelo naroda odvraća svoju pažnju od općenitih pitanja da bi je usmjeravalo na partikularne predmete. **Ništa nije opasnije od utjecaja privatnih interesa na javne poslove**, čak i vladina zloupotreba zakona manje je zlo od podmićenog zakonodavca, nepogrešivo vođenog partikularnim gledištima.” Time se “država kvari u samoj svojoj srži, a svaka reforma postaje nemoguća” (DU, III, 4; istaknuo – D. L.). Istodobno, demokratska vladavina je i savršena (“kada bi postojao božji narod, on bi sobom vladao demokratski. Tako savršena vladavina ne pristaje ljudima”), zato što je to vladavina zakona bez upotrebe sile, zato što tada vladavine ne bi ni bilo (a time ni politike ni političkog umijeća). Što je, po definiciji, vladavina vrline.

Zato Rousseau izričito preferira aristokratsku vladavinu (izbornu) kao najbolju. Premda taj sud dodatno relativizira (demokracija odgovara malim državama, aristokracija srednjim, a monarhija velikim), zapravo se iz njegove definicije vlade kao maloga političkog tijela u sklopu republike kao velikoga (koje ima svoje ja, svoju volju, dakle svoju političku autonomiju) nameće zaključak da je aristokracija ne samo najbolji nego i **jedini čisti oblik vladavine u dobro uređenoj republici, zato što se samo u njoj jasno razlikuje ono što treba jasno razlikovati, suverena i vladu/vladara, štoviše, općenitu volju suverena od općenite volje vlade** (DU, III, 5).⁸

U takvoj institucionalnoj konstelaciji nema ni govora o svemoći naroda kao suverena. Narod je nositelj samo zakonodavne vlasti. Pledirati za ograničenje navodne svemoći suverena, poput Constanta, znači dakle – zazivati despotizam! Slabljenje vlasti suverena nužno bi značilo jačanje vlasti vladara/vlade, kao utjelovljenja

⁸ Izborna aristokracija je nedvojbeno predstavnička vladavina, koja ima sva prava osim donošenja zakona (u rusovskom određenju tog pojma).

vladavine sile, dakle osamostaljenje aparata sile spram premoći zakonodavne vlasti. Problem je međutim upravo suprotan – posebna volja vlade, kao autonomnog maloga političkog tijela, permanentno djeluje protiv općenite volje suverena, kao velikoga političkog tijela, u paradoksalnoj ali nužnoj konfiguraciji u kojoj je vlada i glavni instrument i glavni neprijatelj političke slobode građana.

Time dolazimo do svojevrsne teorijske poante Rousseauove političke teorije, do odgovora na temeljno pitanje: što je to zakon? Točnije, politički zakon kao odnos naroda u aktivnom smislu (suverena) spram naroda u pasivnom smislu (države). Rousseauova originalnost nije u tome što zakon smatra činom općenite volje o općenitom predmetu. Originalnost je drugdje: 1) najprije se očituje u tome što zakoni nisu zapovijed nadređenoga podređenome, nego samo stalno obnavljani *sporazum cjeline sa svakim svojim članom* (DU, II, 4). Iz čega proistječe da zakonodavna vlast uopće nije vlast u striktnom smislu, nego stalno obnavljani inicijalni društveni ugovor, stalno obnavljana integracija demokratskog totaliteta demosa i njegovih građana; 2) zakon je uvijek rezultat volje svih građana, ali ne kao minimalni zahtjev uma za ograničavanjem političke moći, dakle kao hipotetički sud suverena o budućem ponašanju podanika. Za Rousseaua je zakonodavni proces mnogo više od toga; on je bit političkog subjektiviranja članova političkog tijela. Reći da je zakon izraz volje svih građana i da može biti samo to, dakle da ga ne mogu izražavati predstavnici, ne znači jednostavno to da bi odluka bilo koga osim samih građana bila nezakonita, nego sasvim striktno da građani kao građani postoje samo utoliko ukoliko sudjeluju u oblikovanju suverene općenite volje. Zato i ne postoji mogućnost dominacije nad narodom u ime općenite volje, jer bi takva dominacija izravno vodila likvidaciji same ideje građanstva.

Otuda slijedi da se cjelokupni republikanski patos Rousseauova nauka može sažeti u uvidu da je glavna opasnost nijekanja političke slobode sadržana u *redukciji republike na državu, slobodnih građana na pasivne podanike podređene gojoj sili nelegitimne političke vlasti*.

U tom nam se svjetlu Rousseauov republikanski politički nauk zaključno pokazuje najprije kao *frère* političkog liberalizma. Kao i politički liberali Rousseau je principijelni individualist, čovjekova prava imaju primat nad svakim oblikom kolektiviteta, privatno vlasništvo je sveto pravo i osnovica svakog legitimnog poretka. Kao i politički liberali i Rousseau zagovara striktno razlikovanje javne od privatne sfere, politička prava građana od prirodnih prava ljudi. Kao i liberali smatra da je nužna podjela vlasti, tako da jedna moć zaustavlja drugu moć.

Zatim nam se Rousseau pokazuje kao *frère ennemi* političkog liberalizma u zajedničkom prihvaćanju pučke suverenosti i zakona kao izraza općenite volje, ali u bitno drukčijem poimanju tih pojmova.

Ističem, naposljetku, samo ključnu točku u kojoj je Rousseau upravo *ennemi* i političkoga liberalizma i ekonomskog liberizma: riječ je o njegovu poimanju politike i povijesti. Nasuprot liberalizmu, politika za njega nije instrumentalno određena, nije u funkciji jamčenja autonomije privatne sfere građanskog društva kao ognjišta povijesnog napretka. Nasuprot liberalima, koji smatraju da su ljudi politički slobodni ako su *izvan* domašaja samovolje političke vlasti, kao članovi građanskog društva, za Rousseaua su slobodni samo ako su *iznad* političke vlasti (dakle vlade), kao udruženi građani samozakonodavci. U Rousseauovu republikanizmu političko ima prednost pred društvenim, logika javne sfere pred logikom ekonomije. No nije riječ o tome da Rousseau time proklamira primat države nad građanskim društvom. Premda terminološki ne poznaje to pojmovno razlikovanje, valja uočiti da sadašnje društvo, građansko društvo u nastajanju, Rousseau smatra *prirodnim stanjem* i s krajnjom ga oštrinom i moralističkom indignacijom prokazuje kao *posve izopačeno*. Za njega tržišna privreda i konkurencija nisu instrumenti razmjenske i proizvodne socijalizacije, nego su opako stanje rata sviju protiv svih, nesmiljena borba za nadmoć na temelju tome stanju primjerenog prirodnog zakona jačega, u lošoj beskonačnosti perpetuiranja tog stanja kao vječne sadašnjosti. Sadašnji, sebičnošću i pohlepom izopačeni *prirodni čovjek* jest *bourgeois*, ni pravi čovjek ni istinski građanin. Rousseauov radikalni temeljni postulat da “sve u korijenu ovisi o politici”, jer da je narod uvijek ono što od njega učini vladavina pod kojom živi, posljedično zahtijeva upravo od politike, u osloncu na “istinska načela političkog prava”, da otvori moguće emancipacijske obzore nove povijesnosti. Posve suprotno liberalima, misija je politike prevladavanje sadašnjeg protupravnoga kvaziprirodnog stanja, u kojemu se “legitimna vladavina izopačila u despotizam”, a čovjekova izvorna ljubav prema sebi, u čistom užitku vlastitog jastva, srozala na golo samoljublje isprazne egzistencije. Možda se u toj povijesnotvornoj, upravo eshatološkoj misiji političkog djelovanja slobodnih građana krije pravi smisao čuvenog pravorijeka Lea Straussa da Rousseauov napad na modernu nije izveden samo u ime antičke starine, kako mišljaše Constant, nego i “u ime još naprednije moderne”.

LITERATURA

Arendt, Hannah, 2005: *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York.

Constant, Benjamin, 1980: *De la liberté chez les Modernes*, LGF, “Pluriel”, Pariz (predgovor i bilješke: Marcel Gauchet; novo izdanje: *Écrits politiques*, Gallimard, Pariz, 1997).

- Constant, Benjamin, 1993: *Načela politike i drugi spisi*, Politička kultura, Zagreb.
- Fauré, Christine, 1988: *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, Pariz (tekstove prikupila i predstavila Christine Fauré).
- Ferry, Luc/Renaut, Alain, 1988: *Philosophie politique*, sv. 3, pogl.: Les droits de l'homme à l'idée républicaine, PUF, Pariz (1. izd. 1985).
- Gauchet, Marcel, 1985: *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Pariz (američki prijevod: 1999).
- Gauchet, Marcel, 1986: članak o *Načelima politike*, u: Chatelet, François/Duhamel, Olivier/Pisier, Evelyne (ur.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, Pariz, str. 168-182.
- Gauchet, Marcel, 1989: *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Pariz.
- Gauchet, Marcel, 1995: *Le révolution des pouvoirs: la souveraineté, le peuple, la représentation 1789-1799*, Gallimard, Pariz.
- Gauchet, Marcel, 2002: *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Pariz.
- Gauchet, Marcel, 2005: *La condition politique*, Gallimard, Pariz, pogl. VI: "Constant: le libéralisme entre le droit et l'histoire", str. 277-304.
- Gauchet, Marcel, 2007-2010: *L'Avènement de la démocratie*, I-III (I. sv. *La révolution moderne*, 2007; II. sv. *La crise du libéralisme*, 2007; III. sv. *À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, 2010), Gallimard, Pariz (IV. sv. *Novo doba* još nije objavljen).
- Habermas, Jürgen (Jürgen), 1980: Prirodno pravo i revolucija, u: *Teorija i praksa. Socijalnofilozofske studije*, BIGZ, Beograd, str. 88-127.
- Lalović, Dragutin, 1979: Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice, *Politička misao* (16) 1: 3-31.
- Lalović, Dragutin, 1997: Man as Citizen: the General Will in Rousseau's Early Political Theory (1755), *Croatian Critical Law Review* (2) 1-2: 135-182.
- Lalović, Dragutin, 1997: From the Citizen towards the Man: the General Will and the Will of All in Rousseau's Mature Political Theory (1762), *Croatian Critical Law Review* (2) 3: 251-307.
- Lalović, Dragutin, 2002: Nedovršena država? Suvremena država u svjetlu općenite volje, *Politička misao* (39) 3: 59-70.
- Lalović, Dragutin, 2006: *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb, bibl. "Čari političkoga".
- Lalović, Dragutin, 2012: Demokracija u republikanskom ključu: Hannah Arendt *versus* Jean-Jacques Rousseau, *Politička misao* (49) 1: 77-89.
- Lalović, Dragutin, 2012a: Rousseauov revolucionarni moralni impuls, pogovor knjizi: Cassirer, Ernst, *Problem Jean-Jacques Rousseau*, Disput, Zagreb, bibl. "Čari političkoga", str. 99-119.

- Manent, Pierre, 1987: *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, Pariz.
- Philonenko, Alexis, 1984: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* I-III, J. Vrin, Pariz (sv. I: *Le traité du mal*; sv. II: *L'espoir et l'existence*; sv. III: *Apothéose du désespoir*).
- Pocock, John Greville Agard, 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and London (reprint: 2003).
- Pocock, John G. A., 1985: *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pocock, John G. A., 2009: *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Renaut, Alain, 1989: *L'ère de l'individu. Contribution pour une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Pariz.
- Renaut, Alain, 2004: *Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*, Grasset, Pariz.
- Renaut, Alain, 2005: *Qu'est-ce qu'un peuple libre? Libéralisme ou républicanisme*, Grasset, Pariz.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Oeuvres complètes*, sv. III, Gallimard, Pariz.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1978: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb (prijevod i predgovor: Dalibor Foretić).
- Rousseau, Jean-Jacques, 1993: *Politički spisi*, bibl. *Politička misao*, Informator, Zagreb (izbor tekstova, djelomičan prijevod, stručna redakcija prijevoda, pogovor: Dragutin Lalović).
- Strauss, Leo, 1971: *Prirodno pravo i istorija*, "Veselin Masleša", Sarajevo, bibl. "Logos".
- Tavoillot, Pierre-Henry, 1999: Fondation démocratique et autocritique libérale: Sieyès et Constant, u: Renaut, Alain (ur.), *Histoire de la philosophie politique*, sv. IV, Calmann-Lévy, Pariz, str. 103-131.
- Tocqueville, Alexis de, 1969: *L'ancien régime et la Révolution*, Gallimard, Pariz.
- Tocqueville, Alexis de, 1994: *Stari režim i revolucija*, Politička kultura, Zagreb.
- Tosel, André, 1995: *Démocratie et libéralismes*, Kimé, Pariz.

Dragutin Lalović

JEAN-JACQUES ROUSSEAU – *FRÈRE ENNEMI*
OF POLITICAL LIBERALISM

Summary

Is Rousseau unquestionably an enemy of political liberalism, as per the famous irrevocable judgment of I. Berlin? In other words, is he a representative of radical (even “totalitarian”) democracy, an apologist of popular sovereignty and a vicious plebeian “friend of the people” (of so-called “positive freedom”), who overlooks the importance of negative freedom of individuals and the separation of powers? Are Rousseau as republican political theorist on the one hand and political liberalism on the other advocates not only of different, but opposite perceptions of political freedom? The first part of the paper recalls the fact that Rousseau’s political theory is shaped in a deliberate and complete opposition with regard to the physiocratic economic liberalism, which reduces freedom to its economic and legal aspects, and the modern man to a *bourgeois*. In this Rousseau is very close to Tocqueville, who questions the physiocratic doctrine from the standpoint of political liberalism. The second part provides a concise presentation and evaluation of the critique of Rousseau’s political doctrine (of political freedom and popular sovereignty) from the standpoint of B. Constant’s classic political liberalism. In the third, final and most important part, the author shows that an adequate comparison of Rousseau’s doctrine with the liberal political doctrine must carefully distinguish between the conceptual clusters reflecting affinity (the people and the separation of powers) and the ones reflecting opposition (the people, the law, the general will and the *citoyen*). On the basis of this distinction, Rousseau turns out to be both *frère* and *ennemi* – i.e. *frère ennemi* – of political liberalism, but not of economic liberalism as well.

Keywords: political freedom, political liberalism, economic liberalism, physiocracy, people, law, general will, separation of powers, Rousseau, Tocqueville, Constant

Kontakt: **Dragutin Lalović**, Fakultet političkih znanosti u Zagrebu, Lepušićeva 6,
10 000 Zagreb. E-mail: slalovic@net.amis.hr