

Goran Sunajko
**ROUSSEAU
IZMEĐU
POLITIČKE
FILOZOFIJE
I POLITIČKE
TEORIJE**

41-66

LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD
MIROSLAV KRLEŽA
ODSJEK ZA FILOZOFIJU FILOZOFSKOG
FAKULTETA U ZAGREBU
EMAIL: GORAN.SUNAJKO@LZMK.HR

::SAŽETAK

RAD TEMATIZIRA PROBLEME KOJI SU nastali izdvajanjem političke znanosti od filozofije politike u epohi moderne. Dok je filozofija politike predmet svoga izučavanja usmjeravala na humanističko područje čovjeka, pravednosti, slobode i moralnosti, politička znanost kao pozitivna teorija društva i politike gradila se po uzoru na prirodne i tehničke znanosti koje je, kroz postulat racionalizma, nastojala primijeniti na društvenu političku teoriju. Vrhunac moderne političke teorije dogodio se formulacijom pojma građanina, koji na racionalan način promišlja političke i ekonomske odnose i svoju poziciju u njima. Problem je vidljiv u tome što je iz područja političke teorije nastale u okviru političke znanosti nestao pojam čovjeka, koji, zbog toga što djeluje racionalno kao *politički građanin (citoyen)* ili kao *ekonomski građanin (bourgeois)*, sve manje djeluje prema načelima humanizma. Stoga rad prikazuje političku misao Jean-Jacquesa Rousseaua kao obnovu filozofije politike usmjerene prema čovjeku. Time filozofijska disciplina – filozofija politike dobiva svoj ponovni smisao i predstavlja važnost u suvremenim promišljanjima čovjeka i politike.

Ključne riječi: politička znanost, politička teorija, filozofija politike, materijalizam, humanizam, um, Rousseau, politički građanin (citoyen), ekonomski građanin (bourgeois)

ABSTRACT*ROUSSEAU BETWEEN POLITICAL PHILOSOPHY AND POLITICAL THEORY*

The paper deals with the problems arising from the separation of the political science and political philosophy in the modern era. While the subject of political philosophy is focused on the domain of human, justice, freedom and morality, political science (theory) as a positive theory of society and politics, has been built up on the base of natural and technical sciences which were, through the postulate of rationalism, intended to be applied to the social political theory. The highlight of the modern political theory occurred from the formulation of concept of the citizen, who, in a rational way, examines political and economic relations and his position in them. The problem is evident in the fact that from the field of political theory, as a part of political science, the notion of human has disappeared. This happened because he acts as a rational political citizen (citoyen) or economic citizen (bourgeois), and less according to the principles of humanism, that is ac-

According to Rousseau the essence of human nature. Therefore, the postulate is based on the political thought of Jean-Jacques Rousseau, as the restoration of political philosophy directed toward human. Through this, philosophical discipline – political philosophy gains its meaning again and shows its importance in contemporary reflections on human and politics.

Keywords: political science, political theory, political philosophy, materialism, humanism, mind, Rousseau, political citizen (citoyen), economic citizen (bourgeois)

::UVOD

Od prosvjetiteljstva, koje je nastojalo nadvladati prirodu racionalizmom i materijalizmom, postupno se formirao »tehnizirani« svijet u kojem je zavladao tehnološka i ekonomska racionalnost života. U političkome svijetu ona je danas postala njezin jedini oblik i izraz. Na temelju moderne političke znanosti koja o istome promišlja kroz političku teoriju utemeljenu na pozitivističkome racionalizmu, humanizam biva gurnut u stranu kao drugorazredno pitanje sklono ideologemima, kako bi omogućio nesmetani tijek tehno-znanstvene i ekonomske proizvodnje života. Max Horkheimer i Theodor Adorno još neposredno nakon II. svjetskog rata taj suvremeni svijet opisuju onakvim kakav je i danas, kao svijet na kojem tehnika zadobiva moć nad društvom, odnosno moć ekonomski najjačeg, pa takva tehnička racionalnost jest racionalnost gospodstva.

»Pojedinaac je spram ekonomijskih moći posve anuliran. Pri tomu te moći dovode snagu društva nad prirodom do neslućene visine. Dok pojedinac nestaje pred aparatom što ga poslužuje, bolje je opskrbljen nego ikada. U nepravednom stanju nemoć i povodljivost masa rastu sa količinom dobara kojom raspolažu. Materijalno znatan a socijalno ništavan porast životnog standarda nižih obrazuje se u varljivoj proširenosti duha. Pravi predmet duha jest negacija postvarenja. On nestaje tamo gdje se pretvara u kulturno dobro i gdje se isporučuje radi konzumiranja. Poplava precizne informacije i timarene zabave ujedno čini ljude spretnijima i glupljima.«¹

Takva, materijalizmom uvjetovana i proizvedena racionalnost u potpunosti je iz svijeta života, ali i svijeta političkoga, dokinula čovjeka u njegovu temeljnom određenju ljudskoga bića, a takav obrat omogućila je i moderna politička znanost odnosno teorija,² koja je umjesto na pojmu čovjeka u teorijskome

¹Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., str. 10–11.

²U radu će se češće spominjati pojam političke teorije nego političke znanosti iz dvaju razloga. Prvi, jer se

smislu inzistirala na pojmu građanina, koji je, umjesto da bude javno određen univerzalni građanin (*citoyen*), postao privatno određen ekonomski građanin (*bourgeois*) i koji, kako to na drugome mjestu pokazuje Horkheimer, ima za cilj ono što bi trebalo biti sredstvo – samoodržanje.³ »Onaj tko se neposredno prepušta životu, bez racionalnog odnosa spram samoodržanja, po sudu prosvjetiteljstva i protestantizma pada natrag u pretpovijesno vrijeme.«⁴ Rad polazi upravo od teme koja je »perspektiva filozofije«, odnosno što ona može ponuditi u opisanome materijalnome i tehničiranome svijetu trijumfa pozitivizma. Riječ je o promišljanju obnove filozofije politike, kako to danas pokazuje i Jacques Rancière,⁵ koja je polazila od humanističkih načela i nije riječ o odbacivanju političke teorije kao proizvoda političke znanosti, već o pitanju što se može učiniti uzimajući u obzir njezino iskustvo. Ovime se također ne zaključuje kako je filozofija politike u potpunosti vezana za humanizam, a politička znanost kao politička teorija za njegovo, husserlovski rečeno »stavlanje u zgrade«, već samo kako je ipak u temelju filozofije politike pretpostavka humanizma, a političke teorije racionalnost egzaktnih prirodnih i tehničkih znanosti, kojima je pitanje humanizma drugorazredno jer se ljudsko ponašanje nastoji predvidjeti i normirati po uzoru na pravilnosti i zakonomjernosti prirodnih znanosti. Claude Lefort naglašava upravo presudnu razliku između političke znanosti i političke sociologije kao pozitivnih znanosti koje se oposebljuju i razmatraju jednu od sfera društva, spram političke filozofije koja, za razliku od njih, jedina može misliti političko u njezinu izvornom smislu cjeline i općosti. Tako nema dvojbe da nas, pokazuje Lefort, kritika tog tipa ponovno uvodi u putanju političke filozofije. »Ponovno misliti političko zahtijeva rez sa stajalištem znanosti općenito i, osobito, sa stajalištem koje se nametnulo u onome što se naziva političkim znanostima i političkom sociologijom.«⁶

Naime, od antičkih filozofijsko-političkih razmatranja polisa i republike politička se sfera određivala javnom sferom koju utemeljuju pojmovi vrline, pravednosti, dobra i javne slobode. Suprotno tomu, sfera materijalnoga, odnosno ekonomskoga bila je određena sferom nužnosti i neslobode u kojoj

politička znanost (političke znanosti) još uvijek određuje znatno šire, a često i potpuno različito od političke teorije. I drugi, jer je upravo politička teorija za predmet svoga istraživanja postavila iste kategorije koje razmatra filozofija politike. Stoga i u naslovu rada stoji politička teorija kako bi se preciznije naznačio predmet istraživanja.

³Usp. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb 1988.

⁴Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 42.

⁵Usp. Jacques Rancière, *Nesuglasnost: politika i filozofija*, FPZG. Zagreb 2015.

⁶Claude Lefort, *Demokratska invencija*, Barbat, Zagreb 2000., str. 154. Takav je rez s političkom znanošću nužan jer se, kako na istome mjestu pokazuje Lefort, politička znanost ne pita o različitosti oblika društava. Ona se rađa iz želje za objektiviziranjem, odnosno polazi od zaborava da postoje elementi ili elementarne strukture, da nema entiteta (klasa i klasnih segmenata), društvenih odnosa ni ekonomskih ili tehničkih određenja, da nema dimenzija socijalnog prostora koji bi postojali prije njihova uobličjenja.

se osiguravaju materijalne pretpostavke javnoga političkoga života. Takva se struktura odnosa javnoga (političkoga) i privatnoga (ekonomskoga) u praktičnome obliku dokinula kasnosrednjovjekovnim spajanjem političkoga i ekonomskoga, što je bilo vidljivo monopolizacijom moći jednoga vladara (monarh) koji takvim postupkom spaja ekonomsku (vlasničku) vlast i političku (teritorijalno-upravnu) vlast, čime se uspostavio poredak despotizma, što je značilo da je monarh osim što je politički autoritet ujedno i vlasnik svojih podanika. Iz takvoga sustava vidljivo je kako je političko nestalo iz strukture feudalnih odnosa koji se sve više određuju ekonomski. Međutim, ovakav razvoj nije slijedila i teorija jer su srednjovjekovni skolastičari i dalje odvajali političku sferu od ekonomske, a takva se filozofska pozicija održala sve do filozofije prosvjetiteljstva, kada po prvi put materija odnosno materijalni oblik života u filozofiji preuzima primat. Od francuskih do njemačkih materijalista izvršen je prevrat unutar filozofije i postupno paradigma političkoga kao nadgradnje ekonomskoj bazi (Marx) postaje temeljna paradigma koje smo i danas suvremenici. Tome u prilog ide i činjenica da je politička teorija tumačila svijet kroz prizmu političke ekonomije. Na taj način dokinuto je političko i u teorijskome smislu, a tradicionalni pojmovi filozofije politike (duša, vrlina, pravednost, dobro) ustupaju mjesto ekonomskim pojmovima interesa, utilitarizma, pragmatizma, privatnog vlasništva, imovine, novca i tržišta. Ekonomizam je, pokazat će se, stupio na ispražnjeno mjesto političkoga, a ekonomski građanin (*bourgeois*) sa svojim instrumentalnim ili subjektivnim umom na mjesto političkoga građanina (*citoyena*). Paradoksalna je činjenica da je jedan od prvaka prosvjetiteljskog materijalizma i Rousseauov oponent, Denis Diderot, pri dovršetku posljednjeg sveska *Enciklopedije*, kojoj je bio glavni urednik, i sam uvidio opasnost epohe koju predvodi, odnosno »da će vrlina, filozofija i umjetnosti propasti onog trenutka kad se čovjek počne zanimati za pitanja interesa, imovine, vlasništva, trgovine i financijskih stvari. (...) struja koja nas nosi sa sobom nema ničeg genijalnoga«.⁷

Takav je instrumentalni um, međutim, postao, pišu Horkheimer i Adorno, pukim pomoćnim sredstvom sveobuhvatne privredne aparature. »Konačno mu se ispunila stara ambicija da postane čisti organ ciljeva«.⁸ Što se točno dogodilo, potrebno je prikazati na dovođenju u odnos i razlikovanju između znanstvenih (pod)disciplina političke filozofije i političke teorije kao dijagnoze problema te teorijskog pokušaja njezina prevladavanja Rousseauovom humanističkom paradigmatom utemeljenja političkoga – shvaćanju građanina kao čovjeka.

⁷Denis Diderot, *Ouvres choisies de Diderot précédées de sa vie par M. F. Génin*, sv. II., Firmin Didot, Paris 1869., str. 269.

⁸Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 42.

Problem je i postavljen s analizom Rousseauove pozicije jer i kritička teorija smatra kako se ovaj obrat »trijumfa uma nad strastima«, kojim je on postao subjektivan ili instrumentalan, dogodio upravo u epohi prosvjetiteljstva, stoga se i rješenje treba tražiti upravo u prosvjetiteljskoj filozofiji.

::1. ANTIČKA PERSPEKTIVA: *FILOZOFIJA POLITIKE I VRLI ČOVJEK*

Moderna politička znanost, kako pokazuje Leo Strauss,⁹ nastojala se odvojiti od filozofije politike prednovovjekovnog doba, utemeljujući se kao svojevrsna znanost, prirodna znanost o politici, odnosno kao politička znanost. Filozofija politike u antičkom se razdoblju temeljila na metafizičkim pretpostavkama duše kao temelja izgradnje političke zajednice (polis) po uzoru na vladavinu duše u kozmosu. Platon, napose u svojim kozmološkim djelima, postavlja temelj filozofije politike u odvojenosti duše i tijela, odnosno u metafizičkome postulatu nadređenosti duše tijelu, odnosno duhovnome svijetu slobode i tjelesnome (materijalnome) svijetu neslobode koji je nastao nakon duše. Tako u desetoj knjizi *Zakona* opominje kako i dalje mnogi imaju krivu predodžbu o duši jer »ne znaju doista da je postala najprije, dakle prije svih tjelesa, i da je ona više nego išta drugo prvi uzrok svake tjelesne promjene i preobrazbe«.¹⁰ Duša je osnovni pokretač i sebe i svega ostaloga jer tijelo koje je pokrenuto drugim tijelom ne može nastaviti svoje kretanje ako ga ne pokreće ono što pokretanjem sebe ne pokreće i drugo, a to je duša.¹¹ Iz ovoga razmatranja Platon u *Državi* pokazuje svu važnost utemeljujuće duše po političku zajednicu. Uzrok je nastanka političke zajednice pragmatičan jer pojedinac nije dovoljan samom sebi, nego su mu potrebni drugi kako bi dostigao sreću, dakle ona nastaje iz humanističke pretpostavke okrenutosti drugome te društvene pretpostavke okrenutosti zajednici. To znači da političku zajednicu stvaraju pojedinci i od njih se u takvom konstituiranju polazi, pa je jasno kako je pravednost svakog pojedinca uvjet pravednosti cjeline, odnosno političke zajednice u cjelini, što će biti temeljna Rousseauova premisa koju je preuzeo od Platona.¹² Voditi polis mogu samo oni najmudriji, odnosno oni koji teže spoznaji istinskoga dobra kao općeg dobra, odnosno pravednosti, jer kao uzor imaju božansku mudrost – filozofi. Stoga je u *Državi* sadržana bit Platonove filozofije politike jer filozofija i politika postaju nerazdvojno jedinstvo koje utemeljuje istinsku

⁹Leo Strauss/Joseph Cropsey (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2006., str. 9.

¹⁰Platon, *Zakoni*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 364.

¹¹Ibid., str. 370.

¹²Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 1997., 74.

filozofiju politike, koja će biti narušena u srednjovjekovnoj prevlasti teologije i novovjekovnoj prevlasti politike koja će se, naspram filozofije, kako je to već zaključio Strauss, pokušati izgraditi kao pozitivna prirodna znanost o politici. Ovdje treba navesti i nepremostiv problem. Naime, Platonov filozof-kralj nadilazi puku zajedničkost polisa i on je u konačnici kao najviša mudrost okrenut samome sebi, što pred filozofiju postavlja zanimljivo pitanje: može li filozofija bez politike osigurati okrenutost drugome?

U ovome će dijelu Aristotel slijediti Platona jer pravedno će i za njega biti stvar duhovne težnje prema cjelini, odnosno filozofijsko-političke težnje za općim dobrom, ali i uvrštenjem prijateljstva u društvene odnose. Prijateljstva koje nije instrumentalno interesno nego ono poradi njega samog, kako piše Aristotel u *Nikomahovoj etici*. U *Politici* tako središnje je razmatranje prirodna razdvojenost svijeta slobode i jednakosti (*polis*) od svijeta neslobode i nejednakosti (*oikos*). Važno je, dakako, imati na umu da je riječ o metafizičkoj razdvojenosti u kojoj postoji razlikovanje po naravi vladajućeg (duša) i vladanoga (onim nad kojim se vlada – tijelo), kako je to postavljeno u kozmološkim razmatranjima u *Fizici* i *Metafizici* i transformirano u politički poredak utemeljen u *Politici*. Na taj način Aristotel dolazi do po naravi (prirodi) određenog dualizma vladajućeg i vladanoga, od kojeg duša vlada tijelom, odnosno um strastima, »jer ono [biće] koje je uzmožno umom predviđati, po naravi je *vladajuće* i po naravi je *gospodareće*; ono pak koje je uzmožno [to predviđeno] svojim tijelom izvršiti, vladano je i po naravi robujuće. Zbog toga gospodaru i robu ista je korist«. ¹³ Politička će zajednica stoga jedino opstati ako se temelji na prirodnim, odnosno metafizičkim postulatima odnosa po naravi vladajućeg (duša-teorija-građanstvo) nad vladanim (tijelo-praksa-domaćinstvo).

Radikalan obrat dogodio se s propašću grčkih polisa i pojavom kršćanske teologije koja je uvela razlikovanje dvaju svjetova. No, unatoč razmatanju razlikovanje duše i tijela zadržan je temeljni značaj, jer se područje nematerijalne duhovnosti, pravednosti i vrline smješta u duhovni svijet pravednoga Boga, a područje materijalnoga zemaljskoga života u svijet materijalne proizvodnje nužnosti života koja ne pita o pravednosti, dobru i vrlini djelovanja za opće dobro. Tako za Augustina, koji je uveo razdvajanje dvaju svjetova (»država«), zemaljska država ipak treba težiti strukturi države Božje, a to je djelovati za opće (općenito) dobro. ¹⁴ Za razliku od Augustina, Toma Akvinski filozofira iz »države zemaljske« koja mora djelovati prema općem dobru, a pretpostavka je takvoga djelovanja mišljenje koje proizlazi iz »razumske duše«, koju, kao suprotnost materiji i tjelesnome, kao postulat uvodi Toma. Tako je najsavršeniji

¹³Aristotel, *Politika*, Globus/Liber, Zagreb 1988., str. 2.

¹⁴Aurelije Augustin, *O državni Božjoj*, sv. I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982., str. 255.

oblik razumska duša koja ne samo da nadvisuje silu i djelatnost prapočelâ nego također svaku tjelesnu djelatnost i silu, jer na taj način ostavlja slobodu volje odnosno umnog djelovanja kojeg posjeduje čovjek kao pretpostavku djelovanja prema općemu dobru. »Naime, kao što sila grijanja i hlađenja u ognju i vodi slijedi njihove vlastite oblike, a umska sila i djelatnost slijedi razumsku dušu, tako sve sile i djelatnosti prapočela slijede iz volje vlastite oblike, i svode se na sile nebeskih tijela kao na viša počela i dalje na (umska) odijeljena bivstva; od tih počela proizlaze oblici zemaljskih tijela, izuzevši jedino razumsku dušu: ona tako proizlazi od netvarnog uzroka, tj. od Boga, da je ni na koji način ne uzrokuje sila nebeskih tijela, jer inače ne bi imala umsku silu i djelatnost koja je posve neovisna o tijelu«. ¹⁵ Na isti se način, kao i u kozmološkom poretku, i dobro bilo kojeg dijela ocjenjuje u odnosu na njegovu cjelinu. »Budući je, dakle, svaki čovjek dio države, nemoguće je da neki čovjek bude dobar ako nije dobro usklađen sa zajedničkim dobrom, a isto tako cjelina ne može biti dobro sastavljena ako joj dijelovi nisu usklađeni. Stoga je nemoguće da zajedničko dobro države bude postojano (*bene se habeat*), ako građani nisu kreposni, u najmanju ruku oni na koje spada da vladaju«. ¹⁶

::2. MODERNA PERSPEKTIVA: POLITIČKA TEORIJA I RACIONALNI GRAĐANIN

Što se izmijenilo u moderni? Pitanje je potrebno dodatno formulirati na način da se zapitamo zbog čega je iz novovjekovne filozofije politike nestao upravo humanizam koji je bio njezin temelj posredstvom kojeg će se čovjek »osloboditi« i postati princip sebeuzrokovanja? Odgovor treba potražiti u epistemološkome obratu kojim je filozofija politike odmijenjena novonastalom političkom teorijom koja se nastojala izgraditi po uzoru na egzaktna načela prirodnih i tehničkih znanosti. S razvojem prirodnih i tehničkih znanosti od 17. stoljeća nadalje doći će do radikalnog obrata i umjesto duše (duha) kao pretpostavke humanizma prevladat će filozofija materijalizma. Takav će razvoj filozofija materijalizma u najvećoj mjeri ostvariti u filozofiji prosvjetiteljstva 18. stoljeća, kao i njemačkome materijalizmu stoljeće kasnije.

Kritiku takvoga novonastalog ontološkog postulata moderne znanosti pokazali su Horkheimer i Adorno na način da »nema takvog bitka u svijetu u koji znanost ne može proniknuti, ali ono u šta znanost može proniknuti nije bitak«. ¹⁷ Na taj je način epistemološko pitanje, odnosno napetost između filo-

¹⁵Toma Akvinski, *Opuscula philosophica*, sv. II., Demetra, Zagreb 1996., str. 150.

¹⁶Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 2005., str. 478.

¹⁷Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 39.

zofije politike i političke teorije imalo implikacije na filozofsku antropologiju i praktičnu izgradnju političke zajednice (države). Paradoks je u tome što se od renesansne filozofije nadalje nastojalo idealističkim putem utemeljiti njemu navlastita suprotnost – materijalizam, kao proizvod nove znanosti društva prema prirodnim i tehničkim načelima. Veljak pokazuje taj put na način da se novovjekovna filozofija kao pozitivna znanost nastojala odvojiti od metafizike, u smislu znanstvenoga tehnicizma kao emancipaciji od filozofije kao metafizike. Društvene znanosti tako ne mogu biti utemeljene na metafizičkome mišljenju jer će u tom slučaju njihov rezultat – tvrde zastupnici ideje o radikalnoj emancipaciji znanosti od metafizike – biti ograničen na izgradnju »pseudoteorija« obilježenih prividnim zakonima kao metafizičkim ili ideološkijskim iskazima.¹⁸ Ovakav slijed značio je, očito, odbacivanje metafizike kao temelja svijeta duhovnosti u svakome smislu i postavljanja na njezino mjesto ideju materije (materijalizam) kao nadomjestak iz sistema izbačenog »duha«. Možda je najbolje ovaj paradoks prikazan suprotnim zaključcima dvojice marksista. Lefèbvre zaključuje kako je kraj metafizike nastupio s Marxovom filozofijom za koju je rascjep između čovjeka i prirode moguć samo kroz neraskidivo, dijalektičko jedinstvo. Za Marxa, filozofija nije uspjela izaći iz metafizike, stoga je prije ili kasnije ponovno zapala u teologiju to »trulo mjesto filozofije«.¹⁹ Međutim, Althusser pokazuje suprotno, kako i u Marxovu sistemu, barem u jednome dijelu, postoji metafizička pozicija *posljednje instance* koja će kasnije biti nazvana političkom teologijom. Naime, on pokazuje da je pozicija ekonomije (ekonomskoga) kao baze u posljednjoj instanci odlučujuća, odnosno da u potpunosti i ultimativno određuje nadgradnju, odnosno politiku (političko) i to je time, čini se, više metafizičko određenje jer se ne govori o određenoj situaciji nego o povijesnoj perspektivi.²⁰

U razmatranom razdoblju od Descartesa do Hegela filozofija je bila određena empirizmom i materijalizmom, koji se nisu međusobno podnosili, ali su imali zajedničkog protivnika – metafiziku, koju je trebalo zbaciti s trona. Tako je unutar filozofije politike nastala, na materijalističkim i empirističkim osnovama, nova znanstvena (pod)disciplina politička teorija koja se uspostavlja kao disciplinu utemeljena na matrici prirodnih i tehničkih znanosti te na shvaćanju čovjeka u duhu racionalnoga utilitarizma zasnovanoga na subjektivnome, odnosno instrumentalnome umu, kakvim ga je u kritici prosvjetitelj-

¹⁸Lino Veljak, *Horizont metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo. Zagreb 1988., str. 29.

¹⁹Henri Lefèbvre, *Metamorfoza filozofije*, u: Theodor Adorno (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1978., str. 69–110.

²⁰Louis Althusser, *Je li jednostavno biti marksist u filozofiji?* u: Theodor Adorno (ur.): *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO. Zagreb 1978., str. 111–159., 124.

stva opisao Horkheimer.²¹ Najznačajniju ulogu u materijaliziranju shvaćanja svijeta odigrao je empirizam (Hobbes, Locke, Hume i dr.) te prosvjetiteljski materijalizam (La Mettrie, Diderot, Marx i dr.). Na taj je način filozofija uma zadobila potpuno novo značenje u materijalizmu, napose Thomasa Hobbesa, za kojeg su mentalna stanja (um) proizvod tjelesnih (materijalnih), a ne više, kao u kartezijanskoj tradiciji, duhovnih procesa. Duhovno određenje uma biva gurnuto u stranu, a na njegovo mjesto dolazi materijalno upućeni um kao svojevrsni paradoks, posredovan gnoseologijskim načelom senzualizma. Upravo je Hobbesova filozofija ta koja će se temeljiti na materijalizmu i senzualizmu,²² a koja će ujedno biti osnova novoutemeljene političke teorije kao egzaktne znanosti utemeljene na umu (razumu) shvaćenome kao produktu materije.²³ Potkrjepu ovakvoj poziciji uvjerljivo će, na tragu Machiavellija, formulirati David Hume prema kojem znanost o politici (politička teorija) pretpostavlja odvajanje političkih institucija od pitanja moralnosti jer je njezin predmet bavljenje političkim aparatom, odnosno silama i protusilama, po uzoru na prirodne znanosti. Na taj način, pod utjecajem Huma i drugih empirista, politički poredak razmatra se suprotno republikanskom modelu razmatranja javnoga morala i njegova ideala vrline.²⁴ Takvo razmatranje pronaći će svoj

²¹Horkheimer pokazuje kako je um, napustivši autonomiju, postao instrumentom utilitarnoga ekonomizma koji od pojedinačnoga ide ka općemu, čime se isključuju kategorije objektivnoga uma, usp. Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, str. 18.

²²Rasprave o materijaliziranju svijeta razrađene su i u liberalnoj tradiciji britanskoga empirizma koji je na utjecajan način odredio materijalno shvaćanje svijeta, iako empirizam stoji nasuprot materijalizmu. Tako je John Locke smatrao kako se čovjek kao biće i kao građanin određuje prema vlasništvu, što je u njem proizvelo ljubav za posjedovanjem materijalnih dobara, čime je država postala političkom zajednicom »privatnih vlasnika«. Usp. John Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1963. David Hume kao pretpostavku takvome vlasništvu isticao je čovjekovu prirodnu naklonost samoljublju koje se očituje u neprestanom inzistiranju ostvarenja vlastitoga interesa kako bi, razumnim putem, ostvario što bolji položaj u društvu. Na taj način, pokazuje Hume, čovjekova vlastita težnja za koristoljubljem ograničena je i ublažena samo prema onima koji o njemu ovisе, odnosno samo na one koje osobno poznaje. Usp. David Hume, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2006. Humeova postavka koristoljublja završit će, kako i sam navodi, u pretpostavci da će sa svima drugima s kojima nije u poznanstvu čovjek svoje interese ostvariti na tržištu, na što će se savršeno nadovezati Adam Smith, koji će biti prvi moderni sistematski zagovaratelj odvajanja ekonomije i politike, ali na način da ekonomsko, slično kao i kasnije u Marxovu sistemu, određuje političko. U tom smislu, Smith nije protivnik državnoga aparata, ali su političko i moralno djelovanje uvjetovani ekonomskim racionalizmom. Usp. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Thrifty Books, Blacksburg 2009., str. 490–512.

²³La Mettrie je pisao kako materija ne samo da ima protežnost, kako je to tumačila tradicionalna metafizika, već da ona samu sebe i iz sebe može pokretati, osjećati, pa čak i misliti, što je potpuno odstupanje od uma shvaćenoga kao duhovnoga pokretača tijela. Usp. Julien Offray de la Mettrie, *Čovjek stroj*, Artresor, Zagreb 2004., str. 242. Na sličan način Diderot daje materiji sposobnost osjećanja i pamćenja. Za Diderota ne postoji metafizički dualizam, već je svijet jedan, jedinstven, materijalan, a čovjek je materijalno biće kojem se posredstvom osjeta predmeti i događaji urezuju u pamćenje. Diderot pokazuje »da se od nepokretne materije, uređene na određeni način, impregnirane drugom nepokretnom materijom, toplinom i kretanjem, dobivaju osjet, život, pamćenje, svijest, strast i misao«, Denis Diderot, *Entretien Entre d'Alembert et Diderot – Réve de d'Alembert – Suite de L'Entretien*, Éditions Bossard, Paris 1921., str. 53.

²⁴David Hume, *Political Essays*, str. 115.

izraz u Hobbesovu racionalizmu²⁵ koji će, utemeljujući političku teoriju kao egzaktnu znanost, formulirati pojam racionalnog građanina koji svoj odnos u političkoj zajednici temelji na racionalnome promišljanju i pragmatičnom ostvarenja svoga interesa, u prvom redu za sigurnošću i mirom. Tako je u temelju Hobbesove filozofije prirodnoznanstveni materijalizam svojstven 17. stoljeću u kojem se filozofija počinje razmatrati u čistom fizikalnome smislu, odnosno sve je više nastojala sličiti prirodnoj znanosti i njezinoj egzaktnosti. Stoga Alexandre Paserin d'Entreves pokazuje kako je Hobbesova analiza suverene vlasti prva moderna teorija moderne države,²⁶ a Leo Strauss (2005) kako je upravo Hobbes tvorac moderne politike.²⁷ Zanimljiv je i opis Bertranda Russella koji zaključuje kako se gotovo sve po čemu se moderni svijet razlikuje od ranijih stoljeća može pripisati upravo znanosti 17. stoljeća. »U duhovnom pogledu, moderni svijet započinje u XVII. stoljeću. Platon i Aristotel mogli bi razumjeti bilo kojeg Talijana renesanse; Toma Akvinski bio bi užasnut Lutherom, ali mu ga ne bi bilo teško razumjeti. Sa XVII. stoljećem je drugačije; Platon i Aristotel, Akvinski i Ockham, kod Newtona ne bi ništa shvatili.«²⁸ Hans Maier na istome tragu pokazuje kako su rastvaranje skolastičke astronomije, fizike i fiziologije te novo utemeljenje filozofskih disciplina na osnovi matematičkih metoda, mjerenja i empirijske demonstracije bili osnovni filozofski procesi toga doba. Prirodnoznanstvenici toga vremena nipošto nisu imali osjećaj da se nalaze u opoziciji filozofiji; naprotiv, smatrali su se filozofima koji nastoje iznova utemeljiti filozofiju na novim osnovama. Tako se novopronađena metoda mjerenja, matematičko-geometrijske demonstracije (*more geometrico demonstrata*), pokazala kao načelo takve snage da se činilo kako se može primijeniti i na čovjekov život, odnosno na područja etike i politike.

Pod utjecajem Descartesa svijet je shvaćen mehanicistički, stoga i Hobbes promatra čovjeka kao mehanizam koji agira i reagira.²⁹ Upravo zato Simone Goyard-Fabre pokazuje kako su u Hobbesovu sistemu prisutna dva pojma

²⁵Neliberalističke interpretacije Hobbesove filozofije nastojat će pokazati kako je u pozadini njegova racionalizma ipak određena vrst duhovnosti izražena prije svega u metafizičkim pozicijama. Tako Zarka pokazuje kako je »metafizika ta koju je Hobbes postavio kao načelo svoje filozofije«, Charles Yves Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, J. Vrin. Paris 1999., str. 13. Duprat pokazuje slično da se Hobbesova filozofija može odrediti kao politička teologija, a da je ta pozicija dugo bila maskirana pod krinkom Hobbesova racionalizma. Usp. Jean-Pierre Duprat, *Religion et société civile chez Hobbes*, u: Preston King (ur.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, sv. IV., Religion, Routledge. New York, 1993., str. 251–279., 251.

²⁶Usp. Alexandre Passerine d'Entreves, *La dottrina dello stato*, Libro universitario, G. Gapichelli, Torino 1967.

²⁷Usp. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.

²⁸Bertrand Russell, *Povijest zapadne filozofije*, Zagrebačka naklada/Ibis grafika. Zagreb 2010., str. 459.

²⁹Hans Maier, Hobbes, u: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (ur.), *Klasici političkog mišljenja I.*, Golden marketing, Zagreb 1998., str. 287–306., 292.

prirodnih znanosti preuzeta od Galileija. *Conatus*, kao trenutni pokret (kretanje) s pozicije mjesta i vremena, i *impetus* kao kvantitativni i posljedični izraz *conatusa*, što pokazuje epistemološku, a ne više ontološku determiniranost svijeta. Ova pozicija (*conatus – impetus*) koja pokazuje da se svijet temelji na odnosu fizikalnog pojma sile, zaključuje Goyard-Fabre, bit će znakovita za Hobbesov pojam prirode i političke teorije suverenosti.³⁰ I doista, čitava će Hobbesova filozofija, kao i njezin najznačajniji dio – filozofija politike, biti pretvorena u egzaktnu znanost – političku znanost (teoriju), koja se temelji na fizikalnim zakonima s jedne strane (žudnja, strasti, kretanje, težnja za moći), te racionalizmu razumskoga i voljnoga djelovanja čovjeka s druge strane (umno prevladavanje strasti i žudnje posredstvom društvenoga ugovora kao razumskoga pothvata). Hobbes tako piše kako u životinja (a tu ubraja i ljude) postoje dvije vrste kretanja. Prvo je *vitalno kretanje* (krvotok, bilo disanje, probava, hranjenje itd.) kojima nije potrebna nikakva pomoć predočavanja. Dočim je druga vrsta *kretanja duševno* kretanje koje se naziva *voljnim* (ići, govoriti, micati itd.) i ono ovisi o predodžbi i prethodnoj zamisli, stoga je predodžba (*imagination*) prvo unutrašnje počelo voljnog kretanja.³¹ Tako temelj političke teorije postaje racionalni građanin koji zajedno s istima sam stvara političku zajednicu – državu.

Važno je imati na umu činjenicu, koja predstavlja odlučujući moment, da Hobbesov pojam građanina biva oslobođen svake vrijednosne orijentacije koja bi propitivala pitanja vrline, morala ili pravednosti jer će te kategorije biti upućene na koncept suverena (Levijatana) koji su pojedinci ovlastili za navedene kategorije. Politička će teorija nakon Hobbesa ipak dobiti vrijednosnu odrednicu u teoriji društvenog ugovora Johna Lockea i čitavoj kasnijoj liberalnoj tradiciji, koja će ovaj Hobbesov apstraktni materijalizam i racionalizam nadopuniti jednom drugom razinom materijalne racionalnosti, a to je ekonomizam privatnoga vlasništva iz kojeg će se izvoditi koncept racionalnog građanina kao *bourgeoisa* koji će ostati temelj razumijevanja pojma građanina sve do danas.³² Na taj način pojam građanskoga društva određivat će se ekonomski i izvan liberalne tradicije, pa će tako i u tradiciji idealizma (Hegel) i materijalizma (Marx) pojam građanskoga društva, što je znakovito, značiti ekonomsku sferu čovjekova života. Koliko je pojam građanina (građanskoga

³⁰Simone Goyard-Fabre, Simone, De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes, u: Giuseppe Sorigi (ur.), *Politica e diritto in Hobbes*, Dott. A. Giuffrè Editore. Milano 1995., str. 75–95., 85.

³¹Usp. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, New York 2008., str. 33.

³²Lockeova pozicija bila je, dakako, određena pojmom vlasništva iz kojeg se izvodi egzistencija, no ne treba zamenariti njegov emancipacijski doprinos slobodi i autonomiji. U europskoj, osobito britanskoj praksi, gotovo do 20. stoljeća, kao što je i Locke zastupao, vrijedio je imovinski cenzus i građani su bili oni koji su bili posjednici određenih dobara i vrijednost njihova glasa određivala se prema vrijednosti imovine.

društva) bitno ekonomski određen svjedoči i činjenica da se krajem 20. stoljeća stvorila potreba za formuliranjem pojma »civilno društvo« koje podrazumijeva »neprofitnu sferu društva«, kako bi se napravila razlika spram ekonomiziranoga »građanskoga društva« koje to nikad nije trebalo biti. Temelj takvoj poziciji ekonomizma i razmatranja čovjeka kao ekonomskoga bića možemo nazvati antropološkim materijalizmom jer se iz materijalne uvjetovanosti izvodi cjelokupna čovjekova egzistencija.

Istodobno, takva je svijest proizvela svoju vlastitu suprotnost, čovjeka koji se otudio od vlastita humaniteta, odnosno koji racionalnim putem uslijed društvene konkurencije utemeljene na obrascu tržišta nastoji pod svaku cijenu osigurati vlastiti položaj i izvući korist, jer um postaje organ kalkulacije i plana, neutralan spram ciljeva, odnosno kako piše Horkheimer: »građanin koji bi iz kantovskih pobuda poštovanja puke forme propustio dobit ne bi bio prosvijetljen nego praznovjeran luđak.«³³ Društvo i ostali (su)građani određuju se samo još konkurentima u ostvarivanju takvoga cilja, a država kao izvanjski subjekt izjednačen s državnim institucijama vlasti. Takva pozicija, postaje očigledno, ne može osigurati niti jedno niti drugo, odnosno ne može navesti pojedinca da djeluje za opće dobro s jedne, niti jamčiti njegov ekonomski napredak s druge strane. Vidljivo je kako je iz političkoga izbačen njegov temeljni filozofsko-politički supstrat – humanizam, koji pretpostavlja poziciju prema kojemu je čovjek svjestan života s drugima s kojima mora dijeliti temeljne vrijednosti života u političkoj zajednici, što je nemoguće bez antropološke pretpostavke humanizma, jer se u protivnom politička zajednica raspada ili uopće ne postoji; odnosno kako je smatrao Hegel, ona se ne može izgraditi samo na čistome apstraktnome i formalnome zakonodavstvu, jer ne vlada zakon nego volja ljudi da zakon može vladati.³⁴ Ovdje je potrebno naglasiti da je inzistiranje na humanističkome iskoraku prema onome drugome osobito favorizirala francuska filozofija 20. stoljeća, i to u okviru ontologije Drugoga (Lévinas, Ricœur, Derrida) kao pretpostavke vlastite egzistencije.

Na taj je način politička teorija utemeljena na racionalnome materijalizmu čovjeka dokinula njegovu humanističku strast, vrlinu, osjećaj za pravdu i opće dobro, odmijenivši filozofiju politike kojoj su kao disciplini takve vrijednosti bile imanentne. Horkheimer i Adorno određuju taj proces s vrhuncem upravo u prosvjetiteljskoj materijalističkoj filozofiji koja je pogodovala gospodstvu nad prirodom i prirodnim čovjekom, čime se prosvjetiteljstvo odreklo vlastitog ozbiljenja. Pokušaj vraćanja izvorima humanizma koji bi u unutar političke teorije zadržao postulate filozofije politike izvršio je Jean-Jacques Rousseau,

³³Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, str. 93.

³⁴G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, sv. I., Stuttgart 1996., str. 310.

stoga se kao jedno od rješenja prevladavanja ovog problema iznosi njegova pozicija političke teorije kao filozofije politike utemeljene na humanizmu i »humanističkome imperativu« – natrag čovjeku!

::3. ROUSSEAUOV ANTROPOLOŠKI HUMANIZAM: OBNOVA POLITIČKE FILOZOFIJE KAO ALTERNATIVA

Politička filozofija Jean-Jacquesa Rousseaua, koja je razum također imala za pretpostavku vlastitim postulatima, specifična je jer traga za vrlinom (republikanskom vrlinom) i moralom, koji su neizvedivi bez određenih strasti koje, kao pretpostavka, daju vrijednost umnome poretku. Moralnost za Rousseaua, suprotno liberalnoj tradiciji, nije sfera odvojena od politike, čime je vidljivo ponovno vraćanje filozofiji politike, nakon ere Machiavellija te britanskih empirista i senzualista. Naprotiv, ona je istoznačnica političkome jer političku zajednicu ne čine racionalni *bourgeois-i*, već republikanskom strašću i vrlinom prožeti *citoyen-i* kojima je, pored razuma, osnovna pretpostavka ljubavi prema sebi i milosrđa prema drugima utemeljenima na metafizičkom pojmu volje (općenite volje), a ne razuma koji zapada u racionalnost i time u partikularnost. I sam Rousseau pokazuje kako se društvo mora proučavati pomoću pojedinaca, a pojedinci pomoću društva, stoga »onima koji hoće obrađivati odvojeno politiku i moral nikada neće uspjeti razumjeti ijedno od toga«. ³⁵ Naime, Rousseauova se pozicija uzima kao rješenje ove napetosti iz dvaju razloga. Prvi se očituje u činjenici da suverenu vlast, po uzoru na antička razmatranja, a suprotno modernoj liberalnoj političkoj teoriji, ne mogu vršiti pripadnici ekonomske sfere (*oikos*) nego samo kao pripadnici javne-političke sfere (*polites*), odnosno Rousseauovim rječnikom, suveren može biti samo građanin u političkome smislu (*citoyen*), a ne građanin u ekonomskome smislu (*bourgeois*), jer država nije zajednica privatnih vlasnika. I drugi, da uopće više nema razdvajanja ekonomske i političke sfere jer svi ljudi imaju jednaka prava, stoga suverenu vlast može vršiti jedan jedinstveni puk, shvaćen kao *demos*. Kriterij političkoga djelovanja nije više kvantitativno načelo imovinskog cenzusa, nego kvalitativno načelo mogućnosti formiranja suverene općenite volje (*volonté générale*) koja ne može biti privatna volja pojedinaca ni partikularna volja udruženja. ³⁶ Stoga je temelj ovoga razmatranja Rousseauova kritika ekonomizma i pozicija antropološkoga humanizma temeljenoga na dvjema strastima bez kojih je, pokazuje Rousseau, nemoguće formiranje pravedne

³⁵Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Galimard, Paris 1969., str. 360.

³⁶Razmatranje najvažnijeg Rousseauova pojma *volonté générale* nije predmet ovoga rada, iako je na njega upućen gotovo svaki dio Rousseauove filozofije politike.

političke zajednice, odnosno bilo kakve političke zajednice. Riječ je o ljubavi prema sebi (*amour de soi-même*) i milosrđu (*pitié*) prema drugima kao strastima koje prethode razumu, odnosno bez njihove pretpostavke razum ne može ispravno zaključivati. Dakle, znati sebe i biti okrenut Drugome.

To znači da se čitava Rousseauova filozofija politike, a napose teorija države i suverenosti, izvodi iz pretpostavke dviju temeljnih strasti koje čine »duh« formalnih političkih institucija. Odnosno pojam racionalnog građanina koji bi jamčio poredak istinske republike (*res publica*) nezamisliv je bez navedenih strasti koje čovjeka održavaju čovjekom u njegovu izvornom smislu. Na taj način izvorno dobar čovjek može stvoriti samo dobru političku zajednicu, što u Rousseauovu smislu znači da su pogrešne političke i društvene institucije pogodovale njegovu izopačenju, stoga je cilj izmijeniti postojeće institucije i uspostaviti onakve kakve bi mogle njegovati njegovu izvornu prirodnu dobrotu. Na taj se način Rousseauova pozicija okreće vraćanju humanizmu filozofije politike.

Rousseauov antropološki humanizam tako je presudan za razumijevanje problema epohe koja se protegnula i do danas, a to je osporavanje pojma građanina koji bi bio utemeljen isključivo na razumu i interesu koji ga neprestano tjeraju da djeluje najprije u vlastitu korist. U *Ispovijestima*, Rousseau će se pitati:

»zašto sada, kad sam odmakao u godinama, nalazim tako malo dobrih ljudi, a u mlađim sam ih godinama toliko nalazio? Zar ih više nema? Ne, nego stalež u kome sam danas primoran da ih tražim nije više onaj isti u kome sam ih nekad nalazio. U narodu, gdje velike strasti progovaraju samo od vremena do vremena, prirodni osjećaji probijaju češće. U višim su staležima oni potpuno ušutkani, a pod maskom osjećaja progovara uvijek samo korist ili taština«. ³⁷

Napad na isključivi racionalizam utemeljen na materijalizmu svojih suvremenika temelj je Rousseauovu izvođenju postulata humanizma utemeljenog na ljubavi i empatiji. U *Ispovijedanju vjere Savojskoga vikara* na metafizičkim načelima Rousseau pokazuje kako se, suprotno Diderotovoj i La Mettrievoj struji materijalizma, materija ne može kretati sama od sebe. Materija se, pokazuje Rousseau, ne može sama kretati jer kada se neko tijelo kreće ili mora biti živo ili mu je kretanje predano, odnosno odbacuje svaku ideju o neorganiziranoj materiji koja bi se kretala sama od sebe. Međutim, vidljivi svijet jest mrtva i razasuta materija kojoj kao cjelini nedostaje jedinstvo, organizacija i osjećaj zajedništva i jednosti života tijela jer je jasno kako se mi, kao dijelovi,

³⁷Jean-Jacques Rousseau, *Ispovijesti I.*, Matica hrvatska, Zagreb 1982., str. 135.

nikako ne osjećamo kao cjelina. O tome, pokazuje Rousseau, posredstvom uma ne mogu znati ništa, već samo putem osjeta jer tvrditi da se neživo ili tijelo koje miruje kreće samo od sebe, je nepojmljivo i bespredmetno. »Volja, koja je izvor kretanja, poznata mi je po svom djelovanju, a ne svojoj prirodi. Shvaćam tu volju kao izvor kretanja, ali shvatiti materiju kao izvor kretanja znači shvatiti posljedice kao uzrok, a to znači ne shvatiti ništa«. ³⁸ Mašina ne može misliti, pokazuje Rousseau suprotno racionalizmu i materijalizmu, a razmišljanje se ne može izvesti ni pokretom ni oblikom, »jer u tebi živi nešto što želi raskinuti veze koja ga ograničavaju. Prostor kao niti cijeli svijet nisu dovoljni za tebe, jer tvoji osjećaji, želje, nemir, čak i ponos, imaju drugi princip, a ne ovo ograničeno tijelo u kojem se osjećaš sputan. Otuda ni jedno tijelo nije aktivno samo sobom, a ja jesam, a to znam prema osjetu koji mi govori jače od razuma koji ga suzbija. Osjećanje moje slobode gubi se u meni samo onda kada se izopáčim tako da sprječavam glas duše da ustane protiv zakona tijela«. ³⁹

Rousseau pokazuje kako i sam nastoji djelovati kao prirodni čovjek, odupirući se racionalizmu epohe jer pokazuje da izvodi ova pravila ni načela iz neke uzvišene filozofije nego iz dna svoga srca, gdje ih je priroda ispisala neizbrisivim slovima. Ono što je temelj i prva briga čovjeka jest briga za samoga sebe, no ispada da iz toga često griješimo kad nastojimo ostvariti svoje blagostanje na teret dugih, stoga pogrešno smatramo da slijedimo glas prirode iako joj se zapravo odupiremo. Aktivno biće sluša, a pasivno zapovijeda, odnosno savjest je glas duše, a negativne su strasti glas tijela, stoga koji od tih dvaju načela treba slušati: razum nas prečesto vara i stoga imamo pravo ne primijeniti njegove naloge, dok savjest, naprotiv, ne vara nikad jer što je instinkt za tijelo, to je savjest za dušu i tko nju slijedi, pokorava se samo prirodi. Dakle, ono što će za Rousseaua biti presudno u utemeljenju političke zajednice bit će povratak prirodi i pripadnim načelima morala kao savjesti neodvojivih od političkoga. Zbog toga i piše kako, u skladu sa snažnim subjektivizmom i individualizmom, svaki čovjek bez sumnje ima na umu samo svoje vlastito dobro, no ako ne postoji neki opći moralni princip, samo će se djelovanja nepravednih moći objasniti pomoću vlastitog interesa. Postaje očito kako je preduvjet moralnom općem principu potpuna sloboda, odnosno autonomija, subjektivnost i individualnost svakog čovjeka, koji tek tada može sudjelovati i omogućiti takav univerzalni moralni princip. Stoga je razlikovanje dobra i zla uvjetovano činjenicom da našoj spoznaji prethode naši osjećaji, kao što razumu prethode strasti (ljubav prema sebi i milosrđe). Otuda su, pokazuje Rousseau,

³⁸Usp. Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, Paris 2000. str. 60-62.

³⁹Usp. *ibid.*, 71.

nagoni koje imamo od prirode ljubav prema dobrome i mržnja prema zlu, a oni proizlaze iz nutrine čovjeka kao prirodnoga bića. Zbog toga postojati za nas znači osjećati jer, ponavlja, naše osjećanje prethodi našem shvaćanju i kakav god bio uzrok našeg bića on se pobrinuo za naše održanje tako što nam je dao mogućnost osjećanja koje je u skladu s našom prirodom.⁴⁰ Rousseau pokazuje da je čovjek u neprestanoj borbi s proturječjem između prirodnih osjećaja, koji uvijek govore u korist općeg dobra, i razuma koji uvijek govori u korist vlastitog dobra. Stoga je uzaludno da se vrlina utemelji na samome razumu jer za moralni red potreban je razum jednako kao i osjećaji, pri čemu se uvijek mora imati na umu, zaključuje Rousseau i to će vrijediti za političku filozofiju, da »se dobar čovjek podvrgava cjelini, a zao čovjek podvrgava cjelini sebi« (*le bon s'ordonne par rapport au tout, et le méchant ordonne le tout par rapport à lui*).⁴¹

Tako će se kritika čistoga razuma koji, bez temeljnih strasti duše, vodi egoizmu i ostvarenju vlastite koristi, manifestirati u Rousseauovoj kritici građanskoga društva utemeljenoga na građaninu-vlasniku (*bourgeois*) kojeg je zastupala liberalna politička teorija. U *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* Rousseau najjasnije iznosi kritiku egoizma zasnovanog na razumu, stoga na početku *Rasprave* piše kako najkorisnija, a najmanje razvijena od svih ljudskih spoznaja ne može biti nego ona o čovjeku, a to je jedno od najzanimljivijih i istodobno najnesretnijih pitanja što ih filozofija može predložiti. Jer kako spoznati ishodište nejednakosti među ljudima ako ne počnemo od upoznavanja samih sebe i kako će čovjek uspjeti da se vidi onakvim kakvim ga je priroda stvorila kroz sve promjene u slijedu vremena i prilika koje su ga promijenile u njegovome prvobitnom stanju. Ljudska je duša u okrilju društva postala iskvarena tisućama uzroka što neprekidno iskrsavaju koje što su se dogodile u ustrojstvu tijela i neprestanim udarcima strasti izmijenila izgled do točke neprepoznatljivosti, i u njoj,

»umjesto bića koje djeluje uvijek prema izvjesnim i nepromjenjivim principima, umjesto uzvišene i veličanstvene jednostavnosti koju joj je utisnuo njezin tvorac, ne nalazimo ništa do bezličnu opreku strasti koja vjeruje da je umna i razum koji je u bunilu.«⁴²

Otuda, razumjeti prirodu ne može se iz definicija u knjigama, kako zaključuje

⁴⁰Usp. *ibid.*, 88.

⁴¹*Ibid.*, 92.

⁴²Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris 1992., str. 157.

Rousseau, jer su one utemeljene na dvjema potpuno pogrešnim premisama: da ljudi nemaju ništa prirodno i da su počeli misliti tek nakon što su izašli iz prirodnog stanja. Ali dok god ne budemo poznavali prirodnog čovjeka, uzalud ćemo pokušavati odrediti zakon kojem se podredio ili koji najbolje odgovara njegovu ustrojstvu. Ono što možemo, pokazuje Rousseau, jasno vidjeti u pogledu tog zakona jest da mu se ne treba samo, da bi on bio zakon, svjesno podvrgnuti volja onog kojeg on obvezuje, već da on još mora, da bi bio prirodni zakon (*loi naturelle*), odmah progovoriti glasom prirode. Zato, ostavivši sve znanstvene knjige koje nas samo uče gledati ljude onakvima kakvi su postali i razmišljajući o prvim i najjednostavnijim djelovanjima ljudske duše, Rousseau pokazuje kako su u njoj prisutna dva načela koja prethode razumu. Jedno (ljubav prema sebi) koje nas zanima radi očuvanja nas samih, a drugo (milosrđe) koje nas zanima u odnosu na druge, kao samilost i suosjećanje prema njihovim patnjama. Na tim načelima, pokazuje Rousseau, utemeljenima na prirodnom osjetu (osjećaju), proizlaze sva pravila prirodnoga prava, koja je razum, međutim, uspostavio na drugim osnovama i svojim razvojem uspio zatomiti prirodu. Stoga, pokazujući prirodnu osjećajnost čovjeka, Rousseau zaključuje da »zapravo, ako sam obavezan da ne učinim nikakvo zlo svom bližnjem, čini se da je to manje zato što je on razumno biće, a više zato što je osjećajno (...)«. ⁴³ Ono što čovjeka, nastavlja Rousseau, razlikuje od životinje nije toliko razum koliko njegovo svojstvo slobodnog pokretača (*l'agent libre*). ⁴⁴ Priroda zapovijeda svakom živom stvorenju i životinja ju sluša, a čovjek, iako izložen istom utjecaju, smatra se slobodnim da pristane ili se odupre, a u svijesti o toj slobodi pokazuje se produhovljenost njegove duše.

U ovome važnome metafizičkome argumentu Rousseau iznosi i razlikovanje fizike od metafizike. Fizika objašnjava mehanizam osjeta i stvaranja ideja, ali u moći da nešto hoćemo ili biramo ne nalazimo do čisto duhovne čine koje ne možemo objasniti zakonima mehanike. Na taj način može se pratiti postavka ovoga rada, kako politička teorija utemeljena na prirodnim (fizika) i tehničkim (mehanika) načelima nije temelj Rousseauove filozofije, nego filozofija politike pod utjecajem načela čovjekove duhovnosti, čime se on protivi modernoj liberalnoj političkoj teoriji od Hobbesa na dalje, jer je pod utjecajem prirodnih i tehničkih znanosti nastojala razum postaviti jedinim gospodarom koji će nadići čovjekovu iskvarenu prirodu, bez oslonca u duhovnosti osjećanja, pozitivnih strasti i empatije prema drugima u duhu humanizma filozofije politike. Stoga, prema Rousseauu, čovjek u prirodnome

⁴³Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb 1978., str. 27.

⁴⁴Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, str. 183.

stanju nije bio ni dobar ni loš, jer još nisu bile uspostavljene institucije dobra i zla (one su društvene kategorije), stoga

»nemojmo zaključivati s Hobbesom da je čovjek zato što nema nikakve ideje o dobru, po prirodi zao, da je poročan, jer ne poznaje vrlinu, da odbija bližnjima uvijek usluge zato što ne smatra da im je dužan, niti da na temelju prava koje s razlogom polaže na stvari koje su mu potrebne on ludo sebi umišlja da je jedini vlasnik čitavog univerzuma. Hobbes je vrlo dobro vidio nedostatak svih suvremenih definicija prirodnog prava, ali zaključci koje je izveo iz svoje definicije pokazuju da ga je uzeo u ništa manje pogrešnom smislu.«⁴⁵

Hobbes, prema Rousseauu, tvrdi pogrešno zato što smatra kako prirodni čovjek želi zadovoljiti mnoštvo strasti, koje su međutim, svojstvene društvenome čovjeku, jer biti snažan i ovisan, kako je pokazivao Hobbes, jest proturječje. Čovjek je, naprotiv, slab kad je ovisan, a ovisan je u društvu. Stoga je temeljna Hobbesova pogreška vidljiva u izostanku premise milosrđa u prirodnom stanju koje svaki čovjek ima, a što je, kako navodi Rousseau, zapazio i Mandeville. Odnosno da bi sa svim svojim moralom ljudi bili samo čudovišta da im priroda kao oslonac razumu nije dala milosrđe. Sasvim je, dakle, sigurno da je, nastavlja Rousseau, milosrđe prirodno osjećanje koje pridonosi uzajamnom održanju čitave vrste. Ono nas nagoni da bez razmišljanja pritekemo u pomoć svakome koga vidimo da pati, stoga ono u prirodnom stanju zauzima mjesto zakona, osjećaja i vrline.⁴⁶

Nevolja je nastala onoga trenutka, možemo zaključiti s Rousseauom, kada je, posredstvom principa prirodnih znanosti, tehnike, ekonomije kojima je znanost nastojala ovladati prirodom, politička znanost (teorija) na njoj utemeljena nastojala ovladati prirodnim čovjekom nošenim prirodnim strastima ljubavi i milosrđa za koje se smatralo da opterećuju racionalnost pojedinca koji uvijek teži vlastitome interesu.⁴⁷ Prouzročilo je to, procvatom znanstvenog, tehnološkog i ekonomskog (materijalnog) razvoja, dokidanje prirodnog čo-

⁴⁵Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, str. 27.

⁴⁶Zanimljivo je kako je mislilac egzistencije »s onu stranu dobra i zla«, Nietzsche, u svom isticanju duhovnih učitelja pored Goethea i Schopenhauera naveo upravo Rousseaua. Rečenicu da je čovjek slab kad je ovisan o društvu te da prirodno nije ni dobar ni zao potpisao bi i sam filozof egzistencije. Usp. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer kao odgojitelj*, Matica hrvatska, Zagreb 2003.

⁴⁷Unatoč materijalističkoj struji kojoj je također pripadao, Diderot, koji se idejno suprotstavio Rousseauu, ipak je bio svjestan poteškoća koje će nastati s epohom koju i sam predvodi, odnosno da će vrlina, filozofija i umjetnosti propasti onog trenutka kad se čovjek počne zanimati za pitanja interesa, imovine, vlasništva, trgovine i financijskih stvari. »(...) struja koja nas nosi sa sobom nema ničeg genijalnoga«, Denis Diderot, *Ouvres choisies de Diderot précédées de sa vie par M. F. Génin*, sv. II., Firmin Didot, Paris 1869., str. 269.

vjeka kakvog je zastupala filozofija politike. Čovjeka duha, vrline i prirodne pravednosti, stoga i Rousseau piše:

»S druge strane, evo čovjeka koji je prije bio slobodan i nezavisan kako mnoštvom svojih potreba, pokorivši tako reći čitavu prirodu, a osim toga i sebi slične, postaje u stanovitom smislu rob, premda im je postao gospodar«. ⁴⁸

Kako se to dogodilo opisuje Rousseau u glasovitom odjeljku o naknadnoj legitimaciji nepravednoga poretka. Bio je to početak utemeljenja društva i države prema ovakvim iskvarenim načelima jer je onaj koji je bio u prednost nastojao stvoriti takav politički poredak koji bi održao takvo stanje. Nejednakost koju je prouzročio postulat liberalne političke teorije o *bourgeoisu* kao nosiocu društvenog i političkog poretka i koji je imanentno postuliran nejednakošću s obzirom na vlastito ekonomsko samorazumijevanje očituje se, prema Rousseauu, u trima etapama. Prva je bila uspostavljanje zakona i prava vlasništva, druga uspostavljanje magistrature i treća pretvaranje legitimne vlasti u samovlašće. »Tako je u prvom razdoblju bilo moguće postojanje bogatih i siromašnih, u drugom moćnih i slabih, a u trećem gospodara i robova, što je vrhunski stupanj nejednakosti i njezin izraz u kojem se konačno stapaju svi drugi, sve dok nove promjene posve ne ukinu vladavinu ili je približe zakonitoj ustanovi«. ⁴⁹

Ispravljanje pogrešno utemeljenih društvenih (vlasništvo) i političkih (despotizam) institucija utemeljenih na ekonomskom pojmu isključivo racionalnoga građanina (*bourgeois*) koji će biti prisutan od engleskoga empirizma i senzualizma (Locke, Hume, Smith), preko francuskog prosvjetiteljstva do kasnije etape filozofskog materijalizma (Feuerbach, Marx, Engels, Lenjin), Rousseau čini putem dviju faza. Prva je postavljena u *Émileu*, u kojem se odgaja prirodno snažno dijete koje može postati građaninom (*citoyen*), a druga u *Društvenom ugovoru*, u kojem građanin (*citoyen*), pored razuma nošen strastima ljubavi prema sebi i milosrđem prema drugima, konstituirala političku zajednicu u kojoj kao dio kolektivnog tijela može postati suverenom. Na taj se način pozicija *bourgeoisa* ispravlja univerzalnom jednakošću *citoyena*, kao politički jednakog građanina bez obzira na ekonomski ili bilo koji drugi status. ⁵⁰

U *Émileu* Rousseau pokazuje kako je takav postupak moguć samo peda-

⁴⁸Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, str. 58.

⁴⁹Ibid., str. 67.

⁵⁰Rad se u svojoj postavi ograničava na prvu fazu, iznesenu u *Émileu*, *Raspravi o izvorima nejednakosti među ljudima i Ispovijedanju vjere savojskoga vikara*, jer ona predstavlja temelj za kasniju političku nadgradnju takve promijene koja će se dogoditi u *Društvenom ugovoru* koji nije predmet rada, a koja je dovoljna za prikaz vraćanja humanizmu filozofije politike, naspram političke znanosti (teorije).

goškim putem stvaranja novog čovjeka, kojeg je društvenost »iščupala« iz prirodnoga poretka slobode, nezavisnosti, jednakosti, dobrote, ljubavi prema sebi i milosrđa prema bližnjemu, koji su bili u osnovi filozofije politike koja polazi od humanističkih pretpostavki. Zbog toga je Rousseauov naum najprije odgojiti čovjeka, pa tek onda građanina. U prirodnom stanju, pokazuje Rousseau,⁵¹ u kojem su svi ljudi jednaki, njihov je zajednički poziv biti čovjek i tko je god dobro odgojen za taj poziv ne može iskvareno ispunjavati druge pozive koji su s njim u skladu. Rousseauu je manje stalo do toga je li njegov odgajanik određen za vojnu, crkvenu ili sudsku karijeru jer prije nego što ga roditelji odrede za kakav poziv, priroda ga poziva u ljudski život. U prvoj etapi odgoja Rousseau polazi od tek rođenog djeteta kojeg treba odmah započeti odgajati. Zato, apelira Rousseau, promatrajte prirodu (*obzervez la nature*) i idite putem što vam ga ona označuje. U borbi sa svim iskušenjima dijete ojača i čim je u stanju da se pametno služi životom, njegov temelj postaje čvršći i sigurniji i to je zakon prirode, pa zašto joj proturječite?⁵² Rousseau već vidi problem u ranom djetinjstvu jer dijete čas milujemo čas tučemo da bismo ga ušutkali. Ili činimo što se njemu sviđa ili tražimo da ono učini što se nama sviđa, ili se podčinjavamo njegovim željama, ili njega podčinjavamo našima, nema srednjeg puta jer ono mora zapovijedati ili primati zapovijed. Na ovaj su način njegovi prvi pojmovi pojmovi vlasti ili ropstva jer prije no ono nauči govoriti, nauči zapovijedati, a prije no što nauči raditi, pokorava se. Tako već rano usadimo u njegovo mlado srce strasti koje zatim pripisujemo prirodi i nakon što smo uspjeli dijete pokvariti, još se tužimo što je takvo. U tome leže izvori svog zla koje kasnije prerasta u odnos zapovijedanja ili služenja, pri čem izostaje slobodno djelovanje čovjeka kojeg Rousseau nastoji postići. Kada takvo dijete bude prepušteno učitelju, on od njega učini još umjetnije biće koje je naučilo potpuno beskorisne stvari i kad najzad to dijete, rob i tiranin u jednoj osobi, puno znanja, a ipak bez razuma, slabo tjelesno koliko i duševno, krene u svijet pa u njemu počne pokazivati svoju glupost, oholost i sve mane, to nas tjera da oplakujemo ljudsku bijedu i izopačenost. Rousseau se u odgoju Emilea u potpunosti okreće prirodi jer tko god sebi nameće dužnost koju mu priroda nije nametnula, mora unaprijed pribaviti sredstva pomoću kojih će je izvršiti; u protivnom je sam odgovoran za ono što ne bude mogao ispuniti. Stoga je Rousseauu u interesu da odgajaniku, u skladu s prirodnim imperativom, ojača i duh i tijelo jer tijelo mora imati snage ako se hoće pokoravati duši. Stoga Emile, kojeg odgaja Rousseau, ima sve što mu je u skladu s prirodom potrebno i on ne zna ništa više nego što bi mu

⁵¹Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, str. 87.

⁵²Ibid., str. 95.

koristilo i ništa manje nego što bi mu trebalo. U njegovim su očima svi ljudi još uvijek jednaki, on nema pojmove podvrgavanja i naređivanja, njegovi su izrazi jednostavni, u svom ponašanju ne pokazuje ropsku pokornost roba, niti govori zapovjedničkim tonom gospodara, nego pokazuje povjerenje prema bližnjem, plemenitu i dirljivu dobrotu slobodnoga, ali jakoga i dobrotvornoga bića. Onaj koji bi htio spriječiti buđenje strasti bio bi gotovo jednako lud kao i onaj koji bi ih htio uništiti, stoga se za Rousseaua strasti ne trebaju dokidati ni na razini političke zajednice, odnosno društva. No, to ne znači da su sve strasti prirodne, jedino što je istinito jest da je njihov izvor prirodan, odnosno kako pokazuje Rousseau, naše su prvobitne strasti vrlo ograničene na ulogu oruđa naše slobode i imaju zadaću brinuti se o našem održanju. Ali sve one koje vladaju nama i koje nas uništavaju nemaju porijeklo u prirodi nego su nam izvanjske jer ih prisvajamo na vlastitu kao i štetu prirode. Samoljublje ili ljubav prema sebi (*l'amour de soi / l'amour de soi-même*) temeljna je prirodna strast kao strast za samoodržanjem i kao *sentiment d'existence* temelj Rousseauove kartezijanske metafizike subjektivnosti. To je jedina strast koja se, pokazuje Rousseau, rađa s čovjekom i koja nikad ne nestaje te ona kao takva prethodi svim drugima koje su, u određenom smislu, njezine modifikacije. U tom smislu one su prirodne, ali najveći broj tih modifikacija ima izvanjske uzroke bez kojih one nikad ne bi nastupile i same te modifikacije ne samo da nam nisu korisne nego su, štoviše, štetne jer mijenjaju prvobitnu svrhu i idu protiv svog uzroka. Tada čovjek napušta prirodni red i dolazi sam sa sobom u proturječje. Iz te prvotne strasti kao pretpostavke proizlazi druga strast ljubavi prema drugima, odnosno milosrđe (*pitié*) koji zajedno čine pretpostavku svakoga poretka.

Svjestan ambijenta u kojem će Emile morati živjeti, a to je društveno stanje, Rousseau razmatra svoje postavke u okvirima društvenosti jer ipak je on prototip budućeg građanina, slobodnog nosioca vlastite suverene volje koja se ozbiljuje u udruženju političkoga tijela, stoga taj odgajatelj treba kasnije živjeti u društvu. Time, ta druga strast, prva prema drugima – milosrđe, pokreće ljudsko srce prema redu prirode, jer da bi dijete postalo milosrdno, mora znati da postoje njemu slična bića koja trpe što je ono samo trpjelo. Jer, što znači biti milosrdan, odnosno suosjećati s drugim, nego izaći iz svoga *ja* i poistovjetiti se s onim drugim koji pati. Da bismo potaknuli i podržavali to milosrđe, odnosno suosjećanje, piše Rousseau, i da bismo ga usmjerili prema prirodi kojim se budi ono njegovo *ja*, što imamo drugo činiti nego da budimo u njemu dobrotu, čovječnost, milosrđe, odnosno sva privlačna i nježna osjećanja koja se ljudima od prirode dopadaju, a da sprječavamo zavist, lakomost, mržnju kao i sve odvratne strasti što oduzimaju osjećanju svaku vrijednost. Stoga je Rousseau na temelju svega navedenoga formulirao nekoliko načela za

Emilea. Prvo je načelo ono prema kojemu nije obilježje srca uspoređivati se sa sretnijima, nego s manje sretnima od nas. Drugo je načelo ono prema kojemu nesreće drugih, od kojih ni sami nismo oslobođeni, bude u nama sažaljenje. Treće je načelo ono prema kojemu sažaljenje koje osjećamo prema drugima ne mjerimo prema veličini patnji nego prema osjećaju prema onima koji ih podnose. Ovim načelima Rousseau u potpunosti pokazuje ideal ljubavi prema sebi i bližnjemu te polazi od čovjeka bez obzira na njegovo mjesto u društvu. Zbog toga i piše »kako narod čini ljudski rod« (*C'est le peuple qui compose le genre humain*) i ono što nije narod, tako je neznatno da uopće nije vrijedno da bi se uzelo u obzir.⁵³ Otuda će u *Društvenom ugovoru* kao konačnoj, dovršenoj fazi preobrazbe čovječanstva u smjeru ponovne uspostave humanizma, pojam naroda, odnosno puka shvaćenoga kao politički narod (*demos*) biti temelj u razmatranju pojma suverenosti *općenite volje* koju jedino narod kao cjelina može imati.⁵⁴ Riječ je o tome da je suverena općenita volja prisutna samo onda kada puk (*demos*) djeluje kao cjelina i glasuje o zakonu koji uređuje pitanje od općeg dobra, a ne pojedinačni (pojedinaac) ili partikularni (udruženje) interes koji čovjeka, posredstvom razuma, navodi na sebično poboljšanje svoga položaja u odnosu na druge članove političke zajednice. U ovome se smislu ova Rousseauova pozicija može razumjeti kao kritika subjektivnog (instrumentalnog) uma (Horkheimer) koji tjera svakoga pojedinca na samoodržanje, odnosno kao kritika cjelokupne liberalne tradicije političke teorije koja se izgrađuje na negativnoj slobodi i vlasničkom odnosima prema kojoj je *bourgeois* nositelj političkoga. Na taj se način isključuje mogućnost da *bourgeois* bude potencijalni nosilac suverenosti jer je vođen privatnim (pojedinaac) i partikularnim (udruženim) interesima koji ne mogu formulirati suverenu općenitu volju, nego samo partikularnu ili volju svih. Suveren tako postaje *citoyen* okrenut univerzalizmu vrline, prirodne dobrote i pravednosti i formira, kao pravni subjekt, istinski građanski patos političke zajednice.⁵⁵

⁵³Ibid., str. 345.

⁵⁴S obzirom na to da je teorija općenite volje najiscrpniji dio Rousseauove filozofije koji zahtijeva posebnu studiju, rad neće ulaziti u analizu pojma jer za izvođenje postulata rada nije presudan.

⁵⁵U dobro ustrojenoj državi, pokazuje Rousseau, javni interes i javni poslovi prevladavaju nad privatnima i svi građani osjećaju važnost sudjelovanja u javnim skupštinama, no u lošoj vladavini nikoga ne zanimaju javni poslovi jer se vidi da tamo ne vlada *općenita volja*. »Čim javna služba prestane biti glavno zanimanje građanima i čim im se više sviđa služiti svojom kesom nego svojom ličnošću, država je već gotovo na rubu propasti. Treba li ići u rat? Oni plate vojsku i ostanu kod kuće. Treba li ići u vijeće? Oni imenuju poslanike i ostanu kod kuće. Zbog lijenosti i novca oni konačno dobiju vojnike koji će im podjarmiti domovinu i predstavnike koji će je prodati«. J–J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima: Društveni ugovor*, str. 148–149.

::ZAKLJUČAK

Nastanak političke znanosti i njezina najistaknutijeg dijela – političke teorije – te njezino odvajanje od filozofije politike u moderni značilo je pokušaj zasnivanja nove znanstvene discipline koja bi temeljni predmet i kategorije filozofije politike utemeljila na racionalizmu i materijalizmu rastućih prirodnih i tehničkih znanosti. Politička teorija je, uvelike pod utjecajem liberalne političke misli, a naspram tradicije klasične filozofije politike, nastojala sebe utemeljiti kao pozitivnu znanost društva i politike na egzaktnim načelima razuma, utilitarizma, pragmatizma i ekonomizma. Vjerovalo se kako će se »okretanjem čovjeka na vlastiti razum« dokinuti nerazumski antagonizmi »prirodnoga stanja« koje će biti prevladano egzaktnim načelima koja proizlaze iz razuma te da će se čovjek usavršiti jedino slijedeći takva pozitivnoznanstvena načela. Smatralo se također kako će racionalizam, materijalizam i rast ekonomskoga standarda omogućiti neumitan napredak čovječanstva, što se u velikome dijelu i dogodilo, osobito kada je riječ o formalnim ustanovama koje je čovjek stvorio da bi zaštitio svoju egzistenciju i osigurao napredak. Vjera u građansko društvo utemeljeno na ekonomski racionalnome građaninu (*bourgeoisu*), koji kao privatni vlasnik svoje osobe, rada i imovine osigurava vlastitu egzistenciju, urušila se, međutim, svaki put kad je nastupila kriza i kad racionalno utemeljen sustav nije mogao dati odgovore na postojeće probleme. Tada je nastupao povratak idealizmu i duhovnosti koji, međutim, nisu zasnovani na čvrstim temeljima, već se pretvaraju u ideologiju koja u ratnim vihorima ruši sve pred sobom. Prijelomna faza ovoga razvoja dogodila se u filozofiji prosvjetiteljstva, stoga je potrebno unutar njege pronaći rješenje za njezino prevladavanje.

Rad pokazuje kako je takav postupak moguć jedino obnovom političke filozofije (filozofije politike) koja je u navedenoj epohi prema našem mišljenju najizraženija upravo u filozofskoj poziciji Jean-Jacquesa Rousseaua koja nastoji čovjeka ponovno učiniti čovjekom kako bi mogao postati građaninom (*citoyen*). Time se Rousseau nalazi u raskoraku filozofije politike i političke teorije. Za Rousseaua politička se zajednica ne može temeljiti na racionalizmu privatnog vlasnika (*bourgeois*) kako je to shvaćala liberalna politička teorija (Hobbes, Locke, Hume, Smith, Bentham, Mill i dr.) jer ona, zbog toga što počiva na privatnim interesima, vodi do problema koji ne mogu ostvariti jedinstvo kao pretpostavku napretka svake političke zajednice. Iz takve teorije čovjek sa svojim humanističkim obilježjima ustupa mjesto racionalnome *bourgeoisu* koji je nošen sebičnošću, privatnim i partikularnim interesima koji ne mogu osigurati djelovanje u smjeru općeg dobra. Zbog toga je potrebno, smatra Rousseauu, formirati *citoyena* koji počiva na prirodnim načelima humaniz-

ma, odnosno ljubavi prema sebi i milosrđu prema drugome kao prirodnim pretpostavkama koje prethode razumu i racionalnome građaninu. Važno je iz ovoga iščitati kako nije riječ o reduciranju čovjeka na prirodu kojom bi on bio determiniran i time neslobodan, nego samo u tome da u njegovoj prirodi postoje strasti koje su duboko humanističke. U Rousseaua tako ne postoji više razlika između prirodnog čovjeka (divljaka) i građanina, nego samo jedan jedinstven građanin koji je *citoyen*, odnosno ima odlike prirodno slobodnoga, neovisnoga i osjećajnoga bića uvjetovanoga načelima humanizma kako ih određuje filozofija politike.

::LITERATURA

- Aristotel (1988): *Politika*, Globus/Liber, Zagreb.
- Augustin, Aurelije (1982): *O državi Božjoj*, sv. I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Diderot, Denis (1869): *Ouvres choisies de Diderot précédées de sa vie par M. F. Génin*, sv. II., Firmin Didot, Paris.
- Diderot, Denis (1921): *Entretien Entre d'Alembert et Diderot – Rêve de d'Alembert – Suite de L'Entretien*, Éditions Bossard, Paris.
- Duprat, Jean-Pierre, *Religion et société civile chez Hobbes* (1993): u: Preston King (ur.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, sv. IV., Religion, Routledge. New York, str. 251–279.
- Goyard-Fabre, Simone (1995): De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes, u: Giuseppe Sorigi (ur.), *Politica e diritto in Hobbes*, Dott. A. Giuffrè Editore. Milano, str. 75–95.
- Hegel, G. W. F. (1996): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, sv. I., Stuttgart.
- Hobbes, Thomas (2008): *Leviathan*, Oxford University Press, New York.
- Horkheimer, Max (1988): *Kritika instrumentalnog uma*, Globus, Zagreb.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo.
- Hume, David (2006): *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- La Mettrie, Julien Offray de (2004): *Čovjek stroj*, Artresor, Zagreb.
- Lefebvre, Henri (1978): *Metamorfoza filozofije*, u: Theodor Adorno (ur.), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb, str. 69–110.
- Lefort, Claude (2000): *Demokratska invencija*, Barbat, Zagreb.
- Locke, John (1963): *Two Treatises on Government*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maier, Hans, Hobbes (1998): u: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (ur.), *Klasici političkog mišljenja I.*, Golden marketing, Zagreb, str. 287–306.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *Schopenhauer kao odgojitelj*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Passerine d' Entreves, Alexandre (1967): *La dotrinna dello stato*, Libro universitario, G. Gapichelli, Torino.
- Platon (1974): *Zakoni*, Naprijed, Zagreb.
- Platon (1997): *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb.
- Rancière, Jacques (2015): *Nesuglasnost: politika i filozofija*, FPZG, Zagreb.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969): *Émile ou De l'éducation*, Galimard, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb.
- Rousseau, Jean-Jacques (1982): *Ispovijesti I.*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Paris.

- Rousseau, Jean-Jacques (2000): *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, Paris.
- Russell, Bertrand (2010): *Povijest zapadne filozofije*, Zagrebačka naklada/Ibis grafika. Zagreb.
- Smith, Adam (2009): *The Wealth of Nations*, Thrifty Books, Blacksburg.
- Strauss, Leo (2005): *La critique de la religion chez Hobbes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Strauss, Leo (2006): Cropsey, Joseph (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb.
- Toma Akvinski (1996): *Opuscula philosophica*, sv. II., Demetra, Zagreb.
- Toma Akvinski (2005): *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb.
- Veljak, Lino (1988): *Horizont metafizike*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Zarka, Charles Yves (1999): *La décision métaphysique de Hobbes*, J. Vrin. Paris.