

# NAŠ SAVREMENIK ŽAN-ŽAK RUSO

**Dragutin Lalović**

On the occasion of the 300th anniversary of Jan Jacques Rousseau, a modern French philosopher born in Geneva, we are publishing this authorial text which treats this French classic as our contemporary. We are also bringing the translation of the German philosopher Ernest Cassirer as a contribution worthy of marking this jubilee.

Ta *etička* zadaća koju Rousseau dodjeljuje politici i taj *etički imperativ* kojem je podvrgava, njegov je pravi revolucionarni čin.

I po njemu je jedinstven u svom stoljeću.

*Ernst Cassirer*

Ove godine cijeli će svijet zacijelo dostojno obilježiti veliku 300-tu obljetnicu rođenja Jeana-Jacquesa Rousseaua (rođen 28. lipnja 1712), modernoga francuskog klasika ženevskog podrijetla, kao i 250-tu obljetnicu od objavljivanja njegovih temeljnih teorijskih djela *Émile ili o odgoju* i *O društvenom ugovoru ili načela političkog prava* (1762).

Od 1912. godine međunarodna „književna republika“ sve primjerenije i kvalitetnije obilježava Rousseauove jubileje. Sekundarna literatura, na svim svjetskim (i inim) jezicima, uistinu je

nepregledna. Njezini su najviši dometi ne samo stvaralački dijalog s autorom i rekonstrukcija njegova mišljenja, nego i velika djela za razumijevanje naše epohe i njezinih glavnih misaonih tokova. Možda je ipak najveći pothvat realizacija kapitalnoga kritičkog izdanja Rousseauovih *Sabranih djela*, u pet svezaka (od 1959. do 1995).

Rousseauova je baština, dakako, previše bogata i raznovrsna, sam je autor i književnik i skladatelj i politički mislilac i filozof i pedagog, a da bi imalo smisla pokušati je osvijetliti u cjelini. Za političko je mišljenje stoga racionalno pozornost fokusirati na njegova središnja djela, *Émile* i *Društveni ugovor*, koja zajedno s *Raspravom o znanostima i umjetnostima* (1750) i *Raspravom o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima* (1755), u samorazumijevanju tvore sastavne elemente Rousseauova „teorijskog sustava“.

U ovom povodu, iz Rousseauova opusa izdvajam i naglašavam samo nekoliko misaonih motiva, koji ga čine našim duhovnim suvremenikom.

U vremenu produbljene krize koju proživljavamo, pozornosti ne može izmaknuti Rousseauova dijagnoza moderne epohe, njegova kritika naivne prosvjetiteljske vjere u napredak, žestoka osuda pretenzije modernoga *bourgeois* da samog sebe ustoliči u sintezu čovjeka i *citoyena*, a građansko društvo u najzad ostvarenu posljednju svrhu povijesnog razvoja čovječanstva. Riječju: Rousseau kao *kritičar modernog mita o napretku*.

Drugo, Rousseau zaslužuje pozornost kao, uz Machiavellija, nedvojbeno najeminentniji republikanski teoretičar političke slobode. Kao takav odmah je prepoznat i preuzet od najradikalnijih protagonista Francuske revolucije, ali nakon toga i upravo zbog toga, kasnije osporavan i ozloglašen, napose u liberalističkom političkom nauku, od Constanta preko Talmona do Berlina. Berlin je tako njegov *Društveni ugovor* besprizivno osudio kao „najveći priručnik za tiraniju koji je ikad napisan“

(1953). Utoliko Rousseau ostaje bitno kontroverznim političkim misliocem, čiji politički nauk i izvorne intencije nije lako dokučiti, pod tmastom naslagom odveć gorljivih rusolatrijskih pristaša (tipa jakobinaca) i rusofobnih ostrašćenih osporavatelja (tipa liberala). Riječju: Rousseau kao *teoretičar emancipacijskih mogućnosti političke slobode i djelovanja*.

Treće, prema Rousseauu, središnji problem političkog života jest pitanje o uvjetima mogućnosti samokonstituiranja naroda kao političkog subjekta, koje je moguće samo u demokratskoj državi kao ćudoredno-političkoj zajednici. Odgovor na to pitanje ponudio je Rousseau, barem u osnovnim pojmovnim naznakama, u svojoj glasovitoj teoriji općenite volje (*volonté générale*), kao političkom procesu radikalne promjene samodostatnih partikularnih ljudi u samosvjesne političke sugrađane, koji su kadri racionalno ovladati svojim zajedničkim životom. Riječju: Rousseau kao *teoretičar demokracije i pučke suverenosti*.

Četvrto, demokratska država je legitimna samo ako je oblik vladavine zakona. Stoga Rousseau dalekosežno razlikuje općenitu volju naroda kao suverena od općenite volje vlade kao izvršne, podređene vlasti. Sama izvršna vlast utjelovljenje je sile, sklona zloupotrebama i despotskim uzurpacijama koje su inherentne njezinoj biti. Takvo radikalno delegimiranje gole sile i prokazivanje opasnosti od despotizma (kao uzurpacije zakonodavne vlasti) i tiranije (kao uzurpacije izvršne vlasti), može se ocijeniti, poput francuskog filozofa Alaina: „Jean-Jacques je prvi i možda jedini koji je ogolio moć do kosti. U usporedbi s time Voltaire je ništa; bio je to samo nezadovoljni podanik u potrazi za dobrim kraljem.“ Riječju, Rousseau kao *kritičar zloupotreba političke moći, despotizma i tiranije*.

Peto, najsnažniji intelektualni i čuvstveni motiv velikog Ženevljanina očituje se u njegovu radikalnom individualizmu. Još više od Rousseaua, *citoyena*, Jean-Jacques, osamljeni šetač, zdvojni tragatelj za autentičnošću vlastitog Jastva, nečuveno je

utjecao na senzibilitet modernog čovjeka, na oblikovanje ideala razotuđenog čovjeka u harmoniji s neoskrvnutom prirodom. Riječju: Jean-Jacques kao *obrazac modernog individualizma*.

\*

Barem od nezaobilaznog djela Johna Grevillea Agarda Pococka posvećenog *makijavelijevskom momentu* (*The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 1975) znamo za „skriveno lice“ (J.F. Spitz) ili republikansku (građansku, humanističku) struju u konfiguraciji modernoga političkog mišljenja. Dotadašnja hegemonijska predodžba o modernom mišljenju bila je posve u znaku „pravno-liberalnog“ modela. Tragom radova H. Barona o građanskom humanizmu, Pocock je iznio na svjetlo dana drukčiju modernu političku filozofiju, koja se, prema njemu, proteže od firentinskog humanizma do američke revolucije, a prelazeći preko Machiavellija i Harringtona; ona se konstituira potvrđujući političku prirodu čovjekovu i pripisujući politici kao cilj ne obranu prava, nego ostvarenje čovjekove prvotne „političnosti“, u obliku aktivnog sudjelovanja građana u javnoj stvari. Taj makijavelijevski moment i konstelacije koje on poprima očituju se u zagovoru primata građanskog života (*vivere civile*), koji počiva na preuzimanju aristotelovske tvrdnje da je čovjek političko biće koje izvrsnost može dosegnuti samo u stanju građanina i preko njega.

Otada su dva lica ili dvije glavne struje modernoga političkog mišljenja sve razgovjetnije i preciznije prepoznati, a njihov je odnos predmet stalnoga kritičkog preispitivanja. Kao pouzdan simptom dubine i karaktera promjene može poslužiti primjer upravo J.-J. Rousseaua, kojega više nitko ne svrstava u prosvjetiteljsko-liberalnu struju modernoga političkog mišljenja, nego ga se, na Pocockovu tragu, smatra utjelovljenjem „makijavelijevskog momenta“ u 18. stoljeću.

\*

U suton prve njemačke republike, objavio je glasoviti njemački filozof Ernst Cassirer u časopisu *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1932, Band XLI, str. 177-213, 479-515) svoju danas klasičnu studiju *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*. Kad se najzad, nakon polustoljetnog kašnjenja, pojavila u francuskom izdanju, bila je to prilika za Jeana Starobinskoga, jednog od najboljih suvremenih interpreata Rousseauova djela, da Cassirerovo tumačenje Rousseaua bez krzmanja vrednuje kao odlučujuću etapu u razumijevanju Rousseauove filozofije, pripisujući mu zaslugu da je raspravu o „problemu“ uzdigao na njezinu „pravu razinu koju otada nije bilo dopušteno napustiti.“ (Cassirer, 1987: IV) <sup>1</sup>

Početkom iste godine, 27. veljače 1932. godine, njemački je filozof održao također čuveno predavanje, kao gost „Francuskog filozofskog društva“, kao impresivan sažetak i najavu velike studije. Predavanje pod znakovitim i za tadašnje „stanje znanosti“ (napose francuske) provokativnim naslovom „Jedinstvo u djelu Jeana-Jacquesa Rousseaua“, očekivano je izazvalo burnu i sadržajnu raspravu između njega i francuskih kolega.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Karakteristično je, usporedbe radi, da se talijanski prijevod Cassirerove studije pojavio već 1938. godine (2. izd. 1948), da je engleski je prijevod ugledao svjetlo dana 1954. godine (*The question of Jean-Jacques Rousseau*, Columbia University Press, New-York, translated and edited with one introduction and additional notes by Peter Gay). Hrvatski prijevod (djelomičan i djelomice neprimjeren) objavljen je 1979 (u tematskom broju časopisa *Politička misao* 1/1979, posvećenom obilježavanju dvjestogodišnjice Rousseauove smrti). Srpski pak prijevod objavljen je 2004, kao poglavlje u knjizi *Ideja republikanskog ustava*.

<sup>2</sup> Usp. Cassirer, Ernst, 1932: L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, *Bulletin de la Société française de Philosophie* (32) 1: 4-85 (taj

Izazov je bio jedva zamisliv. Ništa nije moglo biti oprečnije od ondašnjega uobičajenoga francuskog stereotipa o Rousseauovu nauku od Cassirerove središnje teze da su čuvena Rousseauova proturječja (štoviše, „sofizmi“) zapravo prividna, odnosno da je djelo velikog Ženevljanina misaono konzistentna cjelina, u čijem je središtu ideja moralne autonomije slobodne volje. Čime je dokazivao – što nitko prije njega nije ni pokušao! – da je Rousseau politički filozof velikog formata, unatoč tome što njegovi tekstovi ne udovoljavaju striktnim normama strogoga teorijskog diskursa, što on zacijelo nije sistemski mislilac. Pritom se Cassirer izrijeком pozvao na Kanta, ustvrdivši da je „prvak prvenstva praktičkog uma“ jedini (ili gotovo jedini) *potpuno* razumio Rousseaua.

Time se Cassirer smiono i samosvjesno suočio s temeljnim preduvjenjem dotadašnje sekundarne literature o Rousseauovu liku i djelu. To je preduvjenje klasično obrazloženo u inače sjajnoj knjizi Alberta Schinza, *Mišljenje Jeana-Jacquesa Rousseaua* (1929), u kojoj se striktno razlikuju dvije glavne, nesvodljive komponente: politički Rousseau (*citoyen* rimskog kova) i individualistički „osamljeni šetač“ Jean-Jacques (hiperosjetljivi i u sebe zagledani *romantičar*). Ustvrdivši da je bilo prirodno pokušati da se „utvrdi logičko jedinstvo u djelu takvog pisca [kao što je Rousseau – op. D. L.]“, Schinz se s čuđenjem pita: „Ali budući da je danas toliko neuspjeha dokazalo njihovu promašenost, čemu istrajavati u tim naporima?“ (1929: 49).

---

tekst predavanja i raspravu s francuskim kolegama objavljujemo u ovom broju). Sam je tekst tog predavanja postao šire dostupan i poznat kad je, s punim pravom, uvršten u znalački zbornik radova posvećenim Rousseauu, koji su priredili Gérard Genette i Tzvetan Todorov; usp. *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris, 1984, str. 41-66 (u zbornik su uvršteni i ovi autori: E. Weil, L. Strauss, Ch. Eisenmann, R. Derathé, P. Bénichou i V. Goldschmidt)

U takvom idejnom i hermeneutičkom kontekstu – koji se postupno oblikuje barem od 1915. i pionirskog pothvata Ch. Vaughana, čija je ogromna zasluga da je cjelina Rousseauovih glavnih političkih tekstova najzad postala dostupna za proučavanje – kada se smatralo samorazumljivim kako najzad valja odustati od uzaludnih napora da se dokaže logičko jedinstvo Rousseauova djela, uslijedio je Cassirerov briljantan demanti, nakon kojega „ništa više nije bilo kao prije“ (J. Starobinski, u: Cassirer, 1987: III-IV).

Možda su i Schinz, kao dokaz svoje teze, i Cassirer, kao dodatni izazov, imali pred očima sugestivno tumačenje, koji je u jubilejskoj godini Rousseauove dvjestogodišnjice rođenja, ponudio književni kritičar Gustave Lanson (1857-1934), o jedinstvu Rousseauova mišljenja. U članku „Jedinstvo mišljenja Jeana-Jacquesa Rousseaua“ (1912), Lanson je najprije odbacio mogućnost postojanja *logičkog jedinstva* Rousseauova teorijskog sistema, da bi zatim pokušao pokazati da je zauzvrat moguće utvrditi *psihologijsko jedinstvo* duhovnog života Jeana-Jacquesa. Tako tragajući za autentičnim Rousseauom, Lanson nas dojmljivo uvjerava da Rousseau nije bio niti je imao pretenziju da bude filozof, ponajmanje politički.

U raspravi koja je nakon predavanja uslijedila, Cassirerovo (neo)kantovsko čitanje Rousseaua izazvalo je žustre reakcije i neslaganja. Tadašnje tipično francusko gledište jasno je iskazao estetičar i filozof Victor Basch. Uza sva priznanja visokoj razini i strogosti majstorova izlaganja, Basch je prigovorio da njemački filozof Rousseauu pristupa kao da je riječ o profesionalnom filozofu, „nekom Fichteu, koji je teoriju o primatu praktičkog uma primijenio ne na metafiziku, nego na politiku i sociologiju“. Njemu je nezamislivo da bi „naš“ Rousseau mogao zadobiti legitiman filozofijski status, jer se tako složeno i raznovrsno misaono tkanje kao što je Rousseauovo ne može svesti ni na kakvo logičko jedinstvo. Prema francuskom estetičaru,

Rousseau je poglavito umjetnik, glazbenik riječi, pjesnik i romanopisac, a ne politički filozof. Izvor njegova genija nije moralna volja nego osjećaj, koji je duša Rousseaua i kao čovjeka i kao mislioca. On je sentimentalist i individualist, ali misaono nedosljedan, o čemu flagrantno svjedoči njegov *Društveni ugovor* koji uvodi „devijaciju“, „očito proturječje“ u odnosu na cjelinu Rousseauova mišljenja u drugim spisima. Uopće nije moguće govoriti o jedinstvu Rousseauova djela, zaključuje Basch, jer nije moguće uskladiti shvaćanje o prvenstvu osjećaja nad svim ostalim očitovanjima ljudskog bića i primat individualnoga nad socijalnim, s jedne strane, i shvaćanje da se moral temelji na potiskivanju osjećaja, a država na potpunom poricanju individualne slobode, s druge strane.

Cassirerova završna intervencija u toj uzbudljivoj raspravi i danas plijeni nesmanjenom sugestivnošću. Upozorio je da se unutarnje jedinstvo Rousseauovih ideja ipak može pronaći, koliko god to uistinu bilo teško kod tako složenoga i raznovrsnog mislioca kakav je Rousseau, samo ako se traga na „valjanom mjestu“. Pojmovni supstrat Rousseauova mišljenja Cassirer pronalazi u *filozofiji osjećaja*. Pritom ne spori da je upravo „osjećaj“ središnji pojam u Rousseauovu mišljenju, ali pokazuje da taj središnji pojam označuje dva različita elementa (pasivni osjećaj spram prirode; aktivni, u specifično ljudskom svijetu, kao čisti osjećaj slobode), koje valja semantički razlučiti da bi se time učvrstila teorijska konzistentnost Rousseauova mišljenja.

U svojem izlaganju Cassirer nije propustio zainteresirane kolege upozoriti da su njegove riječi „veoma sažeti izvod iz temeljne studije“ i uputiti ih – dakako, na spomenutu danas već klasičnu studiju koja će biti objavljena te iste godine.<sup>3</sup>

Cassirerov *Problem Jean-Jacques Rousseau* (1932) doista je još uvijek „temeljna studija“ i, po mom dugogodišnjem osvjedočenju,

---

<sup>3</sup> Tekst koji slijedi uglavnom preuzimam, u veoma sažetom i djelomično nadopunjem obliku, iz svoje knjige *Mogućnosti političkoga* (2006).



najprimjereniji *filozofijski* interpretativni okvir za razumijevanje *cjeline* Rousseauove *političke* teorije. Cassirer je izvrsno pokazao da se Rousseauov „pravi revolucionarni čin“ očituje u etičkom imperativu koji postavlja državi, tragajući za oblikom države koji po svojoj naravi najpotpunije ozbiljuje čistu suverenost zakona. U tom se traganju država ne poima kao puki empirijski sklop nego kao „forma u kojoj volja, kao moralna volja uopće postoji“. Zakon je konstitutivno načelo individualne volje, kojemu se pojedinac posve podređuje samo utoliko ukoliko zakon želi vladati tako da svakoga pojedinog člana države čini građaninom i odgaja u građanina. Cassirer je, štoviše, kongenijalno dokučio i objasnio smisao i teorijsku relevantnost naoko posve uzgrednoga i samo *pro foro interno* zapisanoga Kantova suda da je upravo Rousseau „Newton moralnog svijeta“ time što je prvi u povijesti filozofije riješio „problem teodiceje“.<sup>4</sup>

Evo toga glasovitoga Kantova suda koji nas, prema Cassireru, približava samome središtu Rousseauove teorije:

Newton je prvi vidio red i pravilnost povezane s velikom jednostavnošću ondje gdje su se prije njega mogli susresti nered i loše sparena raznolikost, i otad se komete kreću geometrijskim putanjama. Rousseau je ispod raznolikosti likova što ih ljudi poprimaju prvi otkrio čovjekovu duboko skrivenu prirodu i skriveni zakon koji, na temelju njegovih zapažanja, opravdava Providnost [...] Nakon Newtona i Rousseaua Bog je opravdan, i odsad je Popeov poučak istinit.

Nitko prije Cassirera nije čak ni pokušao objasniti navedene doista „začudne i teško protumačive“ Kantove rečenice. Čak ni Gurvitch, koji je prvi teorijski mjerodavno upozorio na Kantovo

---

<sup>4</sup> Riječ je o često navodenome Kantovu sudu iz njegovih napomena što ih je on ispisao u svome osobnom primjerku *Zapažanja o osjećaju lijepoga i uzvišenoga* (1763; Cassirer taj sud citira prema izdanju Hartenstein iz 1868, tom VIII, str. 630).

(i Fichteovo) originalno i duboko poimanje Rousseauove političke filozofije (1922). Naime, premda u tom ranome tekstu Gurvitch uvjerljivo obrazlaže tezu o „potpunoj konzistentnosti“ Rousseauova teorijskog sustava, oslanjajući se na brojne Kantove izričite ocjene koje takvu njegovu tezu podupiru (ali i hotimično otklanjajući Kantove kritičke ocjene) – napose na navedeni ulomak i na prosudbu o „Newtonu moralnog svijeta“ – ipak se nije ni osvrnuo na Kantov sud o Rousseauovu rješenju problema teodiceje (usp. G. Gurvitch, 1971: 385-397).

Koji je to skriveni zakon Rousseau otkrio, kojim je to svojim „zapažanjima“ riješio problem teodiceje? Izložimo posve skraćeno njegovu argumentaciju. Dilema je znana: uz pretpostavku postojanja Boga (savršenoga i svemoćnog bića), kako objasniti postojanje fizičkog nesavršenstva i moralnog zla u svijetu? Rousseau radikalno odbacuje tradicionalno vjerovanje u prvobitnu krivnju čovjekovu (dogmu o istočnom grijehu). Uzrok (moralnog) zla nije čovjekova priroda (izvorno nedužna) nego „ljudsko društvo“: tek postavši društvenim, prirodni se čovjek otuđuje od vlastite biti i postaje tiraninom prirode, sebe samoga i svojih bližnjih. Moralno zlo nije dakle metafizičko nego socijalno, ono nužno proistječe iz prirodnom socijalizacijom nastalog „prisilnoga oblika društva“. Stoga je odgovornost na društvu da napokon dokine svoj „dosadašnji oblik“ i uspostavi se kao „prava i istinska ljudska zajednica“. Tako problem teodiceje postaje rješiv kada se formulira kao etičko-politički problem: društveni čovjek mora postati „vlastiti spasitelj“, njegova je najveća zadaća da izvrši „opravdanje Boga“. Čas će spasa doći tek i samo tada kad „dosadašnji prisilni oblik društva padne i na njegovo mjesto dođe slobodan oblik političko-etičke zajednice – oblik u kojem će svatko, umjesto da bude prepušten samovolji drugih, slušati samo općenitu volju, koju prepoznaje i priznaje kao vlastitu.“ Tim se tumačenjem može objasniti silina etičkog impulsa kojim je Rousseau suoblikovao modernu svijest o

mogućnostima političke i ljudske emancipacije te moćno utjecao na „sve socijalne borbe sadašnjosti“. U tom je smislu Rousseau „optimist“, jer s tragičkom ozbiljnošću od čovjeka zahtijeva da shvati svoju sudbinu i da njome sam upravlja. Slijedom takve argumentacije, Cassirer gotovo prkosno zaključuje: „... taj tobožnji ‘iracionalist’ završava u najodlučnijoj vjeri u um: jer po njemu se vjera u pobjedu uma poklapa s uvjerenjem u trijumf pravoga ‘kozmpolitskog uređenja’“.

Valja zamijetiti da Cassirer ipak propušta prigodu da protumači i smisao Kantove zaključne rečenice, prema kojoj je „odsada Popeov nauk istinit“. Propust je doista zagonetan budući da Rousseau u svome glasovitom pismu Voltaireu od 18. kolovoza 1756. (znanome kao pismo o „optimizmu“ ili o „Providnosti“) potanko razlaže svoju suglasnost s „Popeovim sistemom“. Čini se da nije riječ naprosto o propustu nego prije o hotimičnom izbjegavanju toga „kapitalnoga filozofijskog teksta“ (H. Gouhier) koji dovoljno jasno upozorava na jednostranost Cassirerove teze da je Rousseau problem teodiceje „izveo izvan nadležnosti metafizike i postavio ga u središte etike i politike“. Valja stoga, u glavnim crtama, podsjetiti na glavne postavke Popeova nauka i na Rousseauov sud o tom nauku.

*Whatever is, is right*, glasovita je metafizička postavka slavnog pjesnika A. Popea, „engleskog Homera“, o kojemu je njegov francuski prevodilac de Silhouette napisao da je najveći pjesnik Engleske i jedan od najblistavijih genija svih vremena. Riječ je o svojevrsnoj poanti Popeova deističkog sustava, koji je izložen u njegovoj „filozofijskoj poemi“ *Essay on Man* (1733-1734). Evo kako se pjesnik obraća čitatelju: Bezumniče, ti koji ne vidiš da je od svih mogućih svjetova beskonačna Mudrost odabrala onaj najbolji! Da si ti na svom mjestu u velikom lancu bića koji polazi od ništavila da bi se protegnuo do Boga! Pitaš zašto te on nije učinio većim; pitaj se, radije, zašto te nije učinio mnogo manjim. Znaš da si ograničen, da možeš zamijetiti tek

neznatan dio stvari, a ipak bi da sudiš o Pravdi! Budi skromniji i prihvati da prema općem ustroju univerzuma, koji je iznad naših moći poimanja, sve što jest, jest dobro. Neka u tvom srcu bude svagda ovaj *credo*:

*All Nature is but Art, unknown to thee;  
All Chance, direction, wick thou canst not see;  
All discord, harmony not understood;  
All partial evil, Universal Good;  
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,  
One truth is clear; **whatever is, is right.**<sup>5</sup>*

Da je „Popeov nauk istinit“ gorljivo dokazuje Rousseau u rečenome pismu Voltaireu. Čuveno Voltaireovo djelo *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la Loi naturelle*, iz 1756. godine (koje je znano kao poema „protiv Providnosti“, odnosno protiv Popeova optimizma), Rousseau s indignacijom odbacuje kao okrutno ruganje patnjama čovjekovim; nasuprot Voltaireu, Rousseau ističe svoju vjeru u Božju providnost, u njezin blagorodan i općenit karakter. U središnjem mjestu svoje argumentacije, Rousseau najprije upozorava kako valja razlikovati „pojedinačno zlo, čije postojanje nijedan filozof nije nikada poricao“, od „općega zla koje optimist niječe“. Nije, naime, pitanje u tome da li mi kao pojedinci patimo ili ne, nego u tome „da li je bilo dobro da univerzum nastane i jesu li naše muke bile neizbježive u ustrojstvu univerzuma“. U tom smislu „Popeov sistem“ primjerenog odgovara: „sve je dobro“ (*tout est bien*), premda bi možda bilo točnije: „Cjelina je dobra (*Le tout est bien*) ili Sve je dobro za cjelinu (*Tout est bien pour le tout*). Stoga je očito da nijedan čovjek ne bi mogao pružiti izravne dokaze za to ili protiv toga; jer ti dokazi ovise o savršenom poznavanju ustrojstva svijeta i

---

<sup>5</sup> Ovaj je sažetak Popeove poeme načinjen prema: P. Hazard, 1963: 308-309, 311, 383-384, 386-390).

svrhe njegova Tvorca, a ta je spoznaja nedvojbeno iznad ljudske inteligencije. Istinska načela optimizma ne mogu se izvesti niti iz svojstava materije niti iz mehanike univerzuma, nego samo iz zaključka o savršenstvu Boga koji upravlja svime; tako da se postojanje Boga ne dokazuje Popeovim sistemom nego se Popeov sistem dokazuje postojanjem Boga, a pitanje je podrijetla zla izvedeno bez proturječja iz problema Providnosti...“ (str. 41-42). Rousseau nije, prema tome, kako Cassirer tvrdi, „riješio problem teodiceje“ tako što je problem Providnosti premjestio s metafizičkog tla i postavio ga u središte etičko-političkoga, nego je problem Providnosti mogao uopće postaviti u središte etičko-političkoga (i tako ga napokon cjelovito „rješiti“) zato što je osvijesteno pretpostavio istinitost određenog metafizičkog „rješenja problema teodiceje“. Stoga Kant može ustvrditi „odsad je Popeov nauk istinit“. <sup>6</sup>

Prijelomni značaj Cassirerove studije s punim je razumijevanjem prepoznao R. Derathé, ocijenivši je kao „dosad najsnažniji napor sinteze da bi se Rousseauovo mišljenje pojmlilo u njegovoj cjelovitosti i tako pokazala njegova duboka kohezija“ (1948/1979: 185). Derathé je nedvojbeno najpoznatiji i najutjecajniji tumač Rousseauove političke teorije nakon II. svjetskog rata<sup>7</sup>, ali nije

<sup>6</sup> Usp. J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, str. 35-46, s komentarom H. Gouhiera, str. 46-53; *CC*, IV, str. 53-57, s komentarom R.A. Leigha; *OC*, IV, 1059-1077, s komentarom B. Gagnebina, 1880-1884.

<sup>7</sup> U sklopu već spomenutoga kritičkog izdanja Rousseauovih sabranih djela, Derathéu je povjerena središnja uloga u priređivanju i tumačenju Rousseauovih glavnih političkih spisa. Za treći svezak kritičkog izdanja Rousseauovih *Oeuvres complètes* (koji sadrži sve autorove političke spise), Derathé je napisao stručne uvode (i bilješke uz tekstove) za spise *Politička ekonomija*, *O društvenom ugovoru (prva verzija)*; *O društvenom ugovoru* i *Politički fragmenti*. Već četiri desetljeća to izdanje Rousseauovih političkih spisa (objavljeno 1964. godine), služi kao standardno studijsko izdanje bez kojega je upravo nezamislivo iole ozbiljno izučavanje Rousseauove političke teorije.

pretjerano reći da njegova *politološka* interpretacija u osnovi prihvaća glavne metodologijske i sadržajne postavke i zaključke Cassirerove *filozofijske* interpretacije cjeline Rousseauove filozofije.<sup>8</sup> Utoliko je dopušteno, po mom sudu, govoriti o Cassirer-Derathéovoj interpretativnoj matrici u tumačenju Rousseauove političke teorije, koja je veoma dugo dominirala u sekundarnoj literaturi. Nesporno je da je ta interpretativna matrica primjereno dokazala konzistentnost Rousseauove političke teorije, uvjerljivo obrazložila njezine metodologijske pretpostavke, te strogo precizirala epistemologijski status njezinih temeljnih pojmova. U prilog njihovoj teorijskoj bliskosti svjedoči činjenica da u njihovim radovima nalazimo veoma precizna tumačenja (koja se međusobno nadopunjuju) nekih temeljnih Rousseauovih pravnopolitičkih pojmova, posebice pojmova *društveni ugovor* i *suverenost*.

Ocjenu o temeljnoj teorijskoj važnosti Cassirerove studije, Derathé doslovno ponavlja i u drugom izdanju svoje danas već klasične studije iz 1950. godine (1974: 445). No, premda u osnovi suglasan s Cassirerom, Derathé izričito iskazuje i važne kritičke rezerve spram pojedinih Cassirerovih prosudbi i formulacija u kojima se, po njegovu sudu, Rousseauov racionalizam jednostrano pre naglašava. Suglasan s Cassirerovim pristupom da Rousseauovu teoriju, u njezinu pojmovnom sadržaju, valja analizirati prvenstveno kao *filozofiju (moralnog) osjećaja*, Derathé ne

---

<sup>8</sup> Što nipošto ne umanjuje važnost Derathéova interpretativnog opusa, koji u brojnim svojim studijama bitno nadopunjuje i razvija, a u nekim aspektima i kadšto ispravlja (kao rigidno „neokantovsko“) Cassirerovo čitanje Rousseaua. U svome temeljnom djelu *Jean-Jacques Rousseau i politička znaost njegova doba* (1950/1974/2002) Derathé je minuciozno istražio i sustavno vrednovao glavne političkopravne teorije (od 16-oga do sredine 18-og st.) i pokazao da Rousseauova teorija ostaje posve neprozirnom ako je ne promatramo i kao impresivnu sintezu cjelokupne prethodne političke teorije.

prihvaća i Cassirerov radikalni zaključak: „Rousseauov moral nipošto nije moral osjećaja, on je najradikalniji oblik čistog morala zakona koji je bio formuliran prije Kanta“. Prema Derathéu, Rousseau nije bio tako kantovski dosljedan: kod njega nalazimo doista *moral vrline (zakona)*, ali i *moral dobrote*. Nije uspio, niti je mislio da je to potrebno, svesti moralni život na jedno jedinstveno načelo. Derathé uvjerljivo pokazuje da se Rousseau „zadovoljio time da postavi, jedan uz drugi, moral instinkta s drukčijim moralom racionalističke inspiracije kojega drži uzvišenijim, ali i manje usklađivim s pravom čovjekovom prirodom“.<sup>9</sup>

Ali uza svu heurističku plodnost kategorijalnog polja te interpretativne matrice pokazalo se da ona sadrži bitan nedostatak jer predstavlja epistemologijsku zapreku primjerena razumijevanja temeljnog pojma Rousseauove političke teorije, pojma *volonté générale*. Slabost se njihova stajališta očituje u nerazumijevanju smisla ključnoga analitičkog razlikovanja *volonté générale* i *volonté de tous*, koje strukturira pojmovno polje Rousseauove političkopravne analize. Razlika među njima, premda jasno uočljiva, u (ne)poimanju tog razlikovanja ipak se pri podrobnom razmatranju pokazuje prividnom (v. Lalović, 2006).

Prema Cassireru, Rousseau razumije općenitu volju kao „volju države“, kao „neograničeni apsolutizam države“, objašnjavajući kako u Rousseauovoj teoriji državna volja nije puki agregat koji proistječe iz zbira svih pojedinačnih volja, nego je „jedini oblik koji je primjeren moralnoj volji općenito“. Istodobno, ističe on, nedvojbeno postoji formalna nedosljednost u Rousseauovoj argumentaciji, nedostatak koji se može uočiti u nekim ulomcima *Društvenog ugovora* u kojima se Rousseau muči s time da jasno razlikuje *volonté générale* i *volonté de tous*; štoviše, na brojnim mjestima u Rousseauovu tekstu može

<sup>9</sup> Usp. 1948/1979: 119; napose pogl. III, točka V: „Moralna sloboda, prema Rousseauu: razlikovanje dobrote i vrline“, 112-125; cf. i dodatak „Neo-kantovski interpreti: ‘Problem Jean-Jacques Rousseau’ Ernsta Cassirera“, str. 187-188).

se iz pojedinih neprimjerenih formulacija, zaključuje Cassirer, steći pogrešan dojam kao da bi se „sadržaj općenite volje mogao definirati kvantitativno, kao da proistječe iz prostog *zbrajanja* individualnih glasova.“

Cassirer prihvaća Rousseauovo *kvalitativno* razlikovanje, ali, tvrdokorno kantovski, odbacuje i samu ideju *kvantitativnog* izjednačavanja *volonté générale* i *volonté de tous*. Pritom odbacuje samu pojmovnu jezgru Rousseauova demokratskog nauka. Naime, *politička* općenita volja, kao umna volja naroda, izražena u *političkom* zakonu suverena, doista je uvijek i nužno, po svojem sadržaju, *volja svih* građana ili „zbroj partikularnih volja“. Čitav je politički problem u tome što je općenita volja uvijek i nužno volja svih, ali zauzvrat volja svih (kao volja većine građana u glasanju o zakonu) nije nužno i općenita volja. Drukčije rečeno, *politička općenita* volja nije istovjetna s moralnom *općom* voljom, nego je doista empirijska volja građana (članova konkretnog naroda) kao samoza-konodavaca.

Očigledna je privlačnost mogućnosti da se Rousseaua shvati i tumači preko Kanta, kao što čini Cassirer. Tako već spomenuti G. Gurvitch (1922) obrazlaže svoju, u samorazumijevanju kantovsku, interpretaciju Rousseauova poimanja općenite volje (u odnosu spram volje svih). Središnja je njegova teza da „nema nikakve dvojbe da je ona *čisto ideelno nadempirijsko načelo, a ne prosječna empirijska volja*“, iz čega zaključuje kako je, u Rousseauovoj teoriji, općenita volja *metafizička supstancija* u predkritičkom smislu, izraz *transcendentne zbiljnosti* (metafizika političkog tijela), koja nije imanentna svojim dijelovima (građanima). Međutim, takva *kantovska* interpretacija jednostrano (s Rousseauova stajališta) ističe samo *kvalitativnu* razliku između (transcendentne) *volonté générale* i (empirijske) *volonté de tous*, ali posve previda (matematičku) logiku njihova izjednačavanja.



Sličnu tezu zastupaju brojni vrsni znalci, koji su na Kantovu tragu razumjeli Rousseauovu političku teoriju. Primjerice, L. Brunschvicg ustvrđuje (navodeći Rousseauov tekst da „ono što poopćuje volju manje je broj zbiljski izraženih volja koliko zajednički interes koji ih ujedinjuje“): „Kako bi nakon tih tvrdnji on oklijevao da odvoji tu općenitu volju od stvarno izraženih volja, da je uzdigne u idealnu bit koja će sudjelovati u nepogrešivosti božanskog instinkta, da bi joj na kraju dao sva dopuštenja da poništi autonomiju svijesti?“ (Brunschvicg, 1927: 169)

Takvo razumijevanje Rousseaua kreće se na Kantovu tragu ponajprije stoga što polazi od pretpostavke da je Kant filozofijski produbio Rousseauov politički pojam općenite volje, time što ga je pojmió ne kao metafizičku supstanciju (u smislu puke preobrazbe teologijskog pojma) nego kao regulativnu ideju. Prema Kantu, u *Metafizici ćudoređa, općenita volja ujedinjena a priori* (kako je on naziva) jest „samo ideja uma, ali koja ima zbiljnost, u koju se ne može posumnjati, zbiljnost koja se očituje u tome da vezuje svakog zakonodavca na način da ovaj donosi te zakone *kao da su proistekli iz ujedinjene volje cijelog naroda*“. Ustanovljavanje apsolutnog autoriteta te općenite volje *a priori* omogućuje da se država prosuđuje „u ideji kao onakva kakva treba da bude prema čistim pravnim načelima“ (čl. 45), kao poredak gdje „zakon vlada po sebi samome i ne ovisi ni o jednoj pojedinačnoj osobi“. Na političkom planu, općenita volja je, dakle, regulativna ideja (nikada dostiživ cilj prema kojem država mora stremiti), dok je na moralnome „u svakome od nas *čista zakonodavna volja (homo noumenon)*“ u opreci spram empirijskog *homo phaenomenon* (Kant, 1967: 141). Budući da Rousseau ne pravi razlikovanje između političkoga i moralnog plana, on općenitu volju ne poima kao regulativnu ideju, nego kao metafizičku supstanciju, pri čemu je ipak postavlja „s najvećom jasnoćom“, prema Gurvitču, kao „konstitutivni i nadempirijski dio individualne volje. Općenita volja nije suprot-

stavljena individualnoj volji nego privatnoj volji, tj. njezinu empirijskom elementu koji je u svakom čovjeku različit“ (usp. Gurvitch, 1971: 393-396).

Ekstreman slučaj takvog svođenja Rousseaua na pojmovno nedorasloga Kantova prethodnika brutalni je sud francuskog filozofa Erica Weila, koji je svojedobno odsjekao: „Nećemo pretjerati kažemo li da nitko, prije Kanta, nije razumio Rousseauovo mišljenje i da je Rousseau bio prvi koji ga nije razumio: bio je potreban Kant da bi Rousseau postao *ex parte post*, filozofom“ (usp. Weil, 1952; citirano prema Genette/Todorov, 1984: 17).

U sekundarnoj literaturi odavno je uvjerljivo dokazano da je Rousseau, i u usporedbi s Kantom, politički filozof velikog formata (Kryger, 1979; Levine, 1976). Ali, i više od toga: čitajući Rousseaua na striktno kantovski način, previda se, ne samo autonomija političkoga spram morala nego, upravo *primat političkoga* kao načina bivstvovanja čovjeka-*citoyena* u Rousseauovu političkom mišljenju (Pezillo, 2000: 99-100). Nema dvojbe, Cassirer je sjajno obrazložio da su „svi Rousseauovi politički projekti bili prožeti najvećim entuzijazmom za zakon“, dakle da je „istinski cilj cjelokupne političke teorije u izradi plana ustrojstva koje će sâmo po sebi omogućiti punu i potpunu prevlast zakona“. Međutim, sporno je sâmo poimanje zakona, koji je kod njega, u kantovskom smislu, shvaćen kao *moralni zakon*, kao kategorički imperativ koji je moralna autonomna volja dužna slijediti kao naloge svojeg praktičkog uma. Kad Rousseau zagovara „vladavinu zakona“, riječ je pak o *političkim zakonima*, koji su hipotetički sudovi suverenog naroda (cjeline građana) o budućem ponašanju podanika (članova države). Politički zakoni stoga još nisu i moralni, ali su pretpostavka za njih: politička sloboda pretpostavka je moralne slobode ili sloboda čovjeka kao građanina, u zbiljskom političkom procesu oblikovanja općenite volje, pretpostavka je slobode čovjeka kao moralnog bića (v. Lalović, 2008).

Da se Rousseaua može primjereno razumjeti polazeći od Kanta smatra i suvremeni francuski filozof A. Philonenko, sjajan znalac i prevodilac Kantove i Fichteove filozofije, koji je Rousseauu pristupio kao „velikom filozofu“, i u usporedbi s Fichteom, „veoma velikim filozofom“, i Kantom, „Filozofom“. Kako sam Philonenko izričito pripominje: „...našim čitanjem Kanta i Fichtea bili smo pripremljeni da tragamo za sistemskim elementima [u Rousseauovu mišljenju – op. D. L.]. No nije uopće pitanje u tome treba li Rousseaua čitati nadahnjujući se Fichteom. Pitanje je bilo je li to moguće. Mislio sam da jest. Mogao sam se prevariti. Čitatelj će ocijeniti [...] Zacijelo ne valja reći, prema formuli koja je odslužila svoje, kako je riječ o tome da Rousseaua shvatimo bolje nego što je on sebe razumio. Zauzvrat je razborito pretpostaviti da nam Kant i Fichte pomažu da Rousseaua bolje shvatimo“ (usp. 1984/I: 8).

Takvo je misaono polazište i nadahnuće kolosalne knjige A. Philonenka *Jean-Jacques Rousseau i mišljenje zlog udesa* I-III (1984) kao stroge sustavno-sinkronijske analize cjeline Rousseauova mišljenja. Pritom valja precizirati da se Philonenko oslonio ne toliko na Kanta, koliko na Fichtea, napose na njegovo djelo *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797). Philonenkova je interpretacija besprijekorno dokazala da je Rousseauovo poimanje općenite volje predstavljalo „kopernikansku revoluciju u moralnome i političkom polju“ (III, 26). Primjereno poimanje i pažljivo teorijsko vrednovanje toga bitnog interpretativnog rezultata nezaobilazna je pretpostavka svake suvremene rekonstrukcije Rousseauove političke teorije.

Da je Rousseauovo mišljenje moguće i nužno razumjeti i tumačiti prvenstveno na Rousseauovu tragu najzad su i neopozivo pokazale dvije izvanredne studije.

R. D. Mastersova temeljna filozofijska egzegeza u djelu *Rousseauova politička filozofija* (1968) prvo je djelo u sekundarnoj literaturi koje izričito uvažava Rousseauove naputke o

vlastitoj teorijskoj intenciji! Naime, striktno slijedeći Rousseauove metodičke upute iz *Dijalogâ* – u kojima Rousseau tvrdi kako njegov teorijski sustav tvore tri glavna spisa, koje treba čitati ovim redosljedom: *Rasprava o odgoju*, *Rasprava o nejednakosti* i *Rasprava o znanostima i umjetnostima*<sup>10</sup> – Masters je veoma konzistentno rekonstruirao cjelinu Rousseauove teorije, izloživši je u strogome, kartezijskom „poretku razlogâ“. Njegova egzegeza dokazuje da Rousseauovi „filozofijski spisi obrazuju koherentnu cjelinu“, da je Rousseau doista bio u pravu kada je upozoravao da prividna proturječja i „uistinu paradoksalne maksime“ u njegovim spisima postaju razumljivi kada se pozornim proučavanjem pojmi njegov „sistem“ (*RJ*, 932).

Prihvaćajući dakle „ozbiljno“ (kako kaže) Rousseauov naputak o „pravoj metodi čitanja njegovih spisa“, Masters rekonstruira temelje i strukturu Rousseauova teorijskog sistema na temelju „triju glavnih spisa“ (među kojima nema *Društvenog ugovora*). Pritom valja imati na umu da, usredotočujući svoju analizu ponajprije na dokazivanje koherentnosti i kompleksnosti Rousseauova „sistema“, on tek u drugome dijelu razmatra *Društveni ugovor* kao razvijanje dijela toga sistema, a ne kao Rousseauov središnji teorijskopolitički spis. Prema Mastersu,

---

<sup>10</sup> *OC*, I, 1136. Još određenije, u trećem *Dijalogu*, zamišljeni francuski sugovornik, nakon pozornog čitanja glavnih Jean-Jacquesovih rasprava, ovako zaključuje: „Već sam pri prvom čitanju osjetio da njegovi spisi napreduju po stanovitom redu kojega valja pronaći da bi se slijedila veza njihovih sadržaja. Vjerovao sam da uočavam kako je taj red obrnut od redosljeda njihova objavljivanja te da je Autor, vraćajući se od načelâ do načelâ, tek u svojim posljednjim spisima dospio do osnovnih načela. Da bismo krenuli od sinteze, valjalo je dakle započeti od tih [posljednjih spisa], što sam i učinio prionuvši najprije na *Emilea* kojim je on završio [...]“ (*Rousseau juge de Jean-Jacques, Oeuvres complètes*, sv. I, str. 933).

uspostavljanje pravednog političkog poretka nije, u stvari, primarnom Rousseauovom preokupacijom. Zar sam Rousseau nije političko pravo nazivao „tom velikom i nekorisnom znanošću“, budući da su mogućnosti uspostavljanja političke pravednosti strogo ograničene povijesnim uvjetima i slučajnostima, te budući da u bilo kojem događaju političko ne može iscrpiti legitimne mogućnosti „dobroga“ ljudskog života. Priroda je standard prema kojem svako „građansko stanje“ može biti prosuđeno kao pogrešno, jer su svi politički poreci nesavršene ljudske tvorbe osuđene na konačni neuspjeh; čovjekova priroda i zahtjevi građanskog stanja oprečni su po svojoj biti.

S obzirom na tako pojmljenu istraživačku zadaću, Masters se prvenstveno usredotočio na rekonstrukciju cjeline Rousseauova „filozofijskog sistema“: prvi dio njegove studije, pod naslovom „Granice politike“, minuciozno analizira Rousseauovu „kritiku društva u ime prirode“. Analiza pak Rousseauove političke teorije, izložena u drugom dijelu, pod naslovom „Mogućnosti politike“, ipak je u drugom planu autorova istraživanja: on svoje istraživanje nužno „ograničuje“ na preciziranje samog pristupa (analizom tzv. *Ženevskog rukopisa*)<sup>11</sup> i vrednovanje „opće strukture“ Rousseauove političke teorije (u *Društvenom ugovoru*). On zaključuje da je u *Društvenom ugovoru* izložena teorijska problematika apstraktnih ili logičkih načela političkog prava i konkretnih maksima „umijeća zakonodavstva“. Masters veoma uvjerljivo dokazuje kako je ta „rana verzija *Društvenog ugovora* neprocjenjiva“ jer „pojašnjava ključni moment Rousseauova mišljenja“ (op. cit., 258-259). Rousseauova politička teorija doista je primarno zaokupljena problematizacijom veze između

---

<sup>11</sup> Pravi je naslov: *O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike*, Vidi lijepo izdanje: J.-J. Rousseau, 2012: *Du contrat social ou Essai sur la Forme de la République*, Vrin, Pariz (s uvodnom studijom B. Bernardija i B. Bachofena).

apstraktnih ili logičkih „načela političkog prava“ i njihove primjene u političkom životu. No, analiza poretka izlaganja u *Društvenom ugovoru* ne potvrđuje u cjelosti Mastersovu tezu da je Rousseau u *Društvenom ugovoru* najprije izložio poglavito „prirodu prava“, a zatim se izričito (u knjigama III i IV) posvetio samo „obicima vladavine“. To se najjasnije očituje u tekstu knjige IV koja započinje ne kao analiza oblika vladavine, nego kao ponovno teorijsko problematiziranje i prirode prava i „umijeća zakonodavstva“, štoviše, kao *općeteorijski uvod u novu, ustavnopravu raspravu* (o „znanosti zakonodavstva“).<sup>12</sup>

Ako je Cassirerova studija označila prvi prijelomni datum u povijesti tumačenja Rousseauove teorije time što je filozofijski primjereno pojmila „problem“ zvani „Jean-Jacques Rousseau“ kao *teorijski problem* (prvi put nakon Kanta), tad se prijelomni karakter Mastersove studije očituje u tome što je on prvi autor koji je sustavno istražio taj teorijski problem. Naime, dok je Cassirer u svoje doba (1932) još dokazivao da je Rousseau uopće filozof, Masters se pak mogao usuditi (1968) da naprosto ustvrdi kako se „danas predmnijeva da je on filozof koji zaslužuje proučavanje“, da je „filozof dostojan svoje slave“.

Moram barem spomenuti i kapitalnu studiju *Antropologija i politika – Načela Rousseauova sistema* (1974) znamenitog

---

<sup>12</sup> Tako na kraju pogl. I knjige IV, pod naslovom „O tome da je općenita volja nerazoriva“, nalazimo napomenu da on „ne može sve reći“ u ovoj raspravi i da bi bila potrebna *zasebna rasprava* [un traité à part] o „tome važnom predmetu“ (riječ je o zbiljskom funkcioniranju suverene zakonodavne vlasti, usp. DU, IV, 1, 439). Što bi bio mogući sadržaj te *zasebne rasprave* pokazuje nam sadržaj i nekih *prethodnih* (primjerice, knj. III, 18, 434-6: „Način da se zapriječe uzurpacije vlade“) i nekih *kasnijih* poglavlja (primjerice, knj. IV, pogl. 2, 439-41: „O glasanjima“; pogl. 3, 442-3: „O izborima“; pogl. 6, 455-8: „O diktaturi“).

francuskog historičara filozofije V. Goldschmidta, pravo remek-djelo sekundarne literature o Rousseauu. Njegova sustavna egzegeza *Druge rasprave* kao Rousseauova *središnjega filozofijskog djela* vrhunski je doseg ne samo suvremene sekundarne literature o Rousseauu, nego je ujedno i jedno od temeljnih djela za razumijevanje cjelokupne povijesti zapadne pravne i političke filozofije.

Od pionirskog osamljenog Cassirerova pothvata (1932), preko velikih interpretacija Derathéa (1950), Mastersa (1968), Goldschmidta (1974), do Philonenkove sinteze (1984), može se, dakle, prepoznati impresivan razvojni ciklus sekundarne literature o Rousseauovu mišljenju. A nakon zatišja krajem stoljeća, početkom trećeg milenija započinje novi, dosad možda i najveći val istraživanja Rousseauova djela, u sklopu redovitoga akademskog pogona, o čemu svjedoče brojne knjige, zbornici i nova izdanja Rousseauovih spisa (primjerice, Pezillo, 2000; Bachofen, 2002; Rueff, 2003; Guénard, 2004; Waterlot, 2004; Cottret, 2005; Bernardi, 2006; Lalović, 2006; Lepan, 2007; Radica, 2008; Silvestrini, 2010; Vinsenti, 2011a i 2011b; Céline, 2011).

Uza sve to, klasična Cassirerova interpretacija i dalje je jedinstvena po dosad nenadmašenoj fascinantnoj sintezi posvemašnje intelektualne simpatije i teorijske virtuoznosti kojom nas se ne samo uvjerava u Rousseauov revolucionarni moralni impuls nego nas se i neodoljivo pridobija za lik i djelo ženevskoga „pobunjenog plebejca“. U lijepom talijanskom izdanju *Društvenog ugovora* (prijevod i pogovor Barbara Carnevalli), Cassirerova je studija stoga s punim pravom uvrštena kao predgovor, kao nadasve sugestivno uvođenje u bogat misaoni svijet našega modernog klasika (Rousseau, 2002).

Cassirerova davnašnja temeljna humanistička i političkoteorijska motivacija da se sa sumrakom europskog uma suoči samosvjesnim i prkosnim osloncem na Rousseauovo poimanje političkoga i njegovih emancipacijskih potencijala, i za nas je

još uvijek doista prvorazredan spoznajni poticaj da sa svom ozbiljnošću, u suvremenim uvjetima, osvijestimo vlastitu zadaću kritičkog vrednovanja i razvijanja duhovne baštine najvećeg modernog republikanskoga političkog mislioca.

Rasprava o klasiku uvijek je i rasprava o nama, o problemima našeg vremena. S Rousseauom utoliko više jer je sam autor zdvojno isticao da ne piše za svoje suvremenike, ali da ne gubi nadu da će ga uistinu moći primjereno razumjeti tek nakon dva stoljeća. Za intelektualnu zajednicu izazov je utoliko veći zato što je Rousseauovo životno geslo „*vitam impendere vero*“ istodobno i moto koji, barem u samorazumijevanju, vjerno sažima i njezina najbolja humanistička, znanstvena i građanska nastojanja.

\*

Stručnoj, a djelomično i široj javnosti, na ovim našim ubavim poluperiferijskim prostorima, ime autora prijevoda predavanja koji slijedi, njemačkog filozofa Ernsta Cassirera dobro je znano. Nekolike njegove knjige dostupne su hrvatskoj čitateljskoj javnosti, kao što su *Ogled o čovjeku* (1978) *Descartes. Osnovni problemi kartezijanstva* (1997), *Uz Einsteinovu teoriju relativnosti* (1998). Pridružimo li njima i srpska izdanja i prijevode (od *Mita o državi*, 1972, preko njegova temeljnog trotomnoga sistemskog djela *Filozofija simboličkih oblika*, 1985, velike četvorotomne spoznajnohistorijske studije *Problemi saznanja*, 1998, studija *Jezik i mit*, 1998, *Filozofija prosvjetiteljstva*, 2003, *Ideja republikanskog ustava*, 2004, do monografije *Kant – život i učenje*, 2006), postaje očito da su izdavači na ovim prostorima odavno prepoznali iznimne značajke i važnost teorijskog opusa njemačkog filozofa.

Kao primjeren prilog dostojnom obilježavanju 300-te godišnjice Rousseauova rođenja, našim čitaocima nudimo, dakle, uvid u iznimno čitanje Rousseauova djela koje dugujemo Ernstu Cassireru, čitatelju kojega je ostarjeli i u svoje suvremenike razočarani Jean-Jacques prizivao u budućnosti – uspkos svemu.



## LITERATURA

Bachofen, Blaise, 2002: *La condition de la liberté: Rousseau critique des raisons politiques*, Payot, Pariz.

Bernardi, Bruno, 2006: *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, Pariz.

Brunschvicg, Léon, 1927: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, sv. I, Alcan, Pariz (2. izd. 1953).

Cassirer, Ernst, 1970: *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*, Princeton University Press, Princeton (s njemačkoga preveli James Gutmann, Paul Oskar Kristeller i John Herman Randall jr.; prvo izdanje objavljeno je 1945).

Cassirer, Ernst, 1982: *La philosophie des Lumières*, Gérard Monfort, Brionne, prijevod i predgovor Pierre Quillet (2. izd.; 1. izd.: Fayard, Pariz, 1966; njemački je izvornik objavljen 1932).

Cassirer, Ernst, 1932: L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau, *Bulletin de la Société française de Philosophie* (32) 1: 45-85 (uz tekst predavanja objavljena je i rasprava s francuskim kolegama).

Cassirer, Ernst, 1932a: Das problem Jean-Jacques Rousseau, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41: 177-213 i 479-515.

Cassirer, Ernst, 1972.: *Mit o državi*, Nolit, Beograd.

Cassirer, Ernst, 1978: *Ogled o čovjeku: uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb.

Cassirer, Ernst, 1983: *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Éditions de Minuit, Pariz (izvorno izdanje 1927), preveo Pierre Quillet.

Cassirer, Ernst, 1985: *Filozofija simboličkih oblika*, sv. I-III, Dnevnik/Knjževna zajednica Novog Sada, Novi Sad.

Cassirer, Ernst, 1997: *Descartes. Osnovni problemi kartezijanstva*, Demetra, Zagreb.

Cassirer, Ernst, 1998: *Uz Einsteinovu teoriju relativnosti*, Demetra, Zagreb.

Cassirer, Ernst, 1998: *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba*, sv. I-IV, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad.

Cassirer, Ernst, 1998: *Jezik i mit – prilog proučavanju imena bogova*, IK Z. Sojanovića, Sremski Karlovci.

Cassirer, Ernst, 2003: *Filozofija prosvjetiteljstva*, IK Z. Sojanovića, Sremski Karlovci.

Cassirer, Ernst, 2004: *Ideja republikanskog ustava*, IK Z. Sojanovića, Sremski Karlovci.

Cassirer, Ernst, 2006: *Kant – život i učenje*, Hinaki, Beograd.

Cottret, Monique i Bernard, 2005: *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Perrin, Pariz.

Derathé, Robert, 1948: *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Pariz (drugotisk: Slatkine Reprints, Genève, 1979).

Derathé, Robert, 1974: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie philosophique J. Vrin, Pariz (drugo izdanje, s dopunjenom bibliografijom; 1. izd. 1950; 3. izd.: 2002).

Guénard, Florent, 2004: *Rousseau et le travail de la convenance*, Honoré Champion, Pariz.

Gennette, Gérard/Todorov, Tzvetan (ur.), 1984: *Pensée de Rousseau*, Seuil, Pariz (u zbornik su uvršeni autori: E. Weil, E. Cassirer, L. Strauss, Ch. Eisenmann, R. Derathé, P. Bénichou i V. Goldschmidt)

Gurvitch, George, 1971: Kant et Fichte, interprètes de Rousseau, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1971, 4: 385-405 (njemački izvornik: Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, *Kant-Studien*, Band XXVII, 1922, str. 138-164).

Hazard, Paul, 1962: *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, Pariz (prvo izd. 1935).

Hazard, Paul, 1963: *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, Pariz (prvotisk 1945).

Kant, Emanuel, 1967: *Metafizika ćudoređa*, bibl. „Logos“, izdavačko poduzeće „Veselin Masleša“, Sarajevo.

Kant, Immanuel, 1999: *Metafizika ćudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb (preveo: Dražen Karaman).

Kryger, Edna, 1979: *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Librairie A.C. Nizet, Pariz.

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, preveo Damjan Lalović.

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, preveo Damjan Lalović.

Lalović, Dragutin, 2002: Suvremena država u svjetlu Rousseauove teorije općenite volje, *Politička misao* (39) 3: 59-70.

Lalović, Dragutin, 2006: *Mogućnosti političkoga. Preko građanina k čovjeku*, Disput, Zagreb (bibl. „Čari političkoga“).

Lalović, Dragutin. 2008: Rusoova općenita volja i mogućnosti političkoga, *Matica* (9) 36: 391-464 (izdavač: Matica crnogorska, Cetinje).

Lanson, Gustave, 1912: L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tom VIII, str. 1-31.

Leigh, Ralph Alexander (prir.), 1965-1998: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève.

Lepan, Géraldine, 2007: *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Honoré Champion, Pariz.

Levine, Andrew, 1976: *The Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, The University of Massachusetts, Amhers.

Masters, Rogers D., 1968: *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton (cf. francuski prijevod: *La philosophie politique de Rousseau*, ENS Éditions, Pariz, 2002, preveli: Gérard Colonna d'Istria & Jean-Pierre Guillot).

Pezzillo, Lelia, 2000: *Rousseau et le Contrat Social*, PUF, 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 desespoir*).

---

Rousseau, Jean-Jacques, 1915: *The political writings*, dva sveska, ed. from the original manuscripts and authentic editions with introduction and notes by C.E. Vaughan, Cambridge, at the University Press (drugotisak: Basil Blackwell, Oxford, 1962).

Rousseau, Jean, Jacques, 1959-1995: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pariz, I-V (1959-1995).

Rousseau, Jean, Jacques, 1964: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pariz, sv. III (*Du Contrat social. Écrits politiques*).

Rousseau, Jean-Jacques, 1974: *Lettres philosophiques*, Librairie philosophique J. Vrin, Pariz, priredio Henri Gouhier.

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 i pogovor: D. Lalović).

Rousseau, Jean-Jacques, 2002: *Il contratto sociale*, prijevod i pogovor: Barbara Carnevali, Arnoldo Mondadori, Milano.

Rueff, Martin, 2003: *Anthropologie et poétique: la notion de modèle chez Jean-Jacques Rousseau I-IV*, Atelier national de Reproduction des Thèses, Lille (doktorska disertacija obranjena 2001).

Schinz, Albert, 1929: *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan, Pariz.

Schinz, Albert, 1971: *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*, Kraus, New York (pretisak izdanja iz 1941).

Spector, Céline, 2011: *Au prisme de Rousseau: Usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford.

Vinsenti, Luc, 2011a: *Jean- Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Kimé, Pariz.

Vinsenti, Luc (ur.), 2011b: *Rousseau et le marxisme*, Publication de la Sorbonne, Pariz.

Waterlot, Ghislain, 2004: *Rousseau, religion et politique*, PUF, Pariz.