
JEDINSTVO U DJELU

ŽAN ŽAK RUSOA

Ernst Kasirer

The lecture of Professor Ernest Cassirer at the meeting of the French Philosophic Society, held on 27 February in 1932.

Problem koji postavlja Jean-Jacques Rousseau jedan je od fundamentalnih problema povijesti filozofije, jedan od onih koji su, još i danas, daleko od toga da budu riješeni, koji nisu postali puka povijesna pitanja. Taj problem, još i danas, ne prestaje nam se nametati na neodoljiv način. Rousseauova osobnost i djelo i dalje nam se čine podjednako čudnima, podjednako složenima, podjednako paradoksalnima kao i njegovim suvremenicima. Tom je problemu posvećen gotovo beskrajn trud. Filozofi i povjesničari, političari i književni kritičari strastveno su se odali potrazi da nađu rješenje za njega. Ali svaki put kada se činilo da je neko konačno rješenje gotovo dosegnuto, uskoro bi iskrsla nova pitanja, nove dvojbe. A u naše vrijeme tih smo dvojbi svjesniji negoli ikad prije. Uvažimo li u cjelini rad koji je u tijeku ovih dvadeset godina posvećen tom problemu u oblasti povijesti filozofije i književne povijesti, utvrđujemo da je proučavanje Rousseaua postiglo važne i odlučujuće napretke.

Za gotovo su sva Rousseauova djela objavljena u naše vrijeme nova kritička izdanja, u većini slučajeva popraćena izvrsnim komentarima. Bit će dovoljno da vas ukratko podsjetim na novo Dufourovno izdanje *Prepiske* (do sada se pojavilo šesnaest svezaka), na van Beverovo izdanje *Ispovijesti*, na Massonovo izdanje *Ispovijesti vjere savojskog vikara*, na Mornetovo izdanje *Nove Heloize* (s izvrsnim predgovorom koji ocrtava cijelu povijest djela i detaljno proučava utjecaj koji je ono izvršilo). Tim se izdanjima pridružuju monografije, među kojim ću navesti samo onu Hubertovu, *Rousseau i Enciklopedija*, kao i veliko Schinzovo djelo *Mišljenje Jeana-Jacquesa Rousseaua* (Pariz, 1929). Ali pokušamo li utvrditi bilancu svih tih novijih radova i usporedimo li postignute rezultate, naći ćemo se odmah pred neobično zbrkanom slikom. Između različitih tumačenja, između shvaćanja cjeline Rousseauova djela koja nude Masson, Mornet, Hubert, Schinz, ustanovljujemo krajnje zaoštrene i naprosto nesvodljive opreke. A te se opreke ne očituju samo u tumačenju detalja: one se naprotiv stvaraju glede cijelog djela i smisla koji tom djelu valja dati. U nazočnosti te raznovrsnosti u općim shvaćanjima, preostaje samo to da se vratimo sāmom Rousseauovu djelu da bismo pokušali otkriti njegovo unutarnje jedinstvo. Da to djelo sadrži mnijenja koja je iznimno teško pomiriti, da se sile koje se u njemu očituju, koje su ga obrazovale, često pojavljuju kao dijametralno suprotne – neosporna je činjenica. Ali ti temeljni kontrasti ne isključuju jedinstvo u idejama. Jer ako je ikada postojao mislilac čije nam djelo mora izgledati da ima dijalektičko, a ne statičko jedinstvo, jedinstvo koje ne možemo dokučiti naprosto uspoređujući rezultate njegova mišljenja, nego koje bismo morali potražiti, naprotiv, u živom procesu obrazovanja ideja i napretka u mišljenju – to je doista Rousseau.

Rousseauovi prvi filozofijski spisi, njegovi odgovori na dva pitanja što ih je na natječajima iznijela Akademija u Dižonu,

slažu se u bitnoj točki. Oba završavaju u egzaltaciji prirodnog stanja, kojemu se suprotstavlja nagli pad koji se čovjeku dogodio prelazeći u društveno stanje, u stanje civilizacije. Sve toliko hvaljene prednosti te civilizacije otkrivaju se kao puke tlapnje, kada ih se ocjenjuje strogim moralnim mjerilom. Prvi korak što ga je čovjek učinio prema mišljenju, svjesnom razmišljanju, zauvijek ga je istjerao iz raja jednostavnosti i nedužnosti. On ga je izravno odveo u oholost znanja, a ta oholost bila je u ishodištu svih tih kobnih nagnuća; izručio ga je ambiciji, neobuzdanoj potrebi za dominacijom, taštini i onoj iluziji koja umjesto da mu omogućí da živi u sebi sāmome i za sebe sāmoga, navodi ga da živi jedino u mnijenju drugih. Tako je čovjek, jedini od svih živih bića, rastrgao vezu koja ga je povezivala s prirodom: „čovjek koji razmišlja izopačena je životinja“. Ali nam se Rousseau predstavlja u posve drukčijem vidu čim uđemo u sferu ideja *Društvenog ugovora*; tu se nalazimo pred naglim obratom, istinskim preokretom u idejama, preokretom koji je oduvijek izazivao čuđenje tumača Rousseauova mišljenja. U *Društvenom ugovoru*, naime, Rousseau je sastavio kodeks zakonā izrijeком namijenjenih onom društvu koje je osramotio i označio uzrokom cjelokupne korupcije i cjelokupnog zlog udesa čovječanstva. A kako nam se taj kodeks zakonā predstavlja? Morali bismo očekivali da će zapriječiti djelovanje društva koliko je to god moguće, da će sve njegove ovlasti razgraničiti i umanjiti tako da bilo kakav napadaj protiv pojedinca postane nemoguć. Ali je pokušaj da se „državi utvrdi granice djelovanja“, onakav kakav će kasnije poduzeti Wilhelm von Humboldt, apsolutno stran Rousseauovu duhu. *Društveni ugovor* najavljuje i veliča uistinu neograničeni apsolutizam državne volje. Svaka je partikularna volja, svaka je individualna volja skršena pred moći općenite volje. Sāma činjenica da se postaje članom države istoznačna je s potpunim napuštanjem svih partikularnih žudnji. Nemoguće je dati se Državi i Društvu, a ne dati se im na totalan način. Može

biti riječ o istinskom jedinstvu države tek ako se pojedinci u tom jedinstvu gube i nestaju. Nema mogućeg ograničenja. „Otuđenje se provodi bezuvjetno, jedinstvo je onoliko savršeno koliko to može biti, te nitko uopće ne može biti nezadovoljan.“¹ A ta se državna svemoć ne zadržava samo na *djelovanju* ljudi, ona sebi prisvaja također pravo da upravlja njihovim *mislima*, koje podvrgava najstrožoj prinudi. I sama je religija civilizirana i podružljena. Kraj *Društvenog ugovora* razmatra ustanovu „građanske religije“, koja je, ni više, ni manje, negoli obvezatna za sve građane. Ona pojedincu ostavlja svu slobodu glede dogmi koje su nevažne za oblik zajedničkog života; ali obznanjuje – i prinuda je utoliko stroža – niz članaka o vjeri o kojima nije dopušteno iskazati dvojbu, pod prijetnjom da se iz države bude isključen. Iznosi li Taine prestrog sud kada u svojim *Izvorima suvremene Francuske* naziva *Društveni ugovor* slavljem tiranije, kada Rousseauovu državu naziva zatvorom i samostanom?

Rješenje toga temeljnog proturječja čini se nemogućim. Pa je većina tumača Rousseauova mišljenja doista izgubila nadu da ga je moguće pronaći. U literaturi posvećenoj Rousseauu, poznata djela – navest ću samo imena Morleya, Fagueta, Ducrosa, Morneta* – bez okolišanja priznaju kako *Društveni ugovor* razbija jedinstvo Rousseauova djela i označuje potpun prijelom s filozofijskim idejama iz kojih je to djelo prvobitno proizašlo. Ali, prihvaćajući da je takav prijelom bio moguć, kako objasniti da je Rousseauu samome mogao baš u potpunosti promaknuti?

¹ *Društveni ugovor*, knjiga I, pogl. 6.

* Cassirer ima na umu sljedeća djela: John Morley, *Rousseau*, sv. I-II, 1886 (1. izd. 1873); Émile Faguet, *Rousseau penseur*, 1910 (uz još nekoliko djela o Rousseauu); Louis Ducros, *J.-J. Rousseau (1712-1778)*, 1888; Daniel Mornet, *La Pensée française au XVIIIe siècle*, 1926 (još su mu poznatija kasnija djela : *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, 1933 ; *Rousseau, l'homme et l'oeuvre*, 1950) – op. prevod.

Jer, sve do svoje duboke starosti, on je neumorno potvrđivao i branio jedinstvo svog djela. Za njega, *Društveni ugovor* ne opovrgava bitne ideje koje je zagovarao u svojim dvama odgovorima na pitanja što ih je postavila dižonska Akademija; on ih samo logički razvija, iz njih izvodi sve posljedice koje su u njima bile sadržane u klici. Ali nikada – on to neprestano ponavlja – cilj njegova napada na umjetnost i znanost nije bilo puko poricanje tih dviju vrednota i tako čovječanstvo ponovno uroniti u njegovo prvobitno barbarstvo. Put Čovječanstva nikada ne može voditi unazad, on uvijek vodi naprijed. „Ljudska priroda ne kreće se unazad“. Samo bismo pali s Karibde na Scilu ako bismo, na stadiju na koji je danas čovječanstvo u svojoj evoluciji dospjelo, htjeli odustati od umjetnosti i znanosti. Nadamo li se da ćemo izbjeći korupciju, koja je od umjetnosti i znanosti neodvojiva, time bismo ponovno pali u puno bezvlašće. Kako ukloniti tu dvostruku opasnost u sadašnjem stanju čovječanstva, stanju od kojeg ono treba poći u svojim potonjim naporima, ako ovi nisu osuđeni na to da budu uzaludni i iluzorni? Kako konstituirati istinsku zajednicu, istinski ljudsku, uz to izbjegavajući zla i iskvarenost koji su inherentni svakom društvu koje počiva na konvenciji? To je pitanje koje *Društveni ugovor* sebi postavlja. Zapriječeno nam je da se vratimo u jednostavnost i sreću prirodnog stanja, ali nam je otvoren put koji vodi u slobodu, a taj put mi možemo i trebamo slijediti. Dospjevši do te točke, tumačenje se nedvojbeno nalazi na teškom i skliskom tlu. Jer od svih Rousseauovih ideja upravo je ideja slobode bila podvrgnuta najraznovrsnijim i najproturječnijim tumačenjima. U kontroverzi, staroj blizu dva stoljeća, koja se razvila glede te ideje, ona je gotovo u potpunosti izgubila svako obilježje jasnoće. Mržnja i naklonost stranaka navlačile su je u svim smjerovima; ona je učinjena pukom političkom formulom – blistavom formulom – kojoj je bilo suđeno da se prilagođava najraznovrsnijim ciljevima političke borbe. Jedna je stvar izvjesna: Rousseau sâm nije

nipošto odgovoran za te raznovrsne i zbrkane interpretacije. On je jasno i precizno definirao specifični smisao i fundamentalno značenje svoje ideje slobode. Sloboda, za njega, nije istoznačna sa samovoljom; naprotiv, taj izraz otklanja i isključuje svaku samovolju. On označuje podvrgavanje strogom, nepovredivom zakonu, koji svaki pojedinac daje sebi sāmome. Bitni karakter slobode ne očituje se u činjenici odvratanja ili izdvajanja od tog zakona, nego u slobodnom *suglasju* s njime. A upravo taj bitni karakter zakona treba biti ozbiljen u općenitoj volji, u volji države. Država prisvaja pojedinca u njegovoj cjelini, bez ikakva ograničenja, ali njezino djelovanje nije djelovanje neke prisilne sile, ona se ograničava na to da pojedinca podvrgne obvezi koju on sām smatra pravednom i nužnom te koju, prema tome, prihvaća kako zbog nje sāme tako i zbog svog interesa za nju. A to je središnja točka cijeloga političkoga i društvenog problema. Nije riječ o tome da se pojedinca emancipira i oslobodi u smislu da mu se omogući da se izbavi iz dobro uređenog okvira društva; riječ je, naprotiv, o tome da se pronade takav oblik zajednice koji s pomoću svih ujedinjenih snaga tog udruženja koje tvori država štiti individualnu osobnost: tako se pojedinac, ujedinjujući se sa svima ipak pokorava samo sebi sāmome. „Budući da svatko dajući se svima ne daje se nikome, te kako nema nijednog udruženoga nad kojim se ne stječe isto pravo koje mu se ustupa nad sobom, time se zadobiva ekvivalent onoga što se gubi, a više snage da se očuva ono što se ima.“ Sve dok su građani podvrgnuti samo uvjetima na koje su sāmi pristali, na koje su barem mogli pristati slobodno i s punim poznavanjem stvari, sve dotle se pokoravaju samo svojoj vlastitoj volji. Time oni bez ikakve dvojbe odustaju od „prirodne nezavisnosti“, ali nju razmjenjuju za istinsku slobodu, koja se očituje u međuovisnosti svih pojedinaca.²

² *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4.

Upravo na taj način pojedinci postaju individue u višem smislu te riječi, autonomne osobnosti. Rousseau ne oklijeva niti tren da tu *moralnu* koncepciju osobnosti postavi iznad pukoga prirodnog stanja. Njegove riječi o tome odlikuje jasnoća i strogost koje ne ostavljaju mjesta dvosmislenosti i koje ne bismo očekivali da ćemo naći kod onoga koji slovi kao slijepi obožavatelj primitivnog čovjeka. Ulazeći u društvo, čovjek se nedvojbeno lišava raznovrsnih prednosti koje je posjedovao u prirodnom stanju; zauzvrat pritom dostiže do takvog razvoja svojih sposobnosti, do takvog širenja svojih ideja, do takvog oplemenjivanja svojih osjećaja da bi – kada u tome novom stanju stvari ne bi bilo *zloupotreba* koje ga često srozavaju ispod prirodnog stanja – morao neprestance blagoslivljati sretni trenutak koji ga je zauvijek otrgnuo iz prirodnog stanja i koji je od njega, ograničene i glupave životinje, učinio razumno biće, čovjeka.³ Istina je da je na taj način definitivno napuštena teza za koju se činilo da je *Rasprava o nejednakosti* brani. Jer, u tom spisu, čin kojim je čovjek uspostavio vladavinu duha bio je predstavljen kao neka vrst žaljenja vrijednog napuštanja sretnoga prirodnog stanja, kao biologijska izopačenost. A *Rasprava o znanostima i umjetnostima* bila je obznanila, slično, da je priroda htjela čovjeka poštediti od znanja – poput brižljive majke koja iz ruku svojeg djeteta oduzima opasno oružje.⁴ Je li Rousseau sada sve to zaboravio? Je li se bez ikakve ograde opredijelio za duh, protiv prirode, i tako se izložio svim opasnostima što ih je on sâm bio tako jasno uvidio i prokazao s tako malo ustručavanja? I što može objasniti i opravdati tu promjenu gledišta? Da bismo našli objašnjenje za to, neophodno je da se ne prevarimo glede prave međukarike. Znanje je – takav je zaključak do kojega je Rousseau sada došao – bezopasno sve dotle dok se ne nastoji

³ *Društveni ugovor*, knjiga I, pogl. 8.

⁴ *Prva rasprava*, prvi dio, pred kraj.

naprosto uzdići iznad života sāmog, nasilno se odijeliti od njega, sve dotle dok želi, nasuprot tome, biti u službi postojećeg životnog poretka. Ono nema za sebe zahtijevati apsolutni *primat*: jer u oblasti duhovnih vrijednosti, prvo mjesto pripada moralnoj volji. I stoga, kad je riječ o ljudskoj zajednici, jasna i osigurana organizacija *svijeta volje* mora, slično, prethoditi izgradnji svijeta *znanja*. Potrebno je da čovjek u sebi pronade dragocjen i stabilan zakon, prije negoli osvoji zakone svijeta, vanjskih objekata. Jednom kada je taj problem – osnovni i preči od svih – riješen, jednom kada je duh u političko-društvenom univerzumu dospio do istinske slobode, na volju mu je da se slobodno posveti, u posvemašnjem duhovnom spokojstvu, znanstvenom istraživanju. Znanje za njega više ne predstavlja opasnost; jer ono više neće pasti na razinu puke „rafiniranosti“; neće od čovjeka napraviti ženskasto i mlitavo biće. Samo je pogrešno moralno razvrstavanje vrijednosti skrenulo znanje u pravcu koji ga je sveo na to da bude pukim intelektualnim rafinmanom, nekom vrstom duhovnog luksuza. Čim ta zapreka nestane, sam će se po sebi vratiti na dobar put. Intelektualna sloboda bez ikakve je koristi za čovjeka ako nije sjedinjena s moralnom slobodom; no ta potonja ne može biti postignuta bez radikalne preobrazbe postojećeg društvenog poretka, preobrazbe koja ukida svaku samovolju i osigurava pobjedu zakona kao unutarnje nužnosti. Društvo – ako cjelinu te evolucije želimo obuhvatiti u jednom simbolu – podsjeća na Amfortasovo koplje u legendi o Gralu.* Ono je čovjeku nanijelo ozbiljne rane; ali samo ono može osigurati izliječenje tih rana, a time, putem unutarnje obnove, pružiti lijek za zlo koje je uzrokovalo.

Ta *moralna* misija, koju Rousseau pripisuje politici, taj moralni imperativ pod koji ju podvrgava, eto što tvori njegov navlastito

* Sveto koplje, kojim je probijen Isus na krstu, a koje je čuvao Amfortas, kralj Svetog grala (čaše iz koje je pio Isus Krist na Tajnoj večeri).

revolucionarni čin. U tom pogledu nema nikoga u njegovu stoljeću čije bismo ime mogli navesti pored njegovoga. Nipošto nije prvi ili jedini koji je predosjetio ozbiljna zla od kojih je njegova epoha patila u političkoj i društvenoj oblasti, i koji ih je glasno prokazao. Cijelo je XVIII stoljeće prožeto dubokom i iskrenom voljom za reformom. Ali ta volja ne ide dotle da formulira revolucionarne zahtjeve, ni u oblasti vanjskih stvari, ni u oblasti duše. Filozofi iz enciklopedističkih miljea žele popraviti i liječiti, ali gotovo nitko među njima ne vjeruje u nužnost ili mogućnost radikalne promjene, integralne obnove. Dostatno im je da uspiju poništiti najgore zloupotrebe i da čovječanstvo malo-pomalo dovedu do boljih političkih uvjeta. Ta se temeljna opreka između Rousseaua i Enciklopedista na karakterističan način očitovala u D'Alembertovu sudu o Rousseauovu *Émileu*. Uzaludno je (takav je D'Alembertov prigovor Rousseauu) upuštati se u dijatribe protiv zala društva; filozof treba tragati za lijekovima, imajući uza sve to na umu da je riječ samo o palijativima. „Nije riječ o tome da se neprijatelja potuče, suviše je u zemlji uznapredovao a da bismo se upuštali u to da ga otjeramo; riječ je o tome da s njime vodimo sitne čarke [guerre de chicane].“ Cijelom svojom osobnošću i načinom mišljenja Rousseau nije bio sklon takvom čarkanju, kao što za to, doduše, nije bio ni sposoban. Ni on također nije bio aktivni revolucionar i nikad nije pomišljao da se izravno uključi u politiku. Kao istinski osamljenik, kakav bijaše, pribojavao se agitacije javnog mjesta i meteža borbi. A upravo je od njega, ipak, a ne od ljudi koji su predstavljali javni duh ondašnje Francuske i koji su taj duh oblikovali, došao navlastito revolucionarni impuls. Jer on nije zaokupljen izdvojenim zlima, ne traži lijek za posebne slučajeve. Za njega nema mogućeg suglasja s ondašnjim društvom; nije prihvaćao pokušaje poboljšavanja koji bi se primjenjivali tek na vanjske simptome. On odbacuje svako djelomično rješenje; već od samog početka, i u svakoj svojoj rečenici, on ima u vidu cjelinu.

Jer, za njega, funkcija države nije u tome da omogući rađanje i zaštitu sreće, niti da brani ili povećava moć. Ideji države kao ustanove blagostanja ili moći, on suprotstavlja ideju države utemeljenu na *Pravu*. A u tom pogledu on ne prihvaća nikakvo više ili manje; zahtijeva kategorično *da* ili *ne*. Samo je mislilac koji nije samo mislilac – kojim ne dominira refleksija, nego ga naprijed pokreće moralni imperativ, sposoban za takovrsni radikalizam. A to je razlog zbog kojega je jedini apsolutni moralist što ga je XVIII stoljeće proizvelo, prvak „primata praktičkog Uma“, bio jedini, ili gotovo jedini, koji je u tom pogledu razumio Rousseaua; upravo ideja, osjećaj nadahnut Rousseauom navela je Kanta da izjavi da bi bivstvovanje ljudi na zemlji bilo nešto lišeno bilo kakve važnosti ako se ne osigura trijumf pravde.

No time smo dospjeli pred novi problem, koji će nam omogućiti da učinimo korak naprijed i približimo se onome što uistinu tvori središte Rousseauove filozofije. U poznatom sudu o Rousseauu, Kant mu je pripisao veliku zaslugu: zaslugu da je riješio problem teodiceje; iz toga mu razloga dodijeljuje mjesto pored Newtona:

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. Prije njega još je bio valjan prigovor Alfonsa i Manesa. Nakon Newtona i Rousseaua Bog je opravdan, i odsad je Popeov poučak istinit.⁵

To su začudne rečenice, koje su teške za tumačenje. Jer, kakva su to Rousseauova „zapažanja“ kojima je Bog opravdan? I koju je to novu temeljnu ideju glede problema teodiceje Rousseau

⁵ Kant, *Werke* (Hartenstein) VIII, 630.

dodao idejama Leibniza, Shaftesburya, Popea? Zar se sve što je rekao o tom problema ne kreće u idejnim sferama dobro znanim cijelom XVIII stoljeću? I zar to ne pripada, osim toga, onoj dogmatskoj metafizici koju je sâm Kant potkopao u njezinim temeljima i čije je sve nedostatke kasnije prokazao u posebnom članku „O neuspjehu filozofijskih pokušaja glede teodiceje“? Pa ipak, čak i Kant iz *Kritike čistog uma* i *Kritike praktičkog uma* nije odstupio od uvažavanja Rousseaua. Zato što je ispod vanjštine metafizičkog rasuđivanja prepoznao jezgru, bit Rousseauovih moralnih i religijskih ideja. A u tim je idejama nalazio ideje koje su njemu samome svojstvene. „Sve je dobro“, tako počinje Rousseauov *Émile*, koji je bio, kao što je znano, jedno od omiljenih Kantovih djela – „sve je dobro što proistječe iz ruku Tvorca stvari; sve se izopačuje u rukama čovjekovim.“ Tako je Bog oslobođen svake odgovornosti; čovjek je proglašen odgovornim za sve zlo. Ali smo time dovedeni do novog problema, eto nas pred proturječjem koje se čini nerješivim. Jer nije li sâm Rousseau neprestance obznanjivao nauk o izvornoj dobroti ljudske prirode i od toga učinio središnju točku cijeloga svojeg mišljenja, os oko koje ona evoluirala? Kako zlo i grijeh mogu biti pripisani ljudskoj prirodi, ako nije postojala radikalna izopačenost? Rousseau taj problem rješava smještajući tu dvojbu tamo gdje je nitko nije tražio prije njega, stvarajući na neki način novi subjekt na koji prenosi odgovornost, „okrivljivost“. Taj subjekt nije izdvojeni čovjek nego ljudsko društvo. Dan kada će se autoritarno društvo, onakvo je do danas postojalo, srušiti da bi ustupilo mjesto novoj zajednici, ujedno i političkoj i moralnoj, u kojoj će se svatko, umjesto da bude podređen samovolji stranih osoba, pokoravati samo općenitoj volji, koju priznaje kao svoju vlastitu i koju prema tome prihvaća – tog će dana kucnuti čas oslobođenja. Nikakav bog ne može osigurati njegov dolazak; potrebno je, naprotiv, da čovjek postane vlastiti spasitelj, svoj stvoritelj u moralnom smislu riječi. Odsada

breme odgovornosti ne počiva na čovjeku kao izdvojenom pojedincu, nego na njegovoj tvorbi, zajednici. Eto rješenja koje je Rousseau dao za problem teodiceje: time je naime taj problem prenio na posve novo tlo. Izvukao ga je iz sfere metafizike da bi ga smjestio u sãmo središte morala i politike. Time mu je dao poticaj koji se, još i naših dana, osjeća u svoj svojoj snazi. Sve društvene borbe današnjeg vremena pokrenute su tim izvornim poticajem; njihov je korijen u tom osjećaju odgovornosti koja pada na društvo, koju je Rousseau prvi spoznao i namro je svim epohama koje su slijedile.

Tako taj navodni „iracionalist“ dospijeva dotle da ima apsolutnu vjeru u um; ali, za njega, vjerovati u trijumf uma i vjerovati u trijumf istinskog „kozmpolitiskog ustrojstva“ samo je jedna ista stvar. Tu je vjeru također prenio na Kanta. Potonji misli i rasuđuje na Rousseauov način kada kaže da najveći problem postavljen čovječanstvu jest konstituiranje građanskog društva koje će posvuda bdjeti nad održavanjem prava i kada povijest čovječanstva u cjelini razmatra kao ozbiljenje tajnog plana prirode, težeći da za državu stvori savršeno ustrojstvo u njegovoj unutarnjoj biti i – nužnom povezanošću – jednako savršeno s vanjskog gledišta. Problem teodiceje može riješiti samo država i u njoj. Čovjeku pripada da ostvari „opravdanje Boga“, to mu je najviša dužnost; u tome će uspjeti ne tako što će se gubiti u metafizičkim spekulacijama o sreći i zlom udesu, o dobru i zlu, nego slobodno stvarajući, oblikujući po svojoj volji društveni poredak u skladu s kojim želi urediti svoj život.

Da bi osigurao trijumf ideja koje tvore temelj njegova *moral*, istina je da se Rousseau smatra prinuđenim uteći se pomoći *religije*. Ali ta potpora može i treba biti vrijedna samo u mjeri u kojoj Rousseau priznaje da ideja slobode, budući da ima svoj temelj samo u *djelovanju*, ne može biti utemeljena na običnoj zbiljnosti osjetilnog svijeta, nego da pripada drugom poretku čisto „inteligibilnih“ stvari. „Akti savjesti nisu sudovi, nego

osjećaji; premda nam sve naše ideje dolaze izvana, osjećaji koji ih prosuđuju su u nama i jedino preko njih spoznajemo suglasje ili nesuglasje koje postoji između nas i stvari za kojima trebamo težiti ili ih izbjegavati.“

Pišući te rečenice, Rousseau se konačno odvojio od Condillacove spoznajne teorije. Već je dugo Rousseau bio pod veoma snažnim utjecajem središnje ideje Condillacova sustava. Potonji je s njime bio sjedinjen vezama bliskog prijateljstva; k tome, rano je Rousseau bio vodič i učitelj, kojemu se divio, u svemu što se ticalo teorije spoznaje i analitičke psihologije. Čak ni u *Émileu* Rousseau se još nije bio oslobodio te ovisnosti. Jasno se to očituje u načinu na koji je Rousseauov učenik bio naveden da se korak po korak uzdiže od „konkretnoga“ do „apstraktnoga“, od „osjetilnoga“ do „intelektualnoga“. Sve u svemu, pred nama je pedagojska primjena čuvene slike koju je Condillac stvorio u *Raspravi o osjetima*, slike statue koja malo-pomalo oživljava, u mjeri u kojoj se zamjedbe raznih osjetila urezuju u nju. Ali dosljedno razvijajući tu sliku, Rousseau se sudara s granicama preko kojih ona više nije primjenjiva. Čak i prihvaćajući da cjelokupna spoznaja koju imamo o vanjskoj zbiljnosti dolazi samo od skupljanja, od složaja osjetnih zamjedbi – unutarnji se svijet na taj način ne može objasniti, izgraditi. Udahnimo mrtvoj grani osjetni život; proširimo sve više i više granice sve dotle da u njih uđe sav vidljivi obzor, svi vanjski objekti: ono što joj se tim postupkom ne može izvana udahnuti, to je osjećaj autonomnog djelovanja, savjest volje; jer ta savjest ima izvorište u biću sāmome. Nemoguće je u svijetu vanjskih i mehaničkih fenomena naći analogiju s time: nit povezanosti duž koje bi se trebao nanizati, prema Condillacovoj teoriji, sav sadržaj duše, svi psihičku fenomeni, lomi se na tom mjestu. Jer pasivnost ne može biti uzeta kao polazišna točka za objašnjenje aktivnosti, baš kao što jedinstvo Jastva, kao jedinstvo njegova moralnog „karaktera“, ne može biti shvaćeno kao nešto što

proistječe iz ukupnosti pukih osjeta. Čim pokušamo produbiti prirodu volje, čim poželimo razumjeti njezin navlastiti karakter i njezin temeljni zakon, potrebno je odlučiti se na rizik i upustiti se u svijet drukčiji od onoga koji nam otkrivaju naši osjećaji. Prijelom sa svakim „pozitivizmom“ za Rousseaua postaje dakle neizbježivim. Taj prijelom je tražio i obavio ne kao teoretičar spoznaje nego kao moralist. U svojim *Elementima filozofije* D'Alembert je veoma dosljedno metodski princip pozitivizma primijenio na temelje morala i socijalne filozofije. „Društva svoje rađanje duguju“, objašnjava on, „čisto ljudskim pobudama; religija nije imala nikakvu ulogu u njihovu obrazovanju. Filozof je zaokupljen samo time da čovjeka smjesti u društvo i da ga u njega uvede; na misionarima je da ga zatim privuku oltaru.“ Kad je riječ o Rousseauu, pitanje nije moguće postaviti na taj način. Suglasan u tome sa svim Enciklopedistima, ni on ne prihvaća da se etici, filozofiji države i društva dade *transcendentno* utemeljenje. Čovjek ne može biti rasterećen skrbi da organizira svijet koji je njegov; da bi ga ustrojio i njime upravljao on ne može i ne želi računati na pomoć odozgor, na nadnaravnu ispomoć. *Njemu* je ta misija povjerena: mora je izvršiti svojim vlastitim, čisto ljudskim sredstvima. Ali upravo dok nastoji produbiti karakter svoje misije, on stječe izvjesnost da granice osjetilnog svijeta nisu granice njegova vlastitog Jastva. Polazeći od *imanencije*, od moralne volje, prodire on sve do središta „inteligibilnog“ svijeta. *Dajući* zakon sebi samome, misli da nije naprosto podvrgnut determinizmu koji pritiskuje prirodu. Ideja slobode tako je, za Rousseaua, neodvojivo povezana s religijom, ali nije utemeljena u religiji; religija je, naprotiv, utemeljena u njoj. Središte religije odsad se nalazi jedino u *moralnoj teologiji*. Ta crta koja Rousseauovo filozofijsko shvaćanje religije razlikuje od bilo kakvoga empirističkoga i pozitivističkog shvaćanja [religije], razlikuje ga također od svih oblika vjerskog pragmatizma. Schinz, u knjizi koju je posvetio Rousseauu, a u

kojoj nastoji ponuditi posve novo tumačenje cjeline nauka, Rousseauovu je religijsku filozofiju usko povezao s modernim oblicima religijskog pragmatizma. On hoće pokazati da, za Rousseaua, religija ima smisla samo u mjeri u kojoj se ozbiljuje u praksi; no, veli on, njezina najviša zadaća, njezina jedina zadaća čak, jest povećavanje i osiguravanje sreće ljudi; njezina će istina uvijek ovisiti o ispunjavanju te misije. U oblasti religije nema čisto apstraktne istine: vrijedi samo ono što se izravno odnosi na čovjekovo konkretno bivstvovanje, što u to bivstvovanje intervenira da bi ga podržalo i omogućilo mu napredak. Sljedstveno tome, u religiji je valjano i izvjesno samo ono što teži tom cilju, što izravno pridonosi da ga se postigne. Prema Schinzu, Rousseauu je cilj bio utemeljiti ne toliko „istinitu“ koliko korisnu religiju; pod time je razumijevao nauku koji čovjeku osiguravaše sreću, ne u nekom budućem bivstvovanju nego na ovoj zemlji sāmoj.⁶ Ali time se tek označuje osobiti aspekt Rousseauova shvaćanja religije; nipošto nije otkrivena središnja točka. Jer nju ne valja tražiti u problemu sreće, nego u problemu slobode. Kao i cijelo XVIII stoljeće, Rousseau se neprestance upinje da riješi pitanje spoznaje o tome mogu li se „vrlina“ i „sreća“ pomiriti, ostvariti sklad između činjenice da se bude sretan i činjenice da se bude dostojan sreće. Ali upravo su ga te borbe izdigle iznad načina na koji je problem postavljao čisti i jednostavni eudemonizam. Sreća sāmna sve više teži k tome da osjetni predmet nadomjesti čisto „inteligibilnim“ predmetom. Samo ono što čovjeka tom predmetu približava zaslužuje da bude nazvano srećom u dubokom smislu te riječi. Pa tako do najviše sreće, do sreće slobodne osobnosti, mi ne dospjevamo prepuštajući se slobodnom toku naših nagona, nego obuzdavajući ih, svladavajući ih. To je uistinu središnja točka ne samo teorije spoznaje i morala koju Rousseau izlaže u

⁶ Schinz, *La Pensée de Rousseau*, str. 466, 506 i dalje.

Ispovijesti vjere savojskog vikara nego i njegova religijskog nauka: sve niti njegove filozofije vode ideji „osobnosti“, a ne ideji sreće.

Moram ovdje odustati od ulaženja u podrobnosti Rousseauove religijske filozofije, ali ne mogu zaključiti, a da ne bacim pogled na teoriju odgoja u Rousseaua. Nije slučajno da *Ispovijest savojskog vikara* nije učinio temom zasebnog djela i da ga je, naprotiv, umetnuo u *Émilea*. Riječ je o posve drugoj stvari a ne o pukom „književnom“ dodatku – to je dodatak koji je utemeljen u koncepciji cjeline *Émilea*. Najbolji način da se ta opća koncepcija osvijetli jest da se razmotri kako se Rousseauov odgojni nauk odražuje u njegovu religijskom nauku i obrnuto. I jedan i drugi samo izlažu jednu istu ideju, koju razvijaju u različitim smjerovima. Prvi dio *Émilea* želi nam utuviti taj princip da nam čak i ono što nazivamo vanjskim iskustvom samo prividno dolazi „izvana“. A ukupnost vanjskog svijeta, oblasti osjetnog univerzuma, doista će poznavati samo onaj tko ga je obišao u doslovnom smislu riječi. Znanost odgoja ne može se sastojati u tome da se učenika poštedi tog rada, da mu ga se pruži unaprijed u obliku „znanosti“ organiziranih kao određena ukupnost znanja o fizičkom svijetu. Takvo znanje iz druge ruke ne može a da ne bude nesigurno i problematično; učenikova memorija time može biti obogaćena; njegovo znanje neće zbog toga biti obrazovano i utemeljeno na čvrstim osnovama. Kao svugdje drugdje i ovdje svatko može samo u sebi sāmome pronaći istinsko razumijevanje, čak i osjetnih predmeta. Učenikov je posao da to razumijevanje u sebi uzgoji: nije to posao odgojitelja da mu ga utuvi. On svijet spoznaje samo utoliko ukoliko ga korak po korak osvaja i prisvaja. To se osvajanje ne može postići s pomoću čisto apstraktne, nedjelatne „znanosti“. Samo će onaj spoznati fizički svijet tko je zarana naučio *mjeriti* ga prema sebi. Tek smo nepotpuno svjesni sila ovog svijeta ako ih poku-

šavamo svesti na teorijske formule; moramo ih u praksi iskusiti, u praksi nadvladati ako ih želimo, uistinu, intimno poznavati. Samo iz takvog izravnog kontakta s predmetima može proisteći, prema Rousseauu, naše poznavanje fizičkog svijeta. Neposredne veze sa stvarima, veze koje možemo imati samo putem djelovanja, posvuda trebaju prethoditi intelektualnoj spoznaji i služiti mu kao temelj. Zato se čak ni fizika ne može „podučavati“ u navlastitom smislu riječi: potrebno je, naprotiv, da se učenik izgrađuje u mjeri napredovanja svojeg osobnog iskustva. Potrebno je da ne zna ništa što nije osobno iskusio, da istinitim ne drži ništa što nije sâm spoznao, bez ikakvog posrednika. A to što Rousseau ovdje traži za osjetilno iskustvo, u *Ispovijesti vjere savojskog vikara* zahtijeva i za „duhovno“ iskustvo. I ovdje isto tako princip apsolutne „autopsije“ zadržava svu svoju vrijednost. A taj princip, zahtijevajući da se vidi vlastitim očima, da se traga vlastitim načinima, zadobiva utoliko veću važnost zato što tek sada uistinu ulazimo u sferu svjesnog jastva, u kraljevstvo „osobnosti“. Postulat „autopsije“, postajući sve zahtjevnijim, postaje postulatom autonomije. Svako duboko, moralno i religijsko, uvjerenje treba se temeljiti na njoj; svako je moralno „podučavanje“, svako je religijsko „naučavanje“ osuđeno da ostane jalovim i bez učinka ako se, od samog početka, ne ograniči na to da nas hoće voditi cilju samospoznaje. To je dakle preobrazba ideje odgoja koja iziskuje i omogućuje preobrazbu, „reformu“ religije. Ako je Lessing, kasnije, evoluciju religije pojmió kao „odgajanje ljudske vrste“, time je samo dovršio sintezu koja se u klici nalazi već u Rousseaua i koja je nužnost, sa stajališta filozofije potonjega.

Ali koliko god iz toga jasno proistječe jedinstvo u koncepciji *Émilea*, poteškoće koje to djelo predstavlja nisu time ništa manje. Sâm je Rousseau u toj knjizi vidio istinsku krunidbu svojeg mišljenja i svojeg književnog djela. U više navrata napomenuo je

kako je ona bila konačni cilj kojemu su smjerale raznovrsne tendencije njegova mišljenja i u kojemu one nalaze svoje jedinstvo.⁷ Pa ipak, čini se na prvi pogled teško, čak nemoguće, održati to jedinstvo. Jer, među svim Rousseauovim spisima, toliko bogatim paradoksima, *Émile* je možda najparadoksalnije djelo. Više nego u svim drugima, čini se da se ovdje prepušta uzletu svoje uobrazilje, svojoj sklonosti ideologijskim konstrukcijama; više nego igdje drugdje, čini se da je izgubio svaki smisao za „prozaičnu“ zbiljnost stvari. Ponajprije, njegovo se djelo smješta izvan uvjeta društvene zbiljnosti. Ono ukida svaku vrstu odnosa između ljudske zajednice i učenika, zatvarajući ovoga, da tako kažemo, u prostor bez zraka. Zidovi tog zatvora sve više se stežu oko njega. Brižljivo ga se drži podalje od bilo kakvog kontakta s društvom i njegovim oblicima života; umjesto toga okružen je čisto fiktivnim prizorom, nekom vrstom društvene fantazmagorije, koju odgoj umjetno zaziva za njegovu upotrebu. A ono što jest i bit će najbizarnije u svemu tome jest da je cjelokupni sustav društvenih fikcija, koji se s toliko muka izgradio, namijenjen jedino tome da bude u službi istine. Učenika treba osloboditi od društvenih konvencija koje su suprotne prirodi i natrag ga dovesti naivnoj jednostavnosti prirode. Ali učeniku skrivati postojeći poredak stvari, zar to nije prirodi najsuprotnije? A zar taj pokušaj, s druge strane, nije smjesta osuđen na nemoć? Odgojitelj je naime u svakom trenutku prinuđen ne samo da postojanje te zbiljnosti bez riječi toleririra, nego čak da je priziva u pomoć, da se njome služi da bi postigao svoj cilj. U odlučujućim prekretnicama intelektualne i moralne evolucije (prisjetimo se, primjerice, razgovora između *Émilea* i vrtlara, razgovora čija je svrha da učeniku utuvi prve pojmove o vlasništvu i da postigne da ga on razumije) zaziva se pomoć izvana, služi se njima. Fanatična ljubav prema istini, koja bi taj sustav

⁷ Cf. *Rousseau sudi o Jeanu-Jacquesu*, 3. dijalog, i *Ispovijesti*, 1, XI.

odgoja trebala usmjeravati, tako se izopačuje u začudno složen sustav fikcija, brižljivo proračunatih pedagoških umjetnih tvorbi.

Ali se tome priključuje drugo pitanje. Koji je istinski cilj tog odgoja? Gdje pronaći svrhu za koju Émile treba izobražen? Rousseau se ne umara ponavljajući nam da tu svrhu ne treba tražiti izvan djetetova jastva. Ali o kakvom je jastvu riječ? Da li individua, kao takva, doista treba ostati zatvorena u svojoj sferi? Treba li tolerirati sve njezine posebnosti, sve njezine kaprice, i potvrditi je u njima? Nastoji li odgoj sve svoje skrbi nemilice rasipati na sve posebnosti jastva, na sve njegove prolazne željice, na sve njegove mušice? Zar odgoj ne nudi svim pojedincima *zajednički* cilj, zar im ne nameće objektivnu obvezu? Prigovor da je poništio svaki oblik takovrsne obveze Rousseauu je bio, naime, prilično često upućen. Zamjereno mu je ne samo to da je iz odgoja uklonio svaku vrstu prinude nego da je isto tako napustio ideju dužnosti. „Tome odgoju manjka“, rečeno je, „ono što je možda temelj odgoja, pojam dužnosti. Riječ je o tome da se stvori čovjek. Istinska je definicija čovjeka da je on biće koje se osjeća obvezanim. To je dakle temelj odgoja, *humanitasa*. Kod Rousseaua ga ne nalazimo.“⁸ Kad bi to shvaćanje bilo točno, tada bi teorija odgoja koju Rousseau propovijeda bila ne samo osuđena kao filozofijski sustav, nego je čak ne bismo mogli razumjeti sa stajališta povijesti i životopisa. Nisu li naime svi Rousseauovi politički projekti bili prožeti najvećim entuzijazmom za „zakon“? A nije li Rousseau tvrdio da je istinski cilj cjelokupne političke teorije u izradi plana ustrojstva koje će sâmo po sebi omogućiti punu i potpunu prevlast zakona? Zar je u *Émileu* zanijekao ono što je nekoć zagovarao? Je li sebe doveo u flagrantno proturječje s *Društvenim ugovorom*, koji pojedinačnoj volji kao takvoj ne prepušta nikakvo mjesto, koji naprotiv

⁸ Faguët, *Dix-huitième Siècle*, Pariz, 1898, str. 356 i dalje.

zahtijeva da se ta volja bez ikakve ograde podvrgne općenitoj volji, da se u njoj izgubi? Tko god ideju dužnosti ukloni iz plana odgajanja izloženog u *Émileu* mora doista doći do ovog zaključka: valja priznati kako između Rousseauove pedagogije i politike postoji opreka koja ne može biti svladana, koja jedva da može biti pojmljena. Teško bismo se odlučili prihvatiti takovršno tumačenje, i nije nužno prihvatiti ga, sve dok još postoji ikakva mogućnost da se težnja *Émilea* i težnja *Društvenog ugovora* u stvari usuglase. No takvo suglasje nije teško dokučiti prisjetimo li se da je od samog početka pojmu „društvo“ Rousseau dao dvostruko značenje. On na najjasniji način razlikuje između empirijskog oblika i idealnog oblika društva; između onoga što je ono u današnjim okolnostima i onoga što ono *može* i *treba* da bude u budućnosti. Rousseauov plan odgoja nipošto ne odbija da *Émilea* učini „građaninom“; istina je pak da ga čini jedino „građaninom budućih društava“. Današnje društvo nije na visini tog plana odgoja. Valja ga držati po strani e da njegova empirijska „zbiljnost“ ne zamrači idealne *mogućnosti* koje treba organizirati i braniti protiv skepticizma tog stoljeća. Snaga koja današnje društvo priječi da se rastoči nije ništa drugo doli snaga konvencije, običaja, prirodne lijenosti. To će društvo zauvijek ostati takvo kakvo jest ako se nasuprot njemu ne uzdignu kategorički imperativ, apsolutna volja za obnovom. A kako takva volja može nastati, kako se može organizirati i ojačati ako se pojedinac neprestance giba u sferi društva, usvajajući tako njegove običaje, sudove i predrasude? Plan odgoja u *Émileu* želi spriječiti tu intelektualnu i moralnu korupciju. Učenika smješta izvan društva da ne bi bio „zaražen“ njime, da bi pronašao i slijedio svoj *vlastiti* put. Ali taj način razvijanja originalnosti, buđenja neovisnosti prosuđivanja i htijenja nipošto ne implicira volju da se pojedinca na kraju izolira. Rousseau se za svojeg učenika pribojava kao što se Lessingov Nathan pribojavao za Ali-Hafija da mu se ne dogodi da „upravo među ljudima ne

naučiti da više ne bude čovjek“. Upravo zbog ljubavi prema „čovječanstvu“ isključuje suradnju „društva“: jer ono na najstroži način odijeljuje čovječanstvo, shvaćeno u univerzalnom smislu, od čovječanstva u čisto kolektivnom smislu. Od kolektiviteta čovječanstva odustaje da bi stvorio novi „univerzum“, istinski „univerzum“ čovječanstva. Za to uopće nije potrebna suradnja velikog broja ljudi; jer svatko može svojim vlastitim snagama u sebi sâmome otkriti model tog univerzuma i izraditi ga vlastitim načinima. Ono što Rousseau apsolutno niječe, to je odgojna vrijednost *primjera*. Primjer otupljuje i nivelira karaktere; svima koji ga slijede daje zajednički oblik. No ono što je zajedničko svima nije nipošto ono što je općenito, opće u zbiljskom i istinskom smislu pojma. Potonje će biti postignuto, naprotiv, kada svatko, prepuštajući se vodstvu vlastitog prosuđivanja, pronade u njemu i njime nužnu solidarnost između svoje volje i općenite volje. Ali da bi dotle stigao, valja mu prijeći dugačku etapu. Ta se etapa ne može prijeći u djetinjstvu. Jer prijeći tu etapu tvori povlasticu razuma. To je čak njegova razlikovna oznaka; no u djeteta razum postoji tek kao mogućnost; još ne može očitovati svoje djelovanje. A uzaludno je htjeti ga siliti prije vremena. Rousseau na apsolutan način osuđuje sve što je „moralni odgoj“ u uobičajenom smislu izraza, sve što teži samo tome da djetetu utuvi apstraktne moralne istine, čak i kad mu se one utuvljuju u obliku za koji se tvrdi da je na dohvat djetetova duha, u obliku basni, primjerice. I ovdje se jasno izjašnjava za ideal „negativnog“ odgoja. Odgojitelj ne može razvoj razuma požurivati; samo mu može pripremati put, uklanjajući sve zapreke koje se pred njime podižu. Čim postigne poništenje učinaka tih zapreka, učinio je sve što je bilo u njegovoj moći. Sve ostalo mora biti djelo samog učenika. Jer u svijetu volje, zakon tvori mudra izreka da svatko *jest* samo ono što uspije *postati* svojim vlastitim snagama.

Kakogod, sa sistematskog stajališta, prosuđivali tu temeljnu Rousseauovu koncepciju, jedna stvar ostaje izvjesna: između nje

i drugih dijelova Rousseauova djela nema nikakve vrste nesuglasja. Rousseau kod čovjeka, kao isključivo biologijskog bića, ne prihvaća postojanje društvenog nagona: izrijekom se borio protiv Grotijusova nauka koji društvo želi utemeljiti na takvom nagonu, kao i Shaftesburijeve teorije koja govori o „urođenoj simpatiji“ koja bi čovjeka zbližavala s njemu sličnima. Taj prirodni, biologijski temelj društva, to naučavanje o čovjeku kao πολιτικός ζώον, on nadomješta čisto idealnim, tj. moralnim temeljem. Ne može se od djeteta zahtijevati da shvati čiste ideje, jer njegovo bivstvovanje i njegov razum ne prekoračuju sferu nagonskog života. A uvjeti njegova bivstvovanja ne mogu biti promijenjeni samim podučavanjem. Neka se, dakle, odustane od bilo kakvog moralnog bodrenja, od svakog podučavanja, s obzirom na to da se ono odmah pokazuje nemoćnim. Ovdje, kao i posvuda, učenika valja ostaviti da pronade ono što će nužno pronaći, što će pronaći kada dođe za njega pogodan trenutak da sudjeluje u „zrijeanju ideja“. Tada će istinski politički i društveni idealizam (Rousseau je u to čvrsto uvjeren) proistjeći iz te vrste moralnog idealizma. Čovjek za ciljem zajednice više neće tragati u običnom i jednostavnom zadovoljenju svojih nagona; kad bude riječ o tome da o toj zajednici sudi više se neće pitati samo u kojoj mjeri ona uspijeva da mu pruži zadovoljenje. U njoj će, naprotiv, vidjeti stvoriiteljicu i čuvaricu prava; pa će razumjeti da je u ispunjavanju te misije sačuvano čovjekovo dostojanstvo, ako ne njegova sreća.

Valja mi se ovdje, gospodo, zaustaviti, ako ne želim vašu strpljivost izložiti prevelikim kušnjama. Svoj predmet nisam mogao iscrpiti; jedva da sam Rousseauovu filozofiju ukratko skicirao. A ispitao sam samo jedan aspekt Rousseauova djela: morao sam ostaviti po strani sve što se ne tiče mislioca nego poznavatelja i slikara ljudi.

Da je ta posljednja crta neodvojivo povezana s Rousseauovom osobnošću, da velikim dijelom objašnjava utjecaj koji je izvršio na svoje suvremenike kao i na epohe koje su slijedile, to je činjenica

koja ne podliježe nikakvoj dvojbi. Iz posve izvanjskih razloga, da bih dobio na vremenu i svoje izlaganje usredotočio, morao sam ostaviti po strani taj aspekt mog predmeta: ali dobro znam da je svakome tko nastoji stvoriti točnu sliku o Rousseauovoj cjelini nemoguće zanemariti probleme koji se s tim u vezi postavljaju. Dodat ću tek jednu stvar: Rousseau umjetnik nedvojbeno je bitna dopuna Rousseaua filozofa, ali između njih nikada ne postoji proturječje. Jer prvak osjećaja, autor *Nove Heloize*, nipošto nije odustao od postulata, od ideala Rousseaua moralista. Upravo tu Rousseau daje najslobodnijeg maha moći osjećaja, gdje nam ga ocrtava na najzanosniji način, sučelice njemu podiže drugu moć, čiju legitimnost i nužnost brani s istim entuzijazmom. Protiv snage strasti, poziva se na snagu čvrste, neslomljive volje, slobodne od svake nesigurnosti. Ni sama *Nova Heloiza* ne smjera tome da bude apoteoza senzualnosti. Prikazuje nam sliku ljubavi koja je drukčije vrste, s drugim izvoristom. Istinska ljubav, ljubav koja prožima cijelo ljudsko biće, ne teži prema jednostavnom užitku, nego prema savršenstvu. „Oduzmite ideju savršenstva, oduzimate entuzijizam; oduzmite entuzijizam, ljubav više nije ništa“. Nama će se možda činiti da takve riječi odaju unutarnji prijelom u *Novoj Heloizi*; nama veza između početka i kraja djela možda neće više biti vidljiva. Pa ipak, za Rousseaua takav prijelom nije postojao. Nije se ograničavao na to da svoj ideal savršenstva suprotstavi idealu ljubavi; za njega su ta dva ideala intimno i nužno zajedno povezana. Samo to sjedinjenje Rousseauovoj „osjećajnosti“ daje njezin osebujni karakter. Velik utjecaj koji su Rousseauovi spisi izvršili u Njemačkoj, a kojemu čak ni duhovi tako malo „sentimentalni“ kao što su Kant i Lessing nisu izmakli, bitno se time objašnjava. U toj je zemlji Rousseau probudio savjest prije nego je potakao rađanje novog osjećaja prirode: obnova koja je od njega potekla bila je shvaćena kao unutarnji preporod, kao reforma moralnog čuvstva.

Napomena za kraj. Ako sam u razmatranjima koja sam vam izložio nastojao pokazati da postoji jedinstvo u Rousseauovu djelu, to ne znači da se to jedinstvo na eksplicitan način nalazi kod sãmog Rousseaua, niti da je on razvio i izgradio cjelinu svojih ideja u doista koherentan sustav. Ni u svojem životu, ni u svojem djelu, Rousseau nije izgradio takvu sistematiku. „Sustavi su svih vrsta“, kaže on sãm u jednom fragmentu koji je nedavno otkriven, „iznad mene; ne postavljam nikakav ni u mom životu, ni u mom ponašanju. Razmišljati, uspoređivati, prepirati se, ustrajavati, boriti se više nije moj posao. Prepuštam se trenutačnom dojmu bez otpora i čak bez obzira... Sve zlo koje sam u životu počinio, učinio sam ga razmišljanjem, a ono malo dobra što sam mogao učiniti, učinio sam nagonski.“

Nemoguće je naime gotovim dogmatskim formulama izraziti Rousseauov nauk, označiti ga jednim od onih imena za klase i sekte koje uobičajeno upotrebljavamo; on uza sve to tvori cjelinu, koja je daleko od toga da bude puki spoj međusobno neovisnih dijelova; nju, naprotiv, pokreće jedna središnja ideja, koja joj daje njezino organsko jedinstvo.