

## RUSOOVA REPUBLIKANSKA SINTEZA

**Dragutin Lalović**

Rousseau's political theory is a unique attempt at a republican synthesis of the Machiavellian "moment of the political" and the anti-republican "moment of the state" (Bodin/Hobbes). Rousseau's undertaking to republicanize the theory of the state is an attempt at a great synthesis of the political and the state, sovereignty of the state and sovereignty of the people, the figures of political citizen and non-political bourgeois. This undertaking includes Rousseau's theoretical dialogue with Hobbes, for the latter's science of politics is the epoch-defining theory of the state (Leviathan) in explicit criticism of the republican political theory, and in deliberate distancing from liberalism.

*Čovjek je ili političan, ili to nije. Ako jest, tada je demokrat. Vjerovati u politiku, znači vjerovati u demokraciju, u Društveni ugovor. Više od stoljeća sve što se u najintelektualnijem smislu razumije pod riječju „političko“ vraća nas Jeanu-Jacquesu Rousseauu. On je otac demokracije, zato što je otac samoga političkog duha, političke čovječnosti.*

Thomas Mann,  
*Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918)

### *Uvodne napomene*

Uz dvije velike moderne tradicije političkog mišljenja (*liberalizam i republikanizam*), može se jasno raspoznati i treća *moderna*

misaona orijentacija – (opća) *teorija države* (Bodin, Hobbes, Hegel).<sup>\*</sup> Štoviše, moglo bi se ustvrditi da je ova potonja u striktno političkoteorijskom smislu nadmoćna prvim dvjema tradicijama, budući da upravo njoj dugujemo, kako ističe Skinner, „pojmovnu revoluciju“ u poimanju države kao moderne dvostruko impersonalne vlasti. Istodobno, pak, tu teorijski eminentno modernu orijentaciju Skinner politički ocjenjuje „ideologijom kontrarevolucije“ s obzirom na činjenicu da se povijesno polemički profilirala izrijekom *protiv republikanskog političkog mišljenja* (Skinner, 2002, 2008). U Skinnerovu odveć kontekstualističkom tumačenju, navedeni klasični teoretičari države svode se na proturepublikanske negatore „narodne“ i pristaše „monarhijske suverenosti“.<sup>1</sup>

Suglasimo li se s klasičnim Pocockovim uvidom da moderno političko mišljenje započinje s Machiavellijem, a zapravo s „makijavelijevskim momentom“, kao republikanskim *momentom političkoga*, tada se otkriće pojma „država“ može pripisati Bodinu i Hobbesu, i nazvati bodinovskim/hobsovskim *momentom države*.

---

\* Članak predstavlja završnu, znatno dužu i dorađenu verziju izlaganja na međunarodnom znanstvenom skupu, *Perspectives on Europe and the Heritage of Modernity*, održanom u Zagrebu, 2. i 3. rujna 2016. godine. Skup je održan na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, kao nositelju znanstvenoga europskog projekta *Političko u doba aktualne krize: nasljeđe Moderne i suvremeni izazovi projekta europskog zajedništva* (uz financijsku podršku Europskog socijalnog fonda).

<sup>1</sup> Dužan sam uputiti na svoje izlaganje na međunarodnom skupu, na temu „Republikanizam i liberalizam - *frères ennemis* modernoga političkog mišljenja“ (2012), održanom u povodu 300. godišnjice Rousseauova rođenja i 50. obljetnice zagrebačkog Fakulteta političkih znanosti. Prilozi s tog skupa objavljeni su u časopisu *Politička misao* 4/2012: 15-157). U tom sam članku razmotrio Rousseauov republikanizam u odnosu spram političkog liberalizma (Lalović, 2012d: 45-61), dok u ovome razmatram Rousseauov pokušaj da svoje republikanske ideale i postulate razvije u pojmovnom polju teorije države.

Slijedimo li Pococka i kada ustvrđuje da je Rousseau „utjelovljenje makijavelijevskog momenta u 18. stoljeću“, tada se suočavamo s prvorazrednim teorijskim izazovom: s propitivanjem odnosa republikanskog „momenta političkoga“ spram proturepublikanskog „momenta države“.

Je li teorijska sinteza tih dvaju momenata zamisliva, potrebna i moguća? Na prvi pogled, ne čini se da je problem nepremostiv: valja najprije Machiavellija i njegovo poimanje političkoga smjestiti u kategorijalno polje teorije države, a paralelno s time Hobbesa (i Bodina, ali njega ovdje ostavljam izvan razmatranja) i njegovo poimanje države smjestiti unutar kategorijalnog polja Machiavellijeva shvaćanja političkoga.

Sva se izazovnost takve teorijske zadaće može ilustrirati ako bismo se upustili u pokušaj pomnog razmatranja odnosa Machiavellijeve *nove političke ontologije* i Hobbesove *semiologije vlasti* (u kapitalnim interpretacijama C. Leforta i Y. Ch. Zarke).

Kako je Rousseau mogao misliti da je takva teorijska sinteza moguća, zaoštreno rečeno: da je *moguće republikanizirati Hobbesa*? Pogotovo kada znamo da su, prema Rousseauu, Machiavelli (eminentni republikanac) i Hobbes (izraziti antirepublikanac) antipodi?<sup>2</sup> Kako je Rousseau mogao biti uvjeren kako ni logičko-sinkronijski ni povijesno-dijakronijski, nismo osuđeni na *ili-ili* logiku pri razmatranju shvaćanja političkoga i države u kategorijalnim poljima republikanske teorije i teorije države?

Početni odgovor glasi: Rousseau nije „samo“ republikanski politički mislilac nego i važna karika u razvoju teorije države, između Bodina i Hobbesa kao prethodnika, te Kanta, Fichtea i Hegela koji su slijedili nakon njega.

<sup>2</sup> Podsjećanja radi: „Machiavellijev *Vladar* je knjiga republikanaca“ (DU, III, 6, 137). Hobbesovi su principi „... razorni za svaku republikansku vladavinu“ (*Pisma s planine*, 6. pismo, OC III, 811).

Na prvi pogled, Rousseauovo uvjerenje da je moguć spoj republikanizma i teorije države, dakle da je moguća *republikanska teorija države*, čini se *a priori* neodrživim.

Naime, razlike se između tih dviju teorijskih orijentacija čine očiglednim i očigledno nepremostivim, kada znamo slijedeće:

1) *primat političkoga* nad pravnim i društvenim u republikanskom shvaćanju radikalno se dovodi u pitanje u Hobbesovoj teoriji države, s tezom da primat političkoga ne uspostavlja pravni poredak *Commonwealtha* nego naprotiv tvori ne-poredak *Behemota*. Temeljna je zadaća države (Levijatana) pravno pacificirati političko u njegovim neobuzdanim mesijanskim pretenzijama, svesti ga na racionalnu regulacijsku i sigurnosnu dimenziju politike. Dakle: *izbor je između države i političkoga*.

2) odbacimo li povijesno uvjetovano a teorijski netočno pripisivanje teoretičarima države da su zagovornici *monarhijske suverenosti* (nasuprot narodnoj), čini se kako su republikansko shvaćanje personalizirane suverenosti *naroda*, s jedne strane, i shvaćanje bezsubjektne ili dvostruko impersonalne suverenosti *države* u teoriji države, s druge strane, posve inkompatibilna i suprotstavljena. Dakle: *izbor je između suverenosti naroda i suverenosti države. Ne mogu postojati dva suverena!*

3) određenje političkog građanina (*citoyen*) kao slobodnog bića uz dovođenje u pitanje čovjeka kao privatne osobe (*bourgeois*), u republikanskom shvaćanju, teško je, ako ikako, moguće pomiriti sa shvaćanjem teorije države da je čovjek prvenstveno i ponajprije pravni subjekt, slobodni podanik pravne države, te pripadnik građanskog društva, a nipošto subjekt obrazovanja političke općenite volje. Dakle, izbor je: *ili citoyen ili podanik i bourgeois!*

Kako dakle Rousseau može misliti da je moguće *republikanizirati teoriju države*, pa umjesto logike *ili-ili* ponuditi logiku *i-i*, te pomiriti nepomirljivo i izvršiti republikansku sintezu:

- 1) političkoga i države;
- 2) suverenosti države i suverenosti naroda;
- 3) figura političkog *citoyena* i nepolitičkog *bourgeoisa*?

Dimenzije ove teorijske zadaće – a to je veliki teorijski dijalog između Rousseaua i njegovih prethodnika Machiavellija, Bodina i Hobbesa, a u svjetlu kasnije Hegelove spekulativne sinteze – unaprijed bi obeshrabrile i najambicioznije interpretatore.

U ovoj prilici stoga se ograničavam „samo“ na dijalog *Rousseau-Hobbes*, a i u tom sklopu svodim svoje razmatranje na nekoliko skraćenih napomena.

Izabirem Hobbesa zato što je upravo njegova znanost o politici epohalno mjerodavna teorija države (Levijatan), u izričitoj kritici republikanske političke teorije, a u osviještenom otklonu od liberalizma.

Izbor Hobbesa za Rousseauova povlaštenog sugovornika implicira važnu interpretativnu dilemu. Naime, dugo sam bio uvjeren kako nakon klasičnih interpretacija Leforta (1972) i Poccocka (1975) ne može biti dvojbi je li na početku naše političke moderne bio Hobbes ili Machiavelli. Činilo se nespornim da Machiavellijev „moment“, moment političkoga, logički i kronološki prethodi Hobbesovu „momentu“ države (Lalović, 2008, 2008a).<sup>3</sup>

Za našu je temu ključan klasični spor između republikansko-ga, „radikalno demokratskog“ političkog mišljenja J. J. Rousseaua, prema kojemu *političko nije svodljivo na državu* (zajed-

---

<sup>3</sup> Nakon Poccocka nije se potrebno zadržavati na tumačenju smisla „machiavellijevskog momenta“. Tek imajmo na umu da je Machiavelli ponudio epohalni tip političke analize, koja političko nastoji razumjeti u njegovoj ontologijskoj dimenziji (stvaralačka *virtu*) i nesvodljivosti na ontičku dimenziju politike kao vlasti, te na pojmovnu shematiku kategorijalnog para građansko društvo/politička država (slijedit će ga, svaki na svoj način, Montesquieu i Tocqueville).

nicu slobodnih državljana), nego se može utjeloviti samo u *republici* (zajednici slobodnih *citoyena*), s jedne strane, i „znanosti o politici“ T. Hobbesa, u kojoj je *političko svedeno na politiku države*. Dakle, u kojoj je političko kao *virtu* obuzdano u svojoj neprevidivosti i neobuzdanosti, svedeno na politiku kao pravni instrument zakonite vladavine.

### **1. Smisao Hobbesova logičkog momenta: moment države i/ili moment jezika?**

Čini se ponajprije nedvojbenim da je Hobbes, doduše, ne inicijalni (to je ipak Bodin), nego upravo središnji *teoretičar države* u modernome političkom mišljenju. Stoga ne može biti sporno ako mu se pripiše i prizna utemeljujući logički moment države u pojmovnoj konstelaciji modernoga političkog mišljenja. Tu sam temeljnu tezu branio godinama, a uzorno je sustavno obrazložena u nedavno objavljenoj studiji Luke Ribarevića, *Hobbesov moment – rađanje države* (2016).

U interpretativnom ključu *teorije države*, Hobbes je prvenstveno, skupa s Bodinom, utemeljitelj teorije Common-Wealtha kao *države*, ključnoga modernoga pravno-političkog projekta konstitucije suverene vlasti kao prostora i jamstva čovjekove emancipacije, u smislu njegova pravnoga, ekonomskoga i političkog subjektiviranja.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> „Prema glavnim suvremenim istraživačima države kao moderne suverene vlasti (od Passerin d’Entrèvesa, 1962, do Skinnera, 2002), Hobbes se razumije kao najveći *teoretičar moderne države*. Države kao epohalnog novuma, dvostruko impersonalne javne vlasti u kojoj se događa preobrazba senjorijalne i imperijalne političke moći, posredstvom prava, u racionalnu pravno-političku vlast, u zakonski sustav. Logika te epohalne preobrazbe, razlikovna odlika Moderne, izložena je u teorijama suverenosti države. Što i jest bitan sadržaj *Levijatana*...“ (Lalović, 2006b: 119).

Pravu revoluciju u razumijevanju Hobbesa izvršio je jedan od najvažnijih suvremenih francuskih političkih filozofa i vrhunski znalac klasične moderne političke filozofije Yves Charles Zarka (1987, 1990, 1995, 2000, 2001a, 2001b, 2002, 2007, 2013, 2015a, 2015b, 2016) u kapitalnoj knjizi sekundarne studijske literature o Hobbesovu teorijskom sustavu. Njegova knjiga *Metafizička odluka. Uvjeti politike* (1987/1999) besprijekorno dokazuje, i po najstrožim hermeneutičkim kriterijima, da je Hobbesova etičko-politička teorija *semiologija a ne sociologija vlasti (pouvoir)*.<sup>5</sup> Tek pod pretpostavkom da je čovjek primarno biće jezika, a ne biće moći moguće je razumjeti kako se „prirodni“ čovjek kao biće moći preobrazuje u biće prava ili kako se ogoljena *potentia* preobrazuje u pravnu *potestas*.<sup>6</sup> Jer logika moći nije logika uzajamnosti, nego logika rata (prostor radikalizacije drugotnosti kao neutaživa žudnja za nadmoći). Otuda je ključno pitanje: kako je iz ratnog stanja sukoba (na temelju *ius in omnia*) svakoga sa svakim moguć prijelaz u građansko stanje pravnog mira i međusobnog priznanja? Ključni je odgovor: *jezik je antropološki uvjet performativnog čina* (jer obećanje i ugovor pretpostavljaju sposobnost govorenja i razumijevanja) kojim se utemeljuje država, a „prostor sukoba transformira u prostor zajednice uzajamnoga pravnog

<sup>5</sup> Usp. „... je li uvjet jezika društvo ili je uvjet društva jezik? Upravo zato što Hobbes riječ i verbalnu komunikaciju čini uvjetom društva, a ne obrnuto, njegova je politička filozofija semiologija vlasti, a ne sociologija vlasti“ (Zarka, 1995: 97). Citat je naveden iz Zarkine knjige *Hobbes i moderno političko mišljenje* (2. izd. 2001), koja je veoma korisna kao popularizacija njegove *Metafizičke odluke*, a i lakša je za čitanje (i prevođenje; prijevodi na njemački, španjolski, talijanski, portugalski, katalonski i engleski).

<sup>6</sup> „Vlast je politička samo utoliko ukoliko proizvodi znakove kodificirane pravom. U tom smislu, *potestas* je istodobno i *potentia* i *ius*, dimenzija prava u cijelosti proistječe iz simboličke funkcije“ (Zarka, 1995: 91).

priznanja, čime se prelazi s drugoga kao neprijatelja na drugoga kao biće prava“ (Zarka, 1999: 292). Odlučujući je uvid kako je rješenje toga „transformacijskog problema“ u *teoriji autorizacije*<sup>7</sup>, kojom se najzad pronalazi konzistentno izlazište države kao građanske osobe i suverene vlasti kao predstavničke vlasti. Na suverena budući državljani sporazumom ne prenose moć (jer se moć i ne može transferirati) nego ga ovlašćuju da bude njihov opunomoćeni zastupnik, pa da njegova suverena općenita volja bude volja svakoga pojedinačno i svih njih zajedno (Zarka, 1999: 293–356).

Ne može se prenatragovati: u Hobbesovu određenju *statusa naturalis* nalazimo antropologijsko uporište koje *omogućuje transcendiranje obzora političke i ekonomske imanencije*. Hobbes uviđa da čovjek nije samo zgođni mehanizam strasti u neutaživoj potrazi za moći i premoći („potencijalni ubojica“, kako veli H. Arendt), nego je *određen jezikom kao svojom navlastitom značajkom*. Na početku svega jest riječ, *logos*. Jezik nije čovjekov izum, on je samo stanište bitka: čovjek je čovjek

---

<sup>7</sup> Danas se o Hobbesovoj *scientii civilis* ne može ozbiljno pisati i govoriti bez uvažavanja Zarkina temeljnog doprinosa (u nas, uzorno: Ribarević, 2009, 2009a, 2011, 2016). No unatoč današnjoj općoj suglasnosti da je „teorija autorizacije“ pojmovna jezgra Hobbesove političke teorije, i u ovom slučaju imamo eklatantan primjer pogubnog *anglocentrizma* zapadnog civilizacijskog kruga. Naime, do spomenutog suglasja dolazi tek postupno, pod utjecajem glasovite Skinnerove interpretacije (2002a [1999]). S pravom glasovite, nedvojbeno, ali joj Zarkina ne samo prethodi (1987. *versus* 1989/1997) nego je i teorijski nadmašuje. Indikativno je da Skinner u navedenoj studiji (ne samo u prvoj varijanti iz 1989, drugoj iz 1997, nego ni u konačnoj iz 2002) ne nalazi za shodno čak ni da navede veliku Zarkinu studiju. Iako u bilješci Skinner upućuje na „važne francuske studije o *osobi* države“, nabrajajući među inima i Zarku, u njegovoj bibliografiji nalazimo samo dva druga, manje važna Zarkina rada (usp. Skinner, 2002a: 178, 378).



po jeziku. *Konstitucija komunikacijske zajednice kao ozbiljenje intersubjektivne autonomije slobodnih ljudi* (nesvodljive na logiku moći/vlasti i tržišta), uvjet je mogućnosti ozbiljenja republike kao političko-ekonomske zajednice.

Da je temeljno pitanje o izlazištu moderne političke teorije još otvoreno (ipak Hobbes?) lucidno nam je pokazao Jacques Bidet u svojoj fundamentalnoj knjizi *Opća teorija moderne* (1999/2008). U punom osloncu na Zarkinu veliku interpretaciju, Bidet u Hobbesovu nauku nalazi ishodište svoje teorije moderne: na početku bijaše riječ, riječ hobsovskoga prirodnog čovjeka, vuka koji progovara jezikom društvenog sporazuma (teorija autorizacije). *Načelo je konstitucije (moderne) države diskurzivno* (Bidet, 1999: 16).<sup>8</sup> **Država kao umjetno pravno biće fundamentalno je povezana s jezikom** (Zarka, 1995: 20; istaknuo – D. L.) Samo je onda pitanje kako je moguće da u formi pravnoga društvenog sporazuma budući državljani iskazuju *sadržaj prirodnoga ili moralnoga ili Božjeg zakona* (usp. Lalović, 2009: 50–56)?

Zaključak se nameće, u svoj svojoj dalekosežnosti: prije (u logičkom smislu) političkoga i države bijaše *riječ*. Diskurzivni moment konstitucije modernog čovjeka prethodi makijavelijevskom momentu političkoga, a hobsovski se moment udvaja u moment diskursa i moment države.<sup>9</sup> Takvo temeljno diferencij-

<sup>8</sup> Vidi pogl. 1. „Ugovornost“, Odjeljak 1.1., § 1.1.1. „Od deklaracije do ugovornih posredovanja“, t. A: „Na početku jest riječ“. Bidet ustvrđuje: „Yves Charles Zarka s pravom ističe tu vezu ugovora s riječju. ‘Najvažnije djelo ljudske riječi jest ustanovljenje države društvenim sporazumom’ (Zarka, 1995: 20)“ (Bidet, 2008: 23, bilj. 1).

<sup>9</sup> Usp.: „... kako uopće razumjeti Modernu, i nas same u njoj, ako se s krajnjom ozbiljnošću ne suočimo sa zacijelo najvažnijom knjigom modernoga političkog mišljenja? *Za političke znanstvenike nema drugoga puta – svi putovi vode preko Hobbesa. Od njega, prema njemu, protiv njega*“ (Lalović, 2006: 131; naknadno istaknuo – D. L.).

ranje hobsovskog momenta nameće bitnu korekciju pojmovnog polja teorije države, uvažavanjem uvida opće teorije moderne o konstitutivnoj važnosti diskurzivne dimenzije bivstvovanja modernog čovjeka.

### **1.1. Napomena o hobsizmu kao neprekoračivom horizontu modernog mišljenja<sup>10</sup>**

Ponuđena interpretacija nije nipošto i jedina moguća. Postoji druga utjecajna linija tumačenja smisla Hobbesove političke teorije (od Tönniesa preko H. Arendt do Macphersona), prema kojoj je Hobbes *teoretik modernoga građanskoga, tržišno-razmjenskog društva*.

Imam na umu čitanje i razumijevanje Hobbesova političkog mišljenja, koje je godinama obrazlagao vodeći hrvatski politolog i politički ekonomist Dag Strpić (1991/2017, 1998, 2015). Strpić je Hobbesa čitao u interpretativnom ključu Marxove kritike političke ekonomije, u razvojnoj liniji britanske političke i političko-ekonomske teorije, s Hobbesom kao kategorijalnim i metodološkim utemeljiteljem, nakon kojega slijede Locke, Hume i Smith, s vrhuncem u Hegelovoj spekulativnoj znanosti države.

Tumačenje Hobbesove teorije Common-Wealtha, koji Strpić shvaća kao građansku zajednicu ili političko-ekonomsku zajednicu, oslanja se na klasično izvanredno utjecajno političko-ekonomsko tumačenje Hobbesove političke teorije koje je svojedobno ponudio Macpherson (1962). S veoma važnim otklonom od njega,<sup>11</sup> Strpić je izložio originalnu prvenstveno

---

<sup>10</sup> Ovu napomenu, u skraćenom obliku, preuzimam iz svojeg pogovora knjizi Daga Strpića, *Prema Novoj političkoj ekonomiji* (Lalović, 2015: 278-286).

<sup>11</sup> Usp. Strpić, 2017 (1991), veoma važnu bilješku 33. Po Strpiću, „suvremeni Hobbesov interpret, C. B. Macpherson izvršio je pravu revoluciju (nakon Tönniesove) u tumačenju ovog velikog novovjekog mislioca“.

*političko-ekonomsku* (ali i političko-teorijsku, u drugom planu) interpretaciju Hobbesova „djela mišljenja“, koja zaslužuje punu pozornost.

U Hobbesovu temeljnom „sustavu političke znanosti Novog vijeka“ nalazimo, po Strpićevu uvidu, prvu i nezaobilaznu teorijsku osnovicu razumijevanja logike proizvodnje/reprodukcije *Common-Wealtha* kao „državne zajednice moći kao bogatstva, ili države kao političko-ekonomske zajednice“ (1998: 7). Riječ je o na radu zasnovanoj logici permanentne razmjene svih oblika moći, kako pojedinaca kao privatnih vlasnika međusobno tako i između njih i „sjedišta moći *Common-Wealtha*“ kao suverene vlasti. (Strpić, 1998: 7–19; 2015: 17–27; 2017: 26–35, 52–55, 109–114)<sup>12</sup>

---

Macphersonovoj analizi funkcioniranja moći u građanskom društvu (kao transfer moći i upravljanje moćima drugih) Strpić prigovara radikalno „smitiziranje“ kategorijalne strukture Hobbesova sustava: „Macphersonova interpretacija Hobbesa proizlazi ne iz Hobbesovih teza, već iz Smithova rješenja Hobbesova problema“. To je „smitiziranje“ prepoznatljivo u Macphersonovoj tezi da je u Hobbesa *moć čovjeka tretirana kao roba*, kao od njega odvojivo i prodajom na drugoga prenosivo privatno vlasništvo. Nasuprot tome, Strpić ocjenjuje da „Hobbesovo građansko društvo, međutim, još nije u svome temelju, ni historijskom ni teorijskom, tržišno društvo, društvo-tržište. Ono je još manje posesivno tržišno društvo liberalnog individualizma, s robom-radnom snagom u svojoj osnovi, kako bi to Macpherson htio prikazati“ (2017: 357-359).

<sup>12</sup> Kao ilustraciju vidjeti Strpić, 2017: odjeljak I, pogl. I., prve knjige: „Sistematsko kategorijalno i metodološko utemeljenje klasične britanske političke teorije i političke ekonomije: Thomas Hobbes“ (t. 2: „Sistem političke teorije“, str. 26-30; t. 3: „Rezolutivno-kompozitivna metoda i racionativni sistem“, str. 30-34). Zatim odjeljak II, pogl. 1: „Klasično shvaćanje proizvodnje kao izrade proizvoda i reprodukcije zajednice – *Common-Wealtha*“ (t. 4: „Hobbesovo utemeljenje klasičnog shvaćanja

Poanta je u poimanju logike konstitucije i reprodukcije *Common-Wealtha* kao zajednice (političko-ekonomske). Temeljna je „odlika moderne produkcije zajednice kao državne zajednice“ *razmjena moći*, odnosno podvrgavanje „rada (kao osnovne prirodne moći čovjeka) pod razmjenski odnos (kao temeljni društveni odnos građanskog društva)“ (Strpić, 2017: 112). A sam je razmjenski odnos moguć tek pod pretpostavkom „privatnoga vlasništva i njegovih tržišno-ugovornih transfera“, s jedne, i „moći zajednice, zajedničke/opće moći [Common-power], konstituirane u apsolutnu, suverenu vlast“, s druge strane (ibid). Zajednica je stoga *procesualno* određena kao razmjensko istodobno „razlaganje“ (partikularizacija) i „rekomponiranje“ (poopćavanje) tokova i mreža moći, a ne kao stabilan i nepromjenjiv poredak.

Otuda se Strpić odvažuje istaknuti da je *hobsist*, štoviše da to *nolens volens* mora biti svatko tko je ozbiljno zaokupljen istraživanjem „novovjeke političke znanosti i filozofije društva“ (Strpić, 1998: 7). A to bi značilo svatko tko se može smatrati teorijski obrazovanim politologom.

## 2. Što Rousseau duguje Hobbesu?

Je li Rousseau doista „više ‘hobsovac’ od Hobbesa sāmoga“, kako je odavno sugestivno i provokativno ustvrdio Althusser (1978: 24)?<sup>13</sup>

---

proizvodnje“, str. 35). Navedimo još i pogl. III, t. 1. 1.: „Hobbesovo utemeljenje klasičnog koncepta rada“, str. 52-55; nadalje je važno pogl. VI., odjeljak I, pod naslovom „Power i Common Power kao osnova Stocka i Common Stocka“ (str. 109-114), a u tom sklopu t. 2: „Thomas Hobbes: razmjena moći kao konstitucija i reprodukcija Common-Wealtha“, str. 112-113.

<sup>13</sup> „Rousseauva je teorijska veličina da preuzima ono što je kod Hobbesa najužasnije: ratno stanje kao opće i trajno stanje, odbacivanje bilo kakvoga

Ako ne prije, barem nakon klasične Derathéove studije (1950) ne može biti ikakve dvojbe: bez temeljnog poznavanja Hobbesove „znanosti o politici“ sam je pristup Rousseauovoj političkoj teoriji unaprijed onemogućen. Ne samo političkoj teoriji, dakako, nego Rousseauovu mišljenju u cjelini, kako uvjerljivo pokazuje studija Robina Douglassa (2015).

Osobitu bi pozornost u tom kontekstu zasluživala velika Bernardijeva studija, s izvrsnim analizama specifičnosti Rousseauove „pojmovne invencije“, pri čemu je glavni fokus na kritičkoj recepciji i stvaralačkoj preradbi središnjeg pojma „volonté générale“. U ovome, i za našu temu, nezaobilaznom radu istaknut ću samo njegovo markantno razumijevanje Rousseaua kao *najvećeg hobsovca od svih antihobsovaca* (2006: 546–547).<sup>14</sup>

Sukladno naznačenom razumijevanju hobsovskog momenta, ovdje izdvajam samo tri ključna pojmovna sklopa kojima je Hobbes, po mom sudu, odlučujuće utjecao na formiranje Rousseauove političkopravne teorije.

---

transcendentnog rješenja, te ‘ugovor’ o totalnom otuđenju, izvorište apsolutne vlasti kao biti svake vlasti... Dobitak koji Rousseau izvlači iz toga jest da je **više ‘hobsovac’ od Hobbesa sāmoga i da sačuva teorijsku baštinu Hobbesova mišljenja** (1978: 23, 24; istaknuo - D. L).

<sup>14</sup> Svakako zaslužuje da se ovdje barem spomene veoma važno pogl. 5. „Rat i ratno stanje: pojmovni otklon“ (Bernardi, 2006: 225-268). Pomnom analizom Rousseauova rukopisa *Principes du droit de la guerre*, Bernardi veoma uvjerljivo obrazlaže kako se u kritičkom osloncu i inventivnom otklonu od Hobbesa u shvaćanju rata i ratnog stanja, može uvjerljivo ponuditi bitno drukčije čitanje cijele Rousseauove političke teorije općenito, a *Društvenog ugovora* posebno. Zasebno i sustavno razmatranje zaslužuje zaključak da upravo *Principi ratnog prava* upućuju na duboku promjenu naše predodžbe o Rousseauovu političkom mišljenju (2006: 259, 544, 551-554).

## 2.1. Diskurzivna konstitucija političkog tijela (ugovorna politička teorija)

Možda se nigdje očiglednije ne očituje Rousseauov hobsizam kao u njegovu poimanju *pactuma unionis* kao diskurzivnog načela konstitucije političkog tijela (kod Hobbesa *Common-Wealtha*=države ili *civitas*a, a kod Rousseaua republike ili *civitas*a). Valja se suglasiti s važnim uvidom „upravo glas (*voix*) omogućuje ustanovljenje političkoga“, kao i s metodički instruktivnim upozorenjem o „značenjskom bogatstvu pojma glasa“ u cjelini Rousseauova djela, ne samo u *Društvenom ugovoru* (usp. Bernardi, 2006: 216, fsn. 1 i 2).

Dok kod Hobbesa nema nikakve dvojbe, kako je rečeno, da diskurzivna formula društvenog sporazuma u *Levijatanu* označuje riječ „prirodnog čovjeka“ („as every man should say to every man: *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this man, or to this assembly of men...* (L, XVII, 227), čiji pak glas čujemo u formulaciji „temeljnoga političkog problema“ u *Društvenom ugovoru*? Tko se kome obraća riječima „Pronaći oblik udruženja...“ (DU, I, 6)? Ako je *multiplikacija glasova* karakteristično obilježje Rousseauova tipa argumentacije<sup>15</sup>, možemo li biti sigurni da formulacija društvenog ugovora doista potvrđuje da „tek će u *Društvenom ugovoru* autor traktata dospjeti do toga da otkloni zaobilazni put posredstvom pluralnosti

---

<sup>15</sup> Na primjeru *Druge rasprave*, Beyssade je ukazao na „pluralnost glasova“ u Rousseauovu izlaganju, pri čemu se jasno razaznaju: 1) glas siromašnoga, 2) glas bogatoga, 3) glas mudraca, a u razlici spram glasa autora (filozofa). Pravo *umijeće pisanja* kojim autor preko fiktivnih sugovornika zaobilaznim putem osvjetljava različite aspekte istine da bi na kraju izrekao svoj pravorijek. Prema Beyssadeu, i *Drugu raspravu* i *Društveni ugovor* valja čitati kao „uređenu igru različitih glasova, a glas autora ne smije se brkati s glasovima njegovih likova“ (str. 33).

glasova i da nam u svoje ime izrekne konačnu istinu o političkome“ (Beysade, 1992: 44; istaknuo – D. L)?

Mogući se odgovor krije u prvoj verziji *Društvenog ugovora*, u famoznome drugom poglavlju „O općem društvu ljudskog roda“ (ŽR, I, 2, 51–58) koje je izostalo u završnoj verziji. U tom se poglavlju, naime, prepoznaje karakteristična polifona struktura argumentacije: u izravnom polemičkom sučeljavanju s Diderotom, koji pribjegava fiktivnom liku *raisonneur violent*, žestoko ga moralistički osuđujući kao „neprijatelja ljudskog roda“ i „čudovište“, Rousseau bitno mijenja karakterizaciju toga ključnog lika, koji u njegovoj inscenaciji postaje suvremeni nezavisni čovjek oblikovan sadašnjim „prirodnim stanjem“ građanskog društva. Pritom se sam Diderot pojavljuje u liku „mudraca“ ili „filozofa“, jedva išta manje violentnoga u gnjevnoj filozofskoj pretencioznosti da svoj fiktivni lik „smireno“ privede razumu i pravednosti (Lalović, 2006: 82–92; 112–118).

Umjesto detaljne analize ovog bitnog poliloga, koji je s pravom privukao pozornost (primjerice, Bernardi, 2006: 331–348, 383–391, 424–430, 460–462, 477–484; Douglass, 2015: 55–58, 108–113),<sup>16</sup> zamijetimo samo to da u tome troglasju Rousseau daje djelomično za pravo i jednome i drugom liku svoga igrokaza. S filozofom se slaže da je čovjek bitno rascijepljeno biće, razdrto između svoje partikularne volje, koja mu govori jezikom privatnog interesa, i *volonté générale* koja mu govori

<sup>16</sup> Oba autora nastoje pokazati, uz sve razlike među njima, kako se u *Ženevskom rukopisu* Rousseau preko dijaloga s Diderotom zapravo posredno kritički suočava s Hobbesom. Štoviše, Douglass čak misli da u liku *raisonneur violent* (kojega on dosljedno naziva „violent interlocutor“) prepoznaje glas samog Hobbesa. Po sudu pak J. P. Marcosa, „lik ‘nasilnog mudrijaša’ unekoliko podsjeća na lik *Insipiensia kod* Hobbesa, predstavljen u XV. poglavlju *Levijatana*“ (Marcos, 1996: 6, bilj. 12; 1993).

jezikom moralnog zakona. S njime se slaže i u nominalnoj definiciji te moralne *volonté générale*. Štoviše, svi su u tome suglasni! Samo što se „nezavisni čovjek“ zdvojno pita koja su mu jamstva da će, slijedi li moralnu volju, to učiniti i drugi, drugim riječima, njega ne treba podučavati pravednosti, nego ponuditi mu uvjerljivu sintezu interesa i pravednosti. Autor pak svojim glasom takav zahtjev nezavisnog čovjeka smatra legitimnim, štoviše njegova se „načela političkog prava“ i razvijenog političkog umijeća mogu razumjeti kao *stalni dijalog s nezavisnim čovjekom*.

Dvije su točke ključne u tom zamišljenom polilogu, koji je autor prikrio u konačnoj verziji svoje političke teorije.

Prvo, zamijetimo da je taj nezavisni čovjek, kao *personnage conceptuel*, kao „čovjek onakav kakav jest“, upravo moderni *bourgeois*, povijesnom socijalizacijom u sebi podijeljena osoba, ali ipak ne samo subjekt privatne partikularne volje nego i moralne *volonté générale*.

Drugo, temeljno suglasje o određenju *volonté générale* („doista je opća volja u svakom pojedincu čisto djelo razuma koji rasuđuje u tišini strasti ... nitko to neće poreći“, ŽR, I, 2, 54-55) samo je nominalno. Autor preuzima filozofovu (Diderotovu) definiciju, ustvrđuje čak da se svi u tome slažu, ali neslaganje je odmah uočljivo u posve nerusoovskom primatu razuma nad strastima. Od odlučujuće je važnosti uvidjeti da je pritom, sa stajališta razvijene Rousseauove političke teorije, riječ o veoma važnom kategorijalnom razlikovanju moralne *opće (universelle) volje* (kozmpolita) i političke općenite (*générale*) volje (citoyena). Premda se Rousseau nikad nije i nominalno probio do toga pojmovnog razlikovanja, nema dvojbe da se sva njegova „gorljivost“ u zagovaranju usavršenog političkog umijeća kojim će uvjeriti „nezavisnog čovjeka“ da „počinjemo, u pravom smislu, postojati ljudima tek pošto smo već bili građanima“ (ibid, 58), počiva na tom razlikovanju apstraktne univerzalne volje



ljudskog roda i konkretnog univerzalizma općenite volje određenog naroda.<sup>17</sup> Da bi violentni *raisonneur* u sebi pomirio imperativne interesa i pravde, partikularne i opće volje, valja ga naučiti da „svome prividnom interesu pretpostavljati svoj spoznati interes“, dakle da uistinu postane krepostan čovjek. A to može postati samo u „dobro uređenom društvu“ (ibid, 58–59), u legitimnom političkom poretku, zasnovanom na pravim načelima političkog prava.

Da *Društveni ugovor* prešutno implicira to podvostručenje glasova s „*raisonneur violent*“ najočiglednije je iz formulacije „temeljnoga političkog problema“. Poslušajmo još jednom: „Pronači oblik udruženja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanja svakog udruženoga, i u kojem se svatko, ujedinjavajuću se sa svima, pokorava ipak samo sebi i *ostaje isto tako slobodan kao i prije*“ (DU, I, 6, 101; istaknuo – D. L).

Ne podliježe dvojbi da tim riječima Rousseau iskazuje temeljno samorazumijevanje i aspiracije upravo „nezavisnog čovjeka“, koji živi u uvjerenju da je već slobodan, u predugovornom kvaziprirodnom stanju u kojemu se navodno „pokorava ipak samo sebi“. Otuda se procesualni emancipacijski karakter čovjekova bivstvovanja kao građanina može pojmiti kao političko subjektiviranje „nezavisnog čovjeka“, kao istodobno poopćavanje njegove partikularne volje i oposebljavanje njegove opće volje.

Preostaje da se ocijeni: je li Rousseau uspio uvjeriti svog konstitutivnog sugovornika „kako spojiti interes s pravdom“, te

<sup>17</sup> Da je političko upravo općenitost pokazao sam u interpretaciji Rousseauove teorije „općenite volje“ (*Mogućnosti političkoga*, 2006). Takvo se tumačenje pokazalo mogućim tek nakon što nam je Patrick Riley u svojoj važnoj knjizi (*General Will before Rousseau*, 1986) obrazložio pojmovnu razliku između „općosti“ (*universalité*) i „općenitosti“ (*généralité*) u francuskoj kartezijanskoj tradiciji.

zašto je nužno i dovoljno posredovanje političke općenite volje između privatne partikularne volje i moralne opće volje, između čovjeka kao privatnoga i moralnog bića?

Nije li uklanjanje u završnoj verziji *Društvenog ugovora* eksplicitnih tragova ovog prevažnog dijaloga s „nezavisnim čovjekom“ svjedočanstvo da su i samog autora u tom pogledu mučile dvojbe?

## 2.2. Dvorazinski tip analize politike

Znakovita je već sama činjenica da je Hobbes napisao dvije knjige pod naslovima *De cive* (1642) i *De civitate* (1651) (ili *Commonwealth*, odnosno „Levijatan“). Dakle, o građaninu i državi, za koje su republikanci svih vremena i vrsta bili uvjereni da Hobbes u njima logički nepodnosivo nadmoćno *dokazuje nemogućnost i građanina i republike u moderni*. Što je zacijelo i bila njegova izravna polemička intencija.

Hobbesovo metodičko polazište da se politika može primjereno analizirati samo „dvorazinski“, sa stajališta „građanina“ i sa stajališta „totaliteta političke zajednice“ – od odlučujuće je važnosti i za Rousseaua. Sukonstitutivna je međuovisnost tih dviju razina: *građanin tvori političko tijelo, a političko tijelo građanina*. U striktno sinkronijskoj konstrukciji, Hobbesova redukcija (političkog) građanina na (pravnog) podanika (*sujet*) a republike na državu, sadrži odlučujuću točku *pojmovne kopče između pojedinca i totaliteta*. Odlučujuću točku jer se u njoj otkriva da je pojedinac *inicijalno, već u tzv. prirodnom stanju (a zapravo eminentno političkome) upravo građanin*.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Pri pomnom se razmatranju pokazuje da karakter hipotetičnog prirodnog stanja nije krajnje konfliktan samo i prvenstveno slijedom logike čovjekove nagonске strukture i žudnje za moći (nadmoći nad drugim), nego nadasve zato što je to stanje *potpuno neprirodno stanje građanskog rata*, još točnije: *građansko-vjerskog rata*, dakle *eminentno političko stanje sukoba zbog*

Ta je točka sadržana u njegovoj *teoriji autorizacije*, u kojoj je pojedinac-građanin definiran kao „autor“, država kao „osoba“, a suveren kao „aktor“. Budući da je *suveren samo predstavnik ili izričito ugovorno ovlašteni vladar*, pojedinci su uvijek *virtualno građani*, bez obzira na njihov konkretni status u konstituiranom poretku.

Time se otvara hijatus između formalnog određenja čovjeka kao autora-građanina i njegova konkretnog položaja kao slobodnog podanika (u pravnoj državi). Ako to određenje nije samo formalno nego ima konstitutivni status, tada se logikom toga pojmovnog polja otvara dijakronijska dimenzija, dimenzija logičkoga i povišnog procesa prevladavanja tog hijatusa. Početno svodenje čovjeka na podanika bilo je nužno za *depolitizaciju konfliktnog socijalnog polja* i za redukciju političkoga na djelotvornost političke vlasti. U cilju osiguranja pravnog mira i sigurnosti, sprječavanja latentnoga građanskog rata, u koji neminovno zapada pokušaj *neposredovana uspostavljanja republike*. Više od toga: djelotvornost se i trajna perspektiva političke vlasti sastoji u *uspostavljanju društva kao sfere slobode, razmjene i proizvodnje, znanstvenog istraživanja i traganja za spasom*. Commonwealth ili republika mogući su – ako su mogući, u što Hobbes nije uvjeren – samo razlučivanjem političkoga i ekonomskoga, kao sfera opstojanja pojedinaca, pri čemu početni oblik tog odnosa jest samo početni, od koga se mora krenuti da bi se kasnije mogli razviti njegovi potencijali. Ali koliko god bio uspješan projekt razvijanja građanskog društva i potencijala pojedinaca kao subjekata privatnog

---

*političke slobode i vjerske savjesti*. U tom revolucionarnom kontekstu Hobbes dokazuje da je mir (pravni) primarnija vrednota od slobode (političke), da je odlučujuće uspostaviti pravnu (suverenu) državu koja će zajamčiti pravnu sigurnost, poštujući *status libertatis* svojih slobodnih podanika (dakle njihova subjektivna prava), a potisnuti razorne političke i vjerske strasti koje u temelju ugrožavaju građansku uzajamnost i suradnju (Lalović, 2013: 117-118).

prava u njemu, Hobbesova konstrukcija ne dopušta *posvemašnu repolitizaciju pravno pacificiranog socijalnog polja*. Strukturna napetost između „autora“ i „aktora“ sadržana je u „samoj stvari“, *logika političkoga ne može se svesti na logiku društva, na logiku vlasništva*.

Taj dvorazinski tip analize politike osnovna je značajka *Društvenog ugovora*. Najprije, društveni sporazum<sup>19</sup> pravni je čin kojim narod postaje narod, s jedne strane; a s druge, to je pravni čin kojim pojedinac postaje političko biće, građanin/podanik. Riječ je o *političkom procesu* dvostrukog subjektiviranja: naroda kao demosa ili suverena i pojedinca kao građanina, člana suverena. Zatim, kad je riječ o *načinu djelovanja političke općenite volje*, dvorazinska logika općenite volje iskazuje se u zakonodavnom procesu: općenita volja je i politička volja suverena i volja svakog građanina, kao člana tog tijela. To se razlikovanje očituje u logičkom i dinamičkom razlikovanju/izjednačavanju općenite volje (kao volje cijelog naroda i svakoga člana tog tijela kao građanina) i volje svih (kao zbroja svih pojedinačnih volja građana koji glasaju o zakonu).

To je ključno razlikovanje/izjednačavanje općenite volje i volje svih kao „zbroja partikularnih volja“ omogućeno još jednom pojmovnom inovacijom, diferenciranjem u pojmu „partikularno“: na singularno i partikularno. Premda ga Rousseau nigdje izrijekom ne prepoznaje, ono je ipak dovoljno jasno implicirano u naoko zagonetnim naznakama uvjeta pod kojima volja svih građana (pod prešutnom, ali bitnom, pretpostavkom da je riječ o glasanju o zakonu) iskazuje općenitu volju: volja svih kao „zbroj partikularnih volja“ uvijek iskazuje općenitu volju kao „veliki zbroj malih razlika“, ali nikad kao „mali zbroj velikih razlika“. Drugdje sam podrobno obrazložio da je u

---

<sup>19</sup> Kao sporazum (*pacte*)<sup>13</sup> puta, kao ugovor (*contrat*) 8 puta, u *Društvenom ugovoru*.

slučaju „velikog broja malih razlika“, riječ o „zbroju *singularnih* volja“, a u drugom slučaju „malog broja velikih razlika“, riječ je o „zbroju *partikularnih* volja“ (usp. Lalović, 2006: 152–202). Tek se tim razlikovanjem između singularne volje (građanina kao pojedinca) i partikularne volje (građanina kao člana „parcijalnih udruženja“), rješava famozno proturječje između tvrdnji da su partikularne volje uskladive s općenitom voljom ili pak da uvijek djeluju protiv nje.<sup>20</sup>

### 2.3. Subjekt (*subject/sujet*) u pravnom određenju kao prva pretpostavka subjektiviranja čovjeka kao moralnog bića

Hobbesova teorija države sadrži dalekosežan pojmovni zahvat koji se čini upravo skandaloznim. Naime, da bi čovjek bio uistinu slobodan, što može biti samo u državi, on mora sporazumno, u suglasju s drugima, odustati od toga da svoj subjektivitet shvaća prvenstveno kao moralni, a da se zadovolji time da postane pravni subjekt, kao slobodni podanik (*franc-sujet*) koji se podvrgava volji suverena i njegovim zakonima, kao uvjetu mogućnosti svoje građanske slobode.

Hobbesov zahvat nije sofistička dosjetka nego ingeniozna pojmovna konstrukcija. Ako subjekt definiramo kao autonomno biće, kao biće koje se ne pokorava nekoj heteronomnoj volji, nego se pokorava samo sebi samome, uviđamo kako teorija autorizacije omogućuje da shvatimo kako je predstavnički suveren legitiman autoritet samo zato što je njegova politička volja *eo ipso* volja svakog državljanina.

<sup>20</sup> To je proturječje klasično izrazio Althusser: „U punom smo proturječju: partikularni interes bit je općeg interesa, ali je također i njegova zapreka, a sva tajna tog proturječja počiva na ‘igri riječi’ kojom Rousseau *istim imenom* naziva *partikularni* interes svakog pojedinca, uzetog izdvojeno, i *partikularni* interes društvenih grupa. Taj je drugi interes interes grupe, klase, partije, a ne interes svakog pojedinca“ (1978: 35-36).

Još je Diderot uočio da „Hobbes ne pravi nikakvu *razliku između podanika (sujet) et građanina (citoyen)*; što je istina, ako se izraz podanik (*sujet*) upotrijebi u svom striktnom značenju, a izraz „građanin“ u svom najširem značenju, kao i ako se smatra da je potonji u odnosu samo spram zakona ono što je onaj prvi u odnosu na suverena. I jednom se i drugome zapovijeda, ali jednome to čini moralno biće, a drugome fizička osoba...“ (istaknuo – D. L).<sup>21</sup>

Rousseau je s Hobbesovim određenjem pravnog subjekta načelno suglasan, ali odbacuje posredovanje preko autorizacije suverena. No zapravo i nije riječ o odbacivanju s obzirom na činjenicu da nije poznavao Hobbesov *Levijatan*, pa otuda ni njegovu odlučujuću teoriju autorizacije. Ako je tome tako, ako je Rousseau morao previdjeti dalekosežnost Hobbesova određenja pravnog subjekta i suverena kao predstavničke vlasti, suočeni smo s paradoksom da je Rousseau zapravo kongenijalno riješio odnos slobode i suverenosti baš u duhu Hobbesove teorije autorizacije: subjekt je samo onaj tko se pokorava sebi samome. Rousseau radikalizira takvo stajalište utoliko što je dospio da uvida, za Hobbesa posve nezamislivoga, da u zbiljskom političkom procesu općenita volja može i mora biti, kao što smo istaknuli, volja svih građana u odlučivanju o zakonu. Dakle, i za Rousseaua, kao i za Hobbesa, (*pravni*) subjekt je onaj tko se pokorava samo suverenu i njegovu zakonu, ali samo utoliko ukoliko je on sam kao građanin *politički* subjekt koji utvrđuje te *političke zakone*. S odlučujućim iskorakom u odnosu spram Hobbesa u određenju političkih zakona koji više

---

<sup>21</sup> Članak „Citoyen“ u *Enciklopediji*. Pritom je suveren shvaćen i kao „moralno biće“ (javna osoba) i kao „fizičko biće“ (partikularna osoba), pa otuda valja „u njemu razlikovati suverena i podanika (sujet) suverenosti“. Iz čega slijedi „neprilika“, svojstvena vladavini općenito, da je u stanovitim prilikama suveren i „sudac *et* stranka“.

uopće nisu *zapovijedi nadređenoga podređenome*, nego sudovi suverena o državi, odnosno naroda o sebi samome.

U predugovornom „prirodnom“, a zapravo socijaliziranom stanju, čovjek je individuum, rascijepljen između svoje partikularne volje, kao privatno sebično biće (*amour-propre*) i svoje opće volje kao moralni subjekt. Rascjep je fatalan jer u individuumu posve prevladava logika prve volje nad drugom (dakle, interes nad pravednošću). Taj se rascjep može i mora ublažiti nužnim političkopравnim uspostavljanjem pojedinca kao pravnog subjekta. Što Hobbes smatra i nužnim i dovoljnim uvjetom, a Rousseau samo nužnim uvjetom. Da bi moralna opća volja bila djelatna, a ne neobvezatno i apstraktno pravilo (*in foro interno*), nužno je posredovanje općenite volje, kao istodobno i partikularizacije opće volje i univerzalizacije partikularne volje pripadnika političkog tijela kao građanina.

Rascjep u prirodnom čovjeku između privatne sebičnosti i moralnih dužnosti može se premostiti samo kolektivnim nastojanjem svih su-građana, u sklopu jednog naroda, da preko ozbiljenja kolektivne inter-subjektivne autonomije ostvare svoj najprije politički a zatim i puni moralni subjektivitet.

Umjesto liberalnog dvojstva *bourgeois/citoyen*, u Rousseaua nalazimo dvojstvo *citoyen/sujet*. Prema Balibaru, upravo je rusoiistički *citoyen-sujet* „prototip autonomnog ‘subjekta’ moderne filozofije“. Premda u političkoj zajednici čovjek svoju univerzalnu prirodu iskazuje kao *citoyen*, a partikularnu kao subjekt, ipak se može reći da Rousseau „igrom riječi“ ime *sujet* preokreće protiv njegova tradicionalnog pravnog značenja (poslušnosti i podvrgavanja) i određuje u smislu autonomije. Odsada je „‘subjekt’ onaj tko se pokorava samo sebi, ali u obliku općosti, tj. utoliko ukoliko je također građanin“ (Balibar, 2002: 22–23).

### 3. Rousseauova republikanska sinteza političkoga i države

S Rousseauova stajališta, očit je konstrukcijski deficit Hobbesove teorije države. Osnovni je problem u *statusu političke slobode*, slobodi građana da zajedno u javnom prostoru oblikuju općenitu političku volju političke zajednice. Ukidanjem „prirodnog stanja“ rata svijju protiv svih ne uspostavlja se, *stricto sensu*, politička nego pravna zajednica (točnije: pravno-ekonomska). Hobbesova je država pravna, a ne politička država, zajednica državljana, pravnih subjekata i ekonomskih građana (*bourgeois*), a ne zajednica (republika) političkih građana (*citoyens*). Hobbes dokazuje da je mir (pravni) primarnija vrednota od slobode (političke), da je odlučujuće uspostaviti pravnu (suverenu) državu koja će zajamčiti pravnu sigurnost, poštujući *status libertatis* svojih slobodnih podanika (dakle njihova subjektivna prava), a potisnuti razorne političke i vjerske strasti koje u temelju ugrožavaju građansku uzajamnost i suradnju (Lalović, 2013: 117–118).

Paradoksalno, s time se Rousseau uvjetno slaže time što državu reducira na cjelinu podanika/državljana [*sujets*], u razlici spram suverena kao cjeline građana [*citoyens*], u sklopu političke zajednice jednog naroda kao republike.

Tom je redukcijom države omogućeno da se suverenost ne može pripisati državi. Rousseau je pripisuje općenitoj volji, u njezinoj dvostrukoj općenitosti kao izvorišta političkih zakona. Za prevladavanje antinomije između državne i narodne suverenosti, Rousseau nudi suverenost općenite volje (zakona), a ne naroda.

Interpretativni ključ za razumijevanje Rousseauova poimanja odnosa političkoga i države najprije je formalno omogućen tim ključnim razlikovanjem suverena i države u određenju republike. A zatim i kompleksnim shvaćanjem politike, u širem smislu, kao sinteze apstraktnih načela političkog prava i konkretnoga političkog umijeća (*paradigmatski: apstraktnopravne*



*općenite volje suverena i konkretno-empirijske volje svih građana u glasanju o zakonu*). Pri čemu se temeljni politički problem fokusira na uvjete mogućnosti da se volja svih članova političkog tijela empirijski iskaže kao općenita volja.

Cjelokupno se kategorijalno polje *Društvenog ugovora* temelji i strukturira na *teoriji općenite volje* (način obrazovanja općenite volje, način funkcioniranja općenite volje, logika transcendencije političke općenite volje prema moralnoj volji – u logičkoj sekvenci od privatnog individuuma preko političkog građanina ka moralnom čovjeku).

### 3.1. Karakter političkog procesa u republici

Teorija općenite volje (Bosanquet, 1899; Thakurdas, 1976; Philonenko, 1968, 1984; Gilden, 1983; Riley, 1986; Levine, 1993; Lalović, 1997, 2006; Bernardi, 2006; Silvestrini, 2010) omogućuje poimanje logike političkog procesa u emancipacijskoj dimenziji političkoga te u regulacijskoj i prisilnoj dimenziji politike. Doslovno, takvog uvida u „političku razliku“ (Marchart, 2007) kod Rousseaua, dakako, nema. Ali suštinski postoji, a osigurava se razlikovanjem suverena (zakonodavne vlasti) i vlade (izvršne vlasti), a u realnom političkom životu u relacijskom karakteru političkog procesa.

Suveren i vlada/vladar (*gouvernement/prince*) dva su glavna aktera političkog procesa, koje je moguće pojmiti samo u njihovu odnosu. Zato *Društveni ugovor* postaje razumljiv tek od treće knjige, koja započinje određenjem vlade/vladavine kao takve.<sup>22</sup>

Osnovno je da vlada nije suveren i da nema pravo donositi zakone. Dok je suveren utjelovljenje (moralne) volje, dotle je vlada utjelovljenje sile. Slijedi da suveren nije naprosto narod, nego općenita volja i utoliko narod samo kao utjelovljenje

---

<sup>22</sup> Ovu točku, u skraćenom obliku, preuzimam iz svog članka (Lalović, 2013).

općenite volje. A narod koji je prethodno definiran u svojoj apsolutnosti, pokazuje se višestruko ograničenim: prvo, može donositi samo političke zakone (što je definirano kao odnos naroda prema sebi samome, kao odnos suverena spram države), a ne i uredbe i dekrete; drugo, suveren nema pravo sazvati sebe samoga, jer u tom slučaju uzurpira zakonodavnu vlast i postaje despot; treće, suverena uvijek saziva vlada, koja povremeno, prema potrebi, saziva suverenu skupštinu predlažući joj usvajanje zakona.

Relacijski karakter Rousseauovih temeljnih političkopравnih pojmova pregnantno iskazuje ključna formula, matematički izražena, kojom se tumači složena i kontroverzna dinamika političkog procesa. To je, dakako, formula  $S : V = V : D$  (precizno: suveren prema vladi jednako je vladar prema državi). Riječ je o strogom razlikovanju suverena kao zakonodavne i vlade/vladara kao izvršne vlasti, te strogom primatu prve nad drugom. Njihov je odnos takav da suveren mora biti dovoljno moćan da vladi nametne provedbu zakona, a vlada dovoljno moćna da podanicima nametne pokoravanje zakonu. Osnovni je problem očito u tome što vlada, početno određena kao „posredničko tijelo uspostavljeno između podanikā i suverena za njihovo međusobno općenje, zaduženo za provedbu zakona i i održavanje kako građanske tako i političke slobode“ (DU, III, 1, 126; istaknuo – D. L), nipošto nije samo to nego je *autonomno političko tijelo*, koje ima svoj identitet, svoju posebnu (partikularnu) volju. Kao takva, vlada stalno tendira ne samo da ojača svoju poziciju spram suverena, nego i da svoju posebnu volju nametne kao općenitu volju cijelog tijela i tako uzurpira suverenu vlast. Uspije li u tome imamo despotizam, vladar postaje despot. U obrnutom slučaju, kad narod kao suveren prekorači svoje zakonodavne ovlasti i nastoji preuzeti i izvršnu vlast, dakle svu vlast, tada sam narod postaje tiranin. A ako pak podanici isuviše ojačaju, slijedeći svoje

privatne volje, nasuprot suverenu i vladaru, tada imamo anarhiju. U toj trojnoj igri moći, u stalnom postizanju i gubljenju ravnoteže među njima, između suverena, vlade/vladara i države, krije se osnovna, neuklonjiva, napetost političkog procesa.

U tom je smislu iznimno važna Rousseauova kritika demokratske vladavine kao izrazito loše i opasne (jer se u njoj ne razlikuju zakonodavna i izvršna vlast, zakoni i dekreti, javni i privatni interesi) i utopističke (odgovara bogovima, zato što je to „vladavina bez vlade“). Naime: „Nije dobro da onaj koji stvara zakone bude i njihov izvršilac, ni da tijelo naroda odvraća svoju pažnju od općih gledišta da bi ih usmjeravalo na partikularne predmete. *Ništa nije opasnije od utjecaja privatnih interesa na javne poslove*, čak i vladina zloupotreba zakona manje je zlo od podmićenog zakonodavca, što nepogrešivo slijedi iz partikularnih gledišta. “ Time se „država kvari u svojoj srži“, pa „svaka reforma postaje nemoguća“ (DU, III, 4, 133; istaknuo – D. L). Istodobno, demokratska vladavina je i savršena („Kada bi postojao božji narod, on bi sobom vladao demokratski. Tako savršena vladavina ne pristaje ljudima“ (str. 134), zato što je to vladavina zakona bez upotrebe sile, zato što tada vladavine ne bi ni bilo (a time ni politike ni političkog umijeća). Što je, po definiciji, vladavine vrline.

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

*suverena od općenite volje vlade* (DU, III, 5, 134).<sup>23</sup>

U takvoj institucionalnoj konstelaciji, narod je nositelj samo zakonodavne vlasti. Nerazborito je protiv Rousseaua pledirati za ograničenje navodne svemoći naroda kao suverena (à la Constant). Slabljenje vlasti suverena nužno bi značilo jačanje vlasti vlade, kao utjelovljenja sile, dakle osamostaljenje aparata sile spram zakonodavne vlasti. Problem je upravo suprotan – posebna volja vlade, kao autonomnog maloga političkog tijela, permanentno djeluje protiv općenite volje suverena, kao velikoga političkog tijela, u paradoksalnoj ali nužnoj konfiguraciji u kojoj je vlada istodobno i glavni instrument i glavni neprijatelj političke slobode građana.

Time dolazimo do svojevrstne teorijske poante Rousseauove političke teorije, do odgovora na temeljno pitanje što je to zakon. Točnije, politički zakon kao odnos naroda u aktivnom smislu (suverena) spram naroda u pasivnom smislu (države). Rousseauova originalnost nije u tome što zakon smatra činom općenite volje o općenitom predmetu.<sup>24</sup> Originalnost je drugdje: 1) najprije se očituje u tome što zakoni nisu zapovijed nadređenoga podređenome, nego samo stalno obnavljana *pogodba cjeline sa svakim svojim članom* (DU, II, 4, 112). Iz

---

<sup>23</sup> Prema Rousseauovu određenju aristokracije: „Ovdje imamo *dvije veoma različite moralne osobe*, odnosno vladu i suverena, pa prema tome *dvije općenite volje*, jednu u odnosu spram svih građana, drugu samo za članove uprave“ (ibid, bilj; istaknuo – D. L). *Izborna aristokracija* je nedvojbeno *predstavnička vladavina*, koja ima sve ovlasti osim donošenja zakona (u rusooovskom određenju tog pojma).

<sup>24</sup> Precizirajući smisao *političkog* zakona Rousseau čak govori o tome kako zakon sjedinjuje „općost volje i općost predmeta“ (DU, II, 6, 115), pokušavajući tako da terminologijski „pojača“ *moralni* karakter zakona kao jamstvo pravednosti. Ipak je dovoljno jasno da nije riječ o općosti ni volje ni predmeta, nego upravo o općenitosti i zakonodavne volje i predmeta zakona.

čega proistječe da zakonodavna vlast uopće nije vlast u striktnom smislu, nego stalno obnavljani inicijalni društveni ugovor, stalno obnavljana integracija totaliteta demosa i njegovih građana; 2) zakon je uvijek rezultat volje svih građana, ali ne samo kao minimalni zahtjev uma za ograničavanjem političke moći, dakle kao hipotetički sud suverena o budućem ponašanju podanika. Za Rousseaua je zakonodavni proces mnogo više od toga; on je bit političkog subjektiviranja članova političkog tijela. Reći da je zakon izraz volje svih građana i da može biti samo to, dakle da ga ne mogu izražavati predstavnici, ne znači naprosto to da bi odluka bilo koga osim samih građana bila nezakonita, nego sasvim striktno, da građani kao građani postoje samo utoliko ukoliko sudjeluju u oblikovanju suverene općenite volje. Zato i ne postoji mogućnost dominacije nad narodom u ime općenite volje, jer bi takva dominacija izravno vodila likvidaciji same ideje građanstva.

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

#### **4. Granice republikanske sinteze: *citoyen/sujet* je negacija *bourgeois***

Uzmimo rječit primjer Christophera Brookea, koji tematizira „granice općenite volje“ (2007: 423–444).

Ako je općenita volja iskazana u zakonu uvijek uvjet slobode pojedinca kao građanina, što mu je činiti ako se njome nikako ne može suglasiti, ako izglasani zakon smatra duboko pogrešnim? Odbiti da se obaveže na poslušnost? Što dakle činiti kada „neki građanin, nakon što su glasovi preobrojani i općenita volja obznanjena, ne samo što nastavlja misliti da nije napravio nikakvu pogrešku u pogledu svojih najfundamentalnijih interesa, kao

interesa svojih sugrađana“, nego misli da su ti interesi „izglasavanjem zakona dovedeni u opasnost“ (str. 433–434)?

Autor navodi konkretan primjer: glasanje o zakonu kojim se uvodi tržišna privreda. Što da učini građanin koji se s time nikako na slaže, a ostao je u manjini? (str. 434)

Brooke ne vidi da je tu riječ o graničnom slučaju, o zakonu kojim bi građani izrazili svoju političku volju da se vrate u predugovorno prirodno stanje, kad su bili *bourgeois*. Zakon o uvođenju tržišne privrede bio bi, dakle, odluka općenite volje da ukine sebe samu, da se ukine republika, da narod prestane biti *demos*, a *citoyen* da prestane biti političko biće i svede se na privatnu individuu.

U svakome, pa i Rousseauovu republikanizmu, političko ima prednost pred društvenim, logika javne sfere nad logikom ekonomije. Međutim, Rousseau čini odlučujući korak dalje od toga, primat političkoga radikalizira u posvemašnjem onemogućavanju pomirenja između *citoyena* i *bourgeois*, budući da građansko tržišno društvo nije sfera slobode, nego rastakanja političke zajednice.

Političko za Rousseaua nije instrumentalno određeno, nije u funkciji jamčenja autonomije privatne sfere građanskog društva kao ognjišta povijesnog napretka. Nasuprot liberalima po kojima su ljudi politički slobodni ako su *izvan* domašaja samovolje političke vlasti, kao članovi građanskog društva, za Rousseaua su slobodni samo ako su *iznad* političke vlasti (dakle, vlade), kao udruženi građani samozakonodavci.

Načelna se granica Rousseauove republikanske sinteze političkoga i države očituje u apsolutizaciji političkog *citoyena* nad ne-političkim *bourgeois*. Štoviše, sam lik *bourgeois* biva radikalno doveden u pitanje. Premda Rousseau jasno pravi razlikovanje između javnopolitičke sfere u kojoj pojedinac kao *citoyen* uživa politička prava i privatne sfere u kojoj uživa prirodna prava kao čovjek, kao neovisno biće – samo se u javnoj sferi, u

političkom djelovanju, ozbiljuje čovjekova sloboda. Nasuprot tome, privatna sfera u legitimnom poretku nipošto nije sadašnje društvo, građansko društvo u nastajanju. Njega Rousseau smatra *prirodnim stanjem* i prokazuje ga kao *izopačeno*. Tržišna privreda i konkurencija nisu instrumenti razmjenske i proizvodne socijalizacije, nego su stanje rata sviju protiv svih, borba za nadmoć na temelju kvaziprirodnog zakona jačega, u lošoj beskonačnosti perpetuiranja tog stanja kao vječne sadašnjosti. Sadašnji, sebičnošću i pohlepom izopačeni *prirodni čovjek* samo je *bourgeois*, ni pravi čovjek ni istinski građanin.<sup>25</sup>

Samo u reduktivno kontekstualističkom čitanju takvo osporavanje lika *bourgeois* kao čovjeka u tržišnom društvu može se teorijski smatrati dovoljnim argumentom za osporavanje samog smisla i mogućih dometa Rousseauove republikanske sinteze političkoga i države. U povijesnim uvjetima Rousseauova doba, takvo je shvaćanje moralo biti shvaćeno kao konzervativno zagovaranje predmodernih modela društvenosti ili barem kao malo-građanski utopizam. Ali u suvremenom kontekstu, optika se bitno mijenja, jer nam Rousseau omogućuje da razumijemo kako puni razmah političkog subjektiviranja *citoyena* upućuje na postržišni model društvenosti. Možda se u tome krije smisao čuvenog pravorijeka Lea Straussa da Rousseauov „strasni i žestoki napad na moderno u ime nečega što je istovremeno bilo i klasična starina i još naprednije moderno“ (1971: 216 istaknuo – D. L).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> U tom se smislu Rousseau obraća svojim Ženevljanima: „Vi niste ni Rimljani, ni Spartanci; čak ni Atenjani... Vi ste trgovci, obrtnici, bourgeois, uvijek zaokupljeni svojim privatnim interesima, svojim radom, svojim trgovanjem, svojom zaradom; ljudi za koje je i sloboda sama samo sredstvo za zarađivanje bez zapreke i sigurnost posjedovanja“ (*Pisma s planine*, 9. pismo, OC III, 881).

<sup>26</sup> Napad koji je potom „...ponovio sa istom strašću i snagom Niče, koji je na taj način moderno uveo u u drugu krizu, u krizu našeg vremena“ (ibid).

Rousseauov radikalni temeljni postulat da „sve u korijenu ovisi o politici“, jer da je narod uvijek ono što od njega učini vladavina pod kojom živi<sup>27</sup>, posljedično zahtijeva upravo od politike, u osloncu na „istinska načela političkog prava“, da otvori moguće emancipacijske obzore nove povijesnosti. Misija je politike prevladavanje sadašnjeg protupravnoga kvaziprirodnog stanja, u kojemu se legitimna vladavina izopačila u despotizam, a čovjekova izvorna ljubav prema sebi srozala na golo samoljublje isprazne egzistencije.

Pravi smisao *Društvenog ugovora* kao republikanskog manifesta političke slobode i općenite volje kao regulativne ideje modernoga političkog mišljenja očituje se u dosljednoj skrbi za suzbijanje opasnosti od samovoljne vlasti (tko god bio njezin nositelj, uključujući i narod).

### **5. Završna napomena o Hegelovoj spekulativnoj sintezi *bourgeois* i *citoyena*, izvedenoj iz Rousseauove pouke o uvjetu mogućnosti obrazovanja političke općenite volje kao zbroja pojedinačnih (singularnih) volja.**

Neuspjeh Rousseauove republikanske sinteze *citoyena* i *bourgeois* može se jarko osvijetliti iz drukčijeg neuspjeha Hegelove spekulativno dijalektičke sinteze tih dvaju paradigmatičkih likova modernog čovjeka. Načelno, u umskoj državi, zasnovanoj na principu individualiteta, jasno se razlikuju sfere slobode pojedinca kao člana države (totaliteta nekog naroda): pravna sloboda u sferi apstraktnog prava, moralna sloboda u sferi moraliteta, ekonomska sloboda u sferi građanskog društva, politička sloboda u sferi političke države. Hegel, za razliku od Rousseaua, jasno prepoznaje i priznaje identitet u razlici sfere građanskog društva (u kojoj se pojedinac definira kao *bourgeois*) i sfere

---

<sup>27</sup> Cf. „Zacijelo su narodi na dugi rok ono što od njih načini vladavina. Ratnici, građani, ljudi kada ona to hoće; svjetina i ološ, kada joj bude po volji...“ (PE, *Politički spisi*, 27).



političke države, no ne uspijeva mu postignuti identitet u razlici *bourgeoisa* i *citoyena*. Naime, *citoyen* u sferi političke države uopće ne postoji, jer nije subjekt oblikovanja općenite volje, što može biti samo u demokratskoj državi. Štoviše, čak ni *bourgeois* nije općenito određenje čovjeka u sferi građanskog društva. Hegel naime u razmatranju konkretnih sfera običajnosti napušta princip individualiteta, pa se pojedinac, primjerice, formalno doduše definira kao ekonomski građanin (*bourgeois*), ali se pokazuje da građansko društvo nije individualistička tržišna zajednica nego staleško, korporativno i klasno društvo. *Bourgeois* pritom nije opće određenje čovjeka u ovoj sferi, nego se pojedinac nužno ili integrira u dominantnu klasu (njezina tri staleža), u sklopu koje se radno subjektivira, ili pak odbacuje u podređenu klasu siromašnih, koji zapravo i jesu i nisu članovi sfere građanskog društva. Hegelov „realizam“ onemogućuje ga u postuliranoj konzistentnoj logičkoj provedbi principa individualiteta u građanskom društvu i političkoj državi. U Hegelovoj umskoj državi, pojedinac je shvaćen u općenitom smislu samo u prvim dvjema sferama slobode, pravnoj i moralnoj. U konkretnim sferama slobode, ekonomskoj i političkoj, općenitost više nije moguća. Dok *bourgeois*, formalno proklamiran kao opće određenje čovjeka, naprosto strukturno više nije moguć, *citoyen* ni formalno nije zamisliv. Ako moderno građansko društvo nije individualističko, tada iz toga nužno slijedi da ni politička država ne može biti demokratska. U tome prepoznajem Hegelovo uvažavanje Rousseauove pouke: volja svih kao zbroj posebnih (partikularnih) volja (staleža), a uz isključenje cijele donje klase, kao mali broj velikih razlika, ne može izraziti općenitu volju. Štoviše, općenita volja, kao volja svih građana, uopće ne postoji niti može postojati, jer je izraziva samo u zakonu. Ne postoji ni politički zakon u svojoj dvostrukoj općenitosti. Pa se tako Hegel, opisavši puni krug, vraća Hobbesu i političko u njegovoj emancipacijskoj dimenziji svodi na politiku u njezinoj regulacijskoj i prisilnoj funkciji.

## Literatura

- Althusser, Louis, 1978: Sur le „Contrat Social“ (les Décalages), *Cahiers pour l'analyse*, no 8: 5-42.

- Balibar, Étienne, 2002: Apories rousseauiste: subjectivité, communauté, propriété, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, temat: Jean-Jacques Rousseau, sv. 13: 13-36.

- Bernardi, Bruno, 2006: *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion Éditeur, Paris.

- Beyssade, Jean-Marie, 1992: Jean-Jacques Rousseau: le pacte social et la voix du gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat social*: deux pactes opposés ou un seul?, u *Cahiers de Fontenay*, No 67/68: 31-47.

- Bidet, Jacques, 2008: *Opća teorija moderne. Teorija prava, ekonomije i politike*, Disput, Zagreb (autorski skraćena verzija izvornika za bibl. „Čari političkoga“; izvornik: *Théorie générale*, PUF, Paris, 1999).

- Bosanquet, Bernard, 1899/1965: *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan & CO LTD/St. Martin's Press, London/New York.

- Bourdieu, Pierre, 2001: Le mystère du ministère: des volontés particulières à la volonté générale, *Actes de la recherche en sciences sociales* 140: 7-11; engleski prijevod: 2004: The Mystery of the Ministry: From Particular Wills to the General Will, *Constellations Volume* 11, No 1: 37-43).

- Brooke, Christopher, 2007: Aux limites de la volonté générale: silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau, *Les études philosophiques*, temat: „Rousseau et les républicanismes modernes“ (prir. Luc Foisneau), octobre, str. 425-444.

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

- Diderot, Denis, „Citoyen“, članak u *Enciklopediji*.
- Douglass, Robin, 2015: *Rousseau and Hobbes. Nature, Free Will, and the Passions*, Oxford University Press, Oxford.
- Gilden, Hail, 1983: *Rousseau's Social Contract: The Design of Argument*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hobbes, Thomas, 1980 [1651]: *Leviathan*, Penguin Books, Middlesex, England/New York/Victoria, Australia/Ontario/New Zeland (edited with an Introduction by C.B. Macpherson; hrvatski prijevod: 2004: *Levijatan. Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Jesenski i Turk, Zagreb).
- Lalović, Dragutin, 1979: Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice, *Politička misao* (16) 1: 3-31.
- Lalović, Dragutin, 1997: Man as Citizen: the General Will in Rousseau's early Political Theory (1755), *Croatian Critical Law Review* (2) 1-2: 135-182.
- Lalović, Dragutin, 1997: From the Citizen towards the Man: the General Will and the Will of All in Rousseau's mature Political Theory (1762), *Croatian Critical Law Review* (2) 3: 251-307.
- Lalović, Dragutin, 2002: Plaidoyer za državu u Bodinovoj *science politique*. *Prilog političkom oblikovanju Moderne*, pogovor knjizi: Jean Bodin, *Šest knjiga o republici* (izbor), Politička kultura, Zagreb, str. 217-250.
- Lalović, Dragutin, 2006: *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb, bibl. „Čari političkoga“.
- Lalović, Dragutin, 2006a: A Fatal Hobbesian Charm?, *Croatian Political Science Review* (43) 5: 3-18 (šira verzija: U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?, *Politička misao* (43) 1: 3-28).
- Lalović, Dragutin, 2006b: *Habemus Levijatan?*, *Politička misao* (43) 1: 115-136.
- Lalović, Dragutin, 2008: *Države na kušnji*, NZCH/Disput, Zagreb, bibl. „Luča“.
- Lalović, Dragutin, 2009: Što da se radi s *Levijatanom?*, *Politička misao* (46) 2: 47-68.

- Lalović, Dragutin, 2012a: „Politička razlika“ kao temeljni spoznajni izazov političke teorije (o pojmovnom razlikovanju politike i političkoga), *Politička misao* (49) 1: 171-183.

- Lalović, Dragutin, 2012b: Demokracija u republikanskom ključu: Hannah Arendt *versus* Jean- Jacques Rousseau, *Politička misao* (49) 1: 77-89.

- Lalović, Dragutin, 2012c: Rousseauov revolucionarni moralni impuls, pogovor knjizi: Cassirer, Ernst: *Problem Jean-Jacques Rousseau*, Disput, Zagreb, bibl. „Čari političkoga“, str. 99-119.

- Lalović, Dragutin, 2012d: Jean-Jacques Rousseau – *frère ennemi* političkog liberalizma, *Politička misao* (49) 4: 45-61.

- Lalović, Dragutin, 2013: Društveni ugovor - manifest političke slobode ili priručnik za novu vrstu tiranije?, u knjizi: Posavec, Zvonko/Lalović, Dragutin, *Rousseau naš suvremenik*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, str. 23-51.

- Lalović, Dragutin, 2015: *Maître-penseur* razvojne politologije, pogovor knjizi: Strpić, Dag, *Prema Novoj političkoj ekonomiji*, Disput, Zagreb, bibl. „Čari političkoga“, str. 263-289.

- Lefort, Claude, 1972: *Machiavel, le travail de l'oeuvre*, Gallimard, Paris (pretisak: 1986).

- Levine, Andrew, 1993: *The general will. Rousseau, Marx, communism*, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne.

- Macpherson, Crawford Brough, 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford of Toronto Press, Toronto-Buffalo (hrvatski prijevod: 1981: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti SSOH, Zagreb).

- Marchart, Oliver, 2007: *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- Marcos, Jean-Pierre, 1993: Le bénéfice et la Raison, Figure hobbienne de l'Insiapiens, *Cahiers philosophiques*, No 56.

- Marcos, Jean-Pierre, 1996: La société générale du genre humain. Reprise et critique de la réponse de Diderot au „raisonneur violent“

dans l'article *Droit naturel* de l'*Encyclopédie*, *Les Papiers du Collège international de philosophie*, Papiers n 28, str. 1-30.

- Passerin d'Entrèves, Alexandre, 1962: *La dottrina dello Stato*, Torino (2. izd. 1967; pretisak: 1991).

- Philonenko, Alexis, 1968: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte* (3. dopunjeno izd. 1988; 4. izd. 2002).

- Philonenko, Alexis, 1984: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* I-III, J. Vrin, Paris (sv. I: *Le traité du mal*; sv. II: *L'espoir et l'existence*; sv. III: *Apothéose du désespoir*).

- Pocock, John Greville Agard, 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton and London (reprint: 2003).

- Pocock, John G.A., 1985: *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Ribarević, Luka, 2008a: Polazište Hobbesove znanosti o politici, *Anali Hrvatskog politološkog društva 2008* (5): 461-481.

- Ribarević, Luka, 2009: Hobbesova teorija autorizacije I., *Politička misao* (46) 1: 28-48.

- Ribarević, Luka, 2009a: Hobbesova teorija autorizacije II., *Politička misao* (46) 2: 115-139.

- Ribarević, Luka, 2012: Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom, *Politička misao* (49) 1: 90-101.

- Ribarević, Luka, 2012a: Hobbes i republikanizam. *Levijatan protiv Commonwealtha*, *Politička misao* (49) 4: 128-142.

- Ribarević, Luka, 2016: *Hobbesov moment - rađanje države*, Disput, Zagreb (bibl. „Čari političkoga“).

- Riley, Patrick, 1986: *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton.

- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Oeuvres complètes*, sv. III, Gallimard, Paris (navodi se kao OC III, s oznakom stranice).

- Rousseau, Jean-Jacques, 1978: *Rasprava o porijeklu i osnovama*

*nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb (prijevod i predgovor: Dalibor Foretić; *Društveni ugovor* se navodi kao DU, pri čemu rimski broj označuje knjigu, a arapaski stranicu).

- Rousseau, Jean-Jacques, 1993: *Politički spisi*, bibl. *Politička misao*, Informator, Zagreb (izbor tekstova, djelomičan prijevod, stručna redakcija prijevoda, pogovor: Dragutin Lalović; ŽR označuje *Ženevski rukopis*, a PE *Raspravu o političkoj ekonomiji*).

- Silvestrini, Gabriella, 2002: *Républicanisme, contrat et le gouvernement de la loi*, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, temat: Jean-Jacques Rousseau, sv. 13: 37-66.

- Silvestrini, Gabriella, 2010: *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Claudiana, Torino.

- Skinner, Quentin/Zarka, Yves Charles/Blom, Hans, 2001: *Hobbes – the Amsterdam Debate (Europaea Memoria)*, Georg Olms Verlag AG, Amsterdam.

- Skinner, Quentin, 2002: *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge (poglavlje 14: „From the state of princes to the person of the state“, str. 368-413; doradena verzija studije „The State“, u zborniku: Goodin, Robert E./Pettit, Philip, 1997: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford & Cambridge, str. 3-26; izvorno u: *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, T. Ball and R. I. Hanson, 1989, str. 90-131).

- Skinner, Quentin, 2002a: *Visions of Politics*, vol. III: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge (poglavlje 6: „Hobbes and the purely artificial person of the state“, str. 177-208; izvorno u: *Journal of Political Philosophy* 7/1999, str. 1-29).

- Spitz, Jean-Fabien, 2015: *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau. Les fondements du système*, Ellipses Éditions Marketing S.A., Paris.

- Strauss, Leo, 1971: *Prirodno pravo i istorija*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, bibl. „Logos“)

- Strpić, Dag, 1998: *Promjena. Politička i političko-ekonomska promjena od Hobbesa do Hayeka. Uvodne studije*, FPZ – Politička misao, Zagreb.
- Strpić, Dag, 2015: *Prema Novoj političkoj ekonomiji*, Disput, Zagreb.
- Strpić, Dag, 2017: *Robna proizvodnja i udruženi rad u Marxovoj kritici političke ekonomije*, Disput, Zagreb (na osnovi rukopisa doktorske disertacije iz 1991).
- Thakurdas, Frank, 1976: *Rousseau and the Concept of the General Will (The Pursuit of an Elusive Concept)*, Minerva Associates (Publications) PVT.LTD., Calcuta.
- Zarka, Yves Charles, 1999: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. J. Brin, Paris (1. izd. 1987).
- Zarka, Yves Charles, 1995: *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris (2. izdanje: 2001; 3. izd. 2012).
- Zarka, Yves Charles/ Bernhardt, Jean, 1990: *Philosophie première, théorie de la science et politique*, PUF, Paris.
- Zarka Yves Charles, 2000: *L'autre voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIème siècle*, Editions Beauchesne, Paris.
- Zarka, Yves Charles, 2001a: *Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, Paris.
- Zarka, Yves Charles/Ménissier, Thierry (ur.), 2001b: *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*, PUF, Paris.
- Zarka, Yves Charles, 2002: *Hobbes et son vocabulaire*, J. Vrin, Paris.
- Zarka, Yves Charles (dir.), 2007: *Monarchie et république au XVIIe siècle*, PUF, Paris.
- Zarka, Yves Charles (dir.), 2013: *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains: Descartes, Cudwort, Spinoza, Leibniz*, J. Vrin, Paris.
- Zarka, Yves Charles, 2015a: *Philosophie et politique à l'âge classique*, Hermann, Paris.

---

- Zarka, Yves Charles/Ion, Christina (dir.), 2015b: *Machiavel, le Pouvoir et le Peuple*, PUF, Paris.

- Zarka, Yves Charles (dir.), 2016: *Hobbes et le Libéralisme*, Éditions Mimesis, Paris.