

PAVAO VUK-PAVLOVIĆ

MISAONI PUT J. J. ROUSSEAU

(O 180. obljetnici smrti)

Ove se godine (1958.) vraća po sto osamdeseti put obljetnica smrti J. J. Rousseaua. U stvari, taj za života mnogo progonjeni muž, koji je svome doba dao uzbuđljive pobude za nova kulturna smjerenja i osvježio duhovne snage nadošlih pokoljenja, za svake takve obljetnice sveđ nanovo uskrsava. Doista nije još sasvim prošlo vrijeme aktualnosti mnogih između zamisli i postavaka toga mislioca, koji se je doimao najjačih i najutjecajnijih umova zapadne kulture, dok se je ona preobražavala i preporučala u znaku silnih revolucionarnih zamaha. Iskreno nastojanje njegovo oko promicanja istančanijega čovjštva, dublje humanosti, slobodnijeg opstanka i ispunjenijeg života nije uvažavao samo Kant, koji piše, da ga je Rousseau skrenuo na pravi put („Rousseau hat mich zurecht gebracht“). Odvažni je taj kulturni pregalac naveo štaviše intelektualnom svojom karakternošću i Marxa, da visoko ocijeni njegov „moralni takt“, koji ga je odvrćao, da bilo kako odustane od načelnoga svog postavka ispred vlasti, koje su ga nemilosrdno gonile. A Engels otkriva u njega i ističe već klice dijalektičkog promatranja povijesnoga zbivanja pogledom na određene pojave u njegovu toku.

Suvremenike je Rousseau jednako zanosio kao što je i izazvao njihov otpor. I nije on uzbuđivao samo duhove svoga i bliskog mu vremena, ni u današnjici nije osuđen na šutnju. Njegova ljubav prema prirodi svima pristupnoj, u kojoj se čovjek oslobađa vještačkih spona i vraća sam k sebi, napose prema planinama, koje je fascinantnim opisima uzveličao, kao da se tek u posljednjih generacija razmahala u punom opsegu. A za njegovim shvaćanjem čovjeka i ljubavlju mu prema njemu, njegovoj slobodi i integralnosti još se i danas gdjejad daleko zaostaje. Tako i jesu mnogi njegovi pogledi i postavci, koji se protežu na pitanje mogućnosti uzrasta ljudskog i odgoja, i danas živi. Napose politički njegovi spisi s uskrsnim interesom za prirodno pravo u području zapadne pravne kulture ulaze opet u središte suvremene diskusije. Njegovo određenje prirodopravnoga sadržaja, kako je u određenoj opreci prema shvaćanju drugih mislilaca proširen u pravcu uvažavanja emocionalne funkcije kao pretpostavke vrednovanja, biva sve aktualnijim. Pa ako se vrijeme i ne može vratiti na pozicije njegova nazora o svijetu, ipak ima tu i tamo pitanja, s obzirom na koja taj duh

i danas još progovara. Stoga i ne će biti na odmet, ako ga povodom istaknute obljetnice saslušamo.

Duhovna upravljenost

Hoćemo li se nekako prikučiti općem duhovnom držanju toga mislioca, trebat će se ponajprije prisjetiti, da nas povijest ljudskoga istraživanja i umovanja upoznae s dvije vrste mislilaca. Jedni pristupaju k zabiljnosti s pretežitim, ako ne pače i jedinim nastojanjem, da razotkriju njezino bistvo i da pronađu kako pojedinačne zakone, koji njome vladaju, tako i, koliko se može pretpostaviti, općenitu zakonitost, kojoj je podvrgnuta. Gdje se nastoje uspeti do filozofičkoga pogleda na svijet i život, krajnja je namjera takvih mislilaca suzrenje odlučnih za to zabiljnosnih sklopova i usklađivanje njihovih osnova, kako bi došli do uvida u uporište njihova jedinstva. Tim ih smjerom vodi u glavnome put do bistvena određenja stvarnosti, a potom možda i do načela njezina vrijednosnog prosuđivanja i postavka prema njoj. Samo je pronalaženje istine tu i posljednja svrha i krajnji zadatak istraživanju i doumljivanju, a nastojanje se pokreće prema prohtjevu što korenitije objektivnosti kao osnovu, kojega priznanje i održavanje daje istraživalačkome radu u posljednjem vidu njegovo opravdanje. Istraživati mimo vrijednosne pretpostavke, spoznavati bestrasno, utvrđivati nepristrano osnovna je namjera takvih mislilaca. Oni žele i zadovoljavaju se time, da budu samo promatraoci svijeta, pa stoga ispitujući ga i kušaju da lični svoj odnos prema njemu što više zataje.

Pored takvih mislilaca, koji skreću svoju pažnju više prema zbilji, koja je čovjeku dana, negoli prema onome, što mu jest ili što bi mu moglo biti zadano, nailazimo međutim i na umove drukčijega kova. Ti se nipošto ne zadovoljavaju samim promatranjem ili golim utvrđivanjem onoga, što jest, već naprotiv prema manje ili više kritički pretpostavljenim mjerilima ocjenjuju zbilju, koja im zadaje probleme, prilaze joj pitajući, što znači, i određujući, što vrijedi. Misliocima je te vrste pretežito do toga, da razotkriju cijenu ili i besćenje svijeta, koji ih okružuje, da provjere smisovitost ili besmislenost života, koji se provodi, pa da se zamisle, kako li bi se tome svijetu i tom životu mogla dići vrijednost, kako li bi se mogli učiniti poželjnijima. Na brizi im nije toliko pitanje o izvorima opstanka, koliko o putovima i cilju čovjekovanja, o vrednotama, koje se daju ostvariti, o dobrima, koja su poduporanj čovječstva i o mogućnosti, da se život dostojno proživi. Tako se i daju na umovanje, kako bi smjeli objaviti, kakva li bi se oblikovana zbilja prema njihovu uvjerenju dala prihvatiti, a napose, kakav li bi trebao da bude čovjek u njoj i na koji bi način imao urediti svoj život, da bi se mogao očitovati u neokrnjenoj punoći neiskrivljena i nepatvorena svog bića. Ta okolnost, što i ostaje vječitom brigom čovjekovom, ne da misliocima toga kova, da se zadovolje zadatkom, prema kojemu bi bili i ostali tek potpuno bestrasni i smireni promatraoci. Istraživanje im hoće štavije biti sredstvom, da zadovolje intimni poriv i žarku hotniju, da budu pokretnom snagom u životnome toku,

koji se bez prekida brže ili sporije mijenja. Jer ako pretežito promatrački umovi istražuju i utvrđuju skladnost u svijetu, u kojemu je pretpostavljaju, hoće ovi pokretački duhovi da unesu i uspostave sklad u životu, gdje ga ne nalaze.

Istraživači promatraoci nalaze tako u istini, koju traže, najviši zakon svoga nastojanja i vide u njoj krajnju, samoj sebi dovoljnu svrhu svojih napora. S time u skladu oni u osnovu polaze s određena noetičkoga izlazišta nastojeći u prvome redu oko toga, da misli što bolje prilagode objektu, što ga istražuju.

Pokretački i preobražavalački duhovi znadu tome nasuprot ići prema izvornoj svojoj namjeri za pravdom, kojoj i istina treba da služi. Izlazište je takvima prema tome u stvari etičko, pa polazeći otud, misli im i naznačuju stalan zahtjev, da se napose životne prilike, s kojima ponajčešće dolaze u sukob, prilagode njihovim određenjima i prohtjevima, a katkad pače i proročanskim nekim njihovim snovima. Tako oni obično razočarani i nezadovoljni sa svijetom i životom, u koji ih je sudbina bacila, upiru svoj pogled u neku budućnost, koju iščekuju, koju naviještaju i za koju se svim zanosom svoje ličnosti zalažu. Tako oni i ne bude i ne prosvjećuju samo svijesti, već i uzbuđuju savjesti. A da pregaoci takva kova doista ne proriču samo, nego se gdje kad dešava, da znadu budućnost, kad uvjeti sazru, nekako i izazvati prema svojim viđenjima, dokazuje i istaknut takav um, jedan između proroka novoga doba i nova života, Jean Jaques Rousseau, pjesnik, glazbenik, mislilac i bez sumnje jedna između najzanimljivijih ličnosti svoga vremena.

Ličnost

Rousseau pripada svakako među mislioce, koje nije toliko čuđenje koliko ogorčenje nagnalo na filozofiranje. Činjenicama, koje zapaža, koje ga se tiču i na koje se napose obazire, ne prilazi s distancijom, koja bi mu dopuštala hladnokrvno, smireno motrenje. Gdje se stavlja pred zbiljski svoj svijet, gleda da ga suoči sa svojom vizijom, o kojoj je uvjeren, da je kao uzor primjerena stvarnosti i kao mjerilo opravdana. S obzirom na to ne valja dašto zaboraviti, da Rousseau ulazi u zrelo doba svoga stvaralaštva upravo u polovici osamnaestoga stoljeća, u vrijeme, kad se već najavljuju te se i počinju osjećati klice industrijske revolucije sa svom težinom, koju nose, a u povodu čega nastaje kako u životu tako i u svijesti sasvim specifičan potres, koji vodi buđenju nove volje za slobodom potrebnom za preobražaj, što se nagoviješta. A na tom se osnovu razvija osobito ranjiva narav i razdražljiva ćud Rousseauova, kako se može razabrati napose iz njegovih „Ispovijesti”, u kojima je sam ispričao sudbinu svoga života.

U povijesti se kulture rijetko mogu naći djela, u kojima bi se tolikom bezobzirnom otvorenosću i iskrenosću, koja ne šteti ličnost, razotkrivao nečiji značaj. U filozofa proročkoga tipa međutim, kakav je Rousseau, takvo je izdizanje iznad rođene taštine i prelaženje preko ukorijenjena ponosa od sasvim naročita značenja. Takvo držanje,

gotovo već na granicama stida, dokazuje, koliko to god samo moglo, da iza izjava, prijedloga i zahtjeva stoji na poslijetku čovjek čitav i nepokolebljiv, koji za svoje naučanje preuzima sam svu odgovornost, i spreman, da je snosi, stavlja na kocku svu svoju ličnost ne zazirući od posljedica. Tako može takvo razgolićavanje bez skanjivanja još i naknadno zajamčivati ono istinoljublje, koje se osjeća u djelima i koje čini shvatljivim živo djelovanje i snažan ujecaj, što ih je izazvala pojava toga mislioca.

„Ispovijesti” nam Rousseauove daju spoznati, kako se u nekoj duševnosti mogu razmahati i najoštrije opreke jedna pored druge. Vidimo tu tankočutna sanjara neobične osjetljivosti, stvaralački duh neobuzdane mašte, upoznajemo zanos, koji teži da se uzdigne na sve više prečage života. No najednom nam se ukazuje biće tašto, kruto, bez obzira. Tu susrećemo nježna čuvstva, istinsku čežnju za toplom ljubavi i prijateljstvom bez varke, ali naglost, razdražljivost, a tu i tamo ni prava surovost nijesu daleko. Nesklad je taj zacijelo i posljedica nedovoljna odgoja, kojemu nije, čini se, nikako uspjele ublažiti nekako bar taj unutrašnji neki lom, no bit će tu i naslijedene konstitucije, kakva se zna gdjekad naći u genija. K svemu pak tome pridolazi i činjenica, da je naobrazbu stekao na osnovu nemetodična i nesustavna studija, kao samouk, što ga je bez sumnje moralo u gdje kojoj prilici činiti na tome području nesigurnim i, uzevši u račun njegovu možda i razumljivu taštinu ili i bojazan da se ne pokaže nevješt, nestrljivim, nemirnim, zahvaćenim tjeskobom, ozlojeđenim.

Sve je to moglo biti uzrokom, da se Rousseau nije osjećao sasvim lagodno u društvu učenih, duhovitih i okretnih svojih znanaca, koji su bili sasvim srasli s kultiviranim svijetom, u kojem se je najednom našao, pošto je u svojoj dvadeset i devetoj godini dospio u Pariz, kamo ga je iza nemirna i nestalna života ubacila promjenljiva sudbina. Nije mu doduše nedostajalo samosvijesti, ali duhovna borba na najosjetljivijem tlu, borba o pravo oko intimna kulturna poziva, u koju se je uskoro bio zapleo, kako je to u djelovna i uspješna ljudski vrijedna i značajna nastojanja gotovo neizbježno, morala je u njega sved iznova razbuditi dojam, da nije sasvim dorastao upravo onoj okolini, od koje se je nadao, da će mu biti zaledem. Nije se on zapravo nikad pravo snašao u tamošnjem visoko obrazovanom društvu, koje mu je kao drugu enciklopedista doduše otvorilo vrata, ali kojega uobičajeni i ustaljeni oblici saobraćaja njemu ostadoše tuđi i nezgodni. Osjećao se je, čini se, sputanim konvencionalnošću, kojoj se nije znao, a na poslijetku ni htio pokoriti. Tako je nužno iskusio svoju neku odvojenost od onih duhovno interesiranih krugova, što ih je bio našao u pariškim salonima, gdje je mogao sresti istaknute umove tadašnje Francuske, a u kojima je trebalo pritajivati razbuktao čuvstvo i stišavati neposrednu živu impulzivnost. Rousseauu se to međutim činilo neiskrenošću, vještačkim prikrivanjem duševne punoće, jednostranim, a potpuno neopravdanim isticanjem same razumnosti, koja ne znači više od iskorijenjena duha lišena pravoga poleta. Sva umnost i duhovitost, što se tamo isticala, nije u očima Rousseauovim opravdavala

čovjeka, koji se je oko nje trudio, i nije mu ga mogla učiniti bliskim. Tako je na posljatku razumljivo, da je sve većma rastao njegov otpor protiv one sredine, koja je bez kolebanja vjerovala u kulturni napredak te se i sama smatrala naprednom, dok je sve svoje nade polagala u razum i njegovu moć. U tu moć to doba nije sumnjalo i toliko je bilo uvjereno u vrijednost te moći, da se je samo sobom ponosilo i nazivalo filozofičkim. I kulturna se budućnost čovječanstva smatrala osiguranom na temeljima razumski ostvarenih tekovina, kadno je godine 1749. dižonska akademija raspisala natječaj za radnju, koja je imala odgovoriti na pitanje, da li su umjetnosti i znanosti pridonjele štogod tome, da se digne opći moral: „Le rétablissement des arts et des sciences a-t-il contribué à épurer les mœurs?”

Znamo od samoga Rousseaua, kako ga je silno potreslo to pitanje. Doznajući za nj iz novina „Mercure de France”, kad je bio na putu u Vincennes, da potraži utamničenoga Diderota, sav se je bio zanio i pred njegovim je duhom, kako uvjerava, iskrsao čitav svijet novih istina. Bez obzira na to, koliko li je možda primio poticaja od znanca, kojega je upravo bio posjetio, možemo vjerovati u toliko snažno njegovo uzbuđenje, da je nehotice proplakao. Bilo mu je, kao da je najednom pala mrena s njegovih očiju. I doista: u pitanju je dižonske akademije naišao na jasno izražen problem, koji je bio urastao u dubinu njegova bića. Bio je to upravo njegov lični problem. I Rousseau odgovara.

O civilizaciji

Znanost, pjesništvo i umjetnost, uvjerava revoltirani, uzburjani Rousseau, ne utječu na čovjeka nipošto u pravcu istinske one svrhe, kojoj bi imali služiti. Pretpostavka je njegova, da su ta kulturna dobra u prvome redu zvana da djeluju odgojno prema određenom moralnom cilju. On tu uopće još ne pomišlja (kako će se tome nekako približiti u IV. knjizi svog „Emilea”), da bi te ljudske tekovine djelovale prema nekoj imanentnoj im svrsi, koja se doduše ne mora protiviti prohtjevima etičkog ideala, ali mu i nije izravno ili i mimo svog neposrednog ostvarenja podvrgnuta. Stoga i ne opažajući, da za tu svoju pretpostavku duguje dokaz, može da izravno optuži i umjetnost i znanost zbog neprimjerena utjecaja na oblikovanje čovjeka i obrazovanje njegova bića. Koliko uopće bile vrsne, da bilo što podupru u usavršavanju, čine to, kako tvrdi Rousseau, samo s obzirom na izvanjstinu, koja, gdje se radi o kulturi, i nije bitna. Odlučno je štaviše, da se uzdigne ljudsko srce i da čovjek bude bolji, a tu one ne zatajuju samo, već i izazivaju upravo protivni učinak. One iskvaruju unutrašnju, intimnu narav ljudsku te je čine neotpornom protiv poroka i mlitavom u nastojanju oko kreposna života, kakav jedini može priprostim dušama osigurati sreću.

Očito je, da Rousseau pri takvu prikazu stvari zamjenjuje ili izjednačuje mogućnost, kakva mu se razotkrila, s nužnošću, na koju zaključak nema razložna osnova. Kad međutim nastavlja, da se zna-

nošću i umjetnošću širi prosvjeta, koja pogoduje lažnim, prividnim društvenim odnosima, pogađa ipak određenu opasnost, koja se doista krije u razvoju obrazovanosti, dok iznosi, da ona ništi iskrenost jednako u prijateljstvu kao i u neprijateljstvu. Ona, drugim riječima, hrani, kako to vidi Rousseau, podmuklost i hipokriziju. I nema nažalost sumnje, da će netko, tko je razvitijih intelektualnih sposobnosti, biti možda i vještiji nesamo stvaranju dobra, nego i pritajenu djelovanju, intrigama i lukavom potkopavanju bližnjega i njegove egzistencije. Tek je preko mjere tvrdnja, da prosvjeta i upravo ona čini čovjeka nesamo sposobnijim, nego i sklonijim neiskrenosti i drugome zlu. Ne čineći tu razlike zamjenjuje Rousseau neopravdano te u bitnosti različite svojstvenosti, pa stoga i nadovezuje, da prosvjeta sapinje ljude u konvencionalnost, koja ih čini neslobodnima u izživljavanju izvornih i istinskih poriva srca i duha. Nitko, veli, nema više u tako stvorenim društvenim odnosima odvažnosti, da bude onakav, kakav doista jest. „On n' ose plus paraître ce qu' on est.”

Rousseau je, vidi se, mišljenja, da prosvjeta, kako je napose izgrađuju znanost, pjesništvo i umjetnost, uskrisuje civilizaciju, u kojoj vrijedi samo izvanjsko djelo, a ne gleda se na duševne osobine, što navodi svakoga, da čini samo ono, što se drugima sviđa, kako bi u društvu zauzeo i očuvao što bolji položaj. U takvim je pak prilikama neizbježno, da cvate licemjerstvo, a to uvjetuje slabljenje, pa i ubijanje izvorna i puna čuvstvenog, a isto tako i odvažna, prodorna voljnog života, što znači, da se čovjek otuđuje samome sebi.

Upravo takvim se utvrđenjem samootuđivanja čovječjega pod pritiskom stalnih socijalno uvjetovanih impulza potaknutih dašto i tekovinama postignutima u povodu razumske djelatnosti ljudske dotiče Rousseau središnje brige svoga razmišljanja i nastojanja. Uistinu mu i jest osnovno pitanje, oko kojega kruži sav njegov stvaralački napor, pitanje integralnog čovjeka, neokrnjenosti ljudske naravi, potpunosti i cjelovitosti čovječjega bića i neizvještačena izraza njegova bistva. Toj integralnosti pripada njegova ljubav i s toga stajališta i valja razumjeti njegovo prosuđivanje i civilizacije i napose društvenih prilika, u kojima se je sam našao. Stoga i nije neshvatljivo, da u civilizaciji, do koje prosvjeta vodi, prosvjeta dašto, pod koje je utjecaj sam bio došao, ne vidi nego krinku, koja skriva istinu duševnoga života goneći ga i upućujući, da se prikaže upravo suprotnim, negoli je uistinu. Mjesto do samoostvarenja, koje jedino može opravdati ljudski život i činiti ga, kako Rousseau misli, sretnim, vodi tako prosvjeta čovjeka do samootuđenja, do gubitka izvorne njegove bistvenosti i samoga sebe.

Tako nastaje prema Rousseauu sukob između prosvjete i vrline, a u tome sukobu ostaje pobjednicom varka, društvena laž, koja baš tamo, gdje se je ugnijezdila učenost i duhovna okretnost, rađa nepovjerenjem i međusobnim sumnjičenjem, odbojnom hladnoćom, pa i mržnjom i izdajstvom. Ta pak moralna niskoća oduzima vrijednost naučnim i umjetničkim sposobnostima, koje ne mogu nadoknaditi iskrenu druževnost i ispravnu međusobnu ljudsku povezanost. I tu zalazi Rousseau i opet u krajnosti, gdje razlaže konsekvencije pri-

kazana stanja; više se daje zavesti maštom pjesnika, negoli što bi se povodio za mišlju učenjaka ili filozofa. Pada li, izvodi on proročki, u društvu autoritet vrline, svud će i svagdje iznicati poroci, pa će i duše biti to bijednije, što će se znanosti i umjetnosti više bližiti savršenstvu. Rousseau se štaviše ograđuje od pretpostavke, da bi mu sud vrijedio samo za njegovo ili bilo koje naročito doba. Sva povijest, ističe on, potvrđuje njegovu tvrdnju. On je uvjeren, da je pronašao historičku zakonitost.

I Egipat i Atena i Rim i Bizant i Kina počese gubiti moralni oslonac, čim se je prosvjeta stala intenzivno produbljivati i ekstenzivno razvijati. Pogada istinu, misli Rousseau, egipatska predaja, prema kojoj je zloduh izumio znanosti. Jer u zlu im je pobuda; nijesu samo nepotrebne, nego i štetne i opasne po onome, što razvijajući se nose pojedincu i društvu. I slično, kao što je to jednom već prije njega u 16. stoljeću učinio Agrippa von Nettesheim (*De vanitate et incertitudine scientiarum*, 1526.), obara se i Rousseau svom žestinom na znanosti i ne nalazi naprosto ništa, što bi moglo opravdati njihov opstanak. „Astronomija se”, veli on, „rodila iz praznovjerja; rječitost, govorničtvo iz ambicije, mržnje, želje, da se čovjek ulaska, i laži; geometrija iz škrtosti; fizika iz isprazne radoznalosti; sve znanosti, pače i ona o moralu iz ljudske oholosti.” Poroci su, prezirno će Rousseau, naveli čovjeka, da gaji nauke i kojekakva umijeća; da nije poroka, nestalo bi i kulturnih tih tekovina, kojima se mnogi toliko ponose. Jer „što bismo”, pita Rousseau, „učinili s umjetnostima, da ne vlada raskoš, što ih hrani? Kakvu bi svrhu imale pravne nauke, kad ne bi bilo ljudskih opaćina? Što bi ostalo od povijesti, da nema nasilnika, ratova ni urotnika?” Čudnovat upravo odnos unosi Rousseau u svome žaru među zlo i prosvjetu. Jedno je drugome i uzrok i učinak. Tako zlo uskrisuje znanosti, koje su opet sa svoje strane krive najraznovrsnijem zlu. I Rousseau uvjerava snažnom rječitošću, koju kao da duguje istoj onoj prosvjeti, na koju se obara, da znanosti produžuju besposlicu, koja ih je u stvari izazvala; da umještva zavode na raskoš, što podržava jaz između krajnjeg siromaštva na jednoj i prekomjerna bogatstva na drugoj strani, jer samo po tome jazu raskoš i može ustrajati; i dobar se ukus njihovim povodom kvari, a trebalo bi da ga istančaju; pa ako nestaju fizičke izvrštine i moralne vrline, i opet su samo te kulturne tekovine tome krive.

Ni tu ne zastaje Rousseau u svojoj borbi protiv umjetnosti i znanosti. I žar se njegov doima neobično, gotovo možda i ponešto šaljivo, kad se obara na civilizaciju, jer je ona donijela i naročito zlo, tiskaru, kojom će se i sam Rousseau služiti u vjeri, da promiče spasonosne ideje, a za koju tvrdi, da ovjekovječuje sve zablude i nastranosti ljudskoga duha te omogućuje najširi publicitet opasnim maštanjima neodgovornih mislilaca.

Napose je Rousseauu na srcu i odgoj, jer će do njega stajati u mnogome koječemu i životni postavak mlađih pokoljenja. Ali i tu djeluje društvena kultura razorno. Mjesto da se privede dužnostima života, omladini se jednostrano obražuje razum suvišnjim znanjem,

koje je bez koristi po njezinu budućnost. Ne treba svijetu učenjaka ni umjetnika, veli Rousseau, koji je i sam i mislilac i pjesnik i skladatelj. Život traži valjane građane i više još potpune, cjelovite ljudske egzistencije. I kao da se umjetnička ili naučna ličnost s jedne i bitno ljudski značaj s druge strane nužno isključuju, traži gradski obrazovani Rousseau potpuna čovjeka među ubogima i neobrazovanima, nada se, da će ga naći negdje u nekom idiličnom, čini se, ladanjskom kraju netaknutom od gradske kulture.

Koliko međutim učenj umjetnik Rousseau i uvjeravao, da znanosti i umjetnosti kvare običaje i čovjeka, koliko i iznosio poroke ili ono, što smatra porocima, i koliko i upućivao na to, da se ti poroci šire u isto vrijeme, kad može da utvrdi snažan procvat naučne i umjetničke kulture, ipak se u njega nije razdubila potreba, da raščlambom intelektualne kulture same provjeri, da li je uporednost njezina razvoja s propadanjem unutrašnje istinitosti i punoće života uistinu osnovana na bistvenoj nekoj i doista nužnoj povezanosti istaknutih kulturnih pojava ili je ona tome nasuprot možda tek slučajnost zavisna od nekih trećih neprimijećenih, a odlučnih činilaca. Tako ostaje tu zapravo sve samo pri tvrdnji i uvjeravanju; ne upoznajemo stvarne elemente, po kojima bi pomenute kulturne tekovine stjecale razornu onu snagu, koju Rousseau u njih vidi. Gdje li valja tražiti specifična ona svojstva, po kojima biva nužnim nepovoljan njihov utjecaj? I po kojim li je i kakvim naročitim osobinama ljudskim moguć takav posljedak njihova porasta i širenja? I ne treba li se prije osude s jednostrana stajališta određene moralnosti pitati, kako li stoji znanost, koja izvorno ima da služi istini, i umjetnost, koja je neposredno obvezana vrednotama estetskoga doživljavanja, u načelu prema svijetu vrijednosti i valjanosti uopće, a morala napose? I nemaju li ta kulturna dobra ipak i svojstva ili osobine, po kojima gdje gdje mogu da u bilo kojem pravcu i uzdižu čovjeka? Ne bi li bio Rousseau umjereniji, da ga njegov temperamenat nije sprečavao, da siđe do tih pitanja?

Stvarno će biti hipertrofija racionalne funkcije, od koje prosvjetiteljsko kulturno nastojanje — i nesamo ono evropskoga osamnaestog stoljeća — boluje, što izaziva tako vehementan otpor u Rousseaua. I ta ga hipertrofija na posljedku i nagoni na utvrđenje, kojega točnost nije teško uvidjeti, da naime ne treba učenosti, kako bi se ostvario život vrijedan i sretan. Temelji morala počivaju, veli Rousseau, na dnu ljudskoga srca, pa ih svatko može razabrati te nazreti s njima zakone čudorednosti. Za to se ne treba obratiti znanostima; dovoljno je, da čovjek zagleda u svoju dušu te prisluhne, što mu govori savjest.

Poričući tako najodlučnije razumu sposobnost i pravo, da bude osnovom čudoređa, zaključuje Rousseau oštrim zaokretom prema čuvstveno usidrenu moralu svoju raspravu, koja mu je donijela nagradu akademije i brzo pronijela njegov glas. Problem, što ga je obradio, bio je doduše star i vraćao se sved iznova od najstarijih epoha evropske kulture. Upravo je čudnovato, kako prosvjetiteljstvo specifičnim svojim tendencijama izaziva, kadgod se pojavilo i došlo do nekog cvata, slične reakcije. Tako su već i grčki sofisti, među koje je

samo njihovo doba brojilo i Anaksagoru i Sokrata, morali slušati prijekor suvremenika, da kvare dobre običaje i razorno djeluju na društvo. Morali su neki između njih štaviše trpjeti progone, iako bi možda jednako opravdana bila predmniva, da prosvjetiteljski napori, kojim se god smjerom i upravili, mogu tek, gdje prilike za to daju povoda, pojačati svijesnost i jasnoću o društvenom rasapu, koji ima u stvari drugo korijenje. Može da bude sporna opravdanost optužbe, koja bi imala pogoditi znanosti i umjetnosti zbog nerijetke pojave, da moralno shvaćanje i čudoredna praksa određene društvene sredine nepoželjno zaostaju za dostignutim razvojnim stupnjem rečenih kulturnih tekovina. Stoga bi se smjelo pretpostaviti, da su štetočine oni, koji difimiraju znanost i umjetnost i smjer, kojim mogu da kreću, sprečavajući ili zaustavljajući ih tako do izvjesne mjere, da iznesu na vidjelo usmjerenost i stanje društvene svijesti te tako omogućće ili potpomognu pobude za skretanje na putove i prema ciljevima, koji se mogu iskazati neizbježnima ili nužnima.

Doista se i jest napadaj Rousseauove rasprave na tekovine duhovne kulture doimao obrazovane javnosti manje, negoli sam pozitivni uvid, koji je iza te negativne kritike u svoj jasnoći iskrasao: jednostranost u ocjeni čovječjih kvaliteta, s time povezano podržavanje nejednakosti između ljudi i potreba, da se društveno stanje izmijeni. Prilike, koje su tada vladale, nagonile su i inače suvremenike, da se podosta bave društvenim pitanjima, no upravo je Rousseauu uspjelo, da svojim shvaćanjem stvarnosti u jezgri pogodi nedaću, koja je sve dublje nagrizala tadašnje društvo, te da do potpune vidljivosti osvijetli i do kraja razotkrije dubok jaz između ideala, kojima su se zanosili prosvijećeni krugovi, i zbiljskih društvenih prilika, koje su bivale sve nepodnošljivije.

O nejednakosti između ljudi

Prema naučanju su prosvjetitelja trebala načela uma biti mjerilom života. Čovječnost i bezuvjetna snošljivost bijahu sporazumni njihov zahtjev. Za to je prosvjetiteljstvo bila upravo karakteristična vjera u stalan napredak, u pouzdan vrednotom žigosani uspon čovječanstva zajamčen sve širim utjecajem razumski fundirana uviđanja. Tome bi uviđanju imalo s vremenom uspjeti da prevlada predrasude i iskorijeni praznovjerje. U povodu toga bi pak prema tom vjerovanju morale u nesustalu postupnu razvoju nestajati razlike, opreke i trzavice između društvenih slojeva.

Kako međutim često biva, događaji su tekli sasvim drugim smjerom, protivnim svemu lijepom očekivanju. U sredini, kojoj se je Rousseau obraćao, i za toga povijesnog razdoblja prilike su se, a napose privredne, sve većma zaoštravale te pod pritiskom feudalna sustava i despotizma, kojih se ustrajanje već stalo smatrati teretom bez unutrašnjeg opravdanja, bacale ljude u ekstremno različite sudbine i nadašnjivale ih revolucionarnim duhom. I dok su slobodoumni krugovi pariškoga društva maštali o napretku, napose s obzirom na čovječnost

i na jednakopravnost ljudi, nijesu se u zbilji obazirali na široke slojeve potlačena pučanstva, kojemu je bilo suđeno da živi životom sve izra-bljivanim i bespravijim. Oględana i ocijenjena sa stajališta tih ljudi s ruba civilizacije morala se duhovna kultura njima nepristupna, kao što su im bili nepristupni i krugovi, u kojima se je gajila, činiti dobrom bez socijalne vrijednosti. To je i nagnalo Rousseaua, da optuži tu kulturu kao uzročnika pogubne nejednakosti između ljudi. A nejednakost je tom misliocu glavni izvor ljudske nesreće i upravo temelj društvenih zala, koje je uvjerenje i jedno između najjačih pokretala njegova umovanja. Stoga se Rousseau i ne smiruje pri tome, što je pokazao, kako sve kulturne tekovine nijesu mogle ni ublažiti, a kamoli ukloniti društvenu nejednakost, nego se, i opet potaknut novim natječajem dižonske akademije, daje na to, da razotkrije i posljednji korijen tom iskonskom zlu, od kojega je lično patio i kojemu je nastojao naći lijek. Tako nastaje njegov „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”, rasprava njegova o izvoru i osnovu nejednakosti između ljudi, koja je godine 1753. ugledala svijet.

Nije nezanimljivo, da ta rasprava izlazi iste godine, kad i pjesničko djelo „Naufrage des îles flottantes”, što ga je ispjevao francuski socijalni kritik Morelly, a u kojemu poput Rousseaua smatra nejednakost između ljudi protivnom ispravno shvaćenu i razborito promišljenu prirodnom pravu. Pretpostavljajući, da su socijalnoj nejednakosti uzrokom privatnopravne ustanove podržavane ljudskim egoizmom, koji bi se međutim dao svesti na dopuštene granice, predviđa Morelly neizbježan njihov „brodolom” te očekuje uspostavu komunističkoga društva, u kojemu će čovjek ostvariti svoj opstanak u jednakosti sa svima i u slobodi prirodnog poretka. A to društvo zamišlja izgrađenim između ostaloga i na ličnim slobodinama, napose u erotskome smjeru, koje upravo Rousseau već ostvaruje u svome životu sasvim otvoreno, što sve nije beznačajno, jer je očit znak, koliko su ta pitanja bila u ono doba aktualna i akutna.

Ipak Rousseau prilazi pitanju nejednakosti, koju također smatra onovnim životnim zlom, kao i uzrocima njezinim s drugog polazišta. On nastoji ponajprije, da izvor ljudske nejednakosti otkrije u samome bistvu ljudskome te da onaj izvor odredi na osnovu poznavanja i shvaćanja toga bistva. Treba se zbog toga osvrnuti na stanje, u kakvome ne bismo trebali zamišljati društvenih razlika, kako bi se nazreli momenti, s obzirom na koje je pojedinac socijalno izjednačen s drugima. U vidu bi to korjenita postavka imalo biti neko iskonsko stanje izvan konvencije, kojom se određenom upornošću na neki način, pa bilo to i šutke, uređuje i do neke mjere osigurava međusobni postupak između pojedinaca i njihov odnos kao svojevrsno ljudski. Valja međutim biti na čistu, da povijesne zbilje nema bez kulture odnosno civilizacije, bila ona još kako primitivna, pa stoga onakva nepomućena stanja u toj zbilji i ne nalazimo. Tako se pak ne da ni traganjem po povijesnim vremenima pronaći čovjek, koji bi nasuprot civiliziranome kao nezvjestačen, prirodan čovjek bio onome nekom neiskrivljenom i jednako prirodnom stanju primjeren. Izluče li se međutim iz čovječjega

bića, kakvo je zazbiljno u kulturnim prilikama, razumskim raščlanjivanjem sve osobitosti, s obzirom na koje se zaključuje, da su stečene civilizacijom i stoga umjetne, neprirodne, kako bi kao svijetao talog neki ostao skup ljudskih osobina zamišljivih ispred svake socijalno uvjetovane nejednakosti, onda se kao izvorni, neokrnjeni, nezatrovani, „prirodni” čovjek ne ukazuje stvošenje u zbiljskom opstanku, već biće izvanpovijesno, zamišljeno izvan razvoja u stalnoj istovjetnosti, ukratko dakle biće apstraktno, kao što je uostalom i prirodno stanje, kako ga Rousseau hoće prikazati, u bitnosti apstrakcija.

O prirodnom stanju

Kao što izrijekom ističe u jednom između kasnijih svojih djela pogledom na demokraciju, kakvu obrazlaže, da je takve nije bilo niti će je ikad biti, tako je Rousseau bez sumnje tome svijestan, da „prirodna” čovjeka, kakva evocira, nije nikad bilo, a ne će ga ni biti. No potreban mu je taj pojam kao mjerilo, da bi se imao na što obazirati pri razlučivanju poželjna društvena stanja od nepoželjna. Da pak s obzirom na zamisao prirodna čovjeka uzmogne doći do određenja te zbog toga istaknuti pojedine značajke, koje valja smatrati odlučnima po nejednakost između ljudi, utječe se Rousseau naročitom iznalažakom postupku, kojim se je uostalom ono doba i inače znalo služiti. Mjesto sistematičkog će ga naime izvođenja voditi k cilju historički oblik izlaganja. Hipotetična povijesna konstrukcija treba mu omogućiti da premosti raspon između prirodnoga stanja i poretka civilizacije. Tako će s toga osnova i razlagati, kao da se radi o poznatu događanju, zašto li je ili, još jednostavnije, kako li je silom nekog razvoja došlo do nejednakosti iz pretpostavljena stanja jednakosti, iako je stvarno pitanje, kako to i treba da bude prema svom iskonskom smislu, koji li su općenito dani uzroci nejednakosti i gdje treba da se traže. Da pak to izlaganje nema smisao historičke spoznaje, nego je samo zaodjenuto u izvanjsko takvo ruho sa svrhom pomoćne udezbe, proizlazi između ostaloga već iz nehistorističkoga postavka odnosno karaktera one evropske kulturne epohe, koja napose s obzirom na takva i slična pitanja i nije tražila upravo povijesne istine.

Rousseau polazi dakle s izlazišta prirodnoga stanja, koje bi imalo prethoditi civilizaciji kao temelju pravno tolerirane nejednakosti. Razumije se pak, da u prirodnome stanju, koje bi se imalo odlikovati jednakošću ljudi, može da i živi samo „prirodni” čovjek, koji se povodi zakonima, što mu ni od kuda nijesu nakalamljeni ili nametnuti, nego su jedno s njegovim izvornim, nepatvorenim bićem. U povodu takva se postavka nameće međutim izlaganju ispred svega pitanje kriterija prirodnosti kao principa razlikovanja, bez kojega se razmatranje ne može pokrenuti sa svog izlazišta. Time se opet prikučuje pogled k izvorima sadržaja prirodnoga prava, u kojim bi se izvorima jedinima dale prema osnovnom postavku predmnivati nevezane pobude, što svojim očitovanjima iskazuju značajke istinske „prirodnosti” ljudske.

Prirodno stanje, prirodni čovjek i prirodno pravo naznačuju tako jedinstvo, koje treba da bude mjerilom, pred kojim će imati da se opravda ljudska civilizacija s obzirom na socijalnu svoju vrijednost. Pri tome će ideja prirodnoga prava odrediti ujedno smjer, kojim će Rousseau nastojati da od zbiljske kulturne sadašnjice dopre do apstrakcije prirodnoga stanja i prirodnoga čovjeka. Prema tome to i ne će biti historički, već bistvenosni pojmovi. Gdje će se međutim Rousseau dati na to, da se, povodeći se predodžbom i služeći se slikama povijesnoga razvoja, u obrnutom pravcu vrati opet ka kulturnoj stvarnosti, preobrazit će mu se nužno apstrakcija u mit. I podsjetit će u vidu povijesnoteorijske misli taj mit na antičku hipotezu dekadencije, na Hesiodovu, pa i Platonovu viziju zlatnoga doba, koje se je sve dalje gubilo u prošlost, da ga zamijene sve teža i lošija razdoblja povijesnoga života. Tek što Rousseau povezuje nekako to shvaćanje s prosvjetiteljskom vjerom u napredak, dok smatra smislovitim i svrhovitim nastojanje, da se, ako ne potpuno, ipak do moguće neke mjere povрати čovjeku integritet i sloboda prirodnoga stanja, što mu od iskona pripada prema ideji prirodnoga prava.

U povodu toga svog nastojanja ističe tako Rousseau dva izvora, iz kojih prema njegovu mišljenju proistječu sva pravila prirodnoga prava. Prvi je između tih principa opravdano samoljublje, koje naziva „amour de soi-même”, a koje nas potiče na skrb oko svoga blagostanja i samoodržanja. Valja pak to samoljublje razlikovati od loše sebičnosti, od samoživosti, koja kao „amour propre” naznačuje Rousseauu pobudu druge vrste. Uvodeći međutim pojam samoljublja u okvir prirodnoga prava, približava se Rousseau unatoč tome, što će se tu upirati o emocionalne činioce, nekako racionalističkoj etici Spinozinoj. Kao što je Spinozi nagon za samoodržanjem, ne u smislu opstanka nego bistva, glavni osnov ćudoređa, tako je to u Rousseauu samoljublje, koje na takvo održanje bistvenosti smjera. U tome se smislu da i razumjeti, da je to samoljublje Rousseauu bistveno čovjeku svojstvena strast, koja je upravo ona snaga, što vodi do svih kreposti, pa i do pravednosti. Samoljublje se naime upravo u opreci prema subjektivno vezanoj sebičnosti određuje kao ljubav objektivna, koja kao takva svoj rođeni impuls shvaća, a tako ga jednako i dopušta i priznaje u drugih. Zbog toga je samoljublje, kako ga Rousseau određuje, svedč povezano s ljubavlju prema drugima; a naša se ljubav prema čovječanstvu, kako je reprezentirano u čovjeku, što znači ljubav k čovječstvu, pokriva s ljubavlju k pravednosti.

Odvajajući tako samoljublje od sebičnosti u smislu principijelne razlike, udaljuje se Rousseau kako od onih engleskih teoretika, prema kojima se moral osniva na razumskoj refleksiji, tako i od francuskih mislilaca, koji kao Helvetius ili Holbach razlikuju doduše pokretala plemenita samoljublja od samoživosti, ali sve takve socijalne porive smatraju tek posljecom razvoja prirodne sebičnosti pod pritiskom zakona i utjecajem odgoja. Ipak se i u Rousseauu pojam samoljublja još dodiruje nekako s pojmom razuma ili razumnosti, dok je to samoljublje upravljeno na vlastitu blagotu smatranu opravdanom, prosu-

đenu dakle razumnom u tome smislu, kao uostalom i samoljublje samo. No Rousseau iznosi pored samoljublja još jedan elemenat, po kojemu ide uporedo s misliocima, napose engleskim, koji, kao Shaftesbury ili Hutcheson, traže osnov morala u čuvstvenom životu. Time i zastupa vrlo odlučno značenje čuvstva na tome području, kad kao drugi izvor pravila prirodnoga prava navodi čuvstvo simpatije, sućut, koja nam ne da, da ostanemo hladni i bezbrižni ispred stradanja i patnje živih bića, naročito naših bližnjih.

Prema navedenim izvorima, koji su vrelo prirodnoga prava, valja dakle stanje nevina samoljublja i nepomućene sućuti smatrati, kako to misli Rousseau, prirodnim stanjem. To stanje treba zamisliti bez ukrućene sebičnosti i tupe beščutnosti. Ujedno valja u njemu vidjeti stanje integriteta, neokrnjenosti ljudskoga bića i punoće njegova života.

Prirodno stanje tako shvaćeno i tako pretpostavljeno nastoji pak Rousseau učiniti osnovom, s kojega će moći da prikaže, kako se je ono slijedom društvena života iskvarilo u svojim temeljima, koji su i mogli i trebali potpuno zadovoljiti čovjeka s obzirom na opravdano njegovo teženje za skladom i punoćom primjerena mu bića. Time se međutim i opet daje na čudnovat pothvat, koji se stvarno protivi izlaznom postavku, a da to sam, čini se, uopće ne zapaža. Razlika je naime između sebičnosti i samoljublja, kako im pojmove određuje, Rousseauu načelna. Imala bi to prema njegovu shvaćanju biti dva različita, no jednako iskonska poriva, koja bi tako mogla doduše doći u sukob, ali se na osnovu pretpostavke takve njihove izvornosti ne da razložno izvesti razvoj ili prijelaz u bilo kojemu smjeru od jednoga na drugi. U bitnosti bi upravo takvo načelno razlikovanje moglo značiti prednost prema teoriji eudaimonističkoga morala jednostrano fundirana na samom egoizmu, koji bi se imao postupno razvijati i preobražavati sve do granica samoprevladavanja, a na temelju „ispravno shvaćene probiti”. Moralo bi to biti odlučno odustajanje od shvaćanja širega kruga suvremenika Rousseauovih, prema kojemu bi se shvaćanju socijalni porivi razvili iz nesocijalne sebičnosti. Rousseau međutim ne ostaje dosljedan, kad razvoj u protivnome pravcu najednom smatra nesamo mogućim, nego i zbiljskim, dok nam živo opisuje, kako je opravdano i ljudski vrijedno samoljublje što dalje to gore prelazilo u neopravdanu i pogubnu sebičnost, zatrovalo ljudske odnose te iskrišlo i upravo obezvrijedilo ljudsko biće.

Rousseau nas pjesničkom upravo snagom prikazivanja tu poziva, da zamislimo doba, u kojemu bi čovjek živio u nepomućenu prirodnom stanju, koje se odlikuje time, da ima sve, što mu treba, kako bi mogao biti zadovoljan i sretan. Tu prema Rousseauu nema ni društva ni kulturnih ustanova i, što je najbitnije, nema posjeda. Ne može stoga biti razloga ni zavisti ni neprijateljstvu ni borbi. No u takvu stanju ne može čovjek ni živjeti gdje god, već mora da to bude upravo u kraju, koji u povodu bogate vegetacije obiluje hranom, koje smještavanje, što znači i ograničavanje, uvelike smanjuje uvjerljivost Rousseauova izvođenja u vidu neke opće valjanosti. No u tako darežljivoj prirodi, koja hrani čovjeka bez njegova napora, nema razloga diferenciranome

radu, a i klima je tu takva, da ni stanovi nijesu potrebni. Čovjek tako živi sam, pod vedrim nebom, pa je gotovo silom prilika otporan i snažan, jer je navikao odolijevati vremenskim nepogodama. Za bolesti uopće ne zna, jer bolesti su samo posljedica neprirodna načina života, napose prenapornoga, a prije svega duševnoga rada, koji umara i iscrpljuje snage. I Rousseau se tu toliko zanosi vlastitom slikom prirodna stanja, da ne preza ni od paradoksnе krajnjosti, koja, smjelo bi se reći, gotovo i nije bez nekog humora. „Ako je priroda”, veli, „odredila, da budemo zdravi, usuđujem se ustvrditi, da je stanje razmišljanja protivno prirodi i da je čovjek, koji razmišlja, iskvarena životinja”. Samo — otkud Rousseauu to sigurno znanje, da je priroda doista baš tako „odredila”?

Živeći, nastavlja međutim da izlaže Rousseau, čovjek u prirodnome stanju izvan društvenih veza, ne poznaje ni društvenih obveza: slobodan je; nema kome da se pokorava, a nema ni potrebe, da koga sebi podvrgne, jer je priroda sve jednako opskrbila i svatko sam sebi dostaje. Stoga nema tu ni najvećega i najkoruptivnijega zla: nema, što je najodlučnije, nejednakosti. Zato tu i može vladati samozadovoljstvo kraj fizičkog i moralnog zdravlja kao i bezbrižnost u slobodi. To je sreća u stanju, koje još ne zna za jaz između kreposti i poroka, jer je upravo živo nekako „onkraj dobra i zla”.

Kad bismo vjerovali, da je to rajsko stanje ikada pripadalo iskustvenoj zbilji, bilo bi doista teško shvatiti, kako da ondje, gdje svatko pored tjelesna, duševna i moralna savršenstva ima sve, što mu treba, tako da sam sebi potpuno dostaje, dođe netko u priliku, gdje će ustrebati i tražiti pomoć svoga bližnjega i gdje bi isto tako taj i mogao razumjeti, što se i zašto se od njega nešto traži. Ne može tu prepreku preskočiti ni sva rječitost Rousseauova, koji takvu priliku u stanju, gdje ne bi bilo ničega, što bi kome moglo nedostajati, doista dopušta i više još kao gotov čin pretpostavlja. I taj je čin, kad se je zbio, značio prema prikazu Rousseauovu i čovjekov pad, upravo neki istočni grijeh, koji ga je izbacio iz prirodnoga stanja. Kad je naime čovjek doživio zadovoljstvo, što mu je drugi na pomoć, te iskusio korist od viška iznad svojih neposrednih potreba, kad je opazio, da pojedinac može imati i životna sredstva za dvojicu i da mu to pogoduje, tada je nestalo i jednakosti: čovjek je otkrio pojam posjeda, koji je nužno doveo do rada, a potreba je rada izazvala daljim tokom događaja ropstvo i oskudicu.

Tu ne bi doista bilo neumjesno pitanje, kako li može biće, koje je po prirodi doduše samoljubno, ali nesebično i sućutno i k tome još, kako Rousseau pored toga predmniva, sposobno da se usavrši, kako li može da se najednom prebaci tako reći u opreku same svoje prirode te svoju slobodu upotrebi, da bi se sebi otuđio. Možda bi psihološka analiza pomenutih prirodnih čuvstava unijela neke bistrine pogledom na neočekivan njihov prijelaz u sebičnost, da se je Rousseau u tome sa svoga stajališta okušao, međutim on i ne pomišlja, da bilo kako provede takvo ispitivanje. Moramo se naprosto zadovoljiti utvr-

denjem osebno ocijenjena zbiljskoga stanja, koje se izvodi ili, primjerenije rečeno, konstruirana iz fiktivnoga, kako bi ta ocjena bila uvjerljiva.

Prirodnog dakle stanja nestaje. „Prvi”, veli u tome pravcu Rousseau, „koji je zaokružio i ogradio komad zemljišta te ga nazvao svojim vlasništvom i našao ljude dosta lude, da mu to vjeruju, bio je i osnivač društvenoga poretka, koji je razorio prirodno stanje.”

Pored svega načina izvođenja i izlaganja, koje stvari nije dovoljno primjereno, otkriva ovo određenje pravu intenciju Rousseauovu. Posjed se naime tu ukazuje kao osnovni i glavni činilac, koji iznakažuje čovjeka u njegovoj prirodnoj dobroći, u neokrnjenosti njegova razuma i njegove čudi kao i njihova sklada te ljudsko biće otuđuje samome sebi. Rousseauu se tako čini, da je tek čovjek bez posjeda u mogućnosti, da bude dobar u smislu iskonske prirodnosti. Tek posjed kvari čovjeka. Tako se tu upravo stavljaju ekonomika i etika na istu razinu u osnovima kulture, jer čudoređe ljudsko stoji u bitnosti do posjeda. Te su dvije veličine, kako se vidi, u Rousseaua povezane: jedna uvjetuje i određuje drugu. Tako i nadovezuje prikazivanje daljega nestajanja jednakosti između ljudi, a time i pada, pa i rasula morala u prvome redu na konsekvencije nastale pridizanjem materijalnih dobara, s obzirom na koja su posjedovni odnosi najzamjetljiviji.

Način, kako Rousseau u tome vidu postavlja svoja pitanja, otkriva vidljivo kulturnu situaciju, kakva se sve jasnije očituje, a u kojoj se osebni ekonomski odnosi iskazuju osnovnima za opću kulturnu problematiku. Same upravo prilike vremena naročito istaknutom prodornošću iznose na vidjelo napetosti i unutrašnji odnos u strukturi određene faze civilizacije.

Tako je prema Rousseauu tek činjenicom vlasništva bilo moguće stvoriti sredstva, kojima su se podigle metalurgija i agrikultura, a potom dašto i znanosti i umjetnosti. To je međutim izazvalo potpunu izmjenu ljudskih odnosa. Metalurgija je učinila nužnom diobu rada s jedne, pojačanu suradnju s druge strane: jedni treba da vade i obrade kovinu, a da bi to u željenoj mjeri mogli izvršiti, moraju drugi preuzeti brigu oko njihova izdržavanja. Agrikultura je pak izazvala razgraničenje zemlje, koju je trebalo obraditi, što je vodilo do poretka protivna prirodnome pravu, jer je trajnim obrađivanjem istoga zemljišta prelazio posjed u vlasništvo. Kako su se pak u povodu takva stanja ljudi stali otimati o zemljište i boriti za nj, nastale su stalne trzavice, koje su navele ljude na moralno i pravno razlikovanje prava i neprava. No onda je sebičnost potpuno zamijenila bezazleno samoljublje, a nejednakost je između ljudi bivala sve veća i osjetljivija. Sad je došlo do izrazite razlike između bogatih i siromašnih, iskrsla je opreka između gospodara i roba. Gdje je nestalo prirodne jednakosti, nastaje nered, koji ugrožava opstanak, a to prinuđuje sve, da se na posljatku udruže. Neizdržljiv položaj, u koji su ljudi dospjeli, nužno vodi do društvenog ugovora, do države, koja će osigurati red vlasništva i nejednakosti te tako prirodnoj slobodi učiniti kraj.

Međutim ni među državama nema prirodne jednakosti i ne može je biti. Stoga su jedna drugoj na smetnju. U njima i između njih nastaje

po samome njihovu ustrojstvu i sastavu neizbježno borba o moć. Tako se u njima rađaju tirani, koji gaze prirodno pravo, što vodi do napetosti između vlasti i podanika; a ni odnos između samih država nije bolji, pa stalno ratuju.

Što su dakle ljudi bivali vještiji i pronicaviji, to su sve više gubili dobra svojstva. U potpunoj opreci prema Hobbesu, kojemu je prirodni čovjek vuk bližnjemu, nalazi Rousseau uzor istinskoga čovječstva, osnov dobrote i izvor sreće baš u prirodnome stanju, gdje se čovjek ne veže obzirima razuma, već živi iskreno i nereflektirano prema nepokvarenim nagonskim i čuvstvenim porivima. Jer ti porivi su prava jezgra ljudske prirode i gdje su oni potisnuti ili iskrivljeni, nema više ni potpuna čovječstva. A baš do integriteta je njegova Rousseauu najviše i stalo, zbog njega je i sva njegova konstrukcija prirodnog stanja, njegovo određivanje prirodnosti, njegov pojam prirode, kakav je za nj mjerilo, prema kojemu treba ocijeniti život čovjekov i odrediti, kako bi trebao da se vlada. Valja se ostaviti svega, što se protivi tako shvaćenoj prirodi, i u njoj jedinoj tražiti, što je vrijedno. U tome smislu valja na posljertku razumjeti i njegov doista za ono doba neobičan uzvik, što ga je upravo suvremenicima: „Dodite opet u šumu i budite ljudi!”

Koliko je taj poziv svratio na sebe svestranu pažnju, toliko je morao, čini se, i osupnuti, jer je Voltaire pisao njegovu autoru: „Nitko nije još nikad utrošio toliko duha, da nas učini zvijerima, kao Vi. Čita li čovjek Vašu knjigu, dobiva volju, da bježi četveronoške. No budući da ima već više od šezdeset godina, otkako sam se ostavio te navike, osjećam nažalost, da mi je nemoguće prihvatiti je se opet, pa to prepuštam drugima, koji su toga dostojniji nego Vi i ja.” I kakogod Voltaire hoteći bez sumnje biti duhovit nije ušao u pravu intenciju Rousseauova spisa, dotakao se je ipak okolnosti, koja pri tom pitanju ne ispada lako iz računa. Povratak je naime u neko iskonsko prirodno stanje iluzoran, jer se čovjek već rađa u okviru društvene kulture. Bile možda kultura ili civilizacija nesamo prednošću nego u neku ruku i teretom, čovjek ne može da se nađe ni da se razvija izvan njihova kruga. S druge strane nema opet sumnje, da pjesnički oblik, kojim Rousseau izriče svoju misao u ekstremnosti, vodi do određena nesporazumka. Bit će, da je Rousseau u bitnosti smatrao bezuvjetno potrebnom radikalnu emancipaciju od kulturnih dogama vremena i spona civilizacije, da bi se sačuvala izvorna neokrnjenost i u sebi održao integritet ljudske ličnosti, do koje mu je s gledišta njegova individualizma u prvome redu stalo. Tako i može misliti, da je ljudskoj egzistenciji, koliko bi imala biti potpuna i čitava, potrebna sloboda od autoriteta, neopterećenost kulturnim predrasudama, nezavisnost prema društvu. Samo do te granice može da bude razumljiv postavak Rousseauov, kad u borbenom pozivu protiv sudbine čovječjeg samootuđenja polazi suprotnim smjerom negoli Marx, koji kao realist hoće, da se povijesno događanje upravo svijesno podupre u njegovu nužnom razvoju u pravcu racionalizacije, tehniziranja, industrijalizacije i proširivanja civilizacije, kako bi se čovjek na posljertku dostao između ostaloga i cilja, koji je Rousseauu na srcu.

Nije doduše ni Rousseau toliki sanjar, da ne bi ni vidio ni znao, da je prirodno stanje tek ideal, za kojim je moguće težiti, ali se on ne da potpuno ostvariti. Ipak se smije pretpostaviti, da će osvjetljenje i osvještenje tog ideala trgnuti čovjeka od nesvijesnosti ispred ponora, koji mu prijete. Stoga i Rousseau stoji pred pitanjem, kako bi se dale ostvariti pretpostavke, pod kojima bi se kako pojedinac tako i društvo mogli razvijati u poželjnome smjeru. Povijesni razvoj treba izvesti iz čor-sokaka, u koji je zašao usmjeren svrhama i snagama protivuprirodne civilizacije. To će pak biti, ako bude čovjek mogao ostati ono, za što je određen po prirodnim svojim sposobnostima, i ako to ujedno bude omogućivala država isključujući nejednakost i iskorištavanje ljudi. Tako se na posljednju problem pojedinca rješava na socijalnom osnovu. Hoće li se spasiti integritet ljudske jedinice, treba li da pojedinac bude slobodan, moraju jednako slobodni biti svi. Država treba da bude tako organizirana, da nitko ne bi morao biti u brizi ili strahu za svoje prirodno čovječje pravo.

Pozivanje na prirodno pravo ima međutim i dublji smisao u toj vezi. Ono biva potrebno, gdje se smatra neizbježnom ili se traži rekonstrukcija državne strukture. Tu ideja prirodnog prava biva i opravdanjem i smjernicom takve promjene. S toga je gledišta ona konzervativnoj politici nasuprot revolucionarna zastupnica kulturnih i odgajalačkih tendencija. Prema svome smislu ukazuje ona naime na pravnu svijest, kojoj mjerilo stoji ispred ljudskih odredaba, kako se očituju u pozitivnom pravu. Ideja prirodnoga prava upućuje na pravo osnovano na umu, koje bilo ili ne bilo ostvareno valja izvan povijesnog vremena, vrijedi svagda i svagdje, gdje su bića, koja nose ljudski lik. Idejom se prirodno pravo utvrđuje tako, da ima pravo, koje stoji iznad pravnih odredaba kako crkve tako i države. Prema tome će prirodno pravo, koje nije realno pravo nego pravna ideja ili skupni sadržaj takve ideje, biti vrijednosnim mjerilom svakog historički danog prava. Time se pak prema tom mjerilu da omjeriti i opravdanost norama ili sustava pozitivnoga prava, što u posljednjem vidu može prikazati opravdanim i zahtjev kako za izmjenom tih pravnih norama tako i za promjenom nosioca i podržavatelja pozitivnog nekog prava. S toga stajališta shvaćen ima dakako poziv Rousseauov, da se vratimo prirodnome stanju, drukčiji i dublji smisao, negoli mu ga podmeće Voltaire. On, koliko proizlazi iz obaziranja na prirodno pravo, u stvari ukazuje na potrebu i izriče zahtjev, da se na osnovu pretpostavke i prema mjerilu toga prava vratimo na početak stvaranja socijalnih institucija tako, da makar i porušimo, što se protivi toj ideji, pogodilo to i crkvu i državu u njihovu povijesno nastalom ustrojstvu. Eto, gdje se ukazuje misaoni put, koji vodi do idejnih pretpostavaka francuske revolucije.

Potrebu, da se popravi neodrživo socijalno stanje, isticali su i drugi francuski mislioci te epohe, no upravo s obzirom na to nadvisuje Rousseau daleko sav taj krug svojih suvremenika, jer se ne zadovoljava kao oni samim utvrđenjem te potrebe i pustim željama za napretkom i popravkom, nego se odvažno daje na to, da u tome pravcu objavi sasvim određene zamisli i iznese konkretne prijedloge. Tako će prepo-

ručiti društvu svoga doba s jedne strane preobrazbu odgoja pod vidom prirodnosti kako s obzirom na cilj tako i pogledom na sav tok njegov. Hoće li odgajanje prokrčiti put neizvještačenu, naravno čovjeku, trebat će i svi postupci da budu takvi. Kako bi pak takav odgoj bio i moguć i svrhovit, za što treba da bude u nekom skladu sa socijalnim odnosima i nekako im primjeren, tražit će s druge strane preobrazbu državnog ustrojstva prema ideji prirodnoga prava odnosno na temelju načela potpune pravne jednakosti. Prijedloge mu iznose dva najznatnija njegova djela: roman „Emile ou de l'éducation” i rasprava „Contrat social”.

O odgoju

Rousseauova nauka o odgoju ima da bude odgovor na pitanje, kako li da raste čovjek do svoje zrelosti i kako li treba, dok ne odraste, s njim postupati, da ne bi iskvario svoje pravo biće, nego da dozrevši uđe u život i preuzme društvene obveze, a da ne bude okrnjen u punoći svoga bića, lišen svoje samostalnosti, zavisan od narinutih mu autoriteta, društveno sputan u svojim odlukama, ukratko: otuđen samom sebi. Cilj je odgoja integritet ljudskoga bića i tom je osnovnom i krajnjem cilju podređeno u Rousseaua i samo pitanje značaja i ličnosti. U tome je vidu i stavio na čelo svog odgajalačkog romana izriječ: „Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme”. Sve je dobro kako izlazi iz ruku stvoritelja, sve se kvari pod rukama čovječjim.

U izvoru je svom čovjek dakle dobar. Ipak se tu ne radi u prvome redu o dobroti u striktno moralnom ili čak moralističkom smislu. Takvo tumačenje ne bi pogodilo pravu misao Rousseauovu. Izlazište je odgajalačke zamisli tu štaviše, na što uostalom upućuje i navedeni Rousseauov izriječ, dobroća kao savršenost u (sholastički) transcendentnom smislu. Moglo bi se pogledom na to također reći, da je tu čovjek zamišljen „dobar” u platonovskom značenju, koliko se naime upravo slaže sa svojom idejom, s idejom čovjeka. U svojoj je priprostoj izvornosti prema tom stajalištu ljudsko biće u pravoj i dovoljnoj mjeri po bistvu čovjek, pa se ta potpuna ljudskost ili ta ljudska ponuća treba dašto izdiferencirati, ali je ne valja mijenjati, stezati ili krnjiti i tako iskriviti i iskvariti. Jer čovjeku pristoji prirodno pravo na punoću njegova prirodnog čovještva.

S tako zauzeta stajališta zamišlja Rousseau tip čovjeka, koji bi izašao iz ruku odgajateljevih ne s patvorenim, okrnjenim ili skršenim, već naprotiv s razbuđenim, pomnjivo gajenim i razvitim svim onim iskonskim snagama, porivima, pobudama i sposobnostima, s kojima je izašao i iz krila prirode. Tom zamisli otkriva svojemu doba nov ideal čovjeka. To je čovjek u sebi siguran, nezavisan od ljudske okoline, nevezan predrasudama. To je ujedno biće, koje živi punim svojim čuvstvenim životom nezakočeno bezrazložnom sumnjom ili suvišnjim strahom, biće skladno u sebi, koje zna, što hoće i što može. To je biće sposobno, da se raduje životu, i ispred svega čovjek razumom, čuvstvom i voljom potpuno svoj, slobodan od strana autoriteta, čovjek, koji se

ne smatra obvezanim prihvatiti tuđe mišljenje, podvrgnuti se tuđoj volji ili se zanositi za tuđim ukusom, dok istinu ili vrednotu nije svojim razumom, svojom savješću, svojom intuicijom takvom spoznao, uvidio, prozreo. To je, ukratko, čovjek u spoznajnom uvidu i moralnoj odluci autonoman. Tako se najviši autoritet nad životom konstituira u samom ličnom životu, ne izvan ili iznad njega.

U skladu će s ciljem odgoja i takvim idealom biti dakako i predložene mjere, predviđene udezebe i traženi postupci, kako se iznose u pedagoškom djelu Rousseauovu.

Kako se lični integritet i strani autoritet međusobno isključuju, traži se u vidu prirodna odgoja, da se iz njegova djelovna područja uklone svi činioci, koji bi na mlada čovjeka mogli prirodni njegovoj neprimjereno utjecati autoritativnom snagom. To su pak u prvome redu sadržaji određene društvene svijesti oblikovane i izgrađene prema smjernicama pogubne civilizacije. Stoga želi Rousseau što više oslabiti izravni utjecaj ljudske okoline na mlada čovjeka, koji treba da se odgaja. U povodu toga prikazuje Rousseau u svome romanu odgajanika u razmjernoj izoliranosti. Bilo bi međutim preko mjere, kad bi se otud htjela Rousseauu pripisati namjera, da takvu izolaciju proglasi opće valjanom pedagoškom metodom, koju bi dosljedno trebalo primjenjivati. Na takvo ga krajnje odvajanje njegova odgajanika od okoline uistinu navodi potreba pjesničkog prikaza, kojemu u okviru romana treba u bitnosti pridavati manje više simboličko značenje. Na to upućuje uostalom već odstupanje od radikalne i dosljedne primjene te mjere u samome prikazu toka odgajanja, dok ljudi, pored odgajatelja u prvome redu i mati i otac, sudjeluju, kako Rousseau iznosi svoje pričanje, ne slučajno nego bitno pri odgojnome poslu, i dok se na poslijetku junak romana uključuje u društvo i njegov život, za što ga baš odgoj ima između ostaloga učiniti sposobnim. Već otud dovoljno jasno izlazi, da se prikazana izolacija ne može shvatiti kao bezuvjetno odgojno načelo. Pogledom na to valjat će pravu misao Rousseauovu tražiti, čini se, negdje po srijedi. Bit će, da je stvarno htio reći, neka čovjek i živi u društvu, ali ne njegovom milošću i ne tek po njemu i samo po njemu; neka živi s ljudima, društveno, ali ne u društvenim okovima; neka svoju cijenu ne prima od društva i po tome, što je njegova čestica ili njegov član, već vrijednost svoju neka štaviše ostvari po sebi i u sebi samome. Treba naime Rousseaua shvaćati prema njegovu nominalističkom i individualističkom osnovnom postavku.

Upravo to istaknuto uvažavanje individualnoga i konkretnoga puti Rousseaua, da nesamo čovječiji razvitak u cjelini, nego i svako pojedino njegovo karakteristično razdoblje smatra u sebi vrijednim. Čovjek neka stoga proživi u svome razvitku svako razdoblje prema njegovim specifičnostima i ne treba htjeti da ga skрати ili preskoči. Tako i dijete, drži Rousseau, mora ponajprije biti pravim, prirodnim, neizveštačenim djetetom prije razdoblja dosrelosti i treba da kao dijete proživi i iživi svoje djetinjstvo. A isto vrijedi dakako i za ostala razdoblja životnoga toka. Stoga pored općih odgojnih i obrazovnih mjera s obzirom na cjelinu i jedinstvo odgojno-obrazovnoga procesa proizlaze

također s gledišta i građe i metode naročiti odgojni i obrazovni zahtjevi za svaki onaj odlomak života, koji se prema naročitim značajkama u tjelesnom, duševnom i duhovnom razvoju može od drugih takvih odlomaka razložno razlikovati kao osobito razdoblje.

Tim utvrđenjem iznosi Rousseau jednu između najutjecajnijih svojih misli; nijesu je samo prihvatili Kant i Schleiermacher, ona se otad vraća do danas stalno i sve razrađeniya u teoriji odgoja.

Kao što zahtjev za neokrnjenim ličnim životom vodi do uvažavanja pojedinih razdoblja njegovih i priznanja potrebe, da se svako u svojoj punoći proživi, tako isti taj zahtjev izaziva i nuždu, da se podjednako razbude i razviju sve kako vitalne tako i kulturne ljudske funkcije. U metodičkom je pravcu s obzirom na to u Rousseauovu romanu doista princip i zorne obuke i samotvornosti nesamo jasno izražen, nego i proveden do krajnosti. Od kulturnih se funkcija razvija tako u dugom životnom razdoblju spoznajna, no njome se prema Rousseauovu shvaćanju ne izgrađuje sva prirodna punoća ljudskoga bića. Čovjek nije samo intelektualno, nego u većoj još mjeri afektivno biće, a koliko je takvo, ne može ga zadovoljiti sama intelektualna kultura. Treba zbog toga produbiti i emocionalni život, a njegova se kultura na visini odražava u religioznoj funkciji. Rousseau gaji nasuprot drugim nekim duhovima prosvjetiteljstva duboko uvjerenje, da religiozni akt pripada jednako bistveno k ljudskome biću kao i spoznajni. Nema ljudske punoće bez sućuti, zahvalnosti i čovječnosti, a te su, koliko su djelovne, usidrene u religioznoj svijesti. Zbog toga prema mišljenju Rousseauovu ne može biti valjana građanina bez nekih vjerskih zasada, pa zato treba odgajanja uputiti i u vjeru prije, negoli se odgoj ima završiti, a odgajnik ode kao zreo čovjek u svijet i društvo, gdje ga čekaju građanske dužnosti.

Do toga je časa trebalo naučiti, što je potrebno za životnu praksu, napose, kako će se čovjek snalaziti i bez tuđe upute. Za to ne treba mnogo knjiga, a napose ne treba ni metafizike ni teologije. A i da uopće ima dušu, bilo bi dosta rano, kad bi to znanje stekao i za svoje punoljetnosti. Kako Rousseauov odgajnik ulazi u svako svojevrsno razdoblje svoga života s daljim zadacima, koji se svladavaju prema općim odgajalačkim gledištima i specijalnim principima proizašlima na osnovu osebnih značajki te razvojne faze, tako religiozna uputa pripada u posljednje razdoblje odgoja. Prije i ne treba znati za religiju, jer treba da dozre, kako bi svojim rođenim razumom znao birati između mogućih vjerskih zasada. I s obzirom na vjeru, koju će prihvatiti, treba da se može odlučiti i da se doista odluči slobodan od autoriteta i na svoju rođenu odgovornost. Ne valja čovjeka, ne ćemo li se ogriješiti o njegovo prirodno pravo na samostalnost i na samoodređenje, odgajati ni za koju između pojedinih konfesija, kao što se ni s obzirom na građanske dužnosti s pravom ne odgaja ni za koju između pozitivnih država. Junak će Rousseauova romana biti naprotiv upućen u prirodnu, na umu osnovanu religiju, za koju pisac drži, da je svakome prihvatljiva. U znamenitom se odlomku toga romana „Profession de foi du Vicair

savoyard" („Vjeroispovijest savojskoga vikara“) nadaje u toj vezi Rousseauu prilika, da izloži svoje misli o vjeri.

O vjeri

S obzirom na mogućnost i produbljivanje religioznoga doživljavanja smatra Rousseau nepotrebnima i određenu objavu i pozitivne dogme i teološke dokaze. Ako izriče mišljenje, da umovanje ne vodi do smirenja, koje čovjek traži u vjeri, ostaje samo dosljedan svom postavku prema odgoju duševnosti, kojega osnove također ne nalazi u razumu, nego u čuvstvu. Posljednji je oslonac života, koji je ujedno i pravi izvor vjere, prema Rousseauu savjest, koju ne smatra sudom, već upravo u nekoj protivštini prema njemu čuvstvom. I dok se, kako ističe, odajemo tome čuvstvu i povodimo njime, idemo i uporedo s prirodom, a jer je ona prema pretpostavci Rousseauovoj u svemu dobra, ne možemo pod njezinim vodstvom ni zaći u zlo. Kako je pak savjest u skladu s prirodom i bitno joj svojstvenom dobroćom, očituje se ona po svom izvornom bistvu kao prirođena ljubav prema dobru. Ona je to stvarno i onda, kad puti protiv zakona ljudskih, jer je njezino mjerilo iznad mjerila zakona i mnoštva različitih ljudskih zakonodavstava, pa da su se ljudi sveđ pridržavali samo toga njezina mjerila, bila bi stalno na svemu svijetu jedna ista vrsta zakonskih odredaba, a tako i samo jedna jedina religija.

Ipak — odnos je moralne savjesti prema izvanmoralnoj prirodi već s psihološkoga stajališta složenije pitanje, negoli bi to htio vidjeti Rousseau. Sam je već pojam prirode u svemu djelu Rousseauovu dosta neodređen, jer se u njemu bez prestanka ukrštavaju dva različita moguća određenja: njegovo značenje u kozmološkom smislu objektivne prirode kao univerzalne svjetske zakonitosti s jedne, i u psihološkom smislu subjektivne naravi kao skupa poriva, nagnuća, darova s druge strane. Kako se međutim prema samome shvaćanju i izlaganju Rousseauovu može subjektivna narav — iako tek pod pritiskom društva i njegove civilizacije — iskvariti, ostaje ipak priroda u objektivnom smislu ona veličina, koja bi imala da bude osnovom i mjerilom savjesti. Tako je ta objektivna priroda kao kozmička iznadljudska sila Rousseauu na posljedku pravi izvor onoga nepogrešivog glasa, koji se javlja ljudskom savješću.

Kako je god Rousseauovo određenje s obzirom na pojam prirode u drugim njegovim razlaganjima i drugim svezama gdješto i drukčije, ovdje se njegovo stajalište približava ipak u neku ruku i neopazice konsekvenciji praktičkoga naturalizma. Pa ako Rousseauova misao i jest možda u prvome naletu upravljena na prirodnost u smislu nesamo neslomljene nego i neizvještačene, ali i više još produbene i upravo čovječno, humano istančane naravi, njegova će neobuzdana mašta tu zamišljenu svojstvenost opet projicirati u izvanjsku prirodu. Tim se pak nekim skokom slabi i kao opoziva opet moralno značenje savjesti, koliko je s prirodom tako shvaćenom povezana. I doista već s psihološkoga gledišta upravo skroz religiozni kao i potpuno na čudorednost

usredotočeni čovjek prosječno nema izravan i pretežit odnos prema izvanjskoj, objektivnoj prirodi. Takvu je čovjeku upravo sam čovjek u svemu svom kulturnom značenju i upravo kao duševno i duhovno, a prema tome i socijalno biće u središtu pažnje i skrbi. Istaknut i možda jednostran ljubitelj prirode bit će međutim prije sklon izbjegavanju nekom socijalne i moralne obveze; taj će čovjek dati bijegu u prirodu (u obliku lova, sporta, planinarenja i sl.), a time možda i s obzirom na rođenu „prirodu” bijegu od samostege prednost ispred gajenja ljudskih, pa i usrdnih veza (čak i doma, obitelji — što je značajno baš i po samoga ljubitelja prirode Rousseaua, koji je nemajući smisla za dom dao djecu svoju u nahodište). A daje se te vrste čovjek u takav bijeg, kako bi se osjetio slobodan od gdjekojih spona, koje mu nijesu od tolike potrebe i na toliku radost kao onome specifično religioznog ili moralnog usmjerenja. Takav je praktički naturalizam uostalom shvatljiv, koliko se pojavljuje u epohama prijelaznih stadija životnoga stila, napose moralnog ili etičkog ljudskog držanja, gdje se stare norme osjećaju sponama ili okovima, jer možda ne pristaju više organski novim prilikama, koje nužno nadolaze, a nove norme, koje bi bile prikladne i koje se, jer organski iskrsavaju, ne osjećaju teretom nego bistveno primjerenima i u tome smislu „prirodnima”, nijesu još potpuno osvještene, učvršćene, običajem ustaljene, moralom osigurane. Tako se onda i može u manjim ili većim razmjerima pojaviti napetost između „prirodnosti” i „etičnosti”.

Unatoč rasponu između težnje za životom u izvanjskoj prirodi i s njom i ljubavi k moralu, koja bi imala biti usidrena u unutrašnjoj naravi, povezuje Rousseau umjetno te tendencije — ljubav k dobroj prirodi i dobru prirodnu ljubav — nalazeći tako prilaz k onom kulturnom dobru, koje će smatrati opće valjanim i prikazati kao prirodnu religiju, jer bi ta imala sadržavati ideje, u kojima se odražava prirodni temelj svake vjere.

Pri nastojanju, da odredi sadržaj vjerovanja, koji bi bio primjeren prirodnoj religiji, utječe se Rousseau u posljednjem vidu savjesti kao doživljaju etičke očitosti ne pouzdavajući se na tome području toliko u očitostni doživljaj, do kojega vode razumske operacije. Vjerska je istina usidrena prema njegovu uvjerenju u čuvstvu i odražava se u njegovu svijetlu. No viđenja se tim svijetlom obasjana ne daju u oštrome smislu ni dokazivati ni pobijati. Stoga se Rousseau ipak i pored upiranja o intuitivnu spoznaju služi diskurzivnim mišljenjem, obraća se štaviše prezrenome filozofskom razumu, kolikogod i otklanjao „metafizičku tamu”, iz koje, kako uvjerava, nije iskrsla nikoga istina. Tako će stvarno i poći putem kršćanski ortodoksna aposteriorna — kozmološkog i teleološkog — dokaza, kako bi utvrdio opstojnost jedinoga voljna i razumna apsolutnog bića, koje pokreće materiju i čini prirodu živom te besmrtnoj duši ljudskoj kroji konačnu pravdu. Tu se i poziva na razum i iskustvo, iako priznaje, da mu je tvrdnja tamna. Ipak je smatra smislovitom i to upravo u protivštini prema materijalističkoj filozofiji svoga doba, a napose senzualizmu Condillacove škole, dok sa stajališta svoga deizma ispovijeda dualizam kako tijela i duha, tako svijeta i boga. I to sve, pošto je na osnovu svog emocionalnog izla-

zišta morao pristajati uz gledište, da čovjek ne može boga spoznati, kolikogod i smatrao opravdanom predmnivu njegove egzistencije. Ne će stoga biti neopravdano pitanje, ne vodi li Rousseaua uistinu pored svega nastojanja oko racionalna dokaza neizrečen neki praktički razlog, da ustraje na prihvaćanju vjere u opstojnost i providnost božju, a isto tako i u slobodu volje i besmrtnost duše, to više, što tu po njegovu mišljenju „prirodnu” vjeru povezuje usko s osnovima zamišljene svoje „prirodne” države. Svakako se između izlazišta misli i njezine provedbe ukazuje tu neka praznina, koja traži da se kuša premostiti.

Hoće li se Rousseauov deizam razumjeti, ne valja gubiti s vida činjenicu, da Rousseau nije jednostran racionalist. Kako i sam s više povjerenja prilazi intuiciji, negoli razumu, tako gleda i na čovjeka uopće kao na pretežito čuvstveno i voljno biće. Takvim će ga pak, kako zacijelo ne će biti sumnje, više još pretpostaviti i uzeti s obzirom na izvore i mogućnost njegova vjerovanja. I na tome će području biti emociji priznato puno njezino pravo. U vidu religiozne funkcije prikazat će se tako čovjek kao biće, u koga je iskonski usađena potreba obožavanja. Tako je mogao Rousseau na to gledati i tako je mogao misliti, napose s obzirom na okolnost, što mu nije bilo poznato neko pučanstvo niti je znao za neku organiziranu zajednicu bez religije. Pogledom pak na tako pretpostavljenu potrebu obožavanja mogao se je Rousseau u vidu upravo svoje ideje čovjeka i njegova ispravna, „prirodna” položaja u državi nači pred pitanjem, što da dakle taj čovjek obožava, kad mu je takvo nagnuće već od prirode usađeno, kad to pripada iskonskoj njegovoj naravi. Bi li bilo „prirodno”, njegovoj naravi primjereno, da obožava opet čovjeka, kakav je on sam, ili da obožava nešto, što je ispod čovjeka? Da obožava možda, ako može ili treba da to bude čovjek, kojega nasilnika ili pak sama sebe? Da spadne na antropolatriju? Ili na primitivan fetišizam, ako bi to imala biti podljudska stvar? To su zacijelo teškoće, pred kojima je Rousseau mogao zastati pri svome pitanju o sadržaju prirodne vjere.

Kakogod ta pitanja i te teškoće i iskrsavaju prirodno u postavljenu misaonom okviru, može se dašto sumnjati, da li u odgovoru i rješenju Rousseauovu valja vidjeti nužnu konsekvenciju. Na religioznoj psihičkoj funkciji kao svome temelju može naime počivati i ateizam, kako to dokazuje samo postojanje i budizma i dajnzima kao religijā. Tako se i opet može pitati, kakav li je dakle mogao s toga gledišta biti misaoni put Rousseauov.

Da se nekako u toj vezi uoči intencija Rousseauova, valja skrenuti pažnju na to, da je on, kolikogod i zabacivao i vjersku objavu i dogme i konfesije, ipak u bitnosti orijentiran prema kršćanstvu. Ne treba se i unatoč vrlo utjecajnom i daleko izvan granica same Francuske uvaženom ateizmu prosvjetitelja materijalista tome naročito čuditi, dok čak i mislilac, koji će kasnije pokrenuti naučnu misao prema antimetafizičkome pozitivizmu, Saint-Simon, još stoji tu i u svome postavku socijalizma jednako na tlu — iako „novoga” — kršćanstva i vjeruje, da napose zbog svoga naučanja bezizuzetnoga bratstva svih

Ljudi upravo ono nosi u sebi svu bitnost religije te je prema tome zvano, da zamijeni sve druge i drukčije vjeroispovijesti. Prava bi se kršćanska nauka tako u svojoj jezgri pokrivala s prirodnom religijom, koja bi kao najopćenitija imala stajati iznad svih vjerskih razlika. Nije i unatoč svemu postavku protiv pozitivne religije ni misao Rousseauova daleko od toga shvaćanja, to više, što već i on i prije Saint-Simona smatra vjerski nazor značajnim elementom društvene odnosno državne organizacije, zbog čega za bezvjerce u odnosu prema prirodnoj religiji, kako hoće da se zamišlja, upravo fanatično i predlaže progonstvo, pa i smrt.

Nema sumnje, da Rousseau, koji se je toliko ogorčavao zbog nejednakosti između ljudi, nije mogao baciti kršćanski princip sveopćega bratstva. S toga će pak osnova biti dopušteno pretpostaviti, da je pri potrebi, da odredi sadržaj prirodne religije, vodilo Rousseaua intimno pitanje, kakvo mu se analogno nadalo i s obzirom na odgoj, kad je trebalo zauzeti stajalište prema njegovu smislu i cilju. Zacijelo je i tu polazio sa središta svog interesa te se u stvari pitao, kakav li bi morao biti princip vjerovanja, na osnovu kojega bi se u prvome redu utvrdila i vjera u jednakost između ljudi i time osigurala čovjeku sva prava, koja nužno iz takve jednakosti moraju proizlaziti. Ako nejednakost između ljudi vodi prema Rousseauovu izlaganju do izvanjskog i unutrašnjeg ropstva, do iskvarena života, do unizivanja i samootuđenja ljudske ličnosti, onda se mora tome nasuprot vjera, koja hoće i zna da jamči jednakost ljudskih bića, i upirati o načela, koja bi čovjeka stavila u položaj, da se povezan sa sebi jednakima u zajednicu može pozvati na članak vjere kao vjersku istinu, na osnovu koje bi smio smatrati integritet svoje ličnosti i život u punoći prirodnim svojim pravom. A jednako bi tako sadržaj vjerovanja morao vjernika činiti sklonim, da poštuje to pravo u bližnjega i da ga svim srcem prizna drugima.

Možda je takvo ili slično naziranje prije i priličnije njegovu emocionalističkom stajalištu vodilo Rousseaua do njegovih vjerskih načela, negoli sholastičko dokazivanje prvoga pokretača i oduhovitelja svijeta. Ako to svoje naziranje nije izrijeком izložio, već ga daje tek naslutiti između redaka, i ako se je radije zaklonio za uobičajene dokaze, bit će, da je za to imao razloga. Mogla mu je ta pozadina njegova razlaganja biti i nedovoljno znatna prema onome, što je s obzirom na sam problem smatrao odlučnim, a mogao je i htjeti da izbjegne nesvrhovite nespোরазумке i prijekore, za koje je možda predviđao, da bi po svoj prilici iznikli.

U svakom je slučaju međutim Rousseau mogao prema izlazištu svoje misli pretpostaviti, da se ne da osigurati vjera u prirodnu jednakost ljudi, ako predmet obožavanja nije nadljudski princip, kojemu su kao takvome svi ljudi bez ikogjeg izuzetka na isti način, u istoj mjeri i s istim obvezama podvrgnuti, kao što je, sudeći po čitavu postavku njegova deizma, zacijelo zaključivao, da samo ondje ima smisla pozivati se na bratstvo svih, gdje ima vjere u jednoga jedinog oca, kojemu su svi jednako djeca. Napose s obzirom na svoju zamisao države, u

kojoj bi svi imali biti i ravnopravni i punopravni, ne ostaje Rousseau ravnodušan prema gledištu, da nema prave jednakosti, kao ni prave slobode, gdje bi bilo koja ljudska ličnost ili bilo kakva ljudska ili podljudska stvarnost ispod onoga najvišeg principa smjela i mogla privrajati sebi izuzetno pravo, da bude obožavana i tako možda u svojim pravima nad čovjekom izdignuta iznad drugih.

Ako bi time možda i bio objašnjen motiv, koji je naveo Rousseaua, da se uteče iznadljudskom nekom apsolutnom principu, nije ipak razotkrit i misaoni put, na kojega je kraju taj princip personalizirao snabdjevši ga razumom i voljom. Jednakost bi naime i pravo na slobodu mogao jednako jamčiti i dati im s načelna stajališta dovoljnu sigurnost i impersonalan neki najviši princip, kako na to ukazuje između ostalih primjerice i Laoceov tao ili logos u stoika ili i razum u shvaćanju Spinozinu, pa nema sumnje, da se u tome pravcu Rousseau ne izdiže nad prosječno naziranje svoje epohe. Ipak to pitanje biva akutnim pri potrebi, da se shvate neki Rousseauovi postavci nesamo na tlu prirodne religije, nego i na području države, kako je Rousseau predviđa, a u okviru koje će od građanina tražiti nesamo određen moralitet, već i takav religiozitet, koji smatra bezuvjetnim osnovom morala, bez kojega prema njegovu najdubljem uvjerenju nema i ne može biti pouzdana člana države.

U tome dakle vidu ustraje Rousseau u naziranju, da pokrenuta materija ukazuje kako na volju tako i na razum izvan nje, pa kako se ljudsko tijelo i udovi pokreću na osnovu voljna impulza, kako su u tome podvrgnuti čovjeku, koliko je svijesno biće, ne može Rousseau zamisliti ni svemir u pokretu bez svijesna uzročnika. Udara u oči, kako se Rousseau naročito odlučno poziva na volju čovjekovu, koliko je duševno, i na razum njegov, koliko je duhovno biće, da s toga osnova i iznad aristotelovski pretpostavljena prvoga pokretača zaključiti po analogiji na njegovu voljnost i razumnost. Nije međutim vjerojatno, da Rousseau, koji se nije nadao svijetlu iz „metafizičke tame“, kako to sam navodi, i koji je odbacio i dogme i dokaze teološke, ne bi nekako bar osjetio, da takvu misaonu pomaku nedostaje stringentnosti. Ipak to ne znači, da bi se mogao prekoriti s neiskrenosti, već će i opet trebati da se traži dalji dublji motiv, koji mu onakav nazor čini privlačnim. Uistinu i biva taj motiv vidljivim ondje, gdje Rousseau emfatički zaziva savjest nazivajući je božanskom, besmrtnom, gledajući u njoj pouzdana vođu i nepogrešiva suca, i — u čemu najizrazitije iskače značenje, koje joj se tu pridaje — čineći je osnovom savršenstva ljudske naravi, po kojemu se prirodnom savršenstvu čovjek kao razumno i slobodno biće izdiže do samoga boga.

Po takvu shvaćanju savjesti biva u duhu Rousseauovih koncepcija jasno, da je ona, koliko je osnov savršenstva ljudske naravi, stvarno jamac integriteta pojedinačne ličnosti, dok u tom integritetu Rousseau i vidi oličenje onoga savršenstva. Ako je međutim upravo savjest ona moć, koja prema riječima Rousseauovim čini čovjeka i boga sličnima, onda ona, koliko je, kako to i opet izrijeком ističe Rousseau, besmrtna i božanska, a nesamo ljudska, biva jamcem nesamo ljudskoga, već

po bogu i svemirskog integriteta. Potreba nekog povezivanja objektivne i subjektivne „prirode“ bit će dakle nagnala Rousseaua, da malu ljudsku i veliku svemirsku prirodu dovede u neku paralelnost te da u velikoj vidi ne manju punoću, negoli što ju je tražio u maloj i za nju. Mogao se je doista u tome smjeru i pitati, može li ljudska jedinka pogledom na duševnu i duhovnu sadržinu ostvariti veću punoću negoli cjelina zbilje, koje je dio. Ako bi tako uistinu bilo, prema čemu bi onda i duševno-duhovna svojina bića imala vrijediti kao stvarni principium individuationis, ne bi bio ni umjestan neki deizam i malo bi bilo za nj mjesta u duhovnom svijetu. Jer čemu onda još neko jedino iznadljudsko apsolutno biće? Bila bi to hipoteza mimo potrebe. Za Rousseaua je međutim takvo rješenje neprihvatljivo, jer bi to za nj značilo i odustati od zamišljena ustrojstva države, koja bi kao više jedinstvo i pojedincu nadmoćna cjelina jednako imala svoje središte u nekom analogonu savjesti kao jamcu svog integriteta. Onako bi doista čovjek, mogao je misliti Rousseau, tek koliko se dade izolirati i koliko se iskazuje izoliran, bio kao duševno-duhovno biće sasvim svoj i u neokrnjenoj svojoj vrijednosnoj punoći.

Ipak ne može Rousseau da čovjeka ne smatra predodređenim za život u zajednici i bićem društvenim. Ako se pak s toga gledišta mogu samome društvu pripisati duševno-duhovni impulzi, koliko bi društvo imalo biti odlučno po sadržaj individualne svijesti, mogao se je Rousseau pitati, ima li ispred društva svijest svoje granice i ne bi li, kad bi se to htjelo pretpostaviti, imala cjelina manje, ne bi li bila oskudnija od bilo kojega svog dijela. Koliko se god i priklonio nominalizmu, ne završava tu misaoni put Rousseauov. Vidljivo je već prema snagama, koje imaju biti djelovne u državi, kako je zasniva, da i ne pomišlja, da bi bilo iznadindividualne veličine oskudnije od individuuma, koji joj je član, valja li je uopće smatrati zbiljskom. No gdje je onda granica? I gdje princip, koji treba da konstituirá jedinstvo, ako bi zastajao u samoj izoliranoj jedinki ili u osnovu same njezine individualnosti, dok ne bi, u poredbi s njom krnj, mogao vršiti funkciju ujedinavanja, jer se ne bi dalo zamisliti, odakle mu moć, kojom će unijeti jedinstvo u širu, općenitiju cjelinu, a s kojom ne bi već unaprijed bio u određenu odnosu povezan? Bit će, da su te sumnje vodile do hipoteze svesvijesti kao principa svjetskoga jedinstva i njegova jamca: možda je to misaoni put, kojim je Rousseau stigao do svoga deizma.

Bez obzira na to, da li je taj put valjan, za Rousseaua je on nuždan, jer se u njegovu deizmu upravo radi o svijesti, koja mora da je bar toliko široka ili duboka kao ljudska. Ta naime svijest ima ujedno biti i savjest, dok prema Rousseauovu naziranju treba da čovjek primi od bića njemu nadređena u vječnosti konačnu nagradu ili kaznu za svoj ovozemski život. A tu teškoću ne svladava, pa, više još, uopće i ne dodiruje ni kozmološki ni teleološki dokaz, kako su izneseni u „Vjeroispovijesti savojskoga vikara“. No upravo je vjera u takav nesamo pokretački i životonosni, nego i najviši moralni princip prema Rousseauovu uvjerenju posljednji oslon ispravna života, na kojemu

počiva opstanak zajednice i država, pa i ne smije stoga biti građanina bez nje. Tako pak prirodna religija biva državnom, dakako religijom prirodne države, koja bi na taj način povezana s religijom imala sa svoje strane biti neokrnjena u sebi i uravnotežena. Imala bi to biti pravedna država, u kojoj ne bi odlučivala samovolja ni sila, već bi vladali prirodi primjereni zakoni. O osnovima pak takve države i o njezinu ustrojstvu govori Rousseauovo djelo „Contrat social”, njegov „Društveni ugovor”.

O državi

Organizirana zajednica i pripadna joj lica čine nerazdvojno jedinstvo. Da određena struktura takve organizacije bude zabiljna, treba da njezini članovi, koji je imaju privesti u život i takvom održati, budu za nju odgojeni. No isto tako traži čovjek u stalnu duhu i na stalan način odgojen onako struktuiranu društvenu cjelinu, u kojoj bi takav, kakav jest, mogao sačuvati lični integritet te neotuđen sebi živjeti u slobodi i punoći svoga bića.

Upravo je to izlazna pomisao Rousseauova, gdje stoji pred pitanjem, koje li bi uvjete trebala zadovoljiti organizirana zajednica, da joj opstanak bude opravdan, da bude legitiman. Stoga već u početku svoga pokušaja, da riješi to pitanje, zastaje pred utvrđenjem, da je čovjek, kuda se god i ogleđao, beznadno sputan, iako se je rodio slobodan. I kao što pri pitanju odgoja ide za tim, da odgajaniku pod svaku cijenu očuva u svim njegovim razvojnim fazama onu slobodu, bez koje ne bi mogao ostati vjeran svome rođenom biću i ostvariti život u nezavisnosti, istinitosti i punoći, tako uporedo s time traži i oblik države, koji ne će stajati na putu istoj toj svrsi, istome tom cilju. Ako svoju zamisao najbolje ili najprimjerenije države i zasniva na principu slobode i ravnopravnosti, ne vidi ni u slobodi ni u ravnopravnosti samosvrhe, nego štaviše bezuvjetno nužne pretpostavke, bez kojih se ne da zamisliti dostojan opstanak u samosvojnosti i ličnom integritetu.

S toga se gledišta dadu razumjeti i Rousseauova određenja, koja se protežu na izvor i na oblik države zamišljene ispravnom i prihvatljivom. Svakako se pak njemu ne radi o bilo kojoj već ostvarenoj državi; on naprotiv traži neostvarenu, ali vrijednu, opravdanu, s obzirom na ostvarenje prave svrhe i smislovita cilja čovjekovanja jedinu poželjnu društvenu organizaciju. I kako smatra svrhom takve organizacije, da bude zaleđem i zaštitom pojedinčeva ličnog integriteta u najširem smislu riječi, određuje mu s obzirom na to misaoni put prema vlastitom njegovu izrijeku ovaj zadatak: „Valja naći oblik udružbe, koji svom snagom zajednice brani i podupire osobu i dobra svakoga člana, a na osnovu kojega se svatko udruživši se sa svima pokorava ipak samo sebi ostajući jednako slobodan kao i prije”. Bit će zacijelo jasno, da će u vidu tako postavljena zadatka racionalno izvođenje u njegovoj službi krenuti prema određenju ispravna, pravična, dostojna prava, prema iznošenju vrednote, a ne utvrđenju činjenice. Stoga se razlaganje i ne će obazirati na bilo koje pozitivno pravo, a ne će ući

u račun ni historička stvarnost, na koju u okviru slične problematike ipak skreću pažnju drugi mislioci, kao što su primjerice Grotius ili Montesquieu.

Rješavajući svoj zadatak izlaže dakle Rousseau zahtjeve osnovane na prirodnome pravu čovjeka, pa prema tome i neizbježne i opravdane, koje će htjeti da zadovolji njegova uzorna država. Prema njegovu će se pak shvaćanju moći smatrati legitimnom država, koja pogledom na svoje temelje i svoje ustrojstvo ima pristanak svih svojih članova. Legitimna naime država ne može imati svoj izvor u nasilju prema bilo kojem svojom članu. Pored toga moraju svi pojedinci podjednako preuzeti iste obveze prema cjelini, i to dobrovoljno, jer se drukčije ne da zamisliti pravna jednakost, koja opravdava opstojnost takva zajedništva. Položaj svih ima pravno biti jednak, a bit će takav samo onda, ako je svatko, tko ima da uđe u zajednicu, voljan da se svih svojih prava odrekne u prilog zajedničkoj volji.

Odmah ovdje biva vidljiv i razlog, zbog kojega Rousseau povezuje prirodnopravnu državu s prirodnom vjerom. Samo jednako će naime i zajedničko osnovno neko ispovijedano uvjerenje vjerojatno osigurati povjerenje, bez kojega se ne bi moglo pretpostaviti, da će se svatko odričući se svega svog prava predati svima, iako takva svestrana predaja može značiti, da se u stvari tako ne predaje nitko u vlast bilo kojega pojedinca. Kao što zahtjev za potpunom jednakošću ljudi vodi Rousseaua na području vjere do postavka iznadljudskog vrhovnog principa, tako se u potrazi za suverenom na političkome tlu nastoji jednako s razloga trajne jednakopravnosti i potpuno jednake slobode svih članova državne zajednice dostati iznadindividualne moći konstituirane doduše po pojedincima, ali ni u kojemu između njih. Tako se u Rousseaua predaja pojedinčevih prava i konstituiranje vlasti razlikuje upravo u uporednosti s njegovim deizmom principijelno od drugih sličnih teorija, između kojih se kao izrazit primjer može naznačiti Hobbesova, prema kojoj ljudi pojedinci prenose prirodno svoje pravo i prirodnu svoju slobodu na čovjeka pojedinca, koji bi im imao biti vladarom izdižući se, premda čovjek kao i oni, pravno i vlasno iznad njih. Takav je međutim odnos vlasti, koji jednome između pojedinaca ili manjini njihovoj daje pravo i vlast, da je većini oduzme, i koji jednoga ili jedne uzvisuje, da ostale unizi i time u ljudskome njihovu dostojanstvu ponizi, Rousseauu nepodnošljiv i nezamisljiv. Iako i sam drži, da u povijesnoj zbilji država ne nastaje iz slobode i po pravu, već moću i silom, ipak nikomu prisvojenu vlast ne smatra legitimnom, a tako ni asocijaciju, koja ne bi bila provedena primjereno principima, koje izvodi iz neotuđiva prirodnoga prava čovjekova, a po kojemu bi imali svi pojedinci biti pravno izjednačeni. Na te je principe i skrenuta sva njegova pažnja; nije mu do realne, već do idealne države, i u tome smislu i valja razumjeti njegove zahtjeve i postavke u tome pravcu.

Da se dakle s obzirom na poželjnu organizaciju, kojoj treba da pripadne, stavlja pojedinac u položaj, prema kojemu se je odrekao svih prava, posve je razumljivo, jer kad bi tko god koje pravo sebi

pridrżao, stavio bi se iznad osnovnoga principa ispravnoga zajedništva i bez obzira na činjenicu, da se takvo pravo može zloupotrebiti. No pored toga treba pretpostaviti, da se čovjek veže u takvu zajednicu iz slobode, koje se uza svu svoju vezanost ne lišava; nitko se naime, dok je zdrava razuma, ne može slobode odreći iz slobode. To pak ne znači ništa manje, nego da nema i ne može biti legitimnoga ropstva, a ni opravdane diskriminacije čovjeka u bilo kojem pravcu; znači to i više još, da se nikome i ni iz kakvih razloga ne može poricati pravo, kojim se drugi kao opće priznatim smije da služi; a znači i to, da izvan zajednične ili skupne volje ili izraza te volje ne može nikoja pojedinačna volja biti državotvornim autoritetom. Pita li se pak, kako bi trebalo shvatiti u tome vidu međusobnu povezanost pojedinaca kao članova zajednice kao i slobodno preuzetu obvezu svakoga takva člana prema zajednici kao cjelini, mogla bi se ta osebita veza kao legitimna zamišljati prema smislu ugovorna odnosa, koliko se u njemu sastaju sloboda i vezanost. No takav društveni ugovor nije u zbilji nigdje načinjen, nije ni napisan ni izrečen, on je zamišljen sporazum, ideja, u vidu koje se opstanak države može i treba opravdati. Idejom se društvenog ugovora ne tvrdi dakle, da se država gradi ili da se je bilo koja država ikad ostvarila na temelju ugovora, nego se njome hoće reći, da legitimnost države, moralno opravdanje njezino proizlazi iz duha ugovora. Što se organizacija političkoga života, misli se kazati, više približava tome duhu kao svome mjerilu, to će i država priličnije izvršavati svoj pravi, bitnoj svrsi primjereni, prirodni zadatak, zbog kojega razumno uopće smije da postoji.

Valjana se dakle društvena organizacija temelji prema Rousseauu na obvezi iz slobode i gdje se ne sastaje obveza sa slobodom, tamo se i bistvenost ili vrijednost ili smisao države u sebi nijeće: ona može da stvarno postoji, ali ne i opravdano, legitimno. A takvo nelegitimno postojanje ima dakako i svoje moguće konsekvencije, između ostalih dašto i onakve, kakve znadu izbiti u revoluciji i očitovati se u njoj. Gdje se naime država hoće održati na obvezi bez slobode, tamo se kao despocija oslanja, kako Rousseau izlaže, na silu i nasilje, no isto tako će je sila i porušiti. Rousseau tvrdi tu i proriče konsekvenciju upravo analognu onome, što će kasnije kao eksproprijaciju eksprijatora tvrditi i proricati Marx, kako to uostalom osjeća i Engels, kad interpretirajući taj izriječ Rousseauov veli, da „stanje nejednakosti na taj način iznovice prelazi u stanje jednakosti, tek ne u isprvičnu prirodnu jednakost . . . , nego u višu jednakost društvenog ugovora. Silnici podliježu sili. Eto negacije negacije”.

Zamisao društvenog ugovora vodi tako društveni život, socijalno stanje na višu razinu. Kako se pak u Rousseaua ne radi o historičkim ili razvojnim, već o bistvenim određenjima, a tako ni o pojmovima izvora ili iskona, nego naprotiv norme i uzora, prema čemu se baš kao ni za prirodno stanje ili prirodno pravo ne može ni za društveni ugovor reći, da je bilo kada bio ili da jest, nego tek da vrijedi, da valja za realnost i bez obzira na to, da li je ikada ostvaren, to se njegovo utvrđenje, iznošenje i određenje može svesti na zahtjev, da se državni

ustav zasnuje i ostvari prema njemu kao svojoj teorijskoj pretpostavci. Određenja bi ustava imala, drugim riječima, biti u skladu s predmnivom, da se država, ima li ili hoće li biti legitimna, gradi na osnovu sporazuma, ugovora, a ne po sili ili diktatu. Taj se je zahtjev morao činiti Rousseauu to umjesnijim, što je pretpostavljao, da se država uskrisuje, bila i sila po srijedi, konvencijom (thesei).

Princip društvenog ugovora kao sporazuma jednakopravnih i jednako slobodnih ljudi vodi Rousseaua do sasvim naročitih konsekvencija, koje se razlikuju od drugih koncepcija izvedenih s toga osnova, upravo s razloga, što ih on izvodi u skladu sa svojim postavcima i određenjima, koliko se tiču sadržaja prirodne religije. Jednaki se naime razlozi kao i kod potrebe određenja najvišega principa vjere ukazuju odlučnima i pri misaonom putu, koji će Rousseaua voditi do odluke u pitanju državne suverenosti. Kao što je na području religiozne vrednote vrijedilo pravilo, da ne može biti čovjek predmetom obožavanja, tako i na tlu političkoga života, u okviru državne zajednice ne može dostojanstvo ili moć suverena pripasti nesavršenu i nepostojanu čovjeku ni kao pojedincu ni kao članu manje ili veće skupine takvih pojedinaca. To bi remetilo ravnotežu društvenoga poretka, nijekalo organsku povezanost i krnjilo integritet cjeline; nikoga pojedinačna volja, pa ni ikoji mehanički sastav ili skup bilo još tolikih takvih volja ne može biti ili značiti princip jedinstva bilo mnoštva ograđenih volja bilo zajednice u njenoj cjelovitosti. A pokriva se to gledište s Rousseauovim, prema kojemu za volju, u kojoj treba da se odražava suverenost zajednice i koja ima da bude volja suverena, nije dovoljno, ako je samo „volonté de tous”, volja svih. Ona to uostalom u stvarnosti i nije.

Odlučno je, da se Rousseauu u okviru njegove teorije ugovora ne radi o samom opstanku ili kakvojgod organizaciji države. Njemu je štaviše do ispravno konstituirane zajednice, upravo do države, kojoj se da naći moralno opravdanje. Stoga će nužno suverenu trebati nesamo poduporanj u htijenju, nego i pristanak u savjesti čovjeka, jer se inače ne bi s pravom dao izvesti zahtjev, da mu se pokorava, niti bi se mogao smatrati moralno na to obvezanim niti bi se takvo neko podvrgavanje moglo zamisliti izvan sile. Upravo se priznanje suverenosti po predmnivi, da se pojedinačna volja, koliko je moralna, solidarizira s voljom suverenom ili da je htijenje pojedinaca povezano u jedinstvo, koliko je s njom u skladu, treba da vrši autonomno. Heteronomnost u tome pravcu ništi ugovorni značaj konstituiranja zajednice.

U tim se pretpostavkama mogu kriti razlozi, zbog kojih Rousseau shvaća društveni ugovor tako, da se njime pojedinčeva prava načelno ne prenose i opet na čovjeka, već na iznadindividualni princip, koji i nije samo osnov obične neke agregacije, već je naprotiv princip integracije volja u zajedničkome htijenju. Ne da se međutim zamisliti neka međusobna usklađenost pojedinačnih volja ili i usklađivanje voljnih pobuda, koliko u voljnom djelovanju progovara sebičnost (amour-propre), nerazumna samovolja ili umstveno nedisciplinirana hotnja, koje su baš osnov razjedinjenosti između ljudi. Očitovanje zajedničkoga ili u zajednici usklađenoga htijenja razumije Rousseau samo po onome

nekom uviđavnom upravo samoljublju (*amour de soi-même*), koje kao čuvstvo ide u svojim tendencijama uporedo s umom, dakako praktičkim. Ono svoj regulativ ima u savjesti, a tako isto ga ima i pretpostavljeno zajednično htijenje, samo što se tu ne radi o individualnoj, nego o kolektivno zamišljenoj savjesti. Njome se kao takvom ne utvrđuje opstojnost, već se naznačuje bistvenost volje, po kojoj se očituje. Tako ni ta savjest ni ta volja nijesu ni partikularne, djelomično na području individualnosti dane, ni univerzalne, sveopće, kako ih Rousseau određuje u sferi religioznoj, već se prikazuju kao generalne u smislu bistvenosti na tlu socijalnoga života.

Na to se dakle zajednično htijenje, koje je i zajednična savjest nošena bistvenom, a to znači i moralnom, savjesnom voljom, kako se iskazuje kao volja zajednice i naznačuje kao volja generalna, „*volonté générale*”, prenose dakle kao na volju suverenu pojedinčeva prava. Ona jedina može da kao iznadindividualni osnov integracije moralnim svojim dostojanstvom jamči integritet zajednice, koja se na taj način konstituira. Tako i čin udružbe proveden na osnovu društvenog ugovora ne stvara samo kolektivno, već i moralno tijelo, kojemu pripada nerazdjelna i neprenosiva suverenost. U toj pak i takvoj suverenosti valja vidjeti i jedini valjani osnov prava, koje tako u posljednjem vidu izvire iz samoga socijalnog života, čime Rousseau iznosi shvaćanje upravo suprotno onome rimskoga prava, prema kojemu se socijalni život ima temeljiti na pravu, a ne obratno.

Takvo shvaćanje ima s obzirom na organizaciju pravne države osobite svoje konsekvencije. Kako prema Rousseauu biva pučanstvo kao mnoštvo na osnovu društvenog ugovora narodom, a suverenost se usredotočena upravo u zajedničnoj, skupnoj, integralnoj volji ne može otuđiti, nego se prenijeti daje samo vlast, to u pravnoj državi pristoji samo narodu, koliko se u njemu konkretizira suverena volja, da odredi vladara, koji i sam mora da stoji u njezinoj službi. Proizlazi to pravo naroda iz principa slobode, koja se ne može podvrći nikojoj moći osim vlasti zakona. No kako narod vlast prenosi birajući vladara, tako je po istome pravu može i oduzeti te njezina nosioca svrgnuti. Feudalno je shvaćanje, prema kojemu je vlast od boga u smislu, da je nedodirljiva, time potpuno prevladano. Isto je tako premašen i konstitucionalizam, kako ga zastupaju Locke ili Montesquieu, na kojega mjesto stavlja Rousseau princip demokratskoga republikanizma, načelo bezuvjetne narodne suverenosti, prema kojemu je zajednična volja, „*volonté générale*”, kao kolektivna, skupna savjest jedini valjan izvor pravnoga poretka, jedini zakon zajednice organizirane u slobodi na osnovu društvenog ugovora, jedina legitimna vrhovna vlast naroda. A da Rousseau tu generalnu, zajedničnu volju doista shvaća u analogiji prema savjesti individualnoj kao kolektivnu, savjest, upravo savjest višega reda, vidljivo je i u tome, što i za nju kao i za savjest pojedinčevu drži, da je uvijek ispravna i da ne može pogriješiti. Jedino to i čini i opravdava njezino dostojanstvo suverena, jer se upravo time, kako Rousseau uopće princip savjesti prosuđuje, dodiruje ili povezuje s najvišim osnovom ili mjerilom moralnoga reda, sa savješću apsolutnom.

Središnja misao

Nije doista slučaj, ako Rousseau najvećim zanosom govori o savjesti. Ona mu je središnji princip, po kojemu se ujedanjuju, i najviše mjerilo, po kojemu se usklađuju njegovi pogledi; ona je temeljna smjernica, koja ga vodi na njegovu misaonom putu. Po njoj mu zamisli u sklopu njegova nazora o svijetu zajedno s njegovim shvaćanjem ljudskog dostojanstva pokazuju osobnu određenost i povezanost.

Rousseau vidi u savjesti onu moć, koja je svagdje i svagda jedinstvena, koja u individualnom, socijalnom i kozmičkom vidu prožima svu zazbilnost te sva ta očitovanja povezuje u jedinstvo kao osnov njihova integriteta. Ona je svijetlo, koje obasjava prirodan, razuman, ispravan život vodeći ga do punoće i smisla. Gdje je čovjek bez nje, ne ostaje mu, kako Rousseau izrijeком ističe, ništa, što bi ga činilo višim ili boljim od životinje, jer bi bio bez životna načela. Lutao bi tako bez cilja i životario bez svrhe te ostao bićem bezumnim, neslobodnim, krnjim.

Ima doduše već i u Montesquieua, kojega je djelo „De l'esprit des lois” („O duhu zakona”) Rousseau zacijelo poznavao, sličan takav postavak, što stav Rousseauov čini uostalom i historički shvatljivim. I Montesquieuu se naime nadaje potreba, da svoje državnopravne misli šire usidri te ih zakloni za neki princip jedinstva. Taj i nalazi u umu kao temelju zakona, pa kako zakoni prema tome podjednako povezuju bića s tim umom, stvaraju uporedo s time upravo na osnovu prirode stvari i stalan međusobni odnos između njih samih. I kao što je prema pretpostavci Montesquieuovoj određen zakon u tome vidu primjena čovječjeg uma, tako je slično Rousseauu zakon primjena savjesti. Proširujući pak to gledište daje Rousseau svoj svojoj slici svijeta i svome nazoru o životu konačno jedinstvo te pored svih nekih neskladnosti i teškoća u sitnome potvrđuje u velikim crtama na posljertku ipak dosljednost svoga misaonog puta.

Kolikogod u svome odgajalačkom romanu Rousseau nedorasla još odgajanika simbolički i izolirao od neprirodne civilizirane okoline, od neprirodne korumpirane države i od neprirodne zastranjele crkve, ipak mu uprirođeni i urazumljeni čovjek kao biće neslomljeno i u bistvu sebi neotuđeno, kakav ostaje i kakav se razvija po prirodnom odgoju, kako se određuje u prirodnoj državi i kako živi u skladu s prirodnom religijom, ne ostaje u punoći svoje savjesti nipošto sam ni osamljen. On je štaviše trostruko vezan i obvezan, kao što se i savjest očituje i individualno i kolektivno i univerzalno vežući tako u jedinstvo moralni kozmos, socijalni život i lični bitak. Tako je čovjek i svoj i član zajednice i sudionik apsolutne moralne volje. Po savjesti je kao principu integracije suverena volja zajednice upravo spojka između valjane naravi pojedinčeve i općega razumnog zakona prirode. Sve troje održava na svoj način integritet života i smjera na integralan ljudski bitak, i dok su u skladu, dotle je i čovječstvo u čovjeka prirodno, zdravo. I kao što tako prasa savjest, ugovorna savjest i savjest pojedinčeva čine nerazdružno

jedinstvo, tako se povezuje Rousseau i njegov deizam, demokratizam i humanizam na posljertku u skladnu cjelinu.

Kako otud izlazi, vidi Rousseau i u slobodi i u jednakosti samo bezuvjetnu pretpostavku, samo temeljno sredstvo za jedinu krajnju svrhu: izvornost i punoću čovječjega života. I kolikogod zbog toga i sugerirao zahtjev za prirodnom jednakošću između ljudi i s time u nužnoj vezi i pravednu razdiobu, ako ne i ukidanje privatne svojine materijalnih dobara, nije ipak zainteresiran na pitanju privrednoga prosperiteta, do kojega ne moraju voditi poticaji umom i savješću usmjereni, kako ga je možda mogao poučiti Mandeville svojim tada već poznatim i za one prilike izvanredno značajnim djelom „The fable of the bees”, svojom neobičnom „Basnom o pčelama”, prema kojoj bi upravo poroci imali biti osnovom naporu ljudske zajednice. Rousseau, koji pravu vezu između ekonomike i etike uopće još ne može da vidi, ne zaustavlja se pri tom pitanju. Tako polazi od moralne svijesti, jedino mu je do pravde, iza koje i bez koje ne može nazreti podjednakoga jamstva za svačiji integritet. Tu na posljertku politika predaje riječ etici. Bitno je Rousseauu, da ni odgoj ni država ni vjera ne otuđi čovjeka samome sebi. Baš je naprotiv njihova zadaća, da mu podgrade i zajamče onu slobodu, koja ima da prethodi životu u što zahvatnijoj punoći čovjeka i kao ličnosti i kao građanina i kao vjernika. Jer u posljednjom je vidu sve to povezano, sve je u jedinstvu, i gdje to nije, izlazi ljudsko biće okrnjeno i iskvareno. U tome pravcu treba da svima i svakome bude dostižan život, u kojemu bi se čovjek sa što manje zapreka mogao razvijati prema svome najunutrašnjijem bistvu i, kako će kasnije Fichte svijesno izvesti, uzrasti u ono, što uistinu jest.

Put mislioca

I Rousseauu se na posljertku radi o sved istom onom pitanju, kojemu različiti mislioci daju tek različit oblik, a koje u mnogih odvažnih duhova izaziva misli, što će zapaliti baklju revolucije. Rousseau je bio među bakljonošama građanske revolucije, kao što će među takvima kasnije u eposi proleterske revolucije biti i Marx i Engels, doduše drugim mislima, no istom brigom oko čovjeka. A pomisli li se i na sudbinu Marxovu, kojemu nije bilo dano da živi i djeluje u užoj domovini, jer je kao gotovo svi i revolucionarni i nerevolucionarni lučonoše od značaja i značenja bio ondje gonjen, ne treba doista više ni biti neobično, kako se kraj sve mijene vremena ipak svagdje i u svako doba sudbina mislioca ponavlja. I nije ona doista minula ni Rousseaua.

Što su ideje Rousseauove bivale utjecajnije, bili su bezobzirniji i žešći i progoni, koji su ga nemilice stizavali. Ne može se reći, da bi se s bilo kakva razloga mogli smatrati potrebnima ili svrhovitima ili bilo kome na korist. A nijesu ni postigli bilo koje druge svrhe osim patnje i živčana sloma mislioca, koji nije uradio drugo, nego samoprijegorno dao svijetu iskrenu opomenu, za koju je vrijeme bilo dozrelo i na koju je čekalo. No trebalo je, kako, čini se, sved nanovo treba, pored nebrojenih slučajeva i opet nova slučaja i dokaza više, kako doista Voltaire ne kaže bez osnova, da opasnost od progona ne može minuti nikoga,

tko bi tražio istinu. Tako i jesu, kao što se to dešavalo mnogim i pre-mnogim sličnim velikanima kulture i prije i poslije njega, i Rousseauove knjige spaljivali, a njega samoga tjerali iz mjesta u mjesto. Pravdu nosi, nepravda ga kosi. Ponavlja se bez kraja opet i opet isto.

Unatoč svemu otporu njegovih suvremenika, otporu, kojemu je zališno tražiti razloge, utjecao je Rousseau pored svih misli, koje izazivaju kritiku, a možda i baš poradi toga, nesamo na ljude svoje epohe, nego i na čitave generacije najboljih umova s područja zapadne kulture. Prinos je njegov kako za preobrazbu tako i za razvoj te kulture golem. Nema gotovo područja ljudske duhovnosti, gdje se čak i u najsvakidašnjijih pojava duševnoga života ne bi mogli zapaziti tragovi njegovih zamisli. Oslobodio je spona ukorijenjenih predrasuda i time osvježio odgajalačke i obrazovne snage, oplodio umjetnički izraz, potaknuo filozofičke koncepcije, a da se i ne govori o utjecaju njegovih utvrđenja i osnova na području politike. Kao što je u okviru morala i religije učio cijeniti samostalnost i usrdnost, tako je s obzirom na društveni život najvećom iskrenošću i odvažnošću otkrivao nedostatke u civilizaciji svoga doba, kako bi pomogao čovjeku, da se oslobodi zastarjelih tradicija i samovlasnih autoriteta, i probudio snage, koje će nedugo iza njegove smrti preobraziti društveni poredak.

Samoodređenje i pojedinca i naroda nemalo se je njegovom zaslugom uzvilo do prihvaćena, ako i ne dosljedno provođena načela narodnog i međunarodnog života. On je bio propovjednik nova, samostalna slobodna čovjeka, koji će imati hrabrosti, da ispunjenje svoga života traži u samome sebi, i odlučno htjeti, da za to sam nosi odgovornost. Ako isticanje čuvstva i neposrednosti u svemu doživljavanju i ima svoje preteče u engleskoj filozofiji morala, ipak im je Rousseau dao tu visoku cijenu, koja im se iza njega stala pridavati, i on je pripadao među prve, koji su isticali obuhvatno značenje i središnju vrijednost kultiviranog afektivnog života.

U svim bolnim ličnim nedaćama, koje su ga zadesile i zbog kojih je bačen u bijedu srca teško patio, bio je Rousseau ipak svijestan smislovitosti svoga nastojanja i vrijednosti svoga rada. Tako je u ponosnoj slutnji dosega svojih ideja i mogao odaslati Malesherbeu uznosito pismo, u kojemu otkriva sav mislilački i ljudski žar, kojim mu je biće bilo prožeto: „I sad se”, piše, „misli moje vinuše k svim bićima prirode. Zaronivši u beskrajnost nijesam razmišljao, nijesam reflektirao, nijesam filozofirao; no osjećao sam se u neke vrste slasti pritisnut težinom božanstva. Blažen se podah strujanju tih čuvstava; mome bi srcu pretijesno u okovlju ograđene zbilje; htjedoh utonuti u beskrajnost, uzviti se u neizmjernost”.

Mogao je klicati. U svoj mu je gorčini života na svršetku misaonog puta sjao nemalo privlačan cilj: za sve i za svakoga život dostojan čovjeka.

LITERATURA

- J. J. Rousseau, Oeuvres complètes, Aux Deux-Ponts, Chez Sanson et Co.
 Barth: Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung.
 Delbos: La philosophie française.
 Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft;
 Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft; Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.
 Höffding: J. J. Rousseau.
 Jodl: Geschichte der Ethik.
 Marx: Die heilige Familie; Die deutsche Ideologie; Zur Kritik der politischen Ökonomie; Das Kapital.
 Marx i Engels: Pisma.
 Montesquieu: De l'esprit des lois.
 Saint-Simon: Nouveau Christianisme.
 Voltaire: Philosophe ignorant.
 Vuk-Pavlović: Filosofija Th. Hobbesa; Spinozina nauka.
 Windelband: Die Geschichte der neuen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit den besonderen Wissenschaften.

Pavao Vuk-Pavlović

DER GEDANKENGANG J. J. ROUSSEAU

ZUSAMMENFASSUNG

Es werden Rousseaus Grundgedanken dargelegt und seine Ideen zu einer Reform der Erziehung sowie des Staatswesens besprochen. Dabei wird betont, daß die in allen Erörterungen sich wiederfindende Grundtendenz dahin bestimmt werden kann, daß das Sinnen und Trachten dieses Denkers grundsätzlich um ein ungebrochenes persönliches Leben und die Auswirkung des Menschen in einer unverminderten und unbehinderten Vollexistenz geht.
