

1Diderot, D. + Rousseau, J. J.
1(09)“17“
tj. filozofija Diderot + Rousseau
povijest filozofije 18. st.

Diderot i Rousseau: tête–cœur filozofije francuskoga prosvjetiteljstva

Goran Sunajko

Leksikografski zavod Miroslav Krleža

SAŽETAK: Rad polazi od hipoteze da je dijalektički odnos filozofskih postulata Denisa Diderota i Jean-Jacquesa Rousseaua temeljni odnos filozofije francuskoga prosvjetiteljstva jer kao takav važi za današnji svijet. Rad s jedne strane razmatra Diderotove postulate razuma i filozofije materijalizma te njihovo ozbiljenje u filozofiji politike, a s druge, prema istom obrascu, Rousseauove postulate strasti. Kroz analizu djela i enciklopedijskih članaka dvojice filozofa razmatraju se pozicije koje se međusobno isključuju i razilaze u temeljnim pitanjima filozofije, napose filozofije politike. S obzirom na to da polazi od empirizma, senzualizma i racionalizma, Diderotova će filozofija prosvjetiteljstva nastojati utemeljiti filozofsko-političke postulate iz pozicije materijalnoga svijeta i razuma, a Rousseauova, jer je pod utjecajem metafizike prirode i volje, na načelima strasti kao pretpostavkama razuma. Takav se odnos svodi na dihotomiju između razuma, odnosno glave (*tête*), koji zastupa Diderot s jedne, i strasti, odnosno srca (*cœur*), koju zastupa Rousseau s druge strane. U sintetičkom izrazu rad pokazuje kako i dalje važi prikazana dijalektika jer postavljeni svijet, koji se definira materijalistički, ne može iz sebe dati odgovore na suvremene probleme pa se kao protuteža nastoji uspostaviti duhovna snaga, koja se pronalazi izvan njega, čime se tvori suvremeni pojam svijeta.

Ključne riječi: *Diderot; Rousseau; prosvjetiteljstvo; metafizika; materijalizam; empirizam; razum; amour de soi-même; pitié; volonté générale; strasti; srce*

Uvod

Hipoteza rada glasi: filozofija francuskoga prosvjetiteljstva u svojoj biti proizlazi iz dijalektike Diderot–Rousseau i kao takva vrijedi za današnji svijet. Kada bi se to hipotetičko pitanje proširilo, značilo bi to da se raznovrsnost i nekonzistentnost koje se pripisuju francuskom prosvjetiteljstvu mogu reducirati na navedenu dijalektiku. Zbog čega je riječ upravo o dijalektici, a ne o običnoj relaciji ili dihotomiji, može se uvidjeti kroz posljedicu trajnosti njezina važenja i nemogućnosti prevladavanja, a to je daljnje postojanje metafizičkoga dualizma svijeta (ovostranoga–onostranoga, materijalnoga–duhovnoga) koji se upravo u našem vremenu nastoji svesti na jedno, postajući tako sve-jedno, ali bitno materijalno. Time se samo nadaje kako se dijalektika ukida, no to nije slučaj. Pitanje o prosvjetiteljstvu nikad nije bilo aktualnije, ali

ne u historijsko-filozofijskom, nego u suvremenom egzistencijalnom Derridaovu pitanju: Ce que vous faites aujourd'hui?¹

Povodom 300-te obljetnice rođenja Denisa Diderota ukazuje se prilika za analizu temeljnih pozicija koje se manifestiraju upravo danas, kada bi kritički odmak od prosvjetiteljstva, enciklopedizma i materijalizma epohe XVIII. stoljeća u Francuskoj trebao biti dovoljan. Imperativ koji se u ontološkom smislu pred postmodernu epohu postavlja jest razračunavanje s ostavštinom moderne filozofije i njezinih koncepata. Moramo se zapitati jesu li oni prevladani, odnosno izravno: je li prosvjetiteljstvo »oslobodilo« čovjeka u vlastitu samorazumijevanju bitka? Jesu li racionalizam i materijalizam, kao oslobađajuća moć trenutka (prosvjetiteljstva kao idejnoga, enciklopedizma kao pedagoškoga i Francuske revolucije kao političkoga emancipacijskoga značenja) doveli do oslobađanja ili podjarmljivanja ljudske prirode? Upravo se u filozofiji Denisa Diderota i Jean-Jacquesa Rousseaua, isprva najvećih prijatelja, a kasnije neprijatelja, pronalaze odgovori na navedena pitanja, a zrcale se u današnjoj »krizi humanizma«. Valja stoga uvidjeti kako, pored pozitivnih, postoje negativne posljedice onoga što određujemo neupitnim – prosvjetiteljstva, koje, izrastajući na avangardnim zasadama ljudskoga razuma, nije slutilo kako upravo razumom stvara pretpostavke vlastitom negiranju. Osjećaj je time intenzivniji jer se zbiva u egzistencijalnom »danas«, kada nas, kako to pokazuje Nancy, »bitak – kako god ga shvatili, kao egzistenciju ili kao supstanciju – iznenada napada iz nekoga drugoga neopisivoga mjesta«². Rad stoga ne polazi od uvriježene ničeanske³ antropološke argumentacije suprotstavljanja Rousseaua Voltaireu, koja se svodi na postulat kako su kultura i civilizacija pripitomile divljega barbara (Voltaire), odnosno upravo ga iskvarile (Rousseau), već od metafizičke dijalektike duh–materija. Stoga je ključ za razumijevanje navedenih posljedica u dijalektici Diderot–Rousseau, u dva potpuno različita pojma svijeta. U postavljenom smislu mogu se svesti na dva suprotstavljena postulata koja čine postavku rada: materijalistički Diderotov i metafizički Rousseauov:

a) Za Diderota postoji samo jedna supstancija, materijalna, koja se kreće sama od sebe, misli i osjeća: »od nepokretne materije, organizirane na određen način, impregnirane drugom nepokretnom materijom, toplinom i kretanjem, dobiva osjetilnost, život, pamćenje, savjest, strasti i misao«⁴.

¹ Što činite danas? Usp. Jacques Derrida, *L'Autre cap: suivi de La Démocratie ajournée*, Les Éditions Minuit. Paris 1991.

² Jean-Luc Nancy, *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004., str. 15.

³ Usp. Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, Mladost. Zagreb 1988., str. 54–57.

⁴ »Une matière inerte, disposée d'une certaine manière, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience,

b) Za Rousseaua, suprotno, vidljivi svijet jest mrtva i razasuta materija, koja se ne može kretati sama od sebe: »Što više promatram akciju i reakciju prirodnih sila koje djeluju jedna na drugu, to više nalazim da moramo ići od učinka do učinka dok ne dođemo do neke volje koja bi bila prvi uzrok; jer pretpostaviti lanac uzroka, koji bi išao u beskonačnost, znači ne pretpostaviti apsolutno ništa. Jednom riječju, svako kretanje koje nije proizvedeno drugim ne može doći do ničega nego do spontanog i voljnog akta«.⁵

U dva suprotstavljena postulata očituje se bit filozofije prosvjetiteljstva koja će odrediti kasnija filozofska strujanja, ipak s prevagom filozofije materijalizma koja se, osim u spekulaciji, nastojala i praktično ostvariti u političkim režimima XX. stoljeća, a danas, u svijetu materijaliziranoga razuma, predstavlja neprevladivu situaciju, kojom uviđamo kako materijalni svijet ne može iz sebe otkloniti vlastite nedostatke bez pomoći nečega njemu izvanjskoga, a time i nužno suprotnoga, što ujedno predstavlja i opasnost »iznenadnoga napada duha« na usnuli svijet istosti.

1. Postavljanje problema

Navedena dihotomija duhovnoga i materijalnoga svijeta koja je odredila prosvjetiteljstvo govori o biti njegova proturječja. S jedne je strane tendencija postvarjenja (*Verdinglichung*) ili popredmećenja (*Vergegenständlichung*) svijeta, kako su je kasnije vidjeli Hegel, Marx i Heidegger, a s druge strane tendencija ostrašćenja (*Leidenschaft*) čovjekova života, kako ju je vidio Schopenhauer; s jedne strane kultura, s druge priroda; s jedne razum, a s druge strasti; glava (*la tête*) protiv srca (*le cœur*). Možda je najuvjerljivije XVIII. stoljeće opisao Nietzsche, kao Rousseauovo: »18-im je stoljećem ovladala žena, ono je sanjarsko, duhovito, površno, ali s nekim duhom u službi poželjnosti, srca, libertinsko dok uživa i u onome najduhovnijem, podriva sve autoritete; opijeno, vedro, jasno, humano, pred sobom lažno, s puno klateži au fond, društveno«.⁶ /.../»Sve je to osamnaesto stoljeće. Što naprotiv od njega *nismo* baštinili: insouciance, vedrinu, eleganciju, duhovnu bistrinu. Promijenio se tempo duha; užitak u tankočutnosti i jasnoći duha uklonio se užitku u boji, harmoniji, masi, realnosti itd. Senzualizam u duhovnome. Ukratko, to je *Rousseauovo* osamnaesto stoljeće«.⁷ No je li Nietzsche u pravu? Nije li ono Diderotovo?

des passions, de la pensée«, Denis Diderot, *Entretien entre D'Alembert et Diderot*, Éditions Bossard, Paris 1921., str. 53.

⁵ »Plus J' observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause; car supposer un progrès de cause à l' infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot, tout mouvement qui n' est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire; (...)«, Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, Paris 2000., str. 62.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, str. 53.

⁷ *Ibid.*, str. 41.

Različite su ocjene interpreta o važnosti pojedinih francuskih filozofa iz epohe prosvjetiteljstva. Tako se prema jednima na prvo mjesto trebaju postaviti Voltairovi filozofski spisi o toleranciji, prema drugima važniji su i utjecajni Rousseauovi postulati iz *Društvenoga ugovora*, prema trećima Diderotovi politički spisi i sama *Enciklopedija*, kojoj je bio glavni urednik i autor brojnih članaka, a prema četvrtima to je Montesquieuov *Duh zakona*, načela kojega će postati temelj ustava svih razvijenih demokracija. Manje odvažni su oni koji ne izuzimaju nikoga od navedenih, nego dokazuju utjecajnost epohe razuma općenito ili enciklopedista zajedno na revolucioniranje tadašnjega svijeta i utjecaja na samu revoluciju. Nitko od filozofa XVIII. stoljeća, smatraju Mason i Wokler, nije tako umješno utjecao na uzroke promjene *ancien régimea* kao što je to bio Diderot⁸. I doista, ako je kriterij filozofija, koja je često provedena kroz njegova književna djela, što je ujedno i značajka epohe, onda se Diderota, uz bok Rousseauu, može odrediti gotovo jednako utjecajnim francuskim filozofom XVIII. stoljeća. Međutim ako je kriterij *Enciklopedija* (enciklopedizam kao emancipacijska snaga), onda je Diderot najutjecajniji reformator epohe s obzirom na to da je dulje od svih ustrajao na projektu i izveo ga do kraja, pišući najraznovrsnije enciklopedijske članke i provokativna književna djela. S druge strane Rousseauovu filozofiju drži se utjecajnijom ponajprije u odnosu na drugu, republikansku fazu Francuske revolucije od 1793., kada su se jakobinci, ipak promašivši smisao Rousseauovih postulata, pozivali na neka načela njegova *Društvenoga ugovora*. Zato neki od najznačajnijih interpreta Rousseauove filozofije pokazuju drukčije ocjene u smjeru njegova snažnoga zagovaranja individualizma. Derathé⁹ je Rousseau prijeloman i originalan teoretičar moderne teorije prirodnoga prava i suverenosti, Vaughanu¹⁰ je Rousseauovo djelo otvorilo novu epohu filozofije politike, a *Društveni ugovor* mnogima predstavlja ekstremni oblik individualiteta. Diderot i Rousseau završili su u neprijateljstvu koje nije samo osobno, već i svjetonazorsko. Je li riječ o jednom proturječnom ili o dvama različitim svjetovima?

Temelj Diderotove filozofije je materijalizam¹¹, nastao pod utjecajem empirizma i senzualizma, putem kojega je, u spoznajnoteorijskom smislu, nastojao dokinuti postojeći poredak istine, a u filozofskopolitičkom otići korak dalje od racionalizma

⁸ Usp. John Hope Mason/Robert Wokler (ur.), *Diderot Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1992., str. 10.

⁹ Usp. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, Paris 1995., str. 8.

¹⁰ Usp. Charles Edwyn Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, sv. I., Cambridge University Press, Cambridge 1915., str. 18.

¹¹ Pellissier pokazuje kako je za razliku od drugih filozofa prosvjetiteljstva, poput Voltaira i D'Alemberta koji su preferirali matematiku, Diderot preferirao kemiju, fiziku, fiziologiju i anatomiju. Međutim odlučno je to da je, u metodološkom smislu, on bio naturalist. Usp. Georges Pellissier, *Pages choisies des grands écrivains. Diderot*, Librairie Armand Colin, Paris 1919., str. 6.

svojih suvremenika koji ruši *ancien régime* s pozicije razuma, na kojem, opet u spoznajnoteorijskom smislu, staje jer biva dokinut u ozbiljenju vlastite svrhe, kao što je to slučaj i sa slobodom. Razum, poput slobode, nema sadržaja. On sam je, kako će pokazati Descartes, metoda kojom do sadržaja tek trebamo doći, makar taj sadržaj ponovno bio i Bog. Diderot ide korak dalje u odnosu na racionalizam nastojeći utemeljiti ontološku uvjetovanost svijeta prirodom, odnosno materijom (supstancijom), čime dokida kartezijanski dualizam *res cogitans–res extensa* i prvi put unutar prosvjetiteljstva na argumentiran način nastoji istinitost pripisati materiji (supstanciji). Njegova je filozofija, kako pokazuje Pellissier, pozitivistička i razlikuje se od Rousseauove i Voltaireove.¹² *Enciklopedija* je stoga prva u povijesti priznala da je materija (materijalno) predmet intelekta tako što je u svojim člancima prikazala tehniku, strojeve, alate i ostale mehaničke pojmove koji su je i odredili izvornim djelom. Na taj se način može pratiti sadržaj i smjer *Enciklopedije* s izvorima Diderotove filozofije, u 28 svezaka impozantnoga djela. *Enciklopedija* je preslika filozofije Diderota i suradnika, poput D'Alemberta, Voltairea, Rousseaua, d'Holbacha, Montesquieua, Jacourta, Quesneyja, jer je pisana esejistički, odnosno mogla je biti »pristrana«, odnosno utemeljena na vrijednosnoj koncepciji svijeta. U današnjim enciklopedijama takvo što je nezamislivo, a navedeni enciklopedisti prema današnjim bi kriterijima bili »u sukobu interesa«. Za razliku od današnjih enciklopedija koje svijet mogu bolje opisati, ali ga ne mogu mijenjati, Diderotova je *Enciklopedija* svijet mogla slabije opisati, ali ga je mogla mijenjati, što je i učinila. Paradoks je da su upravo enciklopedisti svojim racionalizmom i materijalizmom, koji je prerastao u pozitivizam, današnjoj enciklopediji onemogućili sposobnost mijenjanja svijeta jer se temelji upravo na onom protiv čega su se toliko borili – na konzervativnoj nepromjenjivosti činjeničnoga (danoga) svijeta.

Temelj Rousseauove filozofije oprečan je Diderotovim postulatima. Proizlazi iz metafizičke tradicije Tome Akvinskoga, Descartesa, Malebranchea i Spinoze, koju je Rousseau nastojao preslikati u jedinstvo političke zajednice. Kao i Diderot, odbacuje racionalizam koji bi bio samosvrha, ali iz drugih razloga. Za Rousseaua racionalizam je protivan strastima koje su, jer su prirodne a to znači dobre, jamac čovjekove prirodne dobrote i bez kojih racionalizam ostaje tup, slijep i nemoćan u konstituciji pravedne političke zajednice, kojoj su cilj jedinstvo i trajnost. Iz istoga razloga materijalizam, koji je postao dominantna filozofska struja francuskoga prosvjetiteljstva, za Rousseaua nije legitiman obrazac izgradnje svijeta. Upravo je materijalizam, odnosno napredak prirodnih i tehničkih znanosti, iskvario izvorno dobru ljudsku prirodu i proizveo umjetne, društvene nejednakosti. Politički poredak koji zagovaraju drugi enciklopedisti Rousseauu predstavlja opasnost jer će samo potvrditi i perpetuirati društvenu nejednakost koja ruši pretpostavke svakoga pokušaja izgradnje jedin-

¹² Ibid., 9.

stvene političke zajednice. Kako upozoravaju Mason i Wokler, Rousseauova *Rasprava o znanostima i umjetnostima*,¹³ objavljena neposredno prije prvoga sveska *Enciklopedije* u kojem je upravo Diderot napisao članak *Umjetnost*, negiranje je projekta same *Enciklopedije* kao projekta kulture.¹⁴

Potrebno je stoga analizirati navedeni paradoks o mogućnosti promjene današnjega svijeta na temelju Diderotove i Rousseauove filozofije iz enciklopedijskih članaka i odabranih filozofskih i književnih djela. Argumentacijski slijed rada polazi od analize Diderotove i Rousseauove koncepcije prosvjetiteljstva, pogleda na enciklopediju te završava u dijalektičkom suprotstavljanju dviju koncepcija, kako bi se zaključno izvela važnost za današnje ustrojstvo svijeta. Tako suprotstavljamo Diderotovu »filozofiju razuma« s jedne i Rousseauovu »filozofiju strasti« s druge strane.

2. Diderotova filozofija razuma

2.1. Pretpostavke Diderotovoj filozofiji

Na Diderotove filozofske postavke utjecale su tri temeljne struje mišljenja: kartezijanska struja (od Descartesa i Malebranchea do Spinoze), empiristička, odnos-

¹³ Rousseauu pokazuje kako su znanost i umjetnost proizveli suprotan učinak. Usp. Jean-Jacques Rousseau *Discours sur les sciences et les arts*, u: *Œuvres complètes*, sv. III., Gallimard. Paris 1964., str. 7–96. Jedan od najvažnijih tekstova koji razdiru Diderotov i Rousseauov odnos Rousseauovo je *Pismo D'Alembertu o glumi* kao reakcija na njegov enciklopedijski članak o Ženevi, u kojem piše kako je u njoj prijeko potrebno otvoriti kazalište. Rousseau smatra da gluma pogoduje nerealom stanju stvaranja fikcije koja iskrivljuje prirodnu stvarnost i izopačuje ljude i da Ženevi republikanskoga poretka nije pogodno kazalište. Tomu nasuprot stoji Diderotov *Paradoks o glumcu*, u kojem pokazuje kako se umjetnost glumca sastoji upravo u prikazu buđenja osjećaja koji su suprotni realnim osjećajima, što i jest svrha umjetnosti. Umjetnost je indirektna, no za Rousseaua ništa ne bi trebalo biti indirektno nego onakvo kakvo jest, pogotovo onakvo kakvo je u Ženevi, jer tamo žive prirodni ljudi koji ne podliježu urbanoj rastrojenosti, već žive mirnim osjećajnim životom: »Ostanite neko vrijeme u malom gradu u kojemu očekujete da ćete sresti samo automate, uskoro ćete tamo vidjeti ne samo ljude koji su mnogo razumniji od vaših velikogradskih majmuna nego ćete i veoma često na nekom skrovitom mjestu otkriti nekoga oštroumnoga čovjeka koji će vas zapanjiti svojim talentima i svojim radom, a kojega ćete vi još više zapanjiti svojim čuđenjem jer će on vjerovati da vam je, kad vam prikaže čuda rada, strpljenja i dara za pronalaženje, pokazao samo stvari koje su u Parizu odavno poznate. To je bezazlenost pravoga genija: on ne intrigira, nije aktivan, ne zna put za počasti i sreću i ne misli na to da ga traži, ni s kim se ne uspoređuje, sva njegova sredstva za pomoć u njemu su samom, neosjetljiv na pogrde i malo osjetljiv na pohvale, ako sebe pozna, ne određuje sebi mjesto i zadovoljan je sobom, a da sebe ne cijeni«. U velikom gradu, čiji ljudi već žive u moralnom prividu, kazalište može imati pragmatičnu ulogu. Barem za jednu večer prekida još opasnije poroke i zločine. Nasuprot tome, u malom republikanskom gradu institucija teatra potkopala bi i olabavila konkretnu moralnost, a teatar nije u mogućnosti kreirati novu moralnost. On ne može oživjeti milosrđe. Usp. Jean-Jacques Rousseau, Brief an d'Alembert, u: *Schriften*, sv. I., Frankfurt a. M. 1988., str. 333–474., 394.

¹⁴ Usp. J. H. Mason, R. Wokler (ur.), *Diderot Political Writings*, 1992.

no senzualistička (od Hobbesa, Lockeja, do Humea) te materijalistička, od La Mettrija do D'Alemberta. Sam Diderot pristajao je čas uz jednu, čas uz drugu, odnosno treću, iako one nisu u potpunosti konstitutiv njegova filozofskoga sustava, koji i sam često gubi odliku *ystème*. Tako se u Diderotovu filozofskom sistemu, koji je skeptičan, zrcali Descartesova pozicija sumnje (*dubito*), koju je Cassirer¹⁵ odredio kao onu koja nije više propust ili zabluda duše, kao u srednjovjekovlju, nego je postala obvezom mislećega *Ja*, iz čega je Diderot crpio subjektivizam, koji je provodio osobito u svojim književnim djelima. Subjektivnost je u temelju Diderotova nastojanja utemeljenja svijeta iz kartezijanskoga *cogita* koji, omogućen od Boga, osigurava čovjekovu subjektivnost.¹⁶ Kao suprotnost racionalistički utemeljenom transcendentalnom subjektu (Descartes, Kant), filozofija empirizma (senzualizma) na Diderota je presudno utjecala pozicijom subjektivizma kao empirijskoga subjekta koji se izvodi iz osjeta danoga prirodnoga (materijalnoga) svijeta. Vernière pokazuje kako je Diderot čitav svoj život usmjerio filozofiji racionalizma, apstrahiranoga iz matematike i eksperimentalne metode, sukladno Descartesovim, Leibnizovim i D'Alembertovim pogledima.¹⁷

Međutim subjektivnost se više ne utemeljuje posredstvom i uz pomoć uma (*res cogitans*), nego se nadaje kao danost protežnoga (supstancijalnoga) svijeta (*res extensa*), iz kojega se posredstvom čistoga iskustva i osjeta stvaraju čulni utisci koje samo um spoznaje, a razum osvješčuje. Prema aristotelijansko-tomističkoj maksimi *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, koju je Locke inaugurirao temeljnim načelom britanskoga senzualizma, otvoren je put materijalizmu jer se čulni utisci mogu »spoznati« jedino iz materije. Utjecaj Thomasa Hobbesa na transformaciju načela prirodnih znanosti u humanizam i društvenu teoriju bio je još izravniji u smjeru racionalizma i materijalizma, a slijedit će ju i Diderot. Takvu argumentacijsku strukturu najbolje pokazuje Goyard-Fabre: u Hobbesovu sistemu prisutna su dva pojma prirodnih znanosti preuzeta od Galileija: *conatus*, kao trenutani pokret (kretanje) s pozicije mjesta i vremena, i *impetus*, kao kvantitativan i posljedičan izraz *conatusa*, što pokazuje epistemološku, a ne više ontološku determiniranost svijeta. Pozicija *conatus-impetus* pokazuje da se svijet temelji na odnosu fizikalnoga pojma sila.¹⁸ Diderot je takva samopokretajuća načela materije naznačio u gotovo svim svo-

¹⁵ Usp. Ernst Cassirer, *Descartes*, Demetra, Zagreb 1997., str. 20.

¹⁶ »Ali ja jesam uvjeren kako u svijetu ničega nema, nikakvog neba, nikakvih zemlje, nikakvih duhova, nikakvih tijela; nema li stoga isto tako ni mene sama? Sigurno bih bio, ako bih se u to uvjerio. Ali postoji ne znam koji obmanjivač, veoma moćan i veoma lukav koji me uvijek umješno vara. Samo bez ikakve dvojbe ja i jesam, ako me vara; a neka vara koliko god može, ipak nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam. Stoga, pošto se o svemu tome dobro promislilo, može se reći kako ovaj iskaz: *Ja jesam, ja postojim* koliko god ga puta izrekao ili duhom poimao, nužno jest istinit« (René Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, sv. I., Demetra, Zagreb 1993., str. 48).

¹⁷ Usp. Denis Diderot: *Œuvres politiques*, Garnier Frères. Paris 1963., str. 41.

¹⁸ Usp. Simone Goyard-Fabre, Simone, De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes, u: Giuseppe Sorigi (ur.), *Politica e diritto in Hobbes*, Dott. A. Giuffrè

jim djelima, a osobito na početku *Filozofskih načela o materiji i kretanju*, kada pokazuje kako su filozofi pretpostavljali materiju koja bi bila indiferentna na pokret i mirovanje. Međutim sasvim je izvjesno, pokazuje Diderot, da sva tijela gravitiraju jedna prema drugima te da svi dijelovi tijela gravitiraju međusobno: »*Tijelo, prema nekim filozofima, po sebi je bez djelovanja i bez sile; to je jedna velika laž oprečna svakoj istinskoj fizici i kemiji*«. ¹⁹

Iz racionalizma i empirizma (senzualizma), namjesto filozofije, tradicionalno metafizički usmjerene umu (duhu), slijedit će obrat usmjerenosti filozofije tijelu jer objedinjuje materijalizam (tijelo po sebi) i senzualizam (tijelo kao receptor podražaja vanjskoga, objektivnoga svijeta). U okviru britanskoga empirizma prirodne znanosti, napose matematika, tehnika i medicina radikalno ulaze u filozofske rasprave pa tijelo dolazi sve više u prvi plan. Upravo se u toj poziciji ogledaju filozofsko-medicinske rasprave La Mettrija i De Sadea, koje tjelesno postavljaju na najviši stupanj filozofskoga promišljanja, ali i životnoga realiteta. Za De Sadea ²⁰ tijelo je središte čulnih opažanja i mjesto jedine istinitosti jer ne postoji nešto idealno (vrlina/moral) što bi bilo izvan tjelesnoga, a za La Mettrija tijelo je najsavršeniji stroj. Pozicija potonjega radikalizirana je do te mjere da se materiji daje sposobnost mišljenja kakvu prema tradicionalnoj gnoseologiji može imati samo um (duša). »Duša je dakle prazna riječ, o kojoj nemamo pojma, i kojom se pametan čovjek ne treba služiti, nego samo da označi dio koji u nama misli. Kad je postavljen najmanji princip gibanja, živa tijela imat će sve što im treba da se giblju, da osjećaju, da misle, da se kaju i, jednom riječi, da se ponašaju u području fizičkome i moralnome, koje o onome ovisi«. ²¹

Navedene će filozofske pozicije kritičizma, racionalizma, empirizma (senzualizma) i materijalizma Diderot objединiti u svojoj filozofiji, koja će postati dominantan obrazac unutar francuskoga prosvjetiteljstva i od enciklopedista će dijelom Voltaire i u potpunosti Rousseau odstupati od avangardne struje filozofske i političke misli. Diderot će materijalizmom uvelike utjecati na klasični njemački materijalizam (Feuerbach, Marx, Engels), ali još više na Lenjinov materijalizam, ²² koji će u spoju s ekonomskim racionalizmom i novom antropologijom *homo fabera* odrediti XIX. i

Editore. Milano 1995., str. 75–95., 85.

¹⁹ »*Le corp, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force; c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute physique, à toute bonne chimie*«, Denis Diderot, *Œuvres philosophiques*, Garnier Frères. Paris 1961., str. 393–394.

²⁰ Usp. Donatien Alphonse Francois De Sade, *Justine ili Nedaće kreposti*, Naprijed, Zagreb 1984.

²¹ Julien Offray de La Mettrie, *Čovjek stroj*, ArTresor naklada, Zagreb 2004., str. 229.

²² Usp. Vladimir Ilić Lenjin, *Materijalizam i empiriokritičizam*, Kultura, Beograd 1959., str. 130–155.

XX. stoljeće. Kako će pokazati Engels, u prosvjetiteljstvu je razum bio jedini sudac svega i primjenjivao se na sve.²³

2.2. Diderotova filozofija empirizma i materijalizma

U grotesknom romanu *Indiskretni dragulji*, objavljenom za njegova života, a koji je izazvao veliku pompu, Diderot je poljuljao pretpostavke *ancien régimea*, utemeljena na metafizičkim načelima. Osim što je futuristički postavljen (godina je 1 500 000 003 200 001.), roman napada politički i društveni poredak *ancien régimea*, na filozofijski relevantan način. Sultan (Mangogul) zamišljenoga kraljevstva Cong posjeduje prsten, pod djelovanjem čarobnih moći kojega žene, prema kojima je on usmjeren, progovaraju iz svojih spolnih organa (in-diskretnih dragulja). Filozofska relevantnost ove imaginarne postavke jest da one progovaraju istinom, jer govore iz tijela (materije), a ne iz uma (duha), koji može varati s obzirom na to da iz sebe konstituira istinu (um falsificira zbilju, smatrao je Nietzsche). Sve što proizlazi iz uma, odnosno što je njime mišljeno, konstruira istinu s obzirom na okolnosti kojima se subjekt spoznaje prilagođava. S druge strane tijelo progovara iz čuvstava i podražaja (uz pretpostavku odsustva razuma odstranjenoga čarolijom prstena) i zato što je neposredovano, izravno i ne-mišljeno, govori istinu. Roman ima i snažne feminističke emancipacijske potencijale jer je bavljenje umom, odnosno duhom (filozofijom) bilo tradicionalno rezervirano za muškarce. Diderot pokazuje kako je iz takve tradicije um (duh) proizvodio zbiljnost neovisno o objektivnoj istini, a tijelo sa svojim organskim podražajima govori neuvjetovano jer nema takvu moć mišljenja kojim bi išlo protiv sebe.

Pored uobičajene interpretacije (roman nastoji pokazati da dame iz visokoga društva skrivaju mnoge tajne koje nisu imanentno ćudoredne poretku vrline kakav je aristokratski i da se tračem kao formom može saznati istina koja je uvijek skrivena), ovdje nastojimo pokazati filozofijsku relevantnost romana kao raskida s metafizikom. Priča, u filozofskom smislu, doseže vrhunac u XXIX. poglavlju, *Mirzozina metafizika duše*, kada sultan Mangogul i sultanija Mirzoza kroz dijalog razmatraju zablude tradicionalne metafizike. Diderot kroz lik Mirzoze napada tomistički i kartezijanski metafizički idealizam, koji smatra da postoji supstancija različita od materije (tijela), odnosno duh. Kada bi takva supstancija (kartezijanski shvaćena kao *res cogitans*) i postojala, ne bi mogla biti u transcendenciji, morala bi biti smještena u vremenu i prostoru (*res extensa*), a Diderot nastoji pokazati kako je to u tijelu.²⁴

²³ Usp. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Naprijed, Beograd 1946., str. 15.

²⁴ »Ali ta supstanca, ako postoji, mora biti negdje smještena«, Denis Diderot, *Indiskretni dragulji*, Scarabeus-naklada, Zagreb 2010., str. 244.

Duša nije smještena kako se tradicionalno smatra u glavi, »koja misli, mašta, promišlja, odlučuje, određuje, zapovijeda«²⁵ jer većina ljudi umre a da im ona nikada tamo nije boravila, već je smještena najprije u nogama, čime Diderot naglašava ovozemaljsko postavljanje čovjeka na tlo materijalnoga. U maloga djeteta, prije i nakon rođenja, dok ono još posredstvom uma nije ni sebe ni svijeta svjesno, noge su prve koje čine pokret jer je u njima smještena duša koja ih tjera na prvi pokret (»Glava je cjelina od koje radimo što želimo; ali noge osjećaju, drmaju jaram i čine se ljubomornima na slobodu koju im oduzimamo«).²⁶ Ako dijete, nastavlja Diderot kroz lik Mirzoze, zatvorimo između četiri stolice na četvrt sata, obuzet će ga neraspoloženje i ljutnja, »jer nisu samo noge te kojima uskraćujete vježbu, vi držite zarobljenom njegovu dušu«.²⁷ Ako razmatramo prirodu samo očima iskustva (empirizam), shvatit ćemo da je smjestila dušu u tijelo čovjeka kao u praznu palaču, u kojoj ona ne zauzima uvijek najljepša mjesta. U XXXII. poglavlju, *Mongogulov san i putovanje predjelima pretpostavki*, Diderot polazi od empirizma i kritike idealizma klasične filozofije. U snu Mongogul zatječe Platona u jadnom stanju koji mu govori da je u »predjelu pretpostavki« i da je tamo zbog novačenja za svetište koje vodi za otpadnike iz sistema (sistematičari). Na Mongogulovo pitanje što će mu oni, Platon odgovara – za razmatranje čovjeka i vrlin. Dronjci u kojima su ti filozofi djelici su Sokratove halje, koju su razderali nakon njegove smrti hotеći postati filozofima. Drevna je filozofija nadomještena modernim empirizmom, a Diderot to pokazuje snom kada se Mongogulu i Platonu približava dijete koje se isprva čini takvim, no što se više približava izrasta u diva, koji koristi sva oruđa moderne znanosti: »U tijeku tog postupnog rasta, pokaže mi se u sto oblika; ugledam ga kako uspravlja prema nebu dugi teleskop, procjenjuje pomoću njihala pad tijela, utvrđuje cjevčicom punom žive težinu zraka, i, s prizmom u ruci raščlanjuje svjetlost. To već bijaše golemi div, glava mu dotičaše nebo, stopala mu se gubljahu u bezdanu, a njegove ruke se pružahu od jednoga do drugog pola (...).

„Što je“, upitah Platona „ta gigantska figura koja nam prilazi?“

„Upoznajte iskustvo, to je ono samo“.

Jedva mi je dao taj kratak odgovor, ugledah iskustvo kako se približava, stupove trijema pretpostavki kako se klimaju, svodove kako se ruše i pločnik kako puca pod našim nogama.

„Bjež’mo“, još mi reče Platon. „Bjež’mo, ta zgrada neće izdržati viša ni trenu“.

Na te riječi on ode, a ja za njim. Div stigne, udari po portiku, on se sruši uz strašnu buku, a ja se probudih«.²⁸

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 247.

²⁷ Ibid.

²⁸ Isto, 273–274.

Neka načela filozofije empirizma, koja kao nova filozofska snaga udara temelje modernom prosvjetiteljskom svijetu, Diderot će primijeniti i u svojim filozofsko-političkim djelima. U *Pismu o slijepcima* Diderot pokazuje pristajanje uz empirističku i materijalističku filozofiju, koja ruši tradicionalizam (»Nikad nisam sumnjao u to da stanje naših organa i naših osjetila nemaju mnogo utjecaja na našu metafiziku i na naš moral kao i da naše ideje kao i najčišće duhovnosti, ako mogu tako reći, nemaju utisak u potvrdi našeg tijela/.../«).²⁹ Iz takva postulata slijepac koji dodiruje predmete lakše dolazi do spoznaje istih posredstvom opipa jer ih ne vidi pa o njima nema samo predstavku pojma koji se gnoseologijski formira u umu nego i predstavku kakvi oni doista u materijalnom smislu jesu. Slijepac na pitanje bi li želio progledati odgovara da ne bi jer bi radije da mu se usavrši osjet opipa, radije bi imao dulje ruke, kojima bi mogao »spoznavati« predmete. Diderot napada idealizam kao besmislen sistem, koji se mogao roditi samo u glavi slijepaca. Takav se sistem najteže može opovrgavati, iako je besmisleniji od svih.³⁰ Koliko je to djelo ostavilo odjeka, možda je najrazvidnije u Voltairevu pismu Diderotu 1749: »Čitao sam s izvanrednim veseljem Vašu knjigu, koja mnogo kaže i iz koje se još više naslućuje. Već odavna Vas ja štujem isto toliko, koliko prezirem glupe barbare, koji osuđuju ono, što ne shvaćaju, i pokvarenjake, koji se udružuju s glupanima, da zabrane ono što ih prosvjećuje.«³¹

Idealizam koji kritizira Diderot kao opovrgavanje svijeta ideja (duha), od Platona preko skolastike do novovjekovne metafizike, prema kojima sve što jest ideja je nastala kao misaona operacija duha, uvodi raspravu u područje filozofije politike kao odstranjenje idealizma u korist političkoga realizma utemeljena na razumu. Idealizam duhovnoga života, prirodnosti i strasti morat će izostati iz premise želi li se utemeljiti pravedna politička zajednica i zdravo (racionalno) društvo. Diderotova filozofija izrasta iz pojma prirode (naravi) iz kojega se grade empirizam i materijalizam. Važno je imati na umu Diderotovu epistemološku poziciju na koju upozorava Pellissier – za Diderota je, potpuno suprotno Rousseauu, priroda u proturječju s moralom, a naturalizam reducira čovjeka na ne-čovjeka.³² Za Diderota, pokazuje Pellissier, ljudska priroda određuje čovjeka kao biće nošeno egoističnim strastima (*passions égoïstes*). Eventualna filantropija, koja bi neuvjetovano izlazila iz čovjekova srca, kako je to slučaj u Rousseaua, za Diderota je uvijek u interesnom odnosu spram drugih, nama sličnih, s kojima uspoređujemo naše dobro. Otuda je moguće da strasti budu i dobre i loše te da se pozicija subjekta, Diderotu toliko važna, utemeljuje u odnosu na druge (objekt).

²⁹ »Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphisique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps (...)/«, Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, à: Hervé Falcou (ur.), *Ecrits philosophiques*, J.-J. Pauvert. Paris 1964., str. 23–102., 34.

³⁰ Ibid.

³¹ Šime Vučetić (ur.), *Pisma francuskih enciklopedista*, Zora. Zagreb 1951., str. 20.

³² Usp. G. Pellissier, *Pages choisies des grands écrivains. Diderot*, str. 10.

2.3. Diderotova filozofija politike

Može li se Diderota odrediti kao filozofa politike? Odgovor je dvostruko negativan polazi li se s jedne strane od toga da nije napisao ni jedno temeljno filozofsko-političko djelo te da ga se, s druge strane, ne može usporediti s Rousseauom, koji jest filozof politike kojega određuje *Društveni ugovor*, jedno od temeljnih filozofsko-političkih djela epohe. I Paul Varnière pokazuje da Diderot nije politički pisac, a Daniel Mornet da je njegov utjecaj na politički poredak ravan nuli.³³ Razlog je možda i u tome, kako pokazuje Jacques Proust, što je izvjesno da Diderot sebe nije usmjeravao političkom, kao što je to činio Rousseau.³⁴ Međutim Diderot je napisao znatan broj filozofsko-političkih članaka u *Enciklopediji*, koji su kasnije odredili razumijevanje političkih pojava, ali i kritiku koja je uslijedila u Rousseauovim djelima. Riječ je o temeljnim modernim filozofsko-političkim pojmovima, od kojih su najvažniji oni koje će obrađivati i Rousseau, a vezani su uz određenje države i suverenosti. Ovim će radom biti obuhvaćeni samo neki, dovoljni za izvođenje hipoteze.

Važno je imati na umu, što je ujedno jedan od temeljnih postulata komparativnoga pristupa izučavanju filozofije navedenih filozofa, da Diderot polazi od postulata razuma u vlastitim filozofsko-političkim razmatranjima, a strasti nastoji postaviti u zagrade jer smatra kako onemogućuju razumnu političku zajednicu. U enciklopedijskom članku *nesnošljivost (intolérance)* Diderot pokazuje kritiku strasti, koje su karakteristika divljaka u prirodnom stanju i treba ih prevladati razumom civiliziranoga čovjeka. Drži kako se »nesnošljivost obično shvaća kao divljačka strast koja nas vodi mržnji i osudi (...).«³⁵ Odnos suverena i podanika, sukladno načelu snošljivosti, treba biti takav da suveren mora imati pristanak podanika na vladavinu, a podanici pravo na zaštitu, što će Rousseauu biti imanentno s obzirom na to da su podanik i suveren ista osoba. U jednom od najvažnijih enciklopedijskih članaka uopće, *politička vlast (autorité politique)*, Diderot ruši sve pretpostavke ranijega razumijevanja političkoga: »Nijedan čovjek nije od prirode dobio pravo zapovijedanja nad drugima. Sloboda je dar s neba i svaki ju pojedinac ima pravo uživati sve dotle dok uživa uporabu razuma.«³⁶ Razumskim aktom slobodni pojedinci sklapaju društveni ugovor, kojim stvaraju političku zajednicu (državu). Smisao Diderotova shvaćanja

³³ Usp. Denis Diderot: *Œuvres politiques*, Garnier Frères. Paris 1963., str. 41.

³⁴ Usp. J. Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, 1962.

³⁵ »intolérance s'entend communément de cette passion féroce qui porte à haïr & à persécuter (...).«, Denis Diderot, INTOLERANCE, u: Diderot; D'Alembert (ur.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, sv. VIII., Le Breton. Paris 1765., str. 843.

³⁶ »Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, & chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussi – tût qu'il jouit de la raison«, Denis Diderot, AUTORITÉ POLITIQUE, u: Diderot; D'Alembert (ur.) *Encyclopédie*, sv. I., str. 898.

takva postupka, koji proizlazi iz prirodne premise potpune slobode pojedinaca, jest taj da se pojedinac ne može i ne smije u cijelosti i bezrezervno prepustiti vlasti drugoga čovjeka ili cjeline (države) jer je to pravo autorizirano pozicijom koju je čovjek zadobio od Boga. On omogućuje čovjeka za opće dobro i uspostavljanje društva, ali nalaže da to pojedinac čini s pomoću razuma (*par raison*), a ne slijepo i bezrezervno: »Svako suprotno podvrgavanje jest istinski zločin idolatrije«. ³⁷ Vlast proizlazi iz društvenoga ugovora, a ograničena je i prirodnim i pozitivnim zakonima (zakonima države). Sukladno njima, u duhu liberalne teorije političkoga predstavništva (Hobbes), Diderot polazi od predstavničke pozicije suverena koji, jer je ovlašten (autoriziran) sačuvati političku zajednicu od raspada, nema pravo poništiti ugovor kojim je uspostavljen ni prema pozitivnom ni prema prirodnom pravu (»Nije država ta koja pripada vladaru, nego vladar pripada državi«). ³⁸ Političko tijelo naroda postavlja vladara, koji ne može djelovati bez autorizacije naroda, što će biti i Rousseauova pozicija, ali na drukčijim osnovama jer neće postojati pozicija predstavništva u drugoj osobi. Diderot polazi od konzervativne pozicije kako pripadnik običnoga puka ne može biti suveren, odnosno piše kako robovi koji nemaju nikakve vrline, jer su im umovi ograničeni kao i srca, nisu stvoreni ni za suverena ni za društvo. Priroda ih proizvodi samo kao kontrast vrlom čovjeku, nositelju modernoga građanskoga društva. Takvu će poziciju Rousseau u potpunosti odbaciti, smatrajući sve ljude po prirodi jednakima.

Takvo se društvo, prema Diderotu, temelji na građaninu (državljaninu) i stoga u članku *građanin/državljanin (citoyen)* pokazuje kako se čovjek dijeli na dvije sfere, onu javnu, u kojoj je građanin, i privatnu, u kojoj je privatni subjekt. Riječ je o razlikovanju prema kojem je čovjek kao građanin dio suverena, a kao privatna osoba (podanik) podložan odlukama suverena. On je i sudac i tužitelj (*juge & partie*). ³⁹ Diderot time pokazuje smisao svake vladavine, koja se očituje u napetosti između čovjeka kao privatne osobe, koja nastoji ostvariti vlastiti interes, i javne osobe, koja treba djelovati za opće dobro. Takva se napetost može prevladati jedino pozicijom suverena koji je, bez obzira je li riječ o fizičkoj ili moralnoj osobi, manje podložan utjecaju te napetosti (sudac i tužitelj) zbog logike svoje pozicije, koja je opća i javna. U njemu je to dvojstvo manje izraženo, ili nije uopće, jer je autoriziran od građana da djeluje ili usmjerava njihovo djelovanje općem dobru. Diderot, za razliku od Rousseaua, nema preskripciju rješavanja te napetosti. Pred očima ima građanina koji će se u vrijeme krize, odnosno raspada političkoga sustava, opredijeliti za onu stranu (državnu) koja nastoji očuvati poredak jer mu to nalaže logika njegove pozicije državlja-

³⁷ »Toute autre soumission est le véritable crime d'idolatrie«, *ibid.*

³⁸ »Ce n'est pas l'état qui appartient au prince, c'est le prince qui appartient à l'état«, *ibid.*, str. 899.

³⁹ Usp. Denis Diderot, CITOYEN, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. III., str. 489.

nina (građanina), koji je, *per definitionem*, upućen na opće, odnosno cjelinu. Kritizirajući idealizam, osobito Rousseauov o vječnom pravednom poretku, Diderot je realist (»Najbolja vladavina nije ona koja je besmrtna nego ona koja najduže traje i koja je miroljubiva«).⁴⁰

Kako bi trajala u takvu obliku, država treba biti što veća brojem stanovnika (građana) kako bi bila moćnija, o čemu Diderot piše u članku *čovjek (homme)*. Prava vrijednost čovjeka leži u brojevima i »zbog toga suveren mora posvetiti pažnju uvećanju broja svojih podanika«.⁴¹ Vladavina nipošto ne smije biti tiranska jer su građani ovlastili suverena za njegovo djelovanje, ali ni despotska jer suveren nije vlasnik svojih podanika. U članku *makijavelizam (machiavelisme)* polazi od kritike Machiavellijeve doktrine čvrstoga vladara, a makijavelizam naziva umijećem tiraniziranja (*l'art de tyranniser*), odbacujući Machiavellijev republikanski potencijal koji je vidio Rousseau. Prema Diderotu, koliko god bilo važno održanje vladavine, vladar ne može biti legitimiran odbacivati sporazume s podanicima čak i ako je to nužno za održanje vladavine, jer je miroljubiva vladavina nepovrediva vrijednost svakoga političkoga poretka. Machiavelli je, prema Diderotu, podanike predao suverenu kao »divljem stvorenju kojem ćeš se predati«.⁴² Jacques Proust pokazuje kako se takva pozicija u epohi XVIII. stoljeća izjednačavala s tiranijom, a Diderot, koji polazi od društvenoga ugovora kojim su suverenu prenesena prava, takvu suverenost naziva nelegitimnom, odnosno tiranskom jer vladar uzurpira pravo za koje je ovlašten.⁴³

S obzirom na Machiavellijevu republikansku poziciju, otvara se pitanje zakonodavca kao jedno od temeljnih pitanja moderne filozofije politike koje Diderot razmatra u istoimenom članku (*législateur*): »Svaki zakonodavac mora ponuditi sigurnost države i dobro podanika. Ljudi, ujedivši se u društvo traže sretniju situaciju no što je to prirodno stanje«.⁴⁴ Prirodno stanje razumijeva kao ono u kojem postoje dvije prednosti, sloboda i jednakost, i dvije neugodnosti, strah od nasilja i odsustvo pomoći. Čovjek je spreman odustati od dijela slobode i jednakosti kako bi se spasio od tih neugodnosti, što pokazuje Diderotovu hobbesijansku poziciju u razumijevanju prirodnoga stanja iz kojeg je potrebno izaći jer su sloboda i jednakost proizvele »rat

⁴⁰ »Le meilleur gouvernement n'est pas celui qui est immortel, mais celui qui dure le plus long – tems & le plus tranquillement.«, *ibid.*

⁴¹ »Un souverain s'occupera donc sérieusement de la multiplication de ses sujets«, Denis Diderot, HOMME, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. VIII., str. 278.

⁴² »la bête féroce à laquelle vous vous abandonnez«, Denis Diderot, MACHIAVELISME, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. IX., str. 793.

⁴³ Usp. Jacques Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, Armand Colin. Paris 1962., str. 426.

⁴⁴ »Tout législateur doit se proposer la sécurité de l'état & le bonheur des citoyens. Les hommes, est se réunissant en société, cherchent une situation plus heureuse que l'état de nature«, Denis Diderot, LÉGISLATEUR, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. IX., str. 357.

sviju protiv svih« i ljudi su spremni žrtvovati dio slobode i jednakosti u zamjenu za sigurnost života i vlasništva. Hobbes smatra da se takav postupak provodi drugim prirodnim zakonom, koji glasi: »da čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi, i koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu, odložiti to svoje pravo na sve, i zadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samome sebi«. ⁴⁵ Valja imati na umu kako taj prijenos, ili opća donacija prava koja je temelj društvenoga ugovora kojim se suveren konstituira, nije odustajanje od prava nego prenošenje, a to je Hobbesu bitno, jer ako netko prekrši ugovor na način da prekrši njegovu bit, koja je *pacta sunt servanda*, riječ je o raspadu političkoga tijela i ponovnoj uspostavi rata, u kojem svatko ponovno koristi svoje prirodno pravo kako želi.

Pojam zakonodavca ključna je filozofijsko-politička pozicija filozofije prosvjetiteljstva jer se pitanje podvrgavanja političkom autoritetu (kruni) toga vremena propituje pod utjecajem Montesquieuova *Esprit de loi*, u kojem se postulira dioba vlasti kao postupak decentraliziranja moći (vlasti) radi međusobne kontrole. Diderot pokazuje Montesquieuov i Humeov utjecaj: zakonodavac pri donošenju zakona treba voditi računa o prirodnim uvjetima podneblja jer se zakon ne može donijeti kao univerzalno važeći za svaki narod s obzirom na to da izrasta iz tradicije i običaja te klimatskih karakteristika određenoga podneblja. Tako su sjeverni narodi skloniji umnoj konzistenciji, regulaciji, argumentaciji i razumu, dok su južni skloniji entuzijazmu, strastvenoj čuđi, panici, strahu i neutemeljenoj nadi. Uloga je zakonodavca usmjeriti strasti od zasebnih, odnosno sebičnih (*propriété*), prema komunitarnima. Zakon suverena (vladara ili magistrata) bio bi potreban sukladno Hobbesovoj koncepciji prirodnoga egoizma, ali je nepotreban, pokazuje Diderot, tamo gdje postoji duh zajedništva (*l'esprit de communauté*), jer ljubav prema domovini ujedinjuje rivale i izbjegava podjele, a svaki državljanin u drugomu vidi korisnoga člana države. Ljubav proširuje vidike državljana, čime uzdižu svoj duh iznad sebičnih interesa: »Ako među ljudima vlada takav duh zajedništva, ne žale se što podvrgavaju svoju volju općenitoj volji«. ⁴⁶ U demokraciji su državljani u većoj mjeri slobodni i jednaki nego u drugim oblicima vladavine, ali je u njima manje umjetnosti i brige nego u aristokratskom i monarhijskom poretku. Za Diderotovo razmatranje zakonodavca ipak je presudno da je zakonodavac vezan uz osobu koja se jednako apstraktno odnosi prema državljanima, što neće biti slučaj kod Rousseaua, kod kojega će on biti zakonodavno tijelo sviju.

⁴⁵ »that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself«, Thomas Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford University Press. New York 2008., str. 87.

⁴⁶ »Si le peuple où regne cet esprit de communauté ne regrette point d'avoir soumis sa volonté à la volonté générale (...)\", Denis Diderot, *LÉGISLATEUR*, str. 358.

Pojam zakonodavca pretpostavlja pojam prirodnoga prava i zato će Diderot u enciklopedijskom članku *prirodno pravo (Droit naturel)* pokazati kako pristaje uz liberalnu, empirističku tradiciju shvaćanja prirodnoga prava, koja proizlazi iz Hobbesova razmatranja prirodnoga stanja u *Levijatanu*. Ako čovjek nije slobodan, piše Diderot, ili ako njegova neodlučnost proizlazi iz nečega materijalnoga, njegovu duhu izvanjskoga, njegov izbor ne proizlazi iz djelovanja netjelesne supstancije (*substance incorporelle*) kako je, u skladu sa skolastičkim nazivom za duh (um), Diderot naziva. Ako čovjek ne promišlja iz vlastita uma, moguće je da u prirodnom stanju istodobno bude dobronamjerman i zlonamjerman, ni dobar ni zao u moralnom smislu, ni u pravu ni u krivu, bez prava i obveza. Živimo u stanju bijede i zabrinutosti, a imamo osjećaje i potrebe. Želimo biti sretni, ali nepravedni i ostrašćeni (*passionné*) ljudi tendiraju činiti drugima ono što ne bi željeli da se njima čini. To je sud koji čovjek izvlači iz dubine svoje duše i koji ne može izbjeći; on vidi svoju vlastitu zlobu i mora je priznati ili dati svima iste prerogative za isto. Navedeni Diderotov opis prirodnoga stanja odgovara Hobbesovu određenju prirodnoga stanja kao »rata sviju protiv svih« u kojem je svatko nošen egoističnim strastima za samoodržanjem: »Tko može kriviti čovjeka koji je mučen strastima, toliko nasilnima da čak i život postaje teškim teretom ako ih ne uspije zadovoljiti, i to na način da zahtijeva raspolaganje tuđom egzistencijom, odbacujući drugima pravo na svoju? Što bismo mu trebali odgovoriti ako on neustrašivo kaže: Osjećam da donosim teror i nevolje čovječanstvu, ali ja nužno moram biti nesretan i druge učiniti takvima, jer nitko mi nije draži do mene samoga?«.⁴⁷

Ono što čovjeka može spasiti takva stanja u kojem strasti vode »ratu sviju protiv svih« u sveopćoj mržnji prema ljudskom rodu jest razum. »Čovjek nije samo životinja nego i razumna životinja«⁴⁸, životinja koja se može spasiti jedino uz pomoć razuma. U prirodnom stanju čovjek je, zaključuje Hobbes, i sudac i tužitelj, stoga takvo stanje vodi u stanje permanentne nepravde jer je svatko sudac u vlastitu slučaju. Diderot uvodi pojam *općenite volje (volonté générale)* kao jedan od najvažnijih pojmova novovjekovne filozofije politike i *Enciklopedije*, a koji je odsudan za našu raspravu jer će postati temeljni pojam Rousseauove filozofije politike i političke teorije te time prijepora s Diderotovim razumijevanjem pojma.⁴⁹ Dragutin Lalović u kapi-

⁴⁷ »Mais quels reproches pourrons – nous faire à l'homme tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux, s'il ne les satisfait, & qui, pour acquérir le droit de disposer de l'existence des autres, leur abandonne la sienne? Que lui répondrons – nous, s'il dit intrépidement: »Je sens que je porte l'épouvante & le trouble au milieu de l'espece humaine; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres (...);« Denis Diderot, DROIT NATUREL, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. V., str. 115.

⁴⁸ »l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne«, *ibid.*, str. 116.

⁴⁹ U terminološkom smislu u radu koristim prijevod sintagme *volonté générale* Dragutina Lalovića s *općenita*, a ne *opća* volja, kao što je bio običaj. Naime nije riječ o terminološkom (formalnom)

talnoj studiji o Rousseauu *Mogućnosti političkoga*, koristeći Vaughanove i Mastersove opaske, upozorava kako u navedenom članku »nasilni mudrijaš« (*raisonneur violent*) s kojim Diderot fikcionalno polemizira nije Hobbes, kako bi se moglo naslutiti, nego upravo Rousseau. Nasilni se mudrijaš tako u svojoj *Raspravi o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima* usudio drznuti o ljudski razum, ustvrdivši kako je čovjek koji rasuđuje izopačena životinja (»Pozivajući ga na suradnju, kao glavni urednik *Enciklopedije*, s naumom da izlože *navodno zajedno poimanje općenite volje*, on ga elegantno anatemizira kao antidruštveno i izopačeno biće koje perverznom sofizmi-ma, dajući strastima za volju, unosi smutnju i užas u ljudski rod«).⁵⁰

S obzirom na to da je u prirodnom stanju svatko »sudac u vlastitom slučaju«, odnosno svatko uzima sebi pravo suditi o dobru i zlu, o pravednom i nepravednom, što održava stanje rata sviju protiv svih, iz čovjekovih ruku potrebno je uzeti to pravo i izdići ga na općenitu razinu koja nadilazi pojedinačnosti i partikularnosti. Sud o pravednom i nepravednom prepušta se fiktivno uspostavljenoj općenitoj volji (*volonté générale*) koja, jer je općenita, ne može griješiti, ali postavlja se kao prehistorijska (prediskustvena) i pretpolitička kategorija izvornoga položaja: »Ako smo dokinuli pojedincu pravo odlučivanja o prirodni pravednoga i nepravednoga, gdje ćemo smjestiti to veliko pitanje, gdje? Prije čitava ljudskoga roda, jer samo ljudi mogu riješiti problem, kada je dobro svih bilo jedina strast koju su imali. Pojedinačne volje su sumnjive, mogu biti dobre ili zle, ali općenita volja je uvijek dobra (pravedna), nikada nije griješila i nikada neće griješiti.«⁵¹ Pozicija općenite volje pada pod prehistorijsko *ništa*, kao nulta točka humaniteta, odnosno, kako Diderot pojašnjava: kada bi životinje bile na približno istoj razini s ljudima i kada bi postojao izvjesni smisao komunikacije između čovjeka i životinje te kada bi one mogle izraziti svoje osjećaje i mišljenje kao i poznati ljudske s istom jasnoćom, odnosno kada bi mogle glasovati u skupštini, izvor prirodnoga prava ne bi više bio predhuman (*devant l'humanité*), nego predanimalan (*pardevant l'animalité*). No životinje su od ljudi odvojene nepremostivim i vječnim barijerama, stoga je riječ o umu i idejama svojstvenima ljudskoj vrsti.⁵² Op-

razlikovanju, nego je posrijedi bitna sadržajna razlika između općenitog i općeg naprosto, kao i između općenite (*générale*) i opće (*universelle*) volje u Rousseauovu sistemu. Usp. Dragutin Lalović, *Mogućnosti političkoga*, Disput, Zagreb 2006.

⁵⁰ Ibid., 88.

⁵¹ »Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste & de l'injuste, où porterons – nous cette grande question? où? devant le genre humain: c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulières sont suspectes; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne: elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais«, *ibid.*

⁵² Navedeni dio o odnosu čovjeka i životinje bitan je zbog poznate kritike Voltairea i Diderota upućene Rousseauu i njegovoj premisi vraćanja prirodnom stanju, onom čiste prehistorijske i pretpo-

ćenita volja jest ta kojoj svaki pojedinac treba biti upućen da bi znao s koje pozicije treba biti čovjek, građanin (državljanin), podanik, otac, dijete, te kada je prikladno živjeti ili umrijeti. Ona određuje granice svih dužnosti: »Ona je ta koja prosvjetljuje prirodu vaših misli i žudnji. Sve što ćete postići, sve što ćete razmišljati bit će veliko, visoko, uzvišeno, ako je u općem i zajedničkom interesu.«⁵³ Svjestan poteškoće, s kojom će se teško nositi i Rousseauu, koja pita gdje je smještena ta volja i kako je konzultirati, Diderot pokazuje kako je ona u načelima prava svih civiliziranih naroda, u društvenoj praksi divljaka i barbara, u prešutnim konvencijama među neprijateljima čovječanstva, pa i u osjećajima gnjeva i srdžbe.

Zaključno, na kraju navedenoga članka, Diderot pokazuje načela općenite volje: »1. Čovjek koji ne sluša do svoju partikularnu volju neprijatelj je ljudske vrste; 2. Općenita volja u svakom pojedincu jest čisti čin razuma koji rasuđuje u tišini strasti što čovjek može tražiti od svojega bližnjega i što njegov bližnji može punopravno zahtijevati od njega.«⁵⁴ Nadalje, općenita volja upravlja pojedincima u njihovu međusobnom odnosu unutar društva, odnosom pojedinca i društva kojega je on dio te između društva kojega je on dio i ostalih društava. Općenita je volja, pokazuje Diderot, sveobuhvatna. Podvrgavanje općenitoj volji zajedničko je svim društvima, uključujući i ona utemeljena na kriminalu. Općenita volja, i to je presudna pozicija koju će Rousseau preuzeti, manifestira se u zakonu koji mora biti opći, usmjeren prema svima (cjelini), a ne partikularan i usmjeren prema pojedincima, jer bi se u protivnom pojedinac pretvorio u egoističnoga nasilnika. Diderot iznosi iduću važnu odrednicu općenite volje koja će odrediti i Rousseauovo razumijevanje kako ona nikad ne može griješiti: »Da od dviju volja, jedne općenite i druge partikularne, općenita volja nikad ne griješi. Nije teško vidjeti o kojoj, za dobrobit čovječanstva, zakonodavstvo ovisi.«⁵⁵ Iz postulata o općenitoj volji, zajedničkoj svim razumnim bićima, Diderot zaključuje kako se osoba koja ne koristi razum odriče svojega čovječstva i treba je tretirati kao neprirodno biće (*être dénaturé*).

litičke neiskvarenosti, kao logičkom postulatu utemeljenja novoga »umjetnoga« prirodna stanja koje treba, posredstvom općenite volje, postići ponovno stanje neiskvarenosti.

⁵³ »C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées & de vos desirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général & commun«, *ibid.*

⁵⁴ »1°. que l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière, est l'ennemi du genre humain: 2°. que la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, & sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui«, *ibid.*

⁵⁵ »que, puisque des deux volontés, l'une générale, & l'autre particulière, la volonté générale n'erre jamais, il n'est pas difficile de voir à la quelle il faudroit pour le bonheur du genre humain que la puissance législative appartint«, *ibid.*

3. Rousseauova filozofija strasti (srca)

Rousseauova će filozofija općenite volje polaziti od Diderotova pojma razuma, ali, potpuno suprotno, uz pretpostavku održanja strasti, koje je Diderot nastojao odbaciti kao »teret« modernoga čovjeka. A. G. Matoš će na zanimljiv način samo jednom rečenicom opisati Rousseaua u odnosu na epohu: »On je renesansa toplog ljudskog srca proti suhoparnoj tiraniji ledenog mozga.«⁵⁶ U članku *strasti (passions)*, odnosno u razmatranju njihovih izvora, Diderot pod četvrtom odredbom *o sreći i nesreći drugih (dans le bonheur & le malheur d'autrui)* pokazuje kako ljubav prema samima sebi (*l'amour de nous – mêmes*) stoji u odnosu prema nesreći drugih jer svoju poziciju čovjek prirodno izgrađuje sukladno žudnji prema objektu. Strasti, poput ljubavi prema sebi, ne moraju biti samo negativne, ali omogućuju da se negativnost ili zlo razvije.⁵⁷

Upravo će u odbacivanju razuma Rousseauov koncept prirodnoga čovjeka, nošena strastima (ljubavi prema sebi i samilosti prema drugima), koje su uvijek dobre, biti kontrapunkt Diderotovoj i čitavoj filozofiji prosvjetiteljstva utemeljenoj na razumu. Ljubav prema sebi i milosrđe prema drugima Rousseau preuzima od Diderota, ali s bitno različitim postulatima. Diderot ih navodi u pismu Mlle Volland, naslovljenom *L'Éducation d'un prince*: »U naravi čovjeka postoje dva oprečna principa: samoljublje, koje upućujemo sebi, i dobronamjernost, koju širimo drugima.«⁵⁸ Kod Diderota usmjerenost sebi određena je kao negativna strast, odnosno kao samoljublje ili sebičnost (*l'amour propre*), koje će implicirati privatni interes kao čovjekovo prirodno stanje, iskazano partikularnom voljom, dok će kod Rousseaua takva usmjerenost biti određena pozitivno, kao ljubav prema sebi (*l'amour de soi-même*), iz koje će se moći utemeljiti općenita volja.⁵⁹ Posljedice su značajne jer se poopćavanjem sebičnosti na razinu općega stvara poredak egoističnoga društva, kao zbroja privatnih interesa (partikularnih volja), a poopćavanjem ljubavi prema sebi poredak zajedništva, koje pretpostavlja cjelinu privatnom interesu jer se subjektivno jastvo ozbiljuje u cjelini jastva (općenita volja). Kao jednakovrijedne pozicije odredit će moderno razumijevanje političkoga zajedništva. Prva će se ozbiljiti u poretku liberalizma, a druga u poretku komunitarizma.

⁵⁶ Antun Gustav Matoš, *Sabrana djela*, sv. IX., JAZU, Zagreb 1973., str. 183.

⁵⁷ Usp. Denis Diderot, *PASSIONS*, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. XII., str. 143.

⁵⁸ »Il y a, dans la nature de l'homme, deux principes opposés: l'amour propre, qui nous rappelle à nous, et la bienveillance, qui nous répand«, G.Pellissier, *Pages choisies des grands écrivains. Diderot*, str. 67.

⁵⁹ Proust zamjećuje upravo to kako Diderot ne zamjećuje fundamentalnu razliku između *l'amour propre* i *l'amour de soi-même*, usp. J. Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, 1962., str. 361.

3.1. *Pretpostavke Rousseauovoj filozofiji*

Filozofija racionalizma i materijalizma, koja je preuzela prvenstvo u francuskom prosvjetiteljstvu, Rousseauu se nije činila neupitnom. Naime, polazio je od sasvim drukčije tradicije, vezane uz metafizičke postulate, filozofiju duha, senzualizam i romantizam, koji upravo s njim dobiva svoj početak, kako je to opisao Nietzsche. Dok su Diderot, od kojega je Rousseau preuzeo razmatranje strasti, prirodnoga stanja i općenite volje, i većina enciklopedista išli putem materijalizma i racionalizma, Rousseau je smatrao kako će strasti pogrešno misliti čovjeka i samo legitimirati porijeklo nejednakosti koji je nastao uslijed tehnike i kulture pod krinkom civilizacijskoga progresizma. Rousseau se stoga služio postulatima o pojmu cjeline, općenitosti i partikularnosti volje Tome Akvinskoga, Renéa Descartesa i osobito Nicolasa Malebranchea.

3.2. *Rousseauova filozofija duha*

U *Ispovijedanju vjere savojskoga vikara* Rousseau kroz lik vikara pokazuje značaj prve filozofije, odnosno metafizike. Pita se o prauzroku, odnosno tvorcu bića. Mi ne poznajemo ni same sebe ni svoju prirodu, a ni princip našega djelovanja, a jedva da znamo je li čovjek jednostavno ili sastavljeno biće. Mi umišljamo da možemo imati spoznaje, a imamo samo predodžbu o tome, jer se ne mogu spoznati čulnim opažanjima, odnosno osjetom. Otuda hoćemo znati što je cjelina i koji su njezini dijelovi, iako su takva znanja nama nespoznatljiva, jer im je temelj njezin tvorac.⁶⁰ Ja postojim (*J'existe*), nastavlja Rousseau u kartezijanskom duhu metafizike subjektivnosti, i imam osjete kojima dobivam dojmove. No imam li osjećaj vlastitoga postojanja (*un sentiment propre de mon existence*) ili sam svjestan toga samo na temelju svojega osjeta, to ne mogu znati, jer kako mogu znati jesu li ti osjeti mojega *ja* nešto izvan tih dojmovi i mogu li uopće oni biti nešto neovisno? Moji se osjeti javljaju u meni jer oni čine da osjećam svoje postojanje, ali mi je njihov uzrok nepoznat s obzirom na to da djeluju na mene bez mojega posredovanja. Uviđam dakle da moj osjećaj, koji je u meni, i njegov uzrok ili objekt, koji je izvan mene, nisu jedna te ista stvar, odnosno opažam da ne postojim samo *ja* nego i druga bića, odnosno objekti mojih vlastitih osjećaja, i kad bi ti objekti bili samo predstave, ipak je uvijek istina da te predstave nisu *ja*. Sve što opažam oko sebe jest materija, a svi njezini dijelovi su tijela.⁶¹ Sve to za Rousseaua znači opažanje koje je zapravo osjet, a uspoređivanje zapravo rasuđivanje, a to nisu iste stvari. Pri osjećanju pružaju se stvari odijeljene i pojedinačno, odnosno onakve kakve su u prirodi, a pri uspoređivanju pokrećem ih i prenosim stavljajući ih u odnos.

⁶⁰ Usp. Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion. Paris 2000., str. 54.

⁶¹ *Ibid.*, 57.

Jedino inteligentno biće je aktivno biće, ono koje jedino može, prema Rousseau, dati smisao riječi *jest*, a pasivno biće jest ono koje spoznaje odijeljene i zasebne stvari ne dovodeći ih u odnos i ne prepoznajući cjelinu. Čini se, nastavlja Rousseau, da osjećajno biće (biće osjeta) razlikuje jedne od drugih osjeta s pomoću razlika koje su svojstvene samim osjetima. Ako su osjeti različiti, osjećajno ih biće razlikuje s pomoću tih razlika, ali ako su slični, razlikuje ih tako što ih opaža odvojeno. Čim primijetimo dva osjeta koja treba usporediti, njihov je dojam izvršen, svaku smo stvar osjetili samu za sebe i obje zajednički, ali time još nismo osjetili njihov odnos. Stoga kada bi sud o tom odnosu bio samo osjet i kada bi ga izazivala samo stvar (predmet), nikada me ne bi mogli varati moji sudovi jer nikad nije lažno osjećati ono što osjećam. Stoga, zaključuje Rousseau, ja nisam jednostavno samo osjećajno i pasivno biće nego i aktivno i inteligentno biće i, što god filozofija na to rekla, pretendiram na čast mišljenja.⁶² Time Rousseau pokazuje kako je istina u stvarima samim, a ne u umu koji ih pojmi ili ne pojmi, kako je pokazivala racionalistička struja prosvjetiteljstva utemeljena na kartezijanstvu. Odnosno, što manje unosim svojega vlastitoga u sudove, zaključuje Rousseau, sigurniji sam da sam bliže istini. Nakon te spoznaje opažam svijet oko sebe i izvodim bitna svojstva materije, odnosno da se kreće ili miruje, iz čega zaključujem kako ni kretanje ni mirovanje nisu njezine bitne osobine, nego je kretanje, s obzirom na to da se izražava kao akcija, posljedica uzroka, koji, ako se ukloni, postaje mirovanje. Dakle svojstvo same materije, prema Rousseauu, jest mirovanje, jer je ona ravnodušna i prema kretanju i prema mirovanju, stoga se već nagovještava pozicija nekoga bića koje je pokreće.

Metafizičku tradiciju volje Rousseau pokazuje na metafizičkom principu kretanja materije. Što se tiče tijela, smatra Rousseau, postoje dvije vrste kretanja: priopćeno (formalno), kod kojega uzrok kretanja ne proizlazi iz pokrenutoga tijela, i voljno (spontano) kretanje, u kojem je uzrok kretanja u pokrenutom tijelu samom. Tako kretanje sata nije voljno jer se pokreće radnjom nekoga drugoga, pokreti životinja, analogijom, također nisu voljni, no kod čovjeka oni mogu biti voljni jer čovjek ima osjet. Želim pokrenuti ruku, pokazuje Rousseau, a taj pokret nema drugi neposredni uzrok doli moju volju, jer kad ne bi bilo nikakve voljnosti (spontanosti) u ljudskim radnjama, samo bi se povećala zabuna i tražili bismo prvi uzrok svakoga kretanja (*la première cause de tout mouvement*).⁶³ Materija se, ponavlja Rousseau, ne može sama kretati jer kada se neko tijelo kreće ili mora biti živo ili mu je kretanje predano, odnosno odbacuje svaku ideju o neorganiziranoj materiji koja bi se kretala sama od sebe. Međutim vidljivi svijet jest mrtva i razasuta materija, kojoj kao cjelini nedostaju jedinstvo i organizacija te osjećaj zajedništva i jednosti života tijela, jer je jasno kako se mi, kao dijelovi, nikako ne osjećamo kao cjelina. Međutim taj isti svijet je u

⁶² Ibid., 59.

⁶³ Ibid., 60.

kretanju i u pokretima koji su pravilni, jednoliki i podvrgnuti nepromjenjivim zakonima. Svijet nije velika životinja koja se kreće sama od sebe, kako je to dokazivao Diderot. Njegovi pokreti imaju neki izvanjski uzrok, koji mi ne znamo. Unatoč tome moje mi unutarnje uvjerenje čini da ne mogu vidjeti da se Sunce kreće, a da ne zamislim silu koja ga pokreće, a isto tako kad vidim kako se Zemlja okreće, čini mi se da osjećam ruku koja je okreće. Dakle, zaključuje Rousseau, te zakonitosti, s obzirom na to da nisu stvarna bića, materija, imaju drugi uzrok, koji mi je nepoznat, stoga su nas iskustvo i opažanje upoznali sa zakonima kretanja, ali ti zakoni samo pokazuju posljedice ne objašnjavajući uzroke.⁶⁴

Descartes, pokazuje Rousseau, svojim kockama nije mogao dati prvi pokret, a Newton zakonom privlačenja ne bi mogao spriječiti da ta sila pretvori svijet u nepokretnu masu. Neka nam Descartes objasni na kojem se fizikalnom zakonu zasniva njegovo vrtložno kretanje, a neka nam Newton pokaže ruku koja je pokrenula planete u tangentu njihovih orbita. Dakle prvi uzroci kretanja nisu u samoj materiji jer ona samo prima pokret i priopćava ga, ali nije njegov prvi početak. Ovdje Rousseau zaključuje s Aristotelom, ali i čitavom srednjovjekovnom metafizičkom tradicijom o prvom pokretaču koji je voljan, što je postavljeno na početku ovoga rada. Na istom mjestu, u liku savojskoga vikara, kojim Rousseau pokazuje metafizičke principe, iznosi prvi član (dogmu) vjere koji glasi: Ja vjerujem da neka volja pokreće svijet i oživljava prirodu (*Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature*). O tome, pokazuje Rousseau, posredstvom uma ne mogu znati ništa, već samo putem osjeta, jer tvrditi da se neživo ili tijelo koje miruje kreće samo od sebe, nepojmljivo je i bespredmetno. Volja, koja je izvor kretanja, poznata mi je po svojem djelovanju, a ne po svojoj prirodi. Shvaćam tu volju kao izvor kretanja, ali shvatiti materiju kao izvor kretanja znači shvatiti posljedice kao uzrok, a to znači ne shvatiti ništa. Ta kritika materijalizma otputit će Rousseaua u razmatranje temeljnoga metafizičkoga dualizma, dualizma duše i tijela.

Kao što ne mogu shvatiti kako moja volja pokreće moje tijelo, pokazuje Rousseau, isto tako ne mogu shvatiti kako moji osjeti pokreću moju dušu. Rousseauova osoba i dvojstvo razuma i tijela s jedne te strasti i duše s druge strane možda su najbolje ontološki opisani u *Ispovijestima*: »Dvije se gotovo nespojive stvari sjedinjuju u meni, a ja ne mogu shvatiti kako je to moguće; neobično vatren temperament, žestoke i silovite strasti i misli, koje su neodlučne, koje se polagano rađaju i uvijek se prekasno javljaju. Čovjek bi rekao da moje srce i moj duh ne pripadaju istoj osobi. Osjećaj, brži od munje obuzima moju dušu, ali umjesto da me prosvijetli, on me pali i zasljepljuje. Osjećam sve, a ne vidim ništa (...). Ta moja sporost u mišljenju pored te moje naglosti u osjećanju ne javlja se samo kad se razgovaram, nego čak i onda kad sam sâm (...). Takav se otprilike razvoj događa i u mom mozgu kada hoću da pišem.

⁶⁴ Ibid., 62.

Da sam znao najprije pričekati, a zatim izraziti u punoj ljepoti one stvari koje su naslikane u mom mozgu, malo bi me pisaca nadmašilo.⁶⁵ Teškoća u formulaciji misli proteže se i na razgovor s drugima jer to Rousseau shvaća kao prinudu govorenja poradi govorenja, a ne poradi sadržaja rečenoga, koja je karakterizirala pariško visoko društvo i rasprave u salonima koje je pohađao Diderot i ostali enciklopedisti (i Rousseau neko vrijeme). Razgovor u četiri oka također je nepodnošljiv jer stvara obvezu i prinudu, a ona je Rousseau osobito mrska. Rousseau je istinski neprijatelj svake prinude pa u *Ispovijestima* piše: »Ta bi mi nepodnošljiva prinuda već sama od sebe mogla ogaditi društvo. Nema za mene strašnije muke od obaveze da na brzinu i neprestano govorim. Ne znam je li to u vezi s mojom strašnom mržnjom prema svakom podjarmljivanju, ali je činjenica da ću neizbježno reći glupost ako sam primoran da govorim.«⁶⁶

Drugi član (dogma) vjere jest tvrdnja da pokrenuta materija, koja pokazuje volju, pokazuje i razum jer su djelovanje, uspoređivanje i odabiranje operacije aktivnoga i misaonoga bića. To biće, pokazujući jasno atribut Boga, jest univerzalno biće koje stvara svijet i dovodi ga u red i harmoniju koja se očituje u prirodi. Nema bića, pokazuje Rousseau, koje ne bismo mogli smatrati zajedničkim središtem svih ostalih bića, i oko kojega su sva bića raspoređena tako da se međusobno ne odnose kao cilj i sredstvo. Kolika je glupost pretpostaviti da se sva ta harmonija može izvesti iz slijepoga mehanizma slučajno pokrenute materije! Uzalud se trude oni (Rousseau misli na fizičare i matematičare, osobito enciklopediste, koji su sve objašnjavali ateističkim materijalizmom, među kojima je bio i Diderot) koji nastoje odreći jedinstvo namjere, koja je u temelju odnosa svih dijelova toga velikoga svijeta, i uzalud takvo što prikriju apstrakcijama i simboličkim izrazima. Naprotiv, »meni je nemoguće zamisliti sistem tako uređenih bića bez neke umne sile od koje potječe red.«⁶⁷

Ne ovisi o meni, nastavlja Rousseau, da bi pasivna i mrtva materija bila u stanju proizvesti osjećajna bića, odnosno da bi slijep slučaj mogao proizvesti umna bića i da bi ono što ne misli moglo biti tvorcem misaonih bića. Smatram dakle da svijetom upravlja moćna i mudra volja (*volonté puissante et sage*) ili, bolje rečeno, ja to osjećam, no je li taj svijet oduvijek ili je stvoren, ne znam i ne tiče me se. Ono što je bitno jest da vidim kako sve čini jedno jedinstvo i pokazuje samo jedno jedino duhovno biće jer nema u tom sistemu ničega što ne bi zauzelo svoje mjesto: »To biće koje ima volju i moć, biće po sebi aktivno, to biće, konačno, ma kakvo ono bilo, koje pokreće svijet i uređuje sve stvari, ja nazivam Bogom. Povezujem s tim imenom ideje

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Ispovijesti I*, Matica hrvatska, Zagreb 1982a., str. 104.

⁶⁶ *Ibid.*, 105.

⁶⁷ »(...) il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne«, J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, str. 67–68.

umnosti, moći i volje, koje sam, prikupljenima zajedno o njem stvorio, kao i pojam dobrote koji nužno proizlazi.«⁶⁸ Bez obzira na to, upozorava Rousseau, to je biće i dalje nespoznatljivo kao i prije, ono podjednako izmiče razumu i osjetu, što dodatno zbunjuje. Znam sigurno, nastavlja Rousseau, da ono postoji i da postoji po sebi i da je moje biće podčinjeno Njegovu, otkrivam Boga svuda u Njegovim djelima, osjećam ga u sebi, vidim ga oko sebe. Ali čim želim spoznati njegov bitak i koja je njegova bit, odmah mi izmiče i moj zbunjeno duh ne može više ništa doznati. Ispunjen osjećajem vlastite nedovoljnosti, nikad neću istraživati Božju prirodu jer su takva istraživanja uvijek drska budući da čovjek nije stvoren da istražuje Boga. Jer za božanstvo je veća uvreda ako o njemu stvorimo krivi pojam, nego ako na njega nikako ne mislimo.

Otvarajući poziciju metafizike subjektivnosti, Rousseau prelazi na razmatranje čovjeka, iz kojega će izvoditi subjektivnost i osjećaj samoga sebe; čovjek će, kao i kod Hobbesa, postati tvorac: budući da sam otkrio svojstva po kojima mogu pojmiti vlastiti bitak, okrećem se sebi i istražujem koji rang zauzimam u redu stvari kojima ono (božanstvo, op. a.) upravlja i koje mogu ispitati.⁶⁹ S obzirom na moju vrstu nedvojbeno mi pripada prvo mjesto jer s pomoću svoje volje i oruđa koja imam, imam više moći da djelujem na sva tijela koja me okružuju. Mogu im se predati ili im se ukloniti po svojoj volji, više nego što to ijedno od drugih bića može, da bi protiv moje volje moglo utjecati na mene samim svojim impulsom. Osim čovjeka, koje biće na zemlji ima dar promatranja drugih bića, odmjeravanja i predviđanja njihovih pokreta i djelovanja i da, takoreći, spoji osjećanje zajedničkoga postojanja (*sentiment de l'existence commune*) s osjećajem svojega individualnoga postojanja (*existence individuelle*)? Čovjek je po tome kralj prirode jer ne samo da ukroćuje sve životinje i da raspoláže elementima s pomoću svoje sposobnosti, nego je njemu jedinom na raspolaganju takva moć. Kada bi mogao birati koje bih biće bio, uvijek bih bio ono što jesam, čovjek. Čim se vratim u sebe, piše nadalje Rousseau, probudi se u mojem srcu osjećaj zahvalnosti tvorcu i iz njega potječe moje prvo odavanje časti dobrostivom Božanstvu (*Divinité bienfaisante*), a takvo odavanje časti nije stvar religije nego prirode same. Dakle važno je u Rousseaua uočiti prirodni put osjetilne spoznaje Boga, posredstvom same prirode, a sve što je iskvareno nije moglo doći od prirode, odnosno od Boga. Stoga Rousseau pokazuje kako su artificijelnost društvenoga života, a tako i službena teologija i religija, doveli do načela suprotnih prirodnim načelima jednakosti, reda i sklada. Rousseau zato i piše: gdje je red što sam ga prije promatrao? Slika prirode nije mi pokazivala ništa drugo nego sklad i razmjer, a ljudski rod ne nudi drugo do zbrku, nered! Među elementima vlada sklad, a ljudi žive u kaosu! Životinje su sretno, samo je njihov kralj bijedan! O mudrosti, gdje su tvoji zakoni? O,

⁶⁸ »Cette être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté, qui j'ai rassemblées, et celle de bonté qui en est une suite nécessaire«, *ibid.*, 68.

⁶⁹ *Ibid.*, 69.

providnosti, upravljaš li još svijetom? Dobrostvo biće, što se dogodilo s tvojom moći? Na zemlji vidim zlo.

Razlog tome Rousseau nalazi u dvojnosti bića, odnosno u postojanju razuma i strasti kao dvaju različitih prirodnih principa, od kojih se Diderot i većina enciklopedista opredijelio za razum kao princip koji treba vladati strastima. Razmišljajući o čovjekovoj prirodi smatrao sam, razmatra Rousseau, da sam u njoj otkrio dva potpuno različita principa, od kojih je jedan (um) uzdizao čovjeka do istraživanja vječnih istina, do ljubavi prema pravednosti i do moralne ljepote, dok mu drugi dio (strast) nije dopuštao da se uzdigne iznad sebe samoga, nego ga je podčinjavao vlasti osjeta. Kad sam osjetio da me vuku ta dva suprotna pokreta, pomislio sam da čovjek nije nikako jedan; ja hoću i neću, osjećam se istodobno kao rob i kao slobodan; vidim što je dobro, no činim zlo; aktivan sam kad slušam razum, dok sam pasivan kad me vuku moje strasti (u enciklopedijskom članku *strasti*, Diderot ih određuje kao pasivnu moć). Rousseau, slijedeći metafizičko načelo jedinstva i jednosti, priznaje samo jednu supstanciju, koju određuje kao biće obdareno prvotnim svojstvom. Ako se, nadalje, sva prvotna svojstva mogu ujediniti u jednom biću, može biti riječ samo o jednoj supstanciji, ali ako ima takvih svojstava koja se međusobno isključuju, onda ima isto toliko različitih supstancija. Ono što određuje i ispunjava supstanciju jest duh, koji se ne može množiti i otuda je riječ uvijek o jednoj jedinstvenoj supstanciji. Stroj ne može misliti, pokazuje Rousseau, suprotno La Metriju i Diderotu, a razmišljanje se ne može izvesti ni pokretom ni oblikom, jer u tebi živi nešto što želi raskinuti veze koje ga ograničavaju. Prostor kao i cijeli svijet nisu dovoljni za tebe jer tvoji osjećaji, želje, nemir, čak i ponos, imaju drugi princip, a ne ovo ograničeno tijelo u kojem se osjećaš sputan. Otuda ni jedno tijelo nije aktivno samo sobom, a ja jesam, a to znam prema osjetu koji mi govori jače od razuma što ga suzbija. Imam tijelo na koje druga tijela djeluju isto kao i ono na njih (Diderot piše da tijela djeluju samostalno jedna na druge), ali je moja volja neovisna; iako imam moć volje, nemam moć izvesti ono što hoću. Osjećanje moje slobode gubi se u meni samo onda kada se izopačim tako da sprječavam glas duše da ustane protiv zakona tijela.

Rousseau dolazi da trećega člana (dogme) vjere, koji je utemeljen u metafizici prvoga pokretala. Naime, pokazuje Rousseau, pretpostaviti neku radnju, odnosno posljedicu koja ne bi slijedila iz nekoga prvotnog impulsa (*première impulsion*), značilo bi pretpostaviti posljedicu bez uzroka. Ili nema prvoga impulsa uopće ili niti jedan prvi impuls nema niti jednoga prethodnoga uzroka i stoga ne može biti istinske volje bez slobode. Stoga treći član (dogma) vjere glasi: čovjek je slobodan u svojem djelovanju i kao slobodno biće, suprotno Diderotu, oživotvoren netjelesnom supstancijom (*substance immatérielle*).⁷⁰ Time Rousseau pokazuje duboku metafizičku poziciju, prema kojoj subjektivnost volje bića proizlazi iz božanskoga duha, koji je utjelovljen

⁷⁰ Ibid., 74.

u čovjeku. Metafizika subjektivnosti za Rousseaua postavlja snažnu individualnu slobodu, neovisnu o Božjem determinizmu, koja će se provlačiti kroz većinu njegovih djela. Ako je čovjek aktivan i slobodan, pokazuje Rousseau, djeluje sukladno vlastitoj pobudi, stoga su sve njegove radnje neovisne o sistemu koji je uredila Providnost i ne mogu mu biti pripisane.⁷¹ Važno će to biti i za uređenje društva i političke zajednice jer Providnost ne postavlja zlo u pojedinca, nego ga on sam čini ili ne čini. Bog je čovjeka stvorio da čini dobro, a ne zlo, stoga je čovjek, suprotno empirističkoj tradiciji na koju se oslanja Diderot, izvorno dobro biće, nošeno upravo strastima.

Takva pozicija odgovara tradicionalnom metafizičko-teološki utemeljenom principu, prema kojemu se sloboda volje očituje u izboru činjenja dobra ili zla, odnosno, kako piše Rousseau na istom mjestu, Providnost je čovjeku postavila mogućnost takva izbora, uz pravilnu upotrebu sposobnosti kojim ga je obdarila, no istodobno ograničivši njegovu snagu kako zloupotreba slobode ne bi mogla narušiti opći red. Stoga zlo koje čovjek čini pada na njega samoga, a takvo zlo ne može narušiti održanje ljudskoga roda, čak i kada bi to ovaj htio. Negodovati zbog toga što Bog ne sprječava činjenje zla znači negodovati zbog toga što je Bog ljudskom rodu dao tako velike sposobnosti, što je u ljudske radnje unio moralnost koja ih oplemenjuje te što im je dao pravo na vrlinu. Najveće je uživanje, zaključuje Rousseau, u zadovoljstvu samim sobom, a to je i naše poslanje na Zemlji, da slobodno djelujemo. Što je mogla božanska svemoć učiniti više u našu korist? Zar je mogla staviti u našu prirodu proturječnost? (»Ne, Bože moje duše, nikad se neću usuditi da ti prigovaram zbog toga što si me stvorio na svoju sliku da bih mogao biti slobodan, dobar i sretan kao ti«).⁷²

Rousseau preuzima Descartesovu metafizičku postavku subjektivnosti, prema kojoj subjektivnost nije moguća bez potpune individualne slobode, ali uz uvjet i pretpostavku postojanja Boga kao pretpostavke ili uzroka koji je čovjeka odredio slobodnim donosiocem vlastite odluke.⁷³ Otuda je moralno zlo, pokazuje Rousseau, neosporno naše vlastito djelo i mi smo sami krivi što nas snalaze tuga, briga i patnja (»Čovječe, ne traži više tvorca zla; taj tvorac si ti sam. Nema drugog zla do onoga što ga ti činiš, ili trpiš, oba potječu od tebe«).⁷⁴

⁷¹ Ibid.

⁷² »Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi«, Ibid., 75.

⁷³ Descartes piše: »stoga je u meni nekako prvotnija predodžba o beskonačnom nego o konačnom, to jest: o Bogu nego o meni samom. Jer, kojim bi drugim načinom razumio da dvojim, da želim, to jest da mi štogod manjka i da nisam sasvim savršen, da u meni ne postoji nikakva zamisao savršenijeg bića, iz usporedbe s kojom spoznajem svoje nedostatke«, R. Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, str. 90.

⁷⁴ »Homme, ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur, c' est toi même. Il n' existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l' un et l' autre te vient de toi«, J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, str. 76.

Pozicija prema kojoj se Bog stvorivši prirodu izjednačio s njom, kao što je vidljivo u Spinoze, u Rousseaua dostiže vrhunac metafizike prirode. Priroda je htjela, pokazuje Rousseau, da ne patimo vječno, a malom broju patnji izložen je samo čovjek koji živi u primitivnoj jednostavnosti; on provodi dane gotovo bez bolesti i bez strasti, niti predviđa smrt niti je osjeća. Kada bismo se zadovoljiti time da budemo ono što jesmo, ne bismo morali oplakivati svoju sudbinu. Stoga je zlo, ponavlja Rousseau, samo proizvod individualnoga djelovanja čovjeka, a općenito zlo (*le mal général*) odnosi se samo na kaos, no u poretku svijeta ostaje red koji je uvijek isti, a on ne proizlazi iz čovjeka nego iz Boga. Tamo gdje je sve dobro, a to je priroda shvaćena metafizički, ništa nije nepravedno (»uklonite čovječje djelo i onda je sve dobro«). Pretpostavka metafizike subjektivnosti u Rousseaua jest ljubav prema sebi (*amour de soi-même*) kao prirodna ljubav prema samom sebi kao Božjem, prirodnom biću, koje time postaje izvorištem poopćive ljubavi prema ljudskom rodu u obliku milosrđa (*pitié*) prema drugima. Pravednost time nije odvojiva od dobrote, a dobrota je posljedica bezgranične moći i samoljublja (ljubavi prema sebi), koje je bitna osobina svakoga bića koje osjeća sebe. Stoga onaj koji je moćan u ljubavi prema sebi produljuje svoje postojanje (i postojanje ljudske vrste) s pomoću postojanja drugih bića. U tom procesu pokazuje se neprekidna djelatnost samoljubne moći i ona ne djeluje na ono što ne postoji, jer Bog nije Bog mrtvih, on ne bi mogao biti zao i uništavati, a da time sebi ne šteti.

Time Rousseau, suprotno Diderotovoj postavci o zlom biću prirodnoga stanja, pristaje uz metafizičku tradiciju i pokazuje jedinstvo, svemoć, dobrotu i pravednost kao temeljne karakteristike Boga kao suverena: »Stoga dobrostivo suvereno Biće mora biti suvereno moćno, također i suvereno pravedno, u protivnom bi proturječilo samome sebi jer se ljubav prema redu koja stvara red, naziva *dobrotom*, dok se ljubav koja čuva red naziva *pravednošću*«. ⁷⁵ Ne može se reći, prema Rousseau, da Bog ništa ne duguje svojim stvorenjima, jer on im duguje sve što je obećao time što im je dao život, jer dati im pojam o dobru i učiniti da osjećaju potrebu toga dobra, znači obećati im dobro. Što se više povlačim u sebe, nastavlja Rousseau, to jasnije iščitavam riječi koje su napisane u mojem srcu: *Budi pravedan pa ćeš biti i sretan* (*Sois juste, et tu seras heureux*). Danas se to nigdje ne ispunjava jer pravedni ostaju potlačeni, dok nepravedni napreduju.

Nastavljajući problematiku slobode izbora dobra i zla na metafizičkim načelima, Rousseau pokazuje da je dokaz nematerijalnosti duše u njezinu nadživljavanju tijela, čime se dokazuje Providnost: kada ne bismo imali drugoga dokaza o nematerijalnosti duše do trijumfa nepravednih i potlačivanja pravednih, već bi me to samo

⁷⁵ »Donc l'Être souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant doit être aussi souverainement juste, autrement il se contredirait lui-même; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice*«, *ibid.*, 77.

zadržalo od svake sumnje. Tako uočljiva disonanca navela bi me na istraživanje i došao bih do zaključka kako sve počinje sa smrću kada se uspostavlja ponovni prvobitni poredak pravednosti. No pod pretpostavkom dviju supstancija (tijela i duše) Rousseau primjećuje kako za vrijeme svojega tjelesnoga života čovjek može zapažati samo ono što se može zapaziti posredstvom osjeta. Stoga je lako primijetiti da, kad se raskine veza duše i tijela, duša može i dalje postojati, kako je tvrdio i Descartes, pa se nameće pitanje zašto bi uništenje tijela značilo i uništenje duše. Pri tom raspadu razvrgava se njihova zajednica i svaka od supstancija vraća se u svoje prvotno prirodno stanje, pa aktivna i živa supstancija (duša) dobiva opet svoju silu koju upotrebljava da bi pokretala pasivnu i mrtvu supstanciju (tijelo). Rousseau, ne znajući odgovor koliko duša živi, pretpostavlja da živi onoliko koliko je potrebno da bi održala red. Ja sam svjestan, pokazuje, da imam dušu jer je spoznajem s pomoću osjeta i mišljenja, znam joj bitak (*est*), ali joj ne znam bît (*essence*). Siguran sam u to da se identitet onoga *ja* (*du moi*) ne produljuje ničim nego pamćenjem i da se ja, da bih doista bio jedan te isti, moram sjećati da sam već prije bivao. Ali kada se oslobodimo obmana, koje tijelo i osjeti izazivaju u nama, ugledamo vrhovno biće (*Être suprême*) i dohvatimo vječne istine, kojima je izvor to biće, kad ljepota poretka začudi sve sile naše duše i kad se predamo uspoređivanju onoga što smo učinili s onim što smo trebali učiniti, tada će glas savjesti ponovno dobiti svoju moć i svoju vlast.

Bog kao središte Rousseauova sistema, kao mjesto općenitosti, svemoći, dobrote i pravednosti, ogleda se u prirodi i on pokazuje kako ne zna hoće li dobri biti nagrađeni jer kakvo drugo dobro može očekivati dobro biće nego da može živjeti po vlastitoj prirodi? Ali ja tvrdim, pokazuje Rousseau, da će oni biti sretniji jer ih njihov tvorac, tvorac sve pravednosti koji im je dao osjećaje, nije stvorio za patnju. No budući da su ipak patili u ovozemaljskom životu, sve će im se nadoknaditi u drugom životu. To se mišljenje, zaključuje, ne temelji toliko na ljudskoj zasluzi koliko na pojmu o dobroti, koja je nerazdvojna od Božje biti. Pritom pretpostavljam da se izvršavaju zakoni poretka i da je Bog nepromjenjiv.⁷⁶

Rousseau nastavlja s argumentacijom Božjih atributa, pokazujući da se Bog ne može svesti na ljudske karakteristike, bez obzira što je čovjeku omogućio da sam bude subjektom vlastite volje. Stoga Bog i čovjekova duša ne mogu biti iste prirode jer čovjekova duša nije nematerijalna na isti način kao i Božja: »Kao da Bog nije jedino apsolutno biće, jedino istinski aktivno, osjećajno, misaono, po sebi voljno i od kojega smo mi dobili mišljenje, osjećanje, aktivnost, volju, slobodu, biće.«⁷⁷ Ljudi su dakle samo zato slobodni jer Bog tako hoće i njegova je supstancija za ljude ono što je

⁷⁶ Ibid., 77.

⁷⁷ »comme si Dieu n'était pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant, pensant, voulant par lui-même et duquel nous tenons la pensée, le sentiment, le activité, la volonté, la liberté, l'être«, ibid., 81!

njihova duša za ljudsko tijelo. Bog je vječan i razuman, ali na koji način razuman? Razlika je u tome što je čovjek razuman kad stvara pravilan sud, a vrhovni um nema razloga stvarati sudove jer on jednako vidi ono što jest i ono što može biti. Ljudska moć djeluje sredstvima, a božanska sama po sebi. Bog nešto može jer to hoće, odnosno njegova moć je rezultat njegove volje. Bog je dobar, a ta se dobrota očituje u redu (poretku), prema kojem Bog spaja dijelove u jedinstvenu cjelinu, dok se ljudska dobrota očituje u ljubavi prema bližnjima, dakle horizontalno i nema mogućnosti da se vidi cjelina. Otuda nesklad, koji se javlja u moralnom svijetu i koji filozofi pokušavaju pripisati odsustvu Providnosti, za Rousseaua jest upravo dokaz Providnosti. Na isti način u teoriji *općenite volje* pojedinci ne vide cjelinu, nego uvijek dio (svoj vlastiti interes), stoga će *općenita volja*, poput Boga, usmjeravati dijelove prema cjelini.

Nakon izvođenja ovih, za našu analizu presudnih zaključaka, Rousseau prelazi na metafizičko razmatranje o maksimama kakve iz toga treba izvući i nalazi ih u maksimama metafizike subjektivnosti, prirode, osjeta, savjesti i samoljublja. Vjerran svojoj metodi, nastavlja Rousseau, ne izvodim ova pravila ni načela neke uzvišene filozofije, nego iz dna svojega srca, gdje ih je priroda ispisala neizbrisivim slovima. Temelj i prva briga čovjeka jest briga za samoga sebe, no često griješimo kad nastojimo ostvariti svoje blagostanje na teret drugih (Diderotovo četvrto određenje strasti u istoimenom članku), stoga pogrešno smatramo da slijedimo glas prirode, iako joj se zapravo odupiremo. Problem je metafizičke naravi jer Rousseau pokazuje kako osjećaji (osjeti) nisu jedinstveni, pa slušajući prirodu dok govori našim osjetilima ne obraćamo pažnju što ona govori našim srcima.⁷⁸ Aktivno biće sluša, a pasivno zapovijeda, odnosno savjest je glas duše, a strasti su glas tijela, stoga koji od ta dva načela treba slušati? Jer razum nas prečesto vara i stoga imam sve pravo ne primijeniti njegove naloge, dok savjest, naprotiv, ne vara nikad, jer što je instinkt za tijelo, to je savjest za dušu i tko nju slijedi pokorava se samo prirodi. Time Rousseau dolazi do prirode kao temeljnoga metafizičkoga načela svoje filozofije jer ona će biti i početak (polazište), s kojeg se polazi, i kraj, do kojega se mora doći; ona je i uzrok i posljedica, razlog i svrha čitave njegove filozofije kao metafizike. Priroda je osnovni princip i temeljno načelo i zauzima čak više mjesto od samoga božanstva, shvaćenoga kao načelo, ne dakako i kao biće. Sveti glas prirode, jači od glasa bogova, znao je priskrbiti sebi poštovanje, tako da se činilo da zločine zajedno s krivcima goni u nebo. Stoga je u dubini naše duše urođeno načelo pravednosti i vrline prema kojem prosuđujemo naša i tuđa djelovanja, a to načelo je načelo savjesti.

⁷⁸ Osjetilne zamjedbe, odnosno svijet objekata u spoznajnoj se teoriji od Kanta spoznaju razumom, na temelju kojega razumijevamo, odnosno donosimo sud. Rousseau, koji će u velikoj mjeri inspirirati Kanta, u ovome dijelu ipak neće, jer on smatra kako osjetilima (razumom) ne možemo osjetiti duhovnu vrijednost, koju priroda čovjeku omogućuje srcem (strastima). Rousseau time odbacuje Diderotovu postavku o razumu kao kategoriji nadređenoj strastima.

Dakle za Rousseaua će, u utemeljenju političke zajednice, presudan biti povratak prirodi i pripadnim načelima morala kao savjesti. Zbog toga i piše, u skladu sa snažnim subjektivizmom i individualizmom, kako svaki čovjek bez sumnje ima na umu samo svoje vlastito dobro, no ako ne postoji neki opći moralni princip, samo će se djelovanja nepravednih moći objasniti pomoću vlastitoga interesa (razuma). Postaje očito kako je preduvjet moralnom općem principu potpuna sloboda, odnosno autonomija, subjektivnost i individualnost svakoga čovjeka, koji tek tada može sudjelovati i omogućiti takav univerzalni moralni princip. Stoga je razlikovanje dobra i zla uvjetovano činjenicom da našoj spoznaji prethode naši osjećaji, kao što razumu prethode strasti (ljubav prema sebi i milosrđe). Otuda, pokazuje Rousseau, nagoni koje imamo od prirode su ljubav prema dobru i mržnja prema zlu, a one proizlaze iz nutrine čovjeka kao prirodnoga bića. Zbog toga postojati za nas znači osjećati jer, ponavlja, naše osjećanje prethodi našem shvaćanju i kakav god bio uzrok našega bića, on se pobrinuo za naše održanje tako što nam je dao mogućnost osjeta (osjećanja) koji je u skladu s našom prirodom.⁷⁹ U individualnom smislu ta su osjećanja, kao i za Hobbesa, ljubav prema sebi (samoljublje), strah od boli, strah od smrti i čežnja za blagostanjem. Sukladno s tim, za čovjeka koji jest društveno biće, impuls savjesti ima svoj izbor u moralnom smislu koji se utemeljuje dvostrukim odnosom čovjeka prema samom sebi i prema bližnjima: »Savjesti! Savjesti! Božanski instinkte, besmrtni i nebeski glasu, sigurni vođu neukoga i ograničenoga, ali umnoga i slobodnoga bića; nepogrešivi suče dobra i zla, koji čovjeka činiš sličnoga Bogu, tebi on treba zahvaliti na izvrsnosti svoje prirode i na moralnosti svojih djelovanja«.⁸⁰

Međutim, pita se Rousseau, što je pitanje rješenja teodiceje, kako je moguće da ima tako malo njih koji Boga slušaju, iako On govori svim srcima. To je zbog toga, navodi Rousseau, što On govori jezikom prirode koji je ljudski rod, posljedicom umjetnih društvenih zala, zaboravio. Priroda je za Rousseaua i početak i kraj puta, ali i sredstvo koje kao mehanizam čovjeka vraća samom sebi, prirodnom čovjeku, njegovu srcu i strastima. Rousseau pokazuje da je čovjek u neprestanoj borbi s proturječjem između prirodnih osjećaja, koji uvijek govore u korist općega dobra, i razuma, koji uvijek govori u korist vlastitoga dobra. Živio bih u stalnom proturječju sa samim sobom, nadalje argumentira, da nova svjetlost nije obasjala moje srce, da nije istina, koja je učvrstila moje mišljenje, pokazala siguran put mojem životu i dovela me opet u sklad sa samim sobom. Stoga je uzaludno da se vrlina utemelji na razumu jer je za moralni red potreban razum, jednako kao i osjećaji, pri čemu se uvijek mora imati na umu, zaključuje Rousseau, i to će vrijediti za političku teoriju, da se dobar

⁷⁹ Ibid., 88.

⁸⁰ »Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré, d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions (...)«⁸⁰, ibid., 90.

čovjek podvrgava cjelini, a zao čovjek podvrgava cjelinu sebi (*le bon s' ordonne par rapport au tout, et le méchant ordonne le tout par rapport à lui*).⁸¹

3.3. Rousseauova filozofija politike

Na strastima, ljubavi prema sebi (*amour de soi-même*) i milosrđu prema drugima (*pitié*), koji prethode razumu, Rousseau će temeljiti svoju teoriju općenite volje (*volonté générale*). Jedino na temelju njih, a na samo na razumu, kako je smatrao Diderot i većina prosvjetitelja enciklopedista, može se utemeljiti poredak u kojem »cjelina ne proturječi pojedincu«. Prije političkoteorijskoga zahvata Rousseau će, suprotno tendenciji epohe, u *Émileu* odgajati mladoga odgajanika na kombinaciji metafizike prirode i senzualizma kako bi »novi čovjek« postao građanin, sposoban vlastitom neiskvarenom dobrotom, koja se očituje u slobodi, autonomiji i samodostatnosti, konstituirati novu političku zajednicu u kojoj cjelina neće proturječiti svojim dijelovima jer je utemeljena na pojedincu koji cjelinu (opće dobro) pretpostavlja pojedinačnom (egoizam, privatni interes). Rousseau, jasno je, ne odgaja divljaka koji će završiti u šumi, kako mu se izrugivao Voltaire, nego čovjeka koji u društvenim, građanskim odnosima neće dopustiti da ga povuku ni negativne strasti ni predrasude gomile, samo ako gleda vlastitim očima, ako osjeća vlastitim srcem i ako se ne pokorava nikakvu autoritetu do onom vlastita razuma, koji u pretpostavci ima ljubav prema sebi i milosrđe prema bližnjemu.⁸²

Što se tiče mog odgajanika, pokazuje Rousseau, ili bolje rečeno odgajanika prirode, koji je već od malena odgajan da bude dovoljan samom sebi, on rasuđuje, predviđa i razmišlja o svakoj stvari koja se odnosi na njega. Kako je u stalnom kretanju, primoran je promatrati mnoge stvari i spoznati posljedice jer svoju pouku dobiva od prirode, koja je u neprestanom kretanju, a ne od ljudi. Budući da uvijek radi ono što mu je u razumu, a ne u razumu drugih, on udružuje tjelesni i duševni napor, odnosno što postaje snažniji, to biva pametniji i razložniji. Stoga nam nikada neće poći za rukom da stvorimo mudraca, ako najprije ne stvorimo divljaka, onako kako su činili Spartanci. Zato *Émile*, kojega odgaja Rousseau, ima sve što mu je, u skladu s prirodom, potrebno i on ne zna ništa više nego što bi mu koristilo i ništa manje nego što bi mu trebalo. U njegovim su očima svi ljudi još uvijek jednaki, on nema pojmove podvrgavanja i naređivanja, njegovi su izrazi jednostavni, u svojem ponašanju ne pokazuje pokornost roba, niti govori zapovjedničkim tonom gospodara, nego pokazuje povjerenje prema bližnjemu, plemenitu i dirljivu dobrotu slobodnoga, ali jakoga i dobrotvornoga bića. On nikada neće trebati pružati dokaz da je slobodan jer je svjestan da je sam svoj gospodar i što god napravio neće nikada napraviti nešto što

⁸¹ Ibid., 92.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*. Galimard, Paris 1969., str. 388.

bi nadmašivalo njegove snage, on je bolje odgojen i u skladu s prirodom od seoske i gradske djece koju nadmašuje u svemu.⁸³

Dok je glavna struja epohe razuma (Voltaire, Diderot, d'Holbach, d'Alambert) smatrala kako strasti onemogućuju pravedno društvo i političku zajednicu, Rousseau, suprotno Diderotovu razmatranju strasti, polazi od njih kao temelja izgradnje modernoga društva i političke zajednice. Glavna struja epohe razuma, naprotiv, smatrala je kako upravo one onemogućuju pravedno društvo i političku zajednicu. Naše strasti, piše Rousseau, služe nam kao glavna oruđa za održanje, stoga je pokušaj da ih zatremo uzaludan jer bi to značilo raditi protiv prirode i popravljati Božje djelo (*l'ouvrage de Dieu*)⁸⁴: »Kad bi Bog uistinu zahtijevao od čovjeka uništenje strasti, što mu ih je dao, Bog bi htio i ne bi htio, on bi proturječio sam sebi. Nikad on nije izdao ovu besmisleni zapovijed; ništa tome slično nije napisano u ljudskome srcu i sve što Bog želi da čovjek radi, to mu on ne poručuje po drugom čovjeku, nego mu sam kaže; on mu to napiše u temelj njegova srca.«⁸⁵ Onaj koji bi htio spriječiti buđenje strasti, bio bi gotovo jednako lud kao i onaj koji bi ih htio uništiti, stoga se, za Rousseaua, strasti ne trebaju dokidati niti na razini političke zajednice, odnosno društva. No to ne znači da su sve strasti prirodne, jedino što je istinito jest da je njihov izvor prirodan, odnosno, kako pokazuje Rousseau, naše su prvobitne strasti vrlo ograničene na ulogu oruđa naše slobode i imaju zadaću brinuti se o našem održanju. Ali sve one koje vladaju nama i koje nas uništavaju nemaju podrijetlo u prirodi, nego su nam izvanjske jer ih prisvajamo na vlastitu, kao i štetu prirode. Samoljublje ili ljubav prema sebi (*l'amour de soi/l'amour de soi-même*) temeljna je prirodna strast kao strast za samoodržanjem, i kao *sentiment d'existence*, temelj Rousseauove kartezijanske metafizike subjektivnosti. To je jedina strast, pokazuje Rousseau, koja se rađa s čovjekom i koja nikad ne nestaje i ona kao takva prethodi svim drugima koje su, u određenom smislu, njezine modifikacije. U tom smislu one su prirodne, ali najveći broj tih modifikacija ima izvanjske uzroke bez kojih one nikad ne bi nastupile i same te modifikacije ne samo da nam nisu korisne, nego su, štoviše, štetne jer mijenjaju prvotnu svrhu i idu protiv svojega uzroka. Tada čovjek napušta prirodni red i dolazi sam sa sobom u proturječje. Iz te prvotne strasti kao pretpostavke proizlazi druga strast ljubavi prema drugima, odnosno milosrđe (*pitié*), stoga su te dvije prirodne strasti pretpostavka svakoga poretka. Time Rousseau odgojiteljima predlaže metodu odgoja u skladu sa strastima. Ako želite uvesti red i pravilnost u strasti, produžite vrijeme

⁸³ Ibid., 197.

⁸⁴ Ibid., 326.

⁸⁵ »Si Dieu disoit à l'homme d'anéantir les passions qu'il lui donne, Dieu voudroit et ne voudroit pas, il se contrediroit lui-même. Jamais il n'a donné cet ordre insensé; rien de pareil n'est écrit dans le coeur humain; et ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son coeur«, *ibid.*, 327.

njihova razvoja da bi imale vremena stupiti u međusobni pravilan odnos na način kako nastaju.⁸⁶ Na taj način red ne dolazi od čovjeka nego od prirode, a vaš zadatak sastoji se samo u tome da pustite prirodu da nesmetano obavlja svoj posao. Kad bi vaš učenik bio potpuno sam, ne biste imali što s njim raditi, ovako sve što ga okružuje raspaljuje njegov umišljaj (uobrazilju) i stvaraju se predrasude. Da biste ga zadržali, morate ga usmjeriti u suprotnom smjeru jer osjet treba ograničiti umišljaj, a razum javno mnijenje. Svako biće kada osjeća svoje odnose mora se uznemiriti kada se oni mijenjaju ili kada opaža ili kada samo vjeruje da opaža takve odnose, koji odgovaraju njegovoj prirodi. Uslijed tih pogrešaka umišljaja strasti svih smrtnih bića pretvaraju se u poroke jer bi ona morala poznavati prirodu svih bića da bi se mogla uvjeriti koji odnosi najbolje odgovaraju njihovoj prirodi. Taj odgajanik treba kasnije živjeti u društvu, jer samo istinski samotno biće može biti sretno, odnosno samo Bog uživa apsolutno blaženstvo. Stoga ta druga strast, prva prema drugima – milosrđe, pokreće ljudsko srce prema redu prirode, jer da bi dijete postalo milosrdno, mora znati da postoje njemu slična bića koja trpe što je ono samo trpjelo. Jer što znači biti milosrdan, odnosno suosjećati s drugim, nego izaći iz svojega *ja* i poistovjetiti se s onim drugim koji pati, što samo znači da je metafizika subjektivnosti, odnosno pozicija jastva preduvjet društva, jer samo ako ljubimo sebe možemo voljeti i drugoga i s njim suosjećati.

Da bismo potaknuli i podržavali to milosrđe, odnosno suosjećanje, piše Rousseau, i da bismo ga usmjerili prema prirodi, čime se budi ono njegovo *ja*, što imamo drugo činiti nego buditi u njemu dobrotu, čovječnost, milosrđe, odnosno sva privlačna i nježna osjećanja koja se ljudima od prirode dopadaju, a da sprječavamo zavist, lakomost, mržnju kao i sve odvratne strasti što oduzimaju osjećanju svaku vrijednost. Stoga je Rousseau na temelju svega navedenoga formulirao nekoliko načela za *Émilea*. Prvo načelo jest ono prema kojemu nije obilježje srca uspoređivati se sa sretnijima, nego s manje sretnima od nas. Drugo načelo jest ono prema kojemu nesreće drugih, od kojih ni sami nismo oslobođeni, bude u nama sažaljenje. Treće načelo jest ono prema kojemu sažaljenje koje osjećamo prema drugima ne mjerimo prema veličini patnji nego prema osjećaju prema onima koji ih podnose. Tek pod tim pretpostavkama humaniteta moguće je misliti društvo. Zbog toga i piše kako narod čini ljudski rod (*C'est le peuple qui compose le genre humain*), i ono što nije narod tako je neznatno da uopće nije vrijedno da bi se uzelo u obzir. Čovjek, zato što je čovjek, ostaje uvijek isti u svim staležima i pred očima mislioca nestaju sve staleške razlike. Važno je stoga učiti mladića poštovati svoj rod, a on je najvećim dijelom sastavljen iz narodnih masa, stoga bi praznina, koja bi nastala uklanjanjem svih kraljeva i filozofa, bila jedva primjetna, a tijekom svijeta ne bi pretrpio nikakve štete. Stoga naučite svojega odgajanika, piše Rousseau, da voli sve ljude, pa čak i one koji s prijezirom

⁸⁶ Ibid., 336.

gledaju na svoje bližnje. Odgajajte ga tako da sebe ne smatra pripadnikom neke klase, nego da nalazi sebe u svim klasama. Ne činite od njega »svjetskoga čovjeka«, koji uvijek živi izvan sebe, pod maskom, jer što je svjetski čovjek uistinu, to u njegovim očima ne znači ništa, a ono što je on prividno, to je njemu sve. Stoga je Rousseauov projekt izgradnja čovjeka i građanina koji će prije svega biti nositelj suverenosti svojega naroda i svoje države, a tek onda biti čovjek svijeta.

Rousseau će stoga, i u *Émileu*, tražiti metodu po kojoj će javni moral biti temelj društvenoga i političkoga poretka. Svaki moral koji nema temelje u prirodi i osjećajnosti koju ona daje svakom čovjeku, osuđen je na propast. Kod ljudi koji su u mladosti bili pošteđeni prerane pokvarenosti, opaža se općenito više duševne snage, nego kod onih u kojih je razuzdan život počeo u trenutku u kojem su mu se bili spremni prepustiti. U tom je, zaključuje Rousseau, jedan od razloga zašto narodi koji se odlikuju čistoćom morala obično nadmašuju zdravim razumom i hrabrošću narode u kojima je moral labav. U tom se smislu, a Rousseauu je to presudno, pravednost i dobrota ne temelje na apstraktnom razumu, koji uspostavlja moralnost, nego proizlaze iz istinskoga osjećanja duše, koje je Tvorac u čovjeka »usadio«. ⁸⁷ Rousseau pokazuje da se samim razumom, neovisno o savjesti, ne može postaviti ni jedan prirodni zakon i da je prirodno pravo umišljaj, ako se ne temelji na potrebi koja je prirodna ljudskom srcu. Sama zapovijed da činimo drugom ono što želimo da drugi čine nama nalazi svoju pravu osnovu, dodajući luteransko-kalvinističku premisu, samo u osjećaju. Jer kakav bi me neosporni razlog mogao privoljeti da, ako i jesam upravo *ja*, radim kao da sam netko drugi, osobito kad sam moralno uvjeren da se neću nikada nalaziti u istom slučaju i tko će mi jamčiti da će se i drugi držati toga načela? Zao čovjek izvući će korist iz poštenja pravednika i iz svojega vlastitoga nepoštenja, jer on bi bio najzadovoljniji kad bi on bio nepošten, a cijeli svijet oko njega pošten, iz čega je jasno da takav ugovor ne bi mogao biti legitiman za poštene ljude. Ali kad me snaga moje iskrene duše poistovjeti s mojim bližnjim te se osjećam u njemu, ja neću da on pati, da sam ne bih patio, stoga sam zainteresiran za njega zbog ljubavi prema sebi, a razlog tome je zapovijed sadržana u samoj prirodi. Stoga zaključujem da nije istina da se propisi prirodnoga zakona zasnivaju jedino na razumu, kako je smatrao Diderot. Oni imaju sigurniji i čvršći temelj. Ljubav prema bližnjima proizlazi iz ljubavi prema sebi kao načelo ljudske pravednosti.

Iz ovoga razmatranja važno je razumjeti presudan argument za shvaćanje Rousseauove teorije moralnosti. Naime brojne interpretacije, prema kojima je Rousseau teoretičar morala, a ne politike, koje pretpostavljaju novovjekovnu odvojenost morala od politike od Machiavellija nadalje, u potpunosti su pogrešne jer je u Rousseauovu sistemu moral izjednačen s politikom, odnosno ne može se govoriti o njihovom odvajanju i zasebnom razmatranju. I sam Rousseau pokazuje kako se društvo

⁸⁷ Ibid., 359.

mora proučavati pomoću pojedinaca, a pojedinci pomoću društva, stoga »onima koji hoće obrađivati odvojeno politiku i moral nikada neće uspjeti razumjeti ijedno od toga«.⁸⁸ Stoga je pretpostavka društvene, odnosno političke moralnosti prirodna, individualna, subjektivna moralnost jer, kako nadalje pokazuje Rousseau, neovisnost i sloboda ljudi manje ovise o sili nego o umjerenosti srca, jer tko želi malo, zavisi od maloga broja ljudi. U prirodnom poretku stoga postoji uistinu stvarna i neuništiva jednakost jer je nemoguće da stvarna razlika između ljudi u tom stanju bude toliko velika da bi, kao što je pokazao u *Raspravi o nejednakosti*, bila dovoljno velika da ijednoga učini zavisnim od drugoga. U građanskom poretku postoji pravna jednakost, koja je čisti umišljaj, jer sredstva koja su namijenjena njezinu održanju sama rade na njezinu razaranju; oružana sila, kojom se moćniji služi da bi ugnjetavao slabije, uništava jednakost koju je priroda uspostavila. U građanskom stanju uvijek će većina biti žrtvovana manjini, a opći (općeniti) interes posebnom (partikularnom) i uvijek će pojmovi pravednosti i podvrgavanja služiti kao oruđe nasilju i nepravdi.

U enciklopedijskom članku *politička ekonomija*, odnosno *moralna i politička ekonomija (économie morale et politique)*, objavljenom u V. svesku *Enciklopedije*, Rousseau će prvi put razmatrati pojam općenite volje, prije no što će to postati središnje mjesto *Društvenoga ugovora*, a time i moderne filozofije politike. Podrijetlo koncepta općenite volje, kako u kapitalnoj studiji *The General Will before Rousseau* pokazuje Patrick Riley, kreće od sv. Pavla i sv. Augustina, preko Pascala, Arnaulda, Malebranchea, Bossueta, Fénelona i Baylea, do Montesquieua.⁸⁹ Svi oni, a osobito francuski oratorijanci i jensenisti, imali su važan utjecaj na Rousseauovu koncepciju *općenite volje*, koju Rousseau nije izmislio, smatra Shklar, ali joj je stvorio povijest.⁹⁰ Lalović pokazuje da, uz navedene teoretičare, pojam općenite volje u političku teoriju presudno transformiraju Diderot i Charles Louis de Montesquieu, koji Rousseauu omogućuju potpunu transformaciju pojma općenite volje u političku teoriju.⁹¹ Proust s pravom upozorava da je Rousseau upravo u tom članku uzvratio Diderotu za njegove napade u člancima *politička vlast* i *prirodno pravo*, o čemu je Rousseau šutio sve dok to nije naveo u *Ispovijestima*. Naime u prirodnom stanju Rousseau je pokazao da čovjek nije ni dobar ni zao, pa se uopće ne može govoriti o pojmovima pravde i nepravde, kako je to izvodio Diderot, na način da prirodne strasti vode zlu i nepravdi i da im je zato neophodan razum društvenoga, uljuđenoga stanja.⁹²

⁸⁸ »ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux«, *ibid.*, 360.

⁸⁹ Usp. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1986.

⁹⁰ Usp. Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, University of Cambridge. Cambridge 1985.

⁹¹ Usp. Dragutin Lalović, *Mogućnosti političkoga*, Disput. Zagreb 2006.

⁹² J. Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, 1962.

U članku *prirodno pravo* Diderot je razradio pojam općenite volje s njezinim temeljnim odrednicama, s kojima će se Rousseau složiti, osim one temeljne: odstranjivanja strasti iz konstitucije općenite volje. Potrebno je ukratko analizirati njihovo međusobno razilaženje oko samoga koncepta jer iz njega izlaze posljedice koje vrijede za današnji svijet koji se i dalje pita može li jedino njegovo svođenje na materijalnu zbiljnost biti dovoljno za samo funkcioniranje svijeta, ili je potrebna duhovna snaga koja jedino iz strasti može promijeniti postojeći »razumski« svijet.

U članku o političkoj ekonomiji Rousseau povezuje općenitu volju ne s vladarom, sukladno metafizičkoj tradiciji Božjih općenitih i partikularnih volja kako ih je razradio Malebranche⁹³, nego s kolektivnim tijelom *demosa*, koji može, prvi put u povijesti filozofije politike, imati općenitu volju, koja, suprotno Diderotovu stavu nastalom iz Hobbesove perspektive, nije umjetna nego moralna, čime tek može postati suverenom.⁹⁴ Rousseau piše: »Političko je tijelo dakle također i moralno biće, koje posjeduje volju, i ta općenita volja, koja uvijek teži spasenju i dobrobiti cjeline i svakoga dijela, izvor je zakonâ, konstituirajuća je za sve članove države u njihovim međusobnim odnosima i pravilo za pravedno i nepravedno.«⁹⁵ Rousseauov iskaz kako općenita volja nikad ne proturječi partikularnoj jer je to logički nemoguće, jedno je od mjesta koja neosporno pokazuju Malebrancheovu poziciju. Upravo je u njoj sadržan osnovni postulat republikanske logike, iznesen u *Društvenom ugovoru*, da svatko tko djeluje u korist općega dobra (*res publica*) ne može djelovati protiv samoga sebe, odnosno, Rousseauovim riječima, »svatko tko se daje svima, ne daje se nikomek.«⁹⁶ Temeljni problem koji Rousseau vidi jest taj da je partikularna volja (*vo-*

⁹³ Prema Malebrancheu Bog kao beskonačno savršeno biće prirodno djeluje na načelu jednostavnosti, jer je ona sukladna savršenosti, što znači da je i sam uspostavio jednako tako savršene i jednostavne općenite zakone prema kojima djeluje. »Kažem da Bog djeluje posredstvom općenitih volja onda kada djeluje posljedicom općenitih zakona koje je uspostavio« (Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, Clarendon Press. Oxford 1992., str. 195). Malebranche dokazuje Njegovo djelovanje uvijek kao djelovanje prema općenitim zakonima, koji mogu biti odraz samo općenitih volja, jer je logički nemoguće da djeluje posebno prema posebnim zakonima, koji su odraz partikularnih volja. Naime kada bi Bog djelovao prema partikularnim voljama, dakle pojedinačno i arbitrarno (od slučaja do slučaja), to bi značilo da njegovi općeniti zakoni, odraz njegovih općenitih volja, nisu savršeni, pa da zato partikularnim zakonima, koji su odraz partikularnih volja, mora ispravljati svoje općenite zakone, što je logički nemoguće jer se time Bogu ne odriče samo savršenstvo nego i jedinstvo njegove volje koje je uvjet pravednosti.

⁹⁴ Tako Derathé pokazuje kako Hobbes određuje političko tijelo kao umjetnu osobu, dočim ju Pufendorf i Rousseau određuju kao moralnu osobu (*perrone morale*). Usp. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin. Paris 1995.

⁹⁵ »Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; & cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation & au bien – être du tout & de chaque partie, & qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux & à lui, la règle du juste & de l'injuste«, Jean-Jacques Rousseau, *ECONOMIE (Morale & Politique)*, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. V., str. 337.

⁹⁶ »(...) chacun se donnant à tous ne se donne à personne (...)«, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Adamant Media Corporation. Boston 2006, str. 23.

lonté particuliere), odnosno privatni interes pojedinca utemeljen na razumu, uvijek snažniji i stoga tko uspije riješiti taj problem političke zajednice, uspjeh će utemeljiti savršen stupanj države. Pojedinca treba usmjeriti da vidi kako je općenita volja i u njegovu partikularnom interesu, stoga je i ta pozicija »nepobitan dokaz da je najopćija volja uvijek i najpravednija i da je glas naroda zbilja i glas Boga«. ⁹⁷

Svaki pojedinac, prema Rousseauu, sklapa društveni ugovor kao individua u kojem je slučaju podanik (*sujet*), sa samim sobom kao građaninom (*citoyen*), dijelom kolektivnoga tijela suverena naroda (*peuple*) koji, samo kada djeluje općenito kroz apstraktan zakon, može imati općenitu volju (*volonté générale*), koja je tada suverena. Pretpostavka takvoj poziciji društvenoga ugovora, u kojem se svatko daje u cjelinu od koje dobiva svoju subjektivnu slobodu, moguće je samo s metafizičkom pretpostavkom čovjeka kao ontološki dobrog bića sa strastima: *ljubavi prema sebi* (*l'amour de soi-même*) i *milosrđem* (*pitié*) prema drugima. Samo uz ovu pretpostavku, suprotno Diderotovu konceptu, razumni pojedinac koji uvijek hoće dobro samom sebi (interes) na štetu drugom, može biti vođen voljom koja proizlazi iz srca, odnosno ljubavi prema bližnjemu, a koja svoj iskaz pokazuje u općenitoj volji. Tek pod tim pretpostavkama, suprotno Hobbesu i francuskoj tradiciji, koja je od njega polazila (Diderot), moguć je društveni ugovor kojim čovjek izlazi iz iskvarenoga prirodnoga stanja, koje je u enciklopedijskome članku opisao Diderot. Za Rousseaua je otud moguće ustvrditi kako je upravo društveno stanje (kultura, tehnika, civilizacija, napredak) zapravo prirodno stanje iskvarenih pojedinaca, stoga treba, posredstvom društvenoga ugovora i općenite volje, stvoriti novo, umjetno prirodno stanje koje bi pojedince ponovno učinilo ontološki dobrima. Jedino je na taj način moguć takav društveni ugovor koji, prepuštanjem pojedinca u cjelinu, osigurava njihovu slobodu: »svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovno vodstvo općenite volje; i primamo u tijelo svakoga člana kao dio neodvojiv od cjeline«. ⁹⁸

Umjesto zaključka

Materija nasuprot duhu, tijelo nasuprot duši, volja nasuprot umu i strasti nasuprot razumu neprevladivi su ontologijski antagonizmi u povijesti pojmova svijeta i čovjeka. Pomiruju se i poništavaju u pojmu čovjeka. Problem nastaje u Kantovu pitanju što je čovjek. Filozofija francuskoga prosvjetiteljstva radikalno se podijelila u tom pitanju. S jedne se strane, pod utjecajem novovjekovnoga tehnicizma, matematizma, medicine, empirizma i materijalizma, formirala dominantnija struja, kojoj je

⁹⁷ »preuve invincible que la volonté le plus générale est aussi toujours la plus juste est que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu«, J.-J. Rousseau, *ECONOMIE (Morale & Politique)*, str. 339.

⁹⁸ »Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout«, J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, str. 23–24.

pripadao (iako ne u cijelosti) sam Diderot. Polazila je od toga da čovjeka odredi bitno razumnim bićem koje, odbacujući duhovnu uvjetovanost tradicionalne metafizike, stvara sebe i iz sebe svijet kakav želi. Takav, »novi čovjek« epohe djeluje savršeno poput stroja upravljani nepogriješivim *ratiom*. Razum tako dokida strasti koje, jer su uvjetovane voljom, imaju negativno određenje i predstavljaju destruktivnu moć. S druge strane, pod utjecajem filozofije duha, formirala se manjinska struja kojoj je pripadao i Rousseau, a smatrala je kako je čovjek, pored toga što je razumsko i biće strasti, koje prethode razumu, a on ih samo može razumjeti i usmjeriti. Odlučna karakteristika te Rousseauove postavke jest ta da je razum, prepušten sam sebi, egoistična moć koja uspostavlja poredak solipsizma poopćiv na društvo, odnosno političku zajednicu. Zbog toga su mu potrebne strasti, poput ljubavi prema sebi i milosrđu prema drugima, kao prirodno determinirane moći izvorno dobrog čovjeka. Glava nasuprot srcu postavka je koja određuje navedeni odnos. Međutim, umjesto pitanja tko je u pravu, odnosno manje u krivu, odgovor treba potražiti u empirijskom dokazu čovjeka. Zato jer je, pod utjecajem prosvjetiteljskoga imperativa, sebe postavio kao apsolutno razumsko biće, čovjek je sebi odrekao ono što svakodnevno ruši njegovu vlastitu razumsku ogradu, a to je neposredni i neuvjetovani glas srca (strasti) koji svakodnevno, pred razumom, odnosi pobjedu. Zato jer ih zatomi, razum dovodi u opasnost čovječanstvo od iznenadne i neograničene lavine strasti koje se tada pojavljuju u svojem najgorem obliku, onom rušilačkom, i sebe nastoje uspostaviti kao poredak koji razum više ne može ograničiti, niti um pojmovno zahvatiti. Tada, povijest je pokazala, nastaju poretci negiranja razuma, a negativne, rušilačke strasti samolegitimiraju se stupajući na njegovo upražnjeno mjesto. Sve je to donijelo prosvjetiteljstvo, oslobađanje čovjeka jednih okova, drugima. Kao i da je sam Diderot bio svjestan toga kada je prije dovršetka posljednjeg sveska *Enciklopedije* napisao da »struja koja nas nosi sobom, nema ništa genijalnoga«.⁹⁹

Razlike između Diderota i Rousseaua su brojne, no smisao koji nas je zanimao u ovome radu jest onaj koji razlikuje razum i strasti. Diderotov postulat razuma, koji ograničava strasti jer one uvijek djeluju partikularno za privatni interes, suprotan cjelini ljudskoga roda, za Rousseaua će biti neodrživ. Upravo strasti, poput ljubavi prema sebi i milosrđa, omogućuju vlastito poopćavanje na razinu ljudskoga roda, a upravo razum vodi egoizmu privatnoga interesa. Dijametralno suprotni postulati omogućit će s jedne strane vlast građana kao privatnih vlasnika (*bourgeois*) i njihovu predstavničku stalešku vladavinu (Diderot), a s druge strane potpunu prirodnu jednakost prirodno dobrih pojedinaca, predstavljenu izravnom demokracijom jednakih *citoyena*, koji su uvijek predstavljeni samima sobom jer općenita volja nikada ne proturječi partikularnoj (Rousseau).

⁹⁹ Usp. Ervin Šinko, Revolucionarnost francuskih enciklopedista, u: Šime Vučetić (ur.), *Pisma francuskih enciklopedista*, Zora, Zagreb 1951., str 3–30., 18.

Zavodljivi ideal razuma (uma), koji će riješiti sva zla i sukobe, najbolje su uvidjeli Adorno i Horkheimer kada su pokazali da se suvremeno svodenje čovjeka na racionalni, materijalni ekonomizam obija o glavu njegova tvorca, čovjeka koji je, mišljenjem prosvjetiteljskoga subjekta, dokinuo svoju vlastitost. Razvojem privrednoga sustava, u kojem gospodstvo privatnih grupa nad privrednim aparatom razdvaja ljude, umom se identički fiksirano samoodržanje, protiv individualnoga građanina, razotkrilo kao destruktivna prirodna snaga koju više ne može odvajati od samorazaranja. Čisti um postao je neumom, načinom postupanja bez greške i sadržaja.¹⁰⁰ Posljednji izdanak prosvjetiteljstva – pozitivizam, izolira osjećaj kao i religiju i umjetnost od svega što se naziva spoznajom. On, doduše, ograničuje hladni um u korist neposrednoga života, ali ga pretvara u princip puko neprijateljski mislima. U sjaju takvoga neprijateljstva osjećaj, a i čitava kultura, oslobađaju se odgovornosti pred mišljenjem, ali se time pretvaraju u neutralizirani element sveobuhvatnoga *ratia*, kapitala.¹⁰¹

Kao što se u mitovima već zbiva prosvjetiteljstvo, tako se prosvjetiteljstvo svakim korakom sapleće sve dublje u mitologiju. Od mitova dobiva sav materijal za njihovo uništenje, ali prosuđujući i uništavajući pada pod čaroliju mita.¹⁰² Prirodu treba, prije i poslije kvantne teorije, matematički zahvatiti. Pretpostavljenom identifikacijom do kraja promišljenoga matematiziranoga svijeta s istinom, prosvjetiteljstvo mnije da se osiguralo od povratka u mitsko. Ono izjednačuje mišljenje i matematiku. Time se matematika tako reći odvaja, pretvara u apsolutnu instanciju.¹⁰³ Pozitivizam, koji preuzima sudačku dužnost prosvjetljenoga uma, ne smatra bavljenje inteligibilnim svjetovima samo zabranjenim nego i besmislenim. On ne mora biti ateistički, budući da postvareno mišljenje takvo pitanje ne može ni postaviti. Pozitivistički cenzor rado dopušta oficijelni kult, pa i umjetnost, kao posebno područje društvenoga pogona oslobođeno spoznaje; ne dopušta međutim nikada nijekanje, koje i samo nastupa s prohtjevom da bude spoznaja.¹⁰⁴ Ta kritička ocjena Frankfurtske škole proizlazi iz upozoravanja na posljedice koje može prouzročiti slijepa vjera u jedno načelo, pa makar se ono zvalo i um (razum), koji je proklamiran temeljnim načelom epohe.

Pobjeda matematiziranoga, racionalnoga materijalizma u epohi prosvjetiteljstva istodobno je proizvela slobodu i ropstvo. Slobodu, mišljenu kao samoostvarenje i samoproizvođenje čovjeka (subjekta), koji se time oslobodio metafizičkoga determi-

¹⁰⁰ Usp. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Svjetlost. Sarajevo 1989., str. 98.

¹⁰¹ *Ibid.*, 99.

¹⁰² *Ibid.*, 25.

¹⁰³ *Ibid.*, 37.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 38.

nizma. Ropstvo, jer je upao u novu metafiziku materijalnoga svijeta koji se razumskim putem samoproizvodi (*autopioesis*), ali time krije opasnost jer traži izlaz u ponovnoj konstituciji duhovnoga koje, jer nije identično s materijalnim, može, kao moć strasti i volje izmijeniti ili poništiti postojeći svijet. Kao da se dogodilo to da čovjek ne želi svijet koji je sam proizveo. Takva shizofrena situacija posljedica je filozofije prosvjetiteljstva, napose prikazane dijalektike Diderot–Rousseau koja važi više no ikad. S jedne strane razum, koji oslobađa od svega osim od srca, a s druge srce, koje se ne želi osloboditi ničega nego razuma. Možda je i sve veća popularnost Zaz više odraz svjetskoga vapaja za izgubljenim humanitetom srca:

*Želim umrijeti s rukom na srcu;
Otkrijmo zajedno moju slobodu.*¹⁰⁵

LITERATURA

- Cassirer, Ernst, *Descartes*, Demetra. Zagreb 1997.
- De Sade, Donatien Alphonse Francois, *Justine ili Nedaće kreposti*, Naprijed. Zagreb 1984.
- Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin. Paris 1995.
- Derrida, Jacques, *L'Autre cap: suivi de La Démocratie ajournée*, Les Éditions Minuit. Paris 1991.
- Descartes, René, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, sv. I., Demetra. Zagreb 1993.
- Diderot, Denis, AUTORITÉ POLITIQUE, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, sv. I, Le Breton. Paris 1751., str. 898–900.
- Diderot, Denis, CITOYEN, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. III., Paris 1753., str. 488–489.
- Diderot, Denis, DROIT NATUREL, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. V., Paris 1755., str. 115–116.
- Diderot, Denis, HOMME, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. VIII., 1765., str. 278.
- Diderot, Denis, INTOLERANCE, u: Diderot; D'Alembert (ur.) *Encyclopédie*, sv. VIII., 1765., str. 843–844.
- Diderot, Denis, LÉGISLATEUR, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. IX., 1965., str. 357.
- Diderot, Denis, MACHIAVELISME, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. IX., 1765., str. 793.
- Diderot, Denis, PASSIONS, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. XII., 1765, str. 142–146.
- Diderot, Denis, Lettre sur les aveugles, u: Hervé Falcou (ur.), *Ecrits philosophiques*, J.-J. Pauvert. Paris 1964.
- Diderot, Denis, *Entretien entre D'Alembert et Diderot*, Éditions Bossard. Paris 1921.
- Diderot, Denis, *Œuvres philosophiques*, Garnier Frères. Paris 1961.
- Diderot, Denis, *Œuvres politiques*, Garnier Frères. Paris 1963.
- Diderot, Denis, *Indiskretni dragulji*, Scarabeus-naklada, Zagreb 2010.

¹⁰⁵ »Moi, j'veux crever la main sur le cœur; Allons, ensemble, découvrir ma liberté«, Isabelle Geffroy – Zaz, *Je veux*, Paris 2010.

- Engels**, Friedrich, *Anti-Dühring*, Naprijed. Beograd 1946.
- Goyard-Fabre**, Simone, De la philosophie première à la philosophie politique dans la pensée de Thomas Hobbes, u: Giuseppe Sorigi (ur.), *Politica e diritto in Hobbes*, Dott. A. Giueffrè Editore. Milano 1995.
- Hobbes**, Thomas, *Leviathan, Or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford University Press. New York 2008.
- Horkheimer**, Max; Adorno, Theodor, *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Svjetlost. Sarajevo 1989.
- La Mettrie**, Julien Offray de, *Čovjek stroj*, ArTresor naklada. Zagreb 2004.
- Lalović**, Dragutin, *Mogućnosti političkoga*, Disput. Zagreb 2006.
- Lenjin**, Vladimir Ilijić, *Materijalizam i empiriokriticizam*, Kultura. Beograd 1959.
- Malebranche**, Nicolas, *Treatise on Nature and Grace*, Clarendon Press. Oxford 1992.
- Matoš**, Antun Gustav, *Sabrana djela*, sv. IX., JAZU. Zagreb 1973.
- Mason**, John Hope; Wokler, Robert (ur.), *Diderot Political Writings*, Cambridge University Press. Cambridge 1992.
- Nancy**, Jean-Luc, *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija*, Naklada Jesenski i Turk. Zagreb 2004.
- Nietzsche**, Friedrich, *Volja za moć*, Mladost. Zagreb 1988.
- Pellissier**, Georges, *Pages choisies des grands écrivains. Diderot*, Libraire Armand Colin, Paris 1919.
- Proust**, Jacques, *Diderot et L'Encyclopédie*, Armand Colin. Paris 1962.
- Riley**, Patrick, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press. Princeton 1986.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *ECONOMIE (Morale & Politique)*, u: Diderot; D'Alembert (ur.), *Encyclopédie*, sv. V., 1755., str. 337–349.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, u: *Œuvres complètes*, sv. III., Gallimard. Paris 1964., str. 7–96.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Ispovijesti I*, Matica hrvatska. Zagreb 1982a.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Adamant Media Corporation. Boston 2006.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Galimard, Paris 1969.
- Rousseau**, Jean-Jacques Rousseau, Brief an d'Alembert, u: *Schriften*, sv. I., Frankfurt a. M. 1988, str. 333–474.
- Rousseau**, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion. Paris 2000.
- Shklar**, N. Judith, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, University of Cambridge. Cambridge 1985.
- Šinko**, Ervin, Revolucionarnost francuskih enciklopedista, u: Šime Vučetić (ur.), *Pisma francuskih enciklopedista*, Zora. Zagreb 1951., str. 3–30.
- Vaughan**, Charles Edwyn, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, sv. I., Cambridge University Press. Cambridge 1915.
- Zaz** – Isabelle Geffroy, *Je veux*, Paris 2010.

**DIDEROT ET ROUSSEAU: TÊTE-CŒUR DE LA PHILOSOPHIE DES
LUMIÈRES EN FRANCE**

Goran Sunajko

Institut de lexicographie Miroslav Krleža

RÉSUMÉ: L'auteur commence par l'hypothèse que la relation dialectique des postulats philosophiques de Denis Diderot et Jean-Jacques Rousseau soit une relation fondamentale de la philosophie des Lumières en France et elle se vaut aujourd'hui comme telle. Le travail envisage les postulats du ratio et de la philosophie matérialiste de Diderot et de leurs réalisations en philosophie politique, ainsi que, de la même façon, les postulats de la passion de Jean Jacques Rousseau. Pour analyser les œuvres et les articles encyclopédiques de ces deux philosophes, nous examinons les positions qui s'excluent mutuellement et qui sont différentes quant aux questions fondamentales de la philosophie, notamment de la philosophie politique. En commençant par l'empirisme, le sensualisme et le rationalisme, la philosophie des Lumières de Diderot va essayer d'établir les postulats politico-philosophiques d'après la position du ratio et du monde matérialiste d'une part et de l'autre de Rousseau, qui est sous l'influence de la métaphysique de la nature et de la volonté aux principes de la passion comme une condition du ratio. La relation comme celle-ci se résume à la dichotomie entre la raison ou *la tête* représentée par Diderot d'un côté, et la passion, ou *le cœur* représenté par Rousseau de l'autre. En synthèse, le travail nous montre que cette dialectique est toujours valide parce que le monde posé, en étant défini matérialistiquement, n'est pas capable de nous donner les réponses sur les questions contemporaines et comme tel il a besoin d'un contrepoids spirituel hors de lui-même en faisant un concept moderne du monde.

Mots-clés: *Diderot; Rousseau; philosophie des Lumières; la métaphysique; le matérialisme; l'empirisme; la raison; l'amour de soi; la volonté générale; la passion; le cœur*