

ŽAN-ŽAK RUSO: 300 GODINA OD ROĐENJA
300TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU

II

Priredio Marinko Lolić
Marinko Lolić (ed.)

Srđan Nikolić
Odeljenje za filozofiju
Filozofsko-istorijski fakultet
Univerzitet u Bazelu

O Rusoovoj radikalnosti: sloboda, jednakost, događaj politike

Apstrakt: *U radu se artikulišu i razvijaju ontološke postavke i posledice Rusoovih razmatranja o slobodi, koje su u njegovim spisima često ostajale u drugom planu. Posebno se naznačuje jedan ontološki bitan aspekt Rusoove radikalnosti, u kojem je raskidanje veza s prirodom, takozvani izlazak iz prirodnog stanja i sklapanje društvenog ugovora, neodvojivo od njegovog razumevanja slobode, jednakosti i političke delatnosti. Pokazuje se kako totalna alijencija dovodi do radikalnog raskida s prirodom, a nenužno iskršavanje opšte volje i uspostavljanje slobode kao samozakonodavstva tumači se kao događaj politike, čiji uslov i zakon jeste opšta jednakost.*

119

Ključne reči: *ontologija, sloboda, jednakost, politika, događaj, priroda, otuđenje.*

Verovao sam da moram da se probijem do korena.

Ruso

Ako Ruso zauvek ustanovljuje moderan koncept politike, onda je to zato što postavlja na najradikalniji način da je politika procedura čije je poreklo u događaju a ne u strukturi koja je podržana unutar bića.

A. Badju

1. Radikalni (ne)prijatelj slobode

Žan Žak Ruso (Jean Jacques Rousseau) je nesumnjivo jedna od najkontroverznijih figura u istoriji modernog mišljenja. Još za života, knjige su mu spaljivane, proganjan je, napadali su ga najuticajniji intelektualci toga doba. No sličnu ili goru sudbinu su doživljavali i mnogi drugi mislioci, i pre i posle njega. Ono što ga čini kontroverznim je ponajpre *raspon* pohvala i optužbi kojima obiluju radovi njegovih sledbenika i kritičara: za jedne konzervativan, za druge revolucionaran kao niko pre njega, za jedne najradikalniji mislilac svoga stoleća, za druge sasvim neoriginalan¹. Ipak, neuralgična tačka većine komentatora je bila i ostala Rusoovo

¹ Od različitih i u velikoj meri međusobno suprotstavljenih pogleda na Rusoa, Kasirer (E. Cassirer), pored ostalog, izdvaja one koji u njemu vide prethodnika modernog individualizma (koji se zalaže za slobodu osećaja, etička povezanost i objektivna dužnost se gube u „pravu srca“), osnivača državnog socijalizma (koji daje prednost celini nad pojedincem, gubi se sloboda osećanja i delovanja), iracionalistu (koji kritikujući enciklopediste daje prednost

mišljenje *slobode*. Dok je s jedne strane slavjen kao „misilac slobode“, s druge strane je optuživan kao inspirator i podstrekač svih totalitarizama od njegovog vremena, preko Musolinija (B. Mussolini) i Hitlera (A. Hitler) sve do danas, „jedan od najozloglašnijih i najopasnijih neprijatelja slobode u čitavoj istoriji moderne misli“ (Berlin 2002: 49).

120 Ove dijametralno suprotne ocene Rusoovog mišljenja slobode su simptomatične. One nesumnjivo govore o njihovim zastupnicima, njihovim teorijskim pozicijama – možda i više nego o samom Rusou i njegovom razumevanju slobode. Ipak, one nas upućuju i na važnost i aktuelnost ovog problema kao i na prepoznavanje rusovskog pristupa kao mogućeg mesta na kojem se razlike u modernim artikulacijama slobode posebno jasno ocrtavaju. Stiče se utisak kao da se u Rusoovoj teoriji slobode nalazi nešto posebno važno, ali nedovoljno jasno izvedeno, nešto što se mora, bilo u pozitivnom bilo u negativnom smislu, dovesti do kraja, izneti na videlo i razjasniti. Kao da je u ovoj teoriji sadržano nešto opasno, zasejano seme koje se, po jednim, mora negovati i dalje razvijati sa svim svojim poželjnim, u krajnjoj liniji revolucionarnim, posledicama, ili se, po drugima, mora iščupati zajedno s korenjem koje je pustilo, pokazujući katastrofalne posledice do kojih dovodi ova-
kva teorija i njeno duhovno potomstvo.

S druge strane, i kada mu je osporavana teorijska inovativnost i originalnost, nikada nije dovođena u pitanje Rusoova posredno vrlo značajna uloga u događajima iz 1789. godine i kasnije. Sledbenici i kritičari, neutralni interpretatori i militantni pobornici, svi se slažu da je Ruso odigrao veoma važnu, ako ne i glavnu ulogu u *inspiraciji* velike revolucije, jednog od najtraumatičnijih događaja moderne istorije. Zavisno od tumačevog odnosa prema ovom događaju, Ruso je hvaljen ili okrivljavan, a čak i kada se dovode u pitanje njegove vlastite intencije, kada se one, kao kod Fečera (I. Fetscher), razumevaju kao „izričito 'konzervativne'“, ne dovodi se u pitanje „istorijsko delovanje“ njegovog učenja, odnosno, željene ili neželjene ali u svakom slučaju revolucionarne, posledice njegove misli². Bilo kao glavni kritic koji snosi najveću odgovornost za sva (ne)dela počinjena u njegovo ime i ime ideala koje je zastupao, bilo kao nedužni, pogrešno protumačeni, konzervativac ili sitnoburžoasko piskaralo, bilo kao heroj mišljenja emancipacije, duhovni vođ narodne revolucije i moderni inspirator neposredne demokratije, Ruso je, prema opšteprihvaćenom stavu, imao ogroman uticaj na događaj revolucije. Rusoova teorija, sumnje nema, nije ostala zatvorena u akademskim okvirima, već je proizvela značajne, praktične posledice i na istorijsko-političkom polju.

osećajima nad razumom), Njutna (I. Newton) moralnog sveta (kantovsko tumačenje po kojem konačno dolazi do zasnivanja etike na umu a ne osećajima)... (Cassirer 1970: 3-4). Mi se ovde ograničavamo samo na područje filozofije. Dijapazon je još širi ako se uzmu u obzir različite discipline kojima se Ruso bavio.

2 Fetscher 1988: 17.

Pored kontroverzi po pitanju slobode i revolucionarnog uticaja na istorijske događaje, Ruso se izdvaja i po snažnom isticanju veze između *slobode* i *jednakosti*. U istoj meri u kojoj se može nazvati misliocem slobode, Ruso se može nazvati i misliocem jednakosti. U tom smislu su i kritike Rusoa koje ga optužuju za izneveravanje slobode i inspiraciju i apologiju totalitarizma najčešće dolazile od onih koji nisu doveli u pitanje njegovu odanost jednakosti, ali su smatrali da sloboda nema nikakve veze sa jednakošću i da je jednakost ne uslov nego mnogo pre smetnja i pretnja slobodi. Otud su upravo u povezivanju slobode i jednakosti, kako konzervativni, tako i liberalni mislioci, najčešće tražili ključ za razumevanje Rusoovog neprijateljstva prema „istinskoj slobodi“ i antiliberalne političke konsekvence njegove misli. Nasuprot tome, za mislioce levice su Rusoova razmatranja, pre svega iz rasprave *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, najčešće nailazila na odobravanje, a kritika se usmeravala ponajpre na nedovoljno izdiferencirano i, naposletku, nedovoljno radikalno istrajavanje na načelu jednakosti.

U našem tekstu se, naravno, nećemo baviti mnogim rusoovskim temama koje su i dalje predmet kontroverzi. Pokušaćemo tek da naznačimo jedan ontološki bitan aspekt Rusoove radikalnosti – onaj u kojem je raskidanje veza s prirodom, takozvani izlazak iz prirodnog stanja i sklapanje društvenog ugovora, neodvojivo od njegovog razumevanja slobode, jednakosti i političke delatnosti. U određenom smislu, naš zadatak će biti artikulisanje i razvijanje *ontoloških* postavki i posledica, „filozofski smisao“ Rusoovih razmatranja o slobodi, koji je u njegovim spisima često ostajao u drugom planu.³

121

2. (Ne)prirodno stanje, radikalni rez, sloboda kao samoprodukcija/samozakonodavstvo

Rusoov odnos prema prirodi je izuzetno ambivalentan. S jedne strane, u to nema sumnje, on se divi prirodi, možda više nego iko drugi od njegovih savremenika prosvetitelja. Nesumnjivo da je i on sam zaslužan, barem donekle, za nesporazum do kojeg je često dolazilo, naime, nesporazum kako on zagovara „povratak prirodi“, a čiji vrhunac predstavlja Volterova (Voltaire) zajedljiva opaska kako nakon čitanja Rusoa čovek dobija želju da hoda četvoronoške. Međutim, to nas ne sme zavarati, njegovo razumevanje političkog, građanskog stanja, opšte volje i svega što se tiče slobodne političke delatnosti podrazumeva, kao što ćemo pokušati da pokažemo, radikalni rez u odnosu na koncept prirode. Ruso je, naime, izvršio *radikalno razdvajanje* prirodnog i građanskog stanja kao niko pre njega.

Najradikalniji pre Rusoa je bio nesumnjivo Hobz (T. Hobbes). Hobzov društveni ugovor kao put izlaska iz prirodnog stanja rata svih protiv svih (istorijski oličenog u građanskim ratovima tog vremena) podrazumevao je odricanje od prirodnih

³ Tako na jednom mestu u *Društvenom ugovoru* stoji: „Filozofski smisao reči sloboda nije sad moj predmet“ (Ruso 1993: 39).

prava (koja sežu dokle seže moć) svih osoba osim jedne, naime, osim samog suverena. S jedne strane, Hobz zastupa radikalni stav o *apsolutnoj vlasti suverena*. Apsolutna suverenost vladara postulira da je pravednost zakona koje on donosi utemeljena u moći, u njegovom apsolutnom autoritetu koji se ne može dovesti u pitanje čak i ako ne ispunjava dužnost preuzetu ugovorom. On se nalazi izvan, tj. iznad svih zakona, pa tako i iznad svake obaveze, svake dužnosti. On je vladar koji ima moć, *potentia* kao i *potestas*, i fizičku silu i pravnu, legitimnu vlast, dok su svi ostali podanici, dužni da se pokoravaju.

S druge strane, osnovno prirodno pravo svake individue – a to je pravo samoodržanja, koje se izvodi iz temeljnog nagona (i straha od smrti), iz onoga što je, prema Hobzu, sama čovekova priroda – zapravo se ispostavlja *neotuđivim*. Predruštvena i nikakvim ugovorom otklonjiva priroda čoveka je tako prirodni ostatak koji mrsi račun apsolutističkom projektu građanskog stanja (mira) i dovodi do toga da se opasnost (građanskog) rata stalno iznova vraća.

- 122 U određenom smislu Hobz ostaje zaglavljn između *dve apstrakcije*: apstraktnog suverena čija volja je odvojena (apstrahovana), odsečena i spoljašnja svim podanicima, s jedne, i apstraktne individue koja postoji pre i nezavisno (apstrahovano) od svakog odnosa sa drugima kao nekakav neistorijski i nedruštveni atom (individuum) prirode, s druge strane. Apsolutnoj moći suverena nasuprot stoji apsolutna moć straha od smrti i nekakav razum i njegova konstrukcija organizacije države ne uspeavaju da savladaju ovu napetost između dva „apsoluta“.

Rusoovo odricanje od prirodnih prava je radikalnije nego Hobzovo. Parafrazirajući Altisera (L. Althusser) mogli bismo reći da se Ruso ispostavlja kao veći hobzovac od samog Hobza⁴. Tek odricanje o kojem on govori je apsolutno, totalno, „alienation totale“, to je „potpuno odricanje svakog člana društva svih svojih prava u korist cele zajednice“ (Ruso 1993: 35). Za razliku od Hobza, ovde nema više nijedne individue koja bi bila izuzeta, drugim rečima, nema suverena kao ekskluzivne individue, odsečene od svih drugih, nema osobe koja, na kraju krajeva, ostaje u prirodnom stanju (tj. neobavezana ugovorom), razlikujući se tako od svih ostalih. Takođe, nema više nikakvog prirodnog ostatka, nikakvog prirodnog nagona i moći koji bi, kao nepromenljiva suština, kao ono što leži ispod svake individue, kao prirodni temelj svake jedinice (a to je za Hobza, ponavljamo, nagon za samoodržanjem i strah od smrti), bio neotuđiv. Nakon Rusoa postaje jasno da hobzovski društveni ugovor ne ukida u potpunosti prirodno stanje. Suveren ne izlazi iz prirodnog stanja po definiciji, a ispostavlja se da ni podanici, takođe po definiciji, ne mogu sasvim da se *odreše od prirodnih veza*, od vlastite prirode zahvaljujući kojoj rat svih protiv svih nastavlja da tinja usred građanskog stanja i uprkos društvenom ugovoru.

4 Althusser 1972: 137.

Tek kod Rusoa raskid između prirodnog i građanskog stanja je potpun. O *radikalnom rezu* i razlici između ova dva stanja najbolje govori osma glava prve knjige *Društvenog ugovora* u kojoj se opisuju svi gubici i dobici do kojih dolazi prelaskom iz prirodnog u građansko stanje. Ako bismo hteli da sažmemo izvođenja iz pomenutog poglavlja, mogli bismo reći da prema Rusou u prirodnom stanju ne samo da nema građanina, već uopšte nema čoveka, niti slobode, već postoji samo jedna „glupa i ograničena životinja“ (Ruso 1993: 39) koja robuje vlastitim prohtevima, tek još jedno prirodno biće među drugima koje se vlada po zakonima prirode.

Budimo jasni, Ruso govori i o „prirodnoj slobodi“, kao i o „prirodnom čoveku“. Prirodni čovek i prirodna sloboda igraju, naročito u raspravi *O poreklu i osnovima nejednakosti*, važnu ulogu u raščlanjavanju svih zala koja su proizvod društvenog stanja, praveći kontrast i pokazujući neprimerenost mnogih argumenata kojima se društveno stanje veliča nasuprot prirodnom. *Društveni ugovor* čak počinje čuvenom rečenicom „Čovek je rođen slobodan, a svuda je u okovima“ (Ruso 1993: 27). Kritika društvenog stanja je, kod Rusoa, recimo to unapred, kritika pervertiranog, nepotpuno izvedenog društvenog stanja, stanja u kojem je društvo zasnovano na prirodnim temeljima, u kojem prirodne veze ne dozvoljavaju autonomno, od prirode nezavisno, građansko slobodno stanje, stanja u kojem su izgubljene pozitivne karakteristike prirodnog stanja, a da ogroman potencijal društvenog stanja nije iskorišćen. Samo u tom smislu Ruso veliča prirodu i prirodnog čoveka, samo nasuprot na pogrešnim temeljima zasnovanog društvenog stanja.

123

Međutim, želeći da naglasi razliku u odnosu na „moralnu slobodu“ i „čoveka-građanina“, Ruso prelazak iz prirodnog u građansko stanje opisuje kao trenutak koji je „glupu i ograničenu životinju pretvorio u razumno biće i čoveka“ (Ruso 1993: 39, moj kurziv). Imajući to u vidu, može se reći da je prirodni čovek čak samo uslovno govoreći, čovek. Bez razuma, bez jezika, radi se o jednoj sasvim običnoj životinji, „stupide et borné“. Slično važi i za slobodu. Prirodni čovek je slobodan u onom smislu u kojem su ptica na nebu i divlja životinja u džungli slobodni. Kao što su ove životinje slobodne tek u odnosu na životinje u kavezu, tj. *slobodne od okova* koje im čovek postavlja, tako je i prirodni čovek slobodan od okova društva. Međutim, kao što su životinje „bornirane“, „ograničene“ upravo svojom prirodom, tako je i prirodni čovek ograničen, granice njegove prirode su, da tako kažemo, i granice njegove slobode. Prirodni čovek tako nije slobodan da ne sledi svoju, unapred mu datu, prirodu, da ne udovoljava svojim prirodnim prohtevima. On je takoreći zatvoren u vlastitu prirodu, rob vlastite prirode:

„Jer podsticaj samog prohteva, to je ropstvo, a pokoravanje zakonu koji smo sebi propisali, to je sloboda“ (Ruso 1993: 39).

Građansko stanje je zato nešto *potpuno neprirodno*. Sporazum koji se sklapa podrazumeva „denaturisanje“, odricanje od svega (prirodnog), otuđivanje (od) prirode koje u ovoj negaciji konstituiše bitno *nova bića*, bića sa pretenzijom da budu nezavisna od prirode (i njenih zakona) i podređena onom zakonu koji sama sebi odluče da daju. *Citoyen* za Rusoa nije prirodni čovek, biće prirode koje postoji pre zajednice i naknadno stupa u društvene odnose, već je bitno *proizvod* društvenog stanja tj. opšte volje koja je samozakonodavna.

„Onaj ko se usuđuje da preduzme postavljanje osnovnih ustanova jednoga naroda treba da oseti u sebi sposobnost da takoreći *izmeni ljudsku prirodu*, da *pretvori* svakog pojedinca, koji je po sebi savršena i samostalna celina, u deo jedne veće celine, od koje bi taj pojedinac u neku ruku *dobio život i sâmo svoje biće*“ (Ruso 1993: 54, moji kurzivi).

124 Ovaj radikalni rez, negacija vlastite prirode, vlastitog bića, otvara prostor za savsim neprirodni *dogadaj*, za jedan projekat čije poreklo više ne možemo tražiti u, kako kaže Badju, strukturi „podržanoj unutar bića“⁵. Nova, pozitivno određena kao građanska, „moralna sloboda“ jeste *proizvod ovog raskida sa prirodom*, ona je „pokoravanje zakonu koji smo sebi propisali“, odnosno, autonomija, samozakonodavstvo. U tom smislu je čovek-građanin vlastita kreacija, ili, bolje reći, ljudi su kao građani, kao članovi opšte volje, suverene političke zajednice – vlastita kreacija, tj. kreacija vlastite zajednice⁶. Ovde se uzrok i posledica teško razdvajaju, budući da se u aktu konstitucije zajednice tek konstituišu i subjekti te zajednice. Niti oni njoj prethode, niti ona njima. Ovaj paradoks se eksplicitno artikuliše u poglavlju „O zakonodavcu“, gde se kaže kako bi trebalo da posledica može postati uzrok:

„Da socijalni duh, koji treba da bude rezultat uspostavljanja države, vlada prilikom samog tog uspostavljanja, i da ljudi pre zakona budu ono što treba da postanu pomoću njih“ (Ruso 1993: 56).

Čini se da se celokupna prirodno-pravna misao pre Rusoa bazira na nečemu što prethodi i nezavisno je od bilo kakvih društvenih relacija i što odsudno određuje polje političkog. Ovde se ne možemo upuštati u istoriju pojma prirodnog prava koja seže sve do grčkih sofista, niti u promene značenja i smisla samog pojma prirode u sintagmi prirodno pravo. Nema sumnje da su prirodno-pravne teorije u određenom istorijskom trenutku imale emancipatorsku ulogu, te da je termin

5 Badiou 1998 : 380.

6 Pomenimo ovde još i razliku između čoveka i građanina u smislu razlike između čoveka koji kao građanin svoju subjektivnost crpi iz događaja opšte volje i čoveka koji je, u nedostatku političke zajednice utemeljene na opštoj volji prepušten sebi samom – čoveka kakvog Ruso opisuje pre svega u *Emilu ili o vaspitanju*. „Prisiljeni da se borimo protiv prirode ili protiv socijalnih uredaba, moramo se rešiti da li ćemo da obrazujemo čoveka ili građanina, jer se ne može postići u isto doba i jedno i drugo“ (Ruso 1950: 11). Iako sama po sebi zanimljiva, ova razlika mora biti ostavljena po strani, a pažnja usredsređena na čoveka kao građanina.

„prirodno“ pravo postepeno zadobijao značenje „racionalno“, „(raz)umno“ pravo. Međutim, ključna zajednička karakteristika ovih teorija je, prema našem mišljenju, pretpostavka nečega što je unapred dato, nezavisno od slobodne/samozakonodavne/umne delatnosti, nepromenljivi temelj na kojem počiva i kojim je određena svaka delatnost, bilo da je u pitanju kosmički poredak i priroda suprotstavljena (ljudskoj) konvenciji, božanska kreacija i priroda božanskog poretka ili priroda svedena na mehanički kauzalitet, oblike i kretanja. Kod novovekovnih teoretičara prirodnog prava pre Rusoa ključna pretpostavka je asocijalna individua koja teži ispunjavanju vlastitih prohteva, a prirodno pravo ove asocijalne individue je nešto što društveni ugovor treba da prihvati i zaštititi – kod Hobza je to pravo na život, odnosno samoodržanje, a kod Loka (J. Locke), recimo, pre svega pravo na privatnu svojinu, privatno vlasništvo.

Epoha u kojoj se javlja ova apstraktna individua, preddruštvena, predistorijska, od prirode data, kako primećuje Marks (K. Marx), zapravo je epoha dotada „najrazvijenijih društvenih odnosa“.⁷ Čovek kao privatni vlasnik, egoistična asocijalna individua koja u svakom drugom čoveku vidi konkurenciju, ograničenje svoje prirodne slobode, čovek kao *bourgeois*, jeste jedna sasvim specifična pojava, proizvod/uobraženje čitave jedne epohe – upravo epohe rađanja i razvoja kapitalističkog načina proizvodnje, uobraženje koje Ruso napada⁸, iako i sam možda nedovoljno svestan smisla i značaja razvijenosti (društvenih) odnosa i proizvodnje kako materijalnog života, tako i društvenih individua.

125

Ipak, Rusoova modernost se ogleda upravo u ovom odlučnom odbijanju, negaciji prirode i naglašavanju kreativnog karaktera samog društva, građanina kao vlastite, odnosno društvene, kreacije, a ne asocijalnog privatnika, egoistične prirodne individue, naknadno uronjene u društvene veze.

„One su socijalne institucije dobre, koje najbolje znaju *promeniti čovekovu prirodu*, oduzeti mu njegovo *apsolutno biće*, pa mu za to dati *relativno...*“ (Ruso 1950: 11).

Ono do čega nam je ovde stalo je uviđanje *ontološkog statusa* rusooovskog otuđivanja, „izmene“ prirode i samozakonodavstva opšte volje. Predrusooovski građanin je još uvek shvaćen kao apsolut upravo u smislu u kojem latinsko *absolutus* (koje se dobija spajanjem *ab* i *solvo*) označava odvezanost, odrešenost, slobodu od svih veza, relacija. Rusoova kritika će pokazati da je ovaj građanin kao *bourgeois* samo prividno apsolutan, te da su nepromenljive osobine, „priroda“, „apsolutno biće“ buržuja u stvari proizvodi (buržoaskog) društva, proizvodi koje ideologija istog ovog društva skriva pod maskom prirode, apsolutnog bića.

7 Marks 1979: 6.

8 Što Marks, uzgred rečeno, ne vidi, svrstavajući Rusoa upravo u isti koš s ostalim misliocima prirodnog stanja/prava.

Ruso prihvata igru u kojoj se pokušava opisati apsolutno prirodni čovek kao čovek odvojen od svih društvenih veza, uz jednu ključnu ogradu. Za njega je prirodno stanje misaoni eksperiment, regulativni koncept, hipotetička konstrukcija jednog stanja koje „možda nikad nije ni postojalo“ (Ruso 1993: 132). On kao da kaže: u redu, ako hoćete da govorite o čoveku u prirodnom stanju, hajde da to pokušamo, ali da ne projiciramo sve one karakteristike koje bi mogle biti posledica društvenog stanja, društvenih relacija, kao prirodne. U njegovoj verziji prirodnog stanja ljudsko biće nije, kako je to često pogrešno razumevano, po prirodi dobro, za razliku od Hobzovog, po prirodi zlog individuuma. Ovo prirodno biće nije *ni dobro ni zlo*. Kao i sve ostale životinje, ono ne zna za razliku između dobra i zla, ono je s onu stranu moralnosti, još uvek u stanju nevinosti, te nema smisla pripisivati mu moralne kategorije.

126

Privid koji se često javlja, kako Ruso daje prednost prirodnom stanju i kritikuje građansko stanje, proizlazi iz toga što se zanemaruje razlika između *bourgeois*-a i *citoyen*-a. Problem sa građanskim društvom, koje Ruso nemumorno kritikuje, nalazi se u tome što je ono jedno specifično, da tako kažemo, ne-više-prirodno ali još-ne-građansko stanje, baš zbog pomenutog ostatka „prirodnog“, koji je karakteristika čoveka kao *bourgeois*, oličena upravo u ograničenosti sopstvenim privatnim interesima, egoizmu, samoljublju itd. Problem ovakvog čoveka je u tome što se, ako se tako može reći, još nije distancirao od svoje vlastite prirode, što nije izvršio „totalnu alijenaciju“, te na izvestan način ovekovečuje stanje rata svih protiv svih. Problem buržuja nije to što je isuviše neprirodan, kako bi to htela konzervativna kritika, već to što je *nedovoljno neprirodan*, što nije do kraja raskrstio s prirodom, što je zastao na pola puta.

Bourgeois je, dakle, po samorazumevanju, apsolut u smislu određenosti od svih društvenih veza, prirodno biće koje naknadno stupa u društvene odnose. Problem je, međutim, u tome što se tobože prirodne karakteristike ovog bića ispostavljaju kao patvorene, kao zapravo društvenim vezama uslovljene. U ovom pravcu je išao ključni argument Rusoove kritike Hobza: prirodni čovek i prirodno stanje kakvo Hobz opisuje nisu zaista prirodni, već su „iskrivljeni“ društvenim posredovanjem, u potpunosti uronjeni u društvene odnose, nimalo „apsolutni“. U stvari, ispostavlja se da je ovo biće u određenom smislu određeno od čisto prirodnih veza, da su sve prirodne veze zapravo društveno (simbolički) posredovane, da su čisto prirodne veze, apsolutno prirodno stanje, zauvek izgubljeni (ako ih je ikada bilo), da je čovek biće okovano društvenim, a ne prirodnim vezama⁹. Stvar se komplikuje time što ovo biće koje, dakle, nije (više) apsolutno prirodno, sebe razume kao apsolutno prirodno, odnosi se prema sebi kao apsolutno prirodnom. Izgleda kao

9 „Svaki građanin se rađa, živi i umire u ropstvu: po rođenju utegnu ga u pelene i u povoje; kad umre, zakuju ga u mrtvački sanduk; dokle god ima čovečji oblik, okovan je našim uredbama“ (Ruso 1950: 16).

da se ovo biće, odrešeno od čeličnih veza prirode, slobodno od prirode, takoreći odlučuje da ne bude slobodno, autonomno bira heteronomiju, prebacuje odgovornost sa sebe na prirodu pokoravajući se prirodnim zakonima.

Nasuprot tome stoji Rusoova totalna alijenacija, gest u kojem se preuzima odgovornost za vlastitu društvenost, ali i vlastitu prirodnost, gest u kojem se izričito stvara novo biće, ali ovoga puta jedno opšte biće. Uviđajući da se apsolut ne može više tražiti na strani prirode, kao i da se usud društvenosti ne može izbeći, pokušava se ići do kraja, zahvatiti stvar u korenu, sloboda u svojoj apsolutnosti, bez (prirodnog) ostatka. Rezultat do kojeg Ruso dolazi je sledeći:

„Samim tim ugovornim aktom stvara se istog trenutka namesto posebne ličnosti svakog ugovarača, jedno moralno i kolektivno telo, sastavljeno od toliko članova koliko njegova skupština ima glasova, i koje od samog tog akta dobija svoje jedinstvo, svoje zajedničko *ja*, svoj život i svoju volju. Ta opšta ličnost, koja se tako stvara spajanjem svih pojedinačnih ličnosti, zvala se nekada *grad*, a sada se zove *republika* ili *političko telo*, koje njegovi članovi nazivaju *državom*, kad igra pasivnu ulogu, *suverenom* kad je aktivno, a *silom* kad ga upoređuju sa njemu sličnim. Što se tiče članova ovog tela, oni skupno dobijaju naziv *naroda* i zovu se pojedinačno *građani*, kao učesnici u suverenoj vlasti, a *podanici* kao potčinjeni državnim zakonima“ (Ruso 1993: 36).

127

Konkretni politički oblici opšte volje, pitanja vezana za pojmove republike, suverenosti, naroda itd. ovde moramo ostaviti po strani. Ustvrđimo tek da nasuprot hobzovskom suverenu, tom čedu apsolutizma, mesto apsoluta/suverena kod Rusoa zauzima jedno u ontološkom smislu bitno novo, proizvedeno, *opšte biće*, politička zajednica, ako se tako može reći, jedno *ja koje je mi*.

3. (Ne)prirodno pravo; samokreacija zakona, događaj

Pitanje prava bi kod Rusoa takođe moralo da se posmatra iz pomenute perspektive konstitutivnog gesta slobode, samozakonodavstva. Ako bi prirodno stanje bilo stanje u kojem prava pojedinca sežu dokle i njegova moć (što je opšte mesto novog veka), ako bi tu, dakle, pravo bilo izjednačeno sa moći, svedeno na moć, to još uvek ne bi bilo pravo o kojem je reč u građanskom stanju. Svet prirode predstavlja polje delovanja sila – za sve važe isti zakoni: kada jača sila deluje na slabiju, slabija nužno popušta, savija se ili lomi. Kod živih bića se onda govori o borbi za opstanak, borbi za samoodržanjem u polju u kojem sa svih strana deluju različite sile koje ugrožavaju. Prirodni svet je, tako, polje sila, konstelacija i stalno međudejstvovanje, tako da su odnosi moći dinamički, na delu je stalna „borba“, ili bi možda ispravnije bilo reći stalno *sudaranje* sila. Zakon jačeg, „pravo“ jačeg bi tako bio temeljni zakon, fundamentalno „pravo“ koje vlada ovakvim svetom.

U trećoj glavi prve knjige *Društvenog ugovora*, pod nazivom „O pravu jačeg“, Ruso izričito kritikuje ovakvo tumačenje prava¹⁰. Specifični (i, u krajnjoj liniji, jedini smisleni) oblik prava koji se javlja u građanskom stanju jeste pravo koje se *priznaje*, moć koja se dobrovoljno prihvata, kojoj se daje *legimitet*, na koju se pristaje¹¹. Ljudski zakoni tako nikada nisu naprosto uvek-već važeći, nego je uvek na delu zahtev za važenjem, zahtev da budu priznati kao zakoni, što je uslov njihove delotvornosti, njihovog važenja. Reč je o zakonima za koje je *konstitutivno* priznanje zakona. U prirodi toga nema, prirodni zakoni važe naprosto, hteli mi to ili ne. Na njih nužno pristajemo, oni nam se nameću bez ikakve konsultacije da li ih prihvatamo ili ne. Ako ima ikakve stvarne razlike između prirodnog i društvenog stanja, između sile i prava, ona bi morala biti upravo u ovoj *samokreaciji zakona* i njihovom slobodnom prihvatanju, slobodnoj odluci *da ih priznamo kao legitimne*, kao ono čemu se treba, a ne naprosto mora povinovati.

128

Novovekovno mišljenje je i u domenu prava i u domenu politike kritično prema, kako antičkom tako i srednjovekovnom, shvatanju o prirodnom ili božanskom *svrsishodnom* poretku, o čoveku kao po prirodi ili božjoj zapovesti (odnosno kazni) društvenom biću. Čovek po prirodi nije više politička životinja kao u antici, već naprosto životinja, pretpolitička, asocijalna. Međutim, sve do Rusoa, sporazum zahvaljujući kojem se postaje političkim bićem, iako se ne izvodi prirodno-teleološki ili teološki, ipak se zasniva na nečemu prirodnom. Ipak je *prirodni* zakon ono što navodi hobzovski razum da se društveni ugovor sklopi, ipak je *prirodno* pravo ono što čini osnovu lokovskog ugovora. Problem sa pred-rusooovskim sporazumima je u tome što se *analizom* dolazi do poslednjih datosti, do „čovekove prirode“, do skupa atomizovanih individua koje pokreću jedni te isti nagoni. U ovim nagonima kao osnovnom uzroku (primetimo uzgred, kao temeljno pitanje novog veka postavlja se pitanje uzroka, ne više pitanje svrhe, kao kod starih), kao onome što pokreće sve delatnosti, pa tako i političku, nalazi se odgovor na pitanje o smislu države: samoodržanje, težnja za što više moći, opstanak sa što više zadovoljstva i što manje bola, što podrazumeva, pored ostalog, i sigurnost života, tj. što manju količinu straha od nasilja... Za hobzovskog vladara to znači održati se na vlasti, za podanika – pokoriti se, ukoliko to donosi sigurnost života i životnih dobara. *Kontinuitet* između prirodnog i društvenog je još vidljiviji kod Loka. On veliča društvo (ali društvo nasuprot državi, društvo prirodnog stanja) kao određenu vrstu prirodnog oblika samoodržanja koji sam sebe reguliše i harmonizuje odnose unutar sebe tako dobro da država samo treba da čuva ovu prirodnost i da se što je manje moguće meša u društveni saobraćaj. Prirodni zakon se nalazi u osnovi

10 „Ustuknuti pred silom jeste akt nužde a ne volje [...] Pokoravajte se vlastima. Ako to treba da znači: popuštajte pred silom, – pravilo je dobro, ali izlišno; ja na to pravilo odgovaram da ono nikad neće biti povređeno“ (Ruso 1993: 30).

11 „Usvojimo dakle, da sila ne čini pravo i da smo dužni pokoravati se samo legitimnoj vlasti“ (Ruso 1993: 30).

društva i svih društvenih zakona, sklapanje ugovora je samo sleđenje ove prirodne niti, u krajnjoj liniji prirodne nužnosti.

Prerusoovski ugovor se tako ispostavlja kao u izvesnom smislu puka *legalizacija prirodnog stanja*. Prirodna „prava“ ostaju osnova pravnog poretka, prirodni zakoni osnova društvenih, a sloboda priznanja se u krajnjoj liniji mora pokazati pukom himerom, budući da se, kada je u pitanju zakon prirode, kao što smo već rekli, niko ne pita da li ga priznaje ili ne. Niko ne pita Lokove individue da li se slažu s tim da „private property“ bude nedodirljivo pravo. Samo ako imaju dovoljno razuma, oni to moraju uvideti i priznati, a ako ga nemaju dovoljno, prirodno je i nužno da se intervenišu, tj. da udružene privatne individue intervenišu, sa ili bez pomoći države kao sredstva koje pripomaže sili prirodnog zakona. Kao što niko ne pita Hobzove individue da li im je baš toliko stalo do samoodržanja i ima li smisla da sva svoja prava (tj. moći) predaju sporazumno osobi koja se nikakvim sporazumom ne obavezuje da će poštovati bilo kakvo pravo.

Ničega takvog nema kod Rusoa. On ne nalazi nikakvu *prirodnu nužnost* u prelasku u građansko stanje. Konstituisanje opšte volje je sasvim neprirodno, radi se o radikalnom rezu, aktu invencije, kreacije čije poreklo se ne može tražiti ni u kakvom unapred datom poretku bića, odnosno prirode, ni u kakvim prirodnim zakonima i pravima. Akt kojim „narod postaje narodom“ je, kako kaže Badju, *događaj*, on je „apsolutno nenužan“, „natprirodan“¹². Slobodni čin, ili čin slobode, ustanovljava novu vrstu bića, tako što ustanovljava zakone njegovog bića. Radi se o trenutku u kojem se priroda podvrgava zakonu, nasuprot prirodi koja nas podvrgava svojim zakonima.

129

Životinje su „dobro smišljene mašine“, kao i ljudske mašine „...s tom razlikom što kod životinja priroda vrši sve radnje sama, dok čovek u tome učestvuje kao slobodan činilac (*agent libre*)“ (Ruso 1993: 144). „Priroda naređuje svim životinjama, a zveri se pokoravaju. I čovek to isto oseća, ali je svestan da može na to da pristane ili da se tome odupre...“ (Ruso 1993: 155.)

Čovek je i dalje životinja, mašina kojoj priroda naređuje. Međutim, ove naredbe prirode nisu više naredbe apsoluta koje se bez pogovora izvršavaju. Čovekova vlastita priroda postaje za njega nešto drugo, tuđe, nešto nasuprot, nešto sa čim se mora suočiti, nešto što se ne prihvata bezupitno kao dato, večno i nepromenljivo, već nešto što se može autonomno prihvatiti ili odbiti, izmeniti itd. Odbijanje da se pokori „naredbama“ prirode, slobodno činjenje koje svoje poreklo ima u događaju, tek omogućuje razliku između obične i političke životinje/mašine. Čovek tako nije više *zoon politikon* nužno, po prirodi, već, ako se tako može reći, *po događaju*.

12 Badiou 1998 : 380.

Iz te perspektive, svođenje prava na fiziku sila bitno promašuje, ukoliko ne uzme u obzir komplikaciju moći koja više nije spremna da prihvati sebe samu prosto kao moć koja slepo sledi svoju „prirodu“ i susreće se s drugim moćima. Ključna odlika ove specifične moći je povratni odnos u kojem se moć distancira od sebe same, staje nasuprot sebi, s pretenzijom da sebi da zakon, da bude samozakonodavna. Ona se otuđuje od sebe same, postaje drugo za sebe samu, kao što i svi drugi postaju deo nje:

„Nema nekog člana društva nad kojim se ne stiče ono isto pravo koje mu se daje nad svojom sopstvenom osobom...“ (Ruso 1993: 36).

Drugim rečima, raskid sa prirodom se interiorizuje tako da i vlastita „priroda“, tj. samovolja, biva prepoznata kao tuđost, kao što i svi drugi postaju konstitutivni za vlastito sopstvo, uslov vlastite slobode.

130

Dakle, s jedne strane imamo „apsoluciju“ od prirode, apsolutni raskid s prirodom, razvezivanje svih prirodnih veza, s druge strane dobijamo građanina kao jedno novo biće koje je relativno, u smislu da svoju „bićevnost“ ima tek u relaciji s drugim, isto tako relativnim bićima, ili, drugačije rečeno, svoju subjektivnost gradi tek s obzirom na događaj, biva subjekt tek kao subjekt opšte volje, građanin i podanik, pod zastavom potpune uzajamnosti, radikalne jednakosti, apsolutne opšte samokreacije/samokreacije opštosti.

4. Jednakost kao zakon, raščišćavanje zemljišta

Tek sa Rusoom, dakle, nikakva prava više nisu zagarantovana, unapred data i nezavisna od društvene, odnosno političke akcije, nikakav nagon i posed nisu bezupitni osnov društvene veze. Garant legitimnosti prava je ovde *uzajamnost* koja podrazumeva *opštost* bez izuzetka, i utoliko *opštu jednakost*. Nužan uslov konstitucije opšte volje je da se *svi odriču svega!* Nužan uslov slobode je tu sloboda svih od svega, priznanje slobode sebe i svih drugih kao slobodnih, nezavisnih od bilo čega, kako bi uopšte bilo moguće da se bude slobodan za bilo šta, odnosno da se da zakon – sebi, ali u isto vreme i svima drugima, jedini zakon koji neće štetiti nikome jer se daje ne samo svima drugima (kao što čini Hobzov suveren) nego i sebi, zakon koji će koristiti svima jer se daje sebi ali i svima drugima. Parafrazirajući jedno poznato mesto, mogli bismo reći da se mora *postati ništa da bi se bilo sve*. Tek „kad svaki građanin nije ništa“ (Ruso 1993: 54), tek tada dolazi do istinskog događaja politike, gde ništa više nije unapred dato i zagarantovano i gde su zakoni slobodna kreacija naroda koji time, dajući sebi slobodu, zapravo sam sebe stvara, sam sebe obrazuje¹³. Tek tu nijedan zakon više nije bezupitno prihvaćen, pokorno primljen kao blagodat ili kazna, unapred legitimisan.

13 Otud i Rusoovo izuzetno naglašavanje obrazovanja kao ključnog činioca za opstanak političke zajednice.

Nemoguće je ne čuti nihilistički ton koji prati Rusoovu „totalnu alijenaciju“, građanina koji „nije ništa“. Možemo zamisliti bes i paniku u redovima privilegovanih *ancien regimea*, koje su ove reči izazivale. Moglo bi se reći da je određeni nihilistički gest, naime, onaj koji podrazumeva „slom tradicionalne figure veze“ tj. „nestanak simboličkog jamstva pripisanog vezi“¹⁴, upisan u samu srž moderne epohe. Moderno doba se rađa i izdvaja od njemu prethodećih epoha upravo, pored ostalog, raskidanjem svih tradicionalno datih, „prirodnih“, „svetih“ veza. Kao što je Marks pokazao, prelaz iz feudalnog doba u epohu dominacije kapitala za jednu od najvažnijih karakteristika/zasluga ima upravo raskidanje svih tradicionalnih veza: „Gde god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose. Ona je nemilosrdno pokidala šarolike feudalne veze koje su čoveka vezivale za njegovog prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čoveka i čoveka nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezdušnog 'plaćanja u gotovu'“¹⁵. Ova apsolutija, odrešivanje od svih veza jeste „ontološka vrlina“¹⁶ kapitala. Međutim, nedovoljna radikalnost buržoaskog „razvezivanja“, razaranja svih tradicionalnih veza, ogleda se upravo u ideji nosioca ovog „golog interesa“ – naime, čoveka kao *bourgeois*-a, egoistične od prirode date individue, privatnog vlasnika. U tom smislu buržoaska teorija doseže samo do ideje političke jednakosti, prema kojoj svi ljudi kao građani imaju jednaka prava. Područje ekonomskih odnosa tu ostaje u potpunosti prepušteno „prirodi“, ekonomskim zakonima koji se izvode iz same prirode, ćudima tržišta, borbi za opstanak, prirodnom egoizmu ekonomskih subjekata, njihovim prirodnim obdarenostima zahvaljujući kojima će se ekonomske nejednakosti produbljivati i otkrivati neuspeh projekta buržoaske političke jednakosti, čineći i od nje tek ideologiju u kojoj su neki „jednakiji“ od drugih.

131

U raspravi *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima* Ruso opisuje zasnivanje (buržoaskog) društvenog ugovora na temelju ekonomske nejednakosti. Društveno telo je tu oštro podeljeno na dve grupe, dve klase – bogate i siromašne. Kao i u drugim spisima iz tog perioda, on pokazuje kako se političko-pravna jednakost pred zakonom ispostavlja lažnom, odnosno kako ekonomski odnosi dominacije nužno kao posledicu imaju i političko-pravnu nejednakost. Ugovor kojim se ne polazi od onog ništa totalne alijenacije, već od zatečenih svojinskih odnosa, u kojima neki imaju malo, neki mnogo, a mnogi ništa, nije ništa drugo do „vešta prevara“ (Ruso 1993: 171) bogatih kojom se nejednakosti ozakonjuju i ovekovečuju. Ne samo da su imućniji od drugih, bogati su i politički i pravno privilegovani, zakoni im služe, njihovo su oružje, zaštita pred legitimnim zahtevima siromašnih.

14 Badiou 1999: 55, 56.

15 Marks, Engels 1974: 19. Up. i: „Ona [buržoaska epoha] rastvara sve čvrste, zarđale odnose sa svim starinskim predstavama i shvatanjima koji ih prate; svi novi odnosi zastarevaju pre no što mogu da očvrstnu. Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim, sve što je sveto skrnavi se, i ljudi najzad bivaju prisiljeni da na svoj životni položaj, na svoje međusobne odnose pogledaju trezvenim očima“ (*ibid.*: 20) .

16 Badiou 1999: 57.

Rusoov nihilistički gest totalne alijenacije napada buržoasku individu, zahteva odricanje od svega, pa tako i od ekonomskih privilegija, nejednakosti svojine, tog posljednjeg ostatka prirodnih nejednakosti, na kojem buržoazija hoće da gradi političku jednakost. Sa ovom radikalnošću totalne alijenacije se može uporediti samo jedan raniji, takoreći inauguralni, gest moderne – kartezijanska radikalna sumnja. Poput kartezijanske aktivnosti sumnje u kojoj se odbacuju sve lažne izvešnosti, rusoovska totalna alijenacija odbacuje sva tobože prirodna prava. Rođena u radikalnoj sumnji, moderna subjektivnost u radikalnoj alijenaciji dolazi do svog praktičkog, etičko-političkog *korena* (lat. *radix*) – opšte volje. Univerzalnost rezultata ovih aktivnosti, opštost mišljenja i volje, nosi u sebi i princip jednakosti. Totalna alijenacija, potpuno odricanje svih prava se vrši „u korist cele zajednice [...] pošto se svaki daje ceo, položaj je *jednak za sve*“ (Ruso 1993: 35, moj kurziv).

—

132 Kastorijadis (C. Castoriadis) u svojim analizama specifičnosti političkih zajednica pravi podjelu na heteronomna i autonomna društva. Heteronomna društva su ona koja „stvaraju vlastite institucije i značenja, ali zamagljuje tu autokreaciju pripisujući je vandruštvenom izvoru“¹⁷, bilo da su to priroda, preci, junaci, bogovi ili zakoni tržišta. Nasuprot njima, autonomna društva bi karakterisala „eksplicitna i lucidna delatnost na uspostavljanju poželjnih institucija“¹⁸, gde ja na delu samoinstitucija društva, gde je politika „ontološka kreacija [...] tipa bića koje sebi daje eksplicitno, makar to bilo i djelomice, zakone svoje vlastite egzistencije“.¹⁹ I jedna i druga društva, dakle, sama stvaraju svoje institucije, sama sebi daju zakone, samo što je ova autokreacija najčešće skrivena i pripisana nečemu vandruštvenom. Efekat skrivanja autokreacije je, tako, prema ovoj logici, prihvatanje onoga što ionako mora da se prihvati, prihvatanje tobože prirodne nužnosti, priznanje onoga čemu nije potrebno priznanje, davanje legitimiteta zakonu koji i nije naš, nije autonomno donesen, u krajnjoj liniji, zakonu jačeg. Efekat skrivanja je upravo heteronomija.

Autonomija društva, s druge strane, otvara polje krajnje nesigurnosti, polje u kojem je tek jednakost uistinu radikalna, ne tek kao jednakost svih *pred* zakonom, već *jednakost svih kao zakon*, norma opšte volje, jednakost svih kao ono što donosi zakone i daje im legitimitet!

Koliko god izgledalo apstraktnim i nedovoljno razvijenim, Rusoovo razlikovanje bogatih i siromašnih će nam biti dovoljno za ilustraciju i aktuelnost, u grubim potezima opisane, podele na autonomna i heteronomna društva. Argument bogatih

17 Kastorijadis 1999: 175.

18 *Ibid.*: 176.

19 *Ibid.*: 188.

za sklapanje društvenog ugovora je argument koji se, u manje-više nepromjenjivoj formi, javlja i dan-danas kod većine ideologa, apologeta postojećeg poretka, kao glavni podsticaj političke delatnosti: opšta ugroženost i nesigurnost, nužnost obezbeđivanja svačijeg života i imetka, nužnost da se ograniči moć svake individue. Tu bi se, naravno, još uvek radilo o heteronomnom društvu. S druge strane, sklapanje društvenog ugovora u kojem nastaje opšta volja, videli smo, podrazumeva odsustvo bilo kakve nužnosti i zahteva zapravo *odricanje od svega*. Mora se postati ništa da bi se bilo autonomnim. Nesumnjivo da su siromašni, kao oni koji, takoreći, nemaju šta da izgube (osim, eventualno, svojih okova), samim svojim položajem mnogo bliži onoj delatnosti koju Ruso utemeljuje kao jedinu istinsku političku akciju. U diskusijama o Rusoovoj revolucionarnosti, pitanje njegovih izričitih intencija nam se čini sasvim suvišnim. Nezavisno od toga šta je „hteo“, odnosno govorio (iskreno ili ne) da je hteo, Ruso je artikulisao dijalektiku slobode u kojoj negacija *bića*/prirode, ono *ništa* totalne alijenacije sa kojim se mase prezrenih bez problema mogu identifikovati, vodi u *postajanje*, događaj proizvodnje vlastitosti i vlastitog sveta u zajednici sa svima ostalima (svaka sličnost sa Hegelom je namerna).

133

Kako kaže Ruso, analizirajući istorijske mene oblika društava:

„[K]rpilo se, a trebalo je raščistiti zemljište i odneti staru građu da bi se iznova sagradila nova građevina, kao što je Likurg učinio u Sparti“ (Ruso 1993: 173).

Šta znače ove reči za nas danas? Nakon različitih istorijskih neuspelih pokušaja radikalne samokreacije politike koji ekonomsku nejednakost ne ostavljaju kao prirodni temelj i samorazumljiv uslov političke zajednice, imaginacija i osmišljavanje novih događaja politike su potrebni više nego ikada. Iako nema nikakve nužnosti koja horde siromašnih, razne tranzicione gubitnike raznih centara i periferija može da natera na „raščišćavanje zemljišta“ i autonomnu samokreaciju politike, stalno podsećanje na istorijske primere ove samokreacije, stalna kritika heteronomnih društava i glasno ukazivanje na odsustvo bilo kakvog legitimiteta njihovih zakona, sudova i sporazuma, kao i iscrpne analize svetlog primera raščišćavanja zemljišta i samokreacije politike, virusa slobode koji sve više zahvata latinoameričke narode (i koji budi, kako bi rekao Kant, entuzijizam kod svakog nepristrasnog posmatrača), a zajedno sa globalnom ekonomskom krizom i sve veća mnoštva gubitnika i ugroženih iz zemalja „trećeg“, „drugog“, pa i „prvog“ sveta, neki su od oblika borbe za buđenje imaginacije bez koje nikakve samokreacije i nikave politike neće i ne može biti.

Primljeno: 13. septembar 2012.

Prhvaćeno: 25. septembar 2012.

Literatura

- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić.
- Ruso, Žan-Žak (1950), *Emil ili o vaspitanju*, Beograd: Znanje Preduzeće za udžbenike Narodne Republike Srbije.
- Althusser, Louis (1972), *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, London : NLB.
- Badiou, Alain (1999), *Manifesto for philosophy*, New York: State University of New York Press, Albany.
- Badiou, Alain (1988), *L'être et l'événement*, Paris: Éditions du Seuil.
- Berlin, Isaiah (2002), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Chatto & Windus.
- Cassirer, Ernst (1970), *Das Problem J. J. Rousseau*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fetscher, Iring (1988), *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1955), *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, Oxford: Blackwell.
- Locke, John (2003), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven and London: Yale University Press.
- Marks, Karl, Engels, Fridrih (1974), *Manifest komunističke partije*, Beograd: Mladost
- Marks, Karl (1979), *Osnovi kritike političke ekonomije*, I tom, Beograd: Prosveta.
- Kastorijadis, Kornelijus (1999), „Demokracija kao procedura i kao uređenje“, u: *Uspon beznačajnosti*, Čačak-Beograd: Umetničko društvo Gradac, str. 173–189.

134

Srđan Nikolić

Über die Radikalität Rousseaus: Freiheit, Gleichheit, Ereignis der Politik

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz werden ontologische Ansätze und Folgen von Rousseauschen Freiheitsgedanken – die in seinen Schriften oft im Hintergrund bleiben – zum Ausdruck gebracht und entwickelt. Nachdrücklich wird ein ontologischer Aspekt der Rousseauschen Radikalität hervorgehoben, in dem ein Bruch mit der Naturbande, ein sogenannter Ausgang aus dem Naturzustand und Schliessen des Gesellschaftsvertrags untrennbar von seiner Auffassung der Freiheit, Gleichheit und politischen Handeln zu verstehen ist. Es stellt sich heraus, dass die völlige Entäusserung zum radikalen Bruch mit der Natur führt. Ein unnötiges Auftauchen des allgemeinen Willens, wie auch Entstehung der Freiheit qua Selbstgesetzgebung wird als Ereignis der Politik ausgelegt, derer bedingung und Gesetz allgemeine Gleichheit ist.

Schlüsselwörter Ontologie, Freiheit, Gleichheit, Politik, Ereignis, Natur, Entfremdung.