

Rousseau i Machiavelli: uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji

Stanić, Damjan

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:266931>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-25**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

Damjan Stanić

Rousseau i Machiavelli:
uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2023.
Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti
Diplomski studij politologije

Rousseau i Machiavelli:
uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Domagoj Vujeva
Komentor: izv. prof. dr. sc. Luka Ribarević
Student: Damjan Stanić

Zagreb
srpanj 2023. godine

*Izjavljujem da sam diplomski rad „**Rousseau i Machiavelli: uloga sukoba u republikanskoj političkoj teoriji**“, koji sam predao na ocjenu mentoru doc. dr. sc. Domagoju Vujevi i komentoru izv. prof. dr. sc. Luki Ribareviću, napisao samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekao ECTS bodove. Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivao etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkoga kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.*

Damjan Stanić

KRATICE KORIŠTENIH DJELA

Jean-Jacques Rousseau

DU – *Društveni ugovor* (pr. DU, I, 1: 11 označava I. knjigu, 1. poglavlje *Društvenog ugovora* i pripadajuću stranicu 11 korištenog izdanja)

DR – *Rasprava o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima*, poznata i kao *Druga rasprava* (pr. DR, P: 123 označava predgovor *Druge rasprave* i pripadajuću stranicu 123 korištenog izdanja)

PE – *Rasprava o političkoj ekonomiji* (pr. PE, U: 17 označava uvodni dio *Rasprave* i pripadajuću stranicu 17 korištenog izdanja)

RS – *Ratno stanje* (pr. RS, I-II: 162 označava I. i II. odlomak *Ratnog stanja* i pripadajuću stranicu 162 korištenog izdanja)

PJ – *Ogled o podrijetlu jezika* (pr. PJ, IX: 79 označava IX. glavu *Ogleda* i pripadajuću stranicu 79 korištenog izdanja)

NH – *Julija ili Nova Heloiza* (pr. NH, IV, 10: 58 označava IV. dio, 10. pismo *Nove Heloize* i pripadajuću stranicu 58 korištenog izdanja)

VP – *Razmatranja o vladavini u Poljskoj i o njezinoj namjeravanoj reformi* (pr. VP, I: 156 označava I. poglavlje *Razmatranja* i pripadajuću stranicu 156 u korištenom izdanju)

UK – *Nacrt ustava za Korziku* (pr. UK: 111 označava pripadajuću stranicu 111 korištenog izdanja *Nacrta*)

PP – *Pisma s planine* (pr. PP, VIII: 369 označava VIII. pismo i pripadajuću stranicu 369 korištenog izdanja *Pisama*)

SŠ – *Sanjarije samotnog šetača* (pr. SŠ, I: 5 označava I. šetnju *Sanjarija* i pripadajuću stranicu 5 korištenog izdanja)

ŽR – *O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike*, poznat i kao *Ženevski rukopis* (pr. ŽR, I, 2: 57 označava I. knjigu, 2. poglavlje *Rukopisa* i pripadajuću stranicu 57 korištenog izdanja)

E – *Émile ili o odgoju* (pr. E, IV: 340 označava IV. dio *Émila* i pripadajuću stranicu 340 korištenog izdanja)

D – *Dijalozi ili Rousseau sudac Jean-Jacquesu* (pr. D, III: 363 označava III. dijalog i pripadajuću stranicu 363 korištenog izdanja *Dijaloga*)

I – *Ispovijesti* (pr. I, I: 15 označava I. knjigu *Ispovijesti* i pripadajuću stranicu 15 korištenog izdanja)

Niccolò Machiavelli

R – *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija* (pr. R, I, 1: 60 označava I. knjigu, 1. poglavlje *Rasprava* i pripadajuću stranicu 60 korištenog izdanja)

FP – *Firentinske povijesti* (pr. FP, P: 221 označava predgovor *Firentinskih povijesti* i pripadajuću stranicu 221 korištenog izdanja)

V – *Vladar ili De principatibus* (pr. V, IX, 1: 81 označava IX. poglavlje, 1. odlomak *Vladara* i pripadajuću stranicu 81 korištenog izdanja)

NJ – *Opis stanja stvari u Njemačkoj* (pr. NJ: 145 označava pripadajuću stranicu 145 korištenog izdanja *Opisa*)

AM – *Alokucija upućena jednom magistratu* (pr. AM: 108 označava pripadajuću stranicu 108 korištenog izdanja *Alokucije*)

UR – *Umijeće ratovanja* (pr. UR, P: 102 označava predgovor *Umijeća ratovanja* i pripadajuću stranicu 102 korištenog izdanja)

DF – *Rasprava o firentinskom uređenju nakon smrti Lorenza Medicija mlađeg*, poznata i pod latinskim nazivom *Discursus florentinarum rerum* (pr. DF: 163 označava pripadajuću stranicu 163 korištenog izdanja *Rasprave*)

Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu

RVR – *Razmatranja o razlozima veličine Rimljana i njihove propasti* (pr. RVR, I: 29 označava I. poglavlje *Razmatranja* i pripadajuću stranicu 29 korištenog izdanja)

Plutarh

UŽ – *Usporedni životopisi* (pr. UŽ, L: 361 označava Likurgov životopis i pripadajuću stranicu 361 korištenog izdanja *Usporednih životopisa*)

Tit Livije

AUC – *Povijest Rima od njegova osnutka*, poznata i pod latinskim nazivom *Ab Urbe condita* (pr. AUC, I, 6: 241 označava I. knjigu, 6. poglavlje *Povijesti* i pripadajuću stranicu 241 korištenog izdanja)

Biblija

1Sam – *Prva knjiga o Samuelu* (pr. 1Sam, I, 8, 10-18: 222 označava I. dio, 8. poglavlje od 10. do 18. retka *Prve knjige o Samuelu* i pripadajuću stranicu 222 korištenog izdanja *Biblije*)

Benedikt de Spinoza

PT – *Politički traktat u kojemu se pokazuje kako mora biti uređeno društvo pod monarhijskom vlašću, kao i ono gdje vladaju najbolji, da ne bi kliznulo u tiraniju, te da ostanu nenarušeni mir i sloboda građana* (pr. PT, V, 4: 87 označava 4. odlomak V. poglavlja *Političkog traktata* i pripadajuću stranicu 87 korištenog izdanja)

Marko Tulije Ciceron

OFF – *O dužnostima. Ono što je ispravno učiniti*, poznato i pod latinskim nazivom *De Officiis* (pr. OFF, II, 7, 23-24: 152-155 označava II. knjigu, 7. dio, 23. i 24. odlomak *De Officiis* i pripadajući raspon stranica od 152-155 korištenog izdanja)

Polibije

HIST – *Historije* (pr. HIST, VI, 3: 303 označava VI. knjigu, 3. odlomak *Historija* i pripadajuću stranicu 303 korištenog izdanja)

NAPOMENE:

1. Kratice Rousseauovih djela preuzete su iz knjige Dragutina Lalovića *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku* (osim *Ratnog stanja* i *Dijaloga* za koje Lalović koristi drugačiju kraticu, odnosno *Ogleda o podrijetlu jezika* i *Sanjarija samotnog šetača* koje Lalović ne koristi u svojoj knjizi);
2. Kratice svih drugih navedenih djela plod su najjednostavnije kombinacije početnih slova riječi iz hrvatskog naziva djela, neovisno o tome jesu li sama djela prevedena na hrvatski jezik ili nisu (jedine tri iznimke, za koje se koriste kratice izvornih naziva djela na latinskom jeziku, su: a) **AUC** kao kratica od *Ab Urbe condita*; b) **DF** kao kratica od *Discursus florentinarum rerum*; c) **OFF** kao kratica od *De Officiis*);
3. Kratice se koriste isključivo za djela autora koje ovaj rad izravno tematizira (Rousseau i Machiavelli) te za djela značajnih klasičnih i modernih autora na koje se rad također referira (kao što su npr. Tit Livije i Montesquieu);
4. Za *Prvu knjigu o Samuelu* koristi se uvriježena kratica **1Sam** i propisani način citiranja knjiga iz *Biblije*;
5. Korištena izdanja djela za koja se navode kratice moguće je pronaći u popisu literature;
6. Sva preostala djela (knjige, članci i poglavlja zbornika) korištena u radu, a nespomenuta u dijelu rada naziva *Kratice korištenih djela*, navode se prema pravilima navođenja Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu te su detaljno u popisu literature.

Sadržaj

1. UVOD	1
2. ROUSSEAUOVO POIMANJE SUKOB	4
2.1. Kada i kako nastaje sukob?	5
2.2. Može li se sukob prevladati?	8
2.3. Ima li prostora za sukob u političkoj zajednici?	11
3. MACHIAVELLIJEV ZAGOVOR SUKOB U REPUBLIKAMA	15
3.1. U svakom Gradu postoje dvije težnje	16
3.2. Oslobađajuća dimenzija sukoba	18
4. ROUSSEAUOVA APOLOGIJA MACHIAVELLIJA	21
4.1. <i>Tenere ricco il publico e mantenere i cittadini poveri</i>	25
4.2. Kako opstaje republika? Dva pogleda na ekspanzionizam	30
5. UMJESTO ZAKLJUČKA	34
POPIS LITERATURE	37
SAŽETAK	41
SUMMARY	42

1. UVOD

Republikanska ortodoksija nalaže da je sukob unutar republika ne samo nepoželjan, već i duboko štetan fenomen. Građani republike moraju biti ujedinjeni u svojem patriotizmu i ljubavi prema općem dobru zajednice čiji su neizostavni dio, a sukob je premješten izvan granica teritorija. U tradiciji republikanske misli, sukob je itekako postojan, ali je rezerviran isključivo za suprotstavljanje vanjskim protivnicima, posebice onima s osvajačkim pretenzijama na teritorij te republike. Ujedinjeni građani napadnute republike hrabro brane svoju domovinu i republički ideal u sukobu s ekspanzionističkim silama, a upravo zbog te ujedinenosti im njihovi protivnici, nerijetko brojniji, moćniji i puno bogatiji, u načelu, ne uspijevaju nauditi. Ujedinjena republika jamac je slobode od vanjskog ugnjetavanja te garancija mira i stabilnosti političkog poretka – poretka koji jedini, putem svojih političkih i pravnih institucija, ozbiljuje slobodu kao vrhovnu republikansku vrijednost. Samo ujedinjena republika složnih građana može osigurati slobodan politički život.

Jean-Jacques Rousseau i Niccolò Machiavelli neupitno pripadaju kategoriji republikanskih mislilaca. Među većinom učenjaka koji se intenzivno bave Rousseauom i Machiavellijem postoji načelni konsenzus o tome da su obojica u svojim djelima zastupala republikanske pozicije smatrajući jedino republike legitimnim političkim porecima (druga je stvar koji su oblik unutar-republičke vladavine oni zagovarali). Ukoliko se rukovodimo glavnim odredbama tog (prešutnog) konsenzusa, tada bismo trebali *a priori* zaključiti da su i Rousseau i Machiavelli negativno vrednovali sukob među građanima republike, zastupajući pozicije mira, jedinstva, sloge i ujedinenosti u slobodi uz prihvaćanje sukoba kao obrambenog momenta u herojskim nastojanjima vrljih građana da očuvaju svoju republiku i vlastitu slobodu pred galopirajućim hordama nasilnih osvajača.

Ipak, teško se oteti dojmu da su takve interpretacije, koliko god detaljne i sveobuhvatne one bile, blago manjkave u svojim krajnjim dosezima i trunčicu neambiciozne u osnovnim postulatima. One, naime, zanemaruju kako ni Rousseau ni Machiavelli, premda nedvojbeno pripadaju republikanskoj tradiciji političkog mišljenja, ni na koji način ne mogu biti okarakterizirani kao ortodoksni mislioci. Upravo se tu rađa glavna dilema. Ukoliko su Ženevljanin i Firentinac republikanski mislioci, ali istovremeno neortodoksni politički teoretičari, kako oni gledaju na uvodno spomenutu republikansku ortodoksiju? Prihvaćaju li je, budući da su, u konačnici, ipak primarno republikanci? Ili je odbijaju, dokazujući pritom svima da im je neortodoksnost mišljenja prvotna nakana? Jedan od glavnih ciljeva ovog rada je

pokušati pronaći iole zadovoljavajući odgovor na to pitanje (izraženo u vidu nekoliko različitih pitanja).

Kakav je, dakle, Rousseauov stav prema sukobu? Može li se Rousseauova pozicija izvoditi isključivo iz onih nekoliko famoznih dijelova *Društvenog ugovora* u kojima se čini da Rousseau s gnušanjem odbija bilo kakvu mogućnost međugrađanskog sukoba unutar republika? Takvoj je interpretaciji teško prigovoriti. Dapače, ona je potpuno logična. Ukoliko je *Društveni ugovor* najznačajniji Rousseauov tekst preskriptivne forme, tada se iz tih nekoliko poznatih pasusa može zaključiti da je Rousseau protivnik sukoba i zagovornik republičke sloge. Ipak, Rousseau je sam smatrao kako, usprkos nebrojnim kontradikcijama koje mnogi interpreti opetovano primjećuju analizirajući njegova djela, svi njegovi tekstovi pripadaju jednom jedinstvenom sustavu i da ih je nemoguće razmatrati zasebno (Melzer, 1983: 294). U tom slučaju *Društveni ugovor* nije moguće promatrati neovisno o *Drugoj raspravi*¹ koju je, pak, potrebno razmatrati u tandemu s *Raspravom o političkoj ekonomiji* čiji smisao ostaje nedorečen bez upotpunjenja *Ratnim stanjem*. Iz toga proizlazi da, *per se*, teze iz *Društvenog ugovora* nisu dovoljne.

Glavna intencija ovog rada je, stoga, neortodoksnom, pretežno tekstualnom, interpretacijom nastojati pokazati kako Rousseau ne otklanja prostor sukoba u svojim političkim projektima i da općenita volja, onako kako je Rousseau koncipira, nije nužno suprotstavljena unutar-republičkom sukobu građana, odnosno da barem nije nespojiva s dinamikom suprotstavljenih težnji koje postoje u republici, a koje su utjelovljene u samim građanima. U nastojanju da se tu tezu potvrdi kredibilnom interpretacijom Rousseauovih značajnih djela, u radu se poseže za Machiavellijevom teorijom sukoba koju se prikazuje kao konceptualni oslonac Rousseauove teorije sukoba. Teorije koja, zapravo, uopće ne postoji u Rousseauovim djelima, barem ne kao sustavno izvedena cjelina, nego, eventualno, kao uzgredna napomena drugim, detaljno razrađenim, postavkama.

Rad, zato, primjenjujući tzv. štrausijansko čitanje² Rousseauovih tekstova, pokušava pronaći skriveni smisao u neizrečenim tvrdnjama oslanjajući se na cjelinu teorijskog sustava koji Rousseau zasniva i rukovodeći se njegovom javnom i nedvosmislenom apologijom Machiavellija u *Društvenom ugovoru*. Machiavelli se uzdiže na razinu autorskog uzora, a njegove se *Rasprave* i *Firentinske povijesti* uzimaju kao primjer vrsnih republikanskih tekstova

¹ U radu se koriste uvriježeni, nerijetko skraćeni, nazivi Rousseauovih i Machiavellijevih djela pa se tako, recimo, *Raspravu o podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* naziva *Druga rasprava*, a *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livaja* samo *Rasprave*. Za pune nazive vidjeti *Kratice korištenih djela* na početku rada.

² Leo Strauss je u svojem tekstu *Progoni i umijeće pisanja* ustanovio da svi filozofi, u strahu od progona, vlastite heterodoksne (čak i heretične) pozicije vješto sakrivaju tehnikama pisanja između redaka, činjenjem svjesnih omaški i sakrivanjem iza vela pukog glasnika tuđih pozicija (Strauss, 2003: 12-14, 23-25; Ribarević, 2016: 8-12).

koji moraju poslužiti kao vodič svakom iskrenom republikancu. Rousseauov odabir Machiavellija nije neutralan i uzgredan, već pomno promišljeni čin subverzije. S kojim ciljem? To ostaje nedorečeno. Ako je vjerovati sudu koji iznosi Filippo Del Lucchese, Rousseau u djelima Machiavellija traži inspiraciju protiv filozofa kompromisa, u koje prije svih ubraja Voltairea, znajući jako dobro da je upravo Machiavelli *persona non grata* u prosvjetiteljskim krugovima³ s kojima se Rousseau uvijek iznova sukobljavao (Del Lucchese, 2014: 45). No je li odabir Machiavellija usmjeren isključivo k tome da se „razljuti“ prosvjetitelje? U ovom se radu zastupa teza da je Rousseauovo oslanjanje na Machiavellija puno kompleksnije od toga.

Marco Geuna primjećuje tri različita načina Rousseauovog referiranja na Machiavellija u *Društvenom ugovoru*. Prije svega, to su direktni citati iz *Firentinskih povijesti* i *Rasprava* na izvornom talijanskom jeziku, zatim izravno referiranje na Machiavellija opaskama tipa „kako pokazuje Machiavelli“ i „kaže Machiavelli“ i, u konačnici, indirektno iznošenje pozicija istovjetnih Machiavelliju (kao u poglavljima o diktaturi i građanskoj religiji) iako Machiavellija tamo izrijeком ne spominje (Geuna, 2013, 64). Ako tom Geuninom triptihu pridodamo i četvrtu kategoriju koja bi podrazumijevala Rousseauove pozicije inspirirane Machiavellijem, iznesene u ostalim Rousseauovim djelima (ne samo u *Društvenom ugovoru*), a gdje se Machiavelli direktno ne spominje i gdje Rousseau obrađuje pitanja koja inicijalno ne povezujemo s Machiavellijem, ali je njegov utjecaj nepobitan, tada dolazimo do sljedećeg zaključka: Machiavelli je Rousseauu velika inspiracija, a ne tek puko sredstvo u nebitnim razmiricama s prosvjetiteljima i dijelom enciklopedista. Rousseau je prepoznao u Machiavelliju osobu koja govori praktički istim jezikom politike kao i on te se zato doživljavao njegovim učenikom (Viroli, 1989: 405-406). Zadaća ovog rada je, stoga, odgovarajući na ranije navedeno istraživačko pitanje, pokazati na primjeru teorije sukoba kako je Rousseau čitao Machiavellija i zašto ga (ni)je teorijski slijedio.

³ Voltaire je 1740. godine, zajedno s Fridrikom II. Velikim, tadašnjim pruskim kraljem, objavio pamflet naziva *Anti-Machiavel* u kojem je poglavlje po poglavlje analizirao Machiavellijevo *Vladara* kritizirajući sve do jednu tezu iznesenu u tom djelu firentinskog političkog teoretičara. Takva krnja interpretacija uvelike je zaslužna za populariziranje termina makijavelizam kojim se Machiavellija karakterizira kao pobornika tiranske vlasti i beskrupuloznu osobu koja zagovara nasilna sredstva pokoravanja podanika. U svojem članku u *Enciklopediji* naslovljenim *Makijavelizam* već je Denis Diderot iznio kritiku izjednačavanja Machiavellija i makijavelizma zaključujući da sam Machiavelli nema previše veze sa svime onime za što su ga mnogobrojni prosvjetitelji optuživali (Payot, 1971: 211).

2. ROUSSEAUOVO POIMANJE SUKOBNA

Prije negoli započnemo s detaljnijom razradom uvodno predočenih teza, potrebno je definirati osnovni pojam kojim se u radu barata. Riječ je, dakako, o sukobu. Sukob podrazumijeva prilično različite stvari pojmljive na mnogobrojne načine. Ipak, ovaj rad koristi generičku koncepciju sukoba koja uključuje i najobičnija razmimoilaženja u mišljenjima kao i suprotstavljene (privatne) interese pa sve do građanskih kavgi, čak i onih koje završavaju krvlju. Tako širok teorijski okvir omogućuje interpretativni „ples“ između naoko različitih i suprotstavljenih pozicija, kako Rousseaua i Machiavellija, tako i unutar Rousseauovog i Machiavellijevog opusa. Nadalje, široko definiran pojam sukoba daje nam priliku uvidjeti slojeve sukoba koje Rousseau i Machiavelli prepoznaju, čineći pritom distinkciju između različitih vidova sukoba. Rousseau, premda uglavnom izbjegava sam pojam (kao i njegove inačice), zapravo, radi vrlo detaljno stupnjevanje sukoba unutar društva. Machiavelli nam, pak, koristeći mnogobrojne jezične varijante pojma (koje se sve prevode kao sukob, osim ako nije drugačije naznačeno), pokazuje kako je nužno sukobu pristupiti generički. Način na koji se u radu definira temeljni pojam, stoga, nije nimalo neutralan s obzirom na autore koji se obrađuju.

Kao što je već napomenuto, iako Rousseau formalno nikad ne izvodi teoriju sukoba, ona je itekako prisutna u njegovim djelima. Njegovo je shvaćanje sukoba moguće podijeliti na tri razine. Na prvoj razini, ponajviše u *Drugoj raspravi* i *Ogledu o podrijetlu jezika*, on iznosi svojevrsnu genezu sukoba i pokazuje nam kako je, čini se, sukob inherentan društvenosti. Zatim se na drugoj razini, prisutnoj pogotovo u *Ratnom stanju* i *Raspravi o političkoj ekonomiji*, pita može li se sukob kao takav prevladati i ostaviti po strani, dok se na trećoj razini postavlja odlučujuće pitanje: ima li prostora za sukob u političkoj zajednici? To je pitanje, u bitnome, skriveni sukob *Društvenog ugovora*, ali i njegovih političkih projekata za Korziku i Poljsku. Odgovor na to pitanje on ne daje izravno, već je potrebno interpretacijom njegovih tekstova i ključnih pojmova, kao što su općenita volja, suveren, vlada i sloboda, doći do plauzibilnog zaključka. Drugim riječima, služeći se svime onime što je napisao, moramo dokučiti smisao svega onoga što nije napisao ili što je ostalo nedorečeno.

Također, Rousseauovu teoriju sukoba nije moguće promatrati zasebno od njegovog zagovora ekonomske jednakosti i oštroumne kritike akumulacije bogatstva u rukama otprije bogatih gdje su vidljive itekakve paralele s Machiavellijem. Nadalje, Rousseauova teorija suverenosti i njegovo koncipiranje općenite volje djeluju kao najveća zapreka tezi koja bi išla u smjeru da Rousseau prihvaća sukob, posebice ako ga pritom još i pozitivno vrednuje. Potrebno je, sukladno tome, analizirati njegovo poimanje općenite volje i nastojati pronaći

interpretativnu nišu koja bi omogućila otvaranje diskusije o Rousseauovom eventualnom neodbijanju sukoba, ako već postoji načelni konsenzus da je prihvaćanje sukoba i njegova pozitivna valorizacija potpuno nespojiva s ostatkom Rousseauove političke teorije. Rousseauova kritika modernosti, napretka i korumpiranosti civiliziranog svijeta je, u konačnici, ona koja nam daje podstrek u traženju njegova stava o sukobu građana jedne republike.

2.1. Kada i kako nastaje sukob?

Čovjek izvorno nije živio zajedno s drugim ljudima. Dapače, divljak, kako Rousseau nimalo pogrdno naziva čovjeka prirodnog stanja, nije imao potrebu za drugim ljudima. Živio je sam i sve što mu je trebalo mogao je pribaviti bez upliva drugih. Preživljavao je živeći u prirodi i s prirodom, a zahvaljujući nagonu i urođenim sposobnostima mogao se othrvati neposrednim izvanjskim prijetnjama i zadovoljiti sve svoje primarne potrebe (DR, I: 132-136, II: 155-156). Ipak, divljak je ubrzo osvijestio da mu vlastito tijelo nije dovoljno, već da mu je potreban alat i neko oruđe kako bi mogao, u potrazi za više hrane, uloviti veće životinje negoli je dotad činio isključivo rukama. Nakon što je uspio izraditi taj alat uslijedilo je neminovno. Budući da divljak nije imao nikakve potrebe sretati druge pripadnike svoje vrste (izuzev vlastite ženke) jer je, prethodno, svaku potrebu mogao zadovoljiti samostalno i u neposrednoj blizini svojega staništa, susreti u lovu nužno su bili prvi pravi susreti među divljacima. I upravo su ti prvi susreti determinirali razvoj društva, najprije u njegovoj vrlo rudimentarnoj inačici (DR, II: 155-156).

Uvidio je divljak da postoji nešto kod drugog divljaka što mu je poznato, nešto što ga je, ne htijući, podsjećalo na njega samoga. „Neprekidan odnos između raznih stvari i čovjeka, kao i među ljudima, neminovno je doveo ljudski duh do saznanja o izvjesnim odnosima koje iskazujemo riječima: veliki, mali, jak, slab, brz, spor, strašljiv, smion“ (DR, II: 156). I upravo su te prve usporedbe nagnale čovjeka da počne razmišljati o drugim ljudima, da počne cijiniti njihovo mišljenje i uvidi da bi mu bilo korisno udružiti se skupa s njima u zajednicu, doduše, inicijalno privremenog karaktera (npr. s ciljem zajedničkog lova na određenu veću životinju) i još uvijek brojčano vrlo limitiranu. Ipak, te su malene zajednice bile samo put prema onome što je uslijedilo. „Sve se počelo mijenjati. Ljudi, koji su dotle lutali po šumama, našavši sebi čvršći oslonac, počеше se okupljati, združivati u zajednice i formirati u svakom području narod istih obilježja i običaja (...). Pojam zasluge i ljepote usađuje se u njih, a odatle potječu i osjećaji koje stavljamo u prvi red“ (DR, II: 159).

Djevojke i mladići su svoje prve susrete imali, napominje Rousseau, kod bunara gdje su one dolazile po vodu za kućanstvo, a oni kako bi napojili stada. Iz tih se je nasumičnih kontakata

momaka i djevojaka uz bunar izrodilo sretno doba neprestanih zabava, gorljive ljubavi i nesputanih strasti.

„Pod drevnim hrastovima koji su nadvladali godine, strastvena je mladost postepeno zaboravljala svoje divljaštvo; pripitomljavali smo se malo-pomalo, jedni s drugima; trudili smo se da nas razumiju, naučili smo se izraziti. Tu su održane prve zabave, (...) gorljiva gesta više nije bila dovoljna, pratio ju je glas strastvenih naglasaka; pomiješani, istodobno su se mogli oćutjeti i ugoda i žudnja. Ovdje je, napokon, istinska kolijevka naroda, a iz kristalno čistih vrela iznikli su prvi plamenovi ljubavi“ (PJ, IX: 79).

Iz toga je moguće izvesti zaključak da prva društva nastaju iz ljubavi, kao plod uzavrele mladenačke strasti. No, upravo se tu, tvrdi Rousseau, rađa ključni problem jer „usporedno s ljubavlju pojavljuje se i ljubomora, nesuglasica caruje, i najnježnija od svih strasti prima žrtvu u ljudskoj krvi“ (DR, II; 159). Sukobima je, dakle, upravo društvo rodno mjesto. Oni su se rodili tek onog trenutka kada se čovjek počeo uspoređivati s drugim čovjekom, kada je ljubav jednog postala zavist drugog, kada se zavodništvo prvih jezika izgubilo skupa s „osjećajima iz kojih [su] rođen[i], kad su nove potrebe, proširivši se među ljudima, svakoga primorale da misli samo na sebe i da svoje srce povuče nazad u vlastitu duplju“ (PJ, IX: 80).

To je povlačenje čovjeka u vlastitu unutrašnjost i okretanje isključivo samome sebi rezultiralo još jednom važnom fazom u nastanku sukoba. Čovjek je, uspoređujući se s drugim ljudima, uvidio potrebu u tome da ima više negoli njegov drug i tako je utemeljeno privatno vlasništvo – za Rousseaua, izvor nejednakosti među ljudima. Prostodušni ljudi su, kako kaže Rousseau, naivno povjerovali onome koji je zabio koplje, okopao jarak, zagradio zemljište i uzviknuo „ovo je moje“, a upravo je na toj „prevari“ zasnovan temelj svih podjela (DR, II: 155). Jedni su tako, akumulacijom bogatstava, postali gospodari, a drugi su, zato što nisu akumulirali, podjarmljeni i pretvoreni u sluge tih istih bogataša. Stvorilo je to, s vremenom, dvije klase: bogate i siromašne. Ipak, siromašni su se vrlo brzo pobunili protiv takvog stanja te su sve češće dizali glas protiv zlouporaba bogatih koji, doduše, nisu pretjerano marili za to. Siromašni su, stoga, bili primorani pribjeći radikalnijim mjerama te su opetovanim razbojništvom uveli to prvo društvo⁴ u stanje anarhije i trajne nesigurnosti u kojem su bogati strepjeli da će im netko otuđiti njihova bogatstva. Bogatstva koja su, paradoksalno, akumulirali izvornom otimačinom

⁴ Kod Rousseaua možemo govoriti o barem tri različite vrste društva. Prva društva uspostavljaju se praktički spontano, bez društvenog ugovora, radi zadovoljenja primarnih potreba i strasti. Druga društva uspostavljaju se prvim društvenim ugovorom (o kojem će više riječi biti u nastavku) koji nastaje kao prevara bogatih nad siromašnim. Treća društva su, ustvari, *pro futuro* društva koja bi tek mogla biti uspostavljena implementacijom Rousseauove inačice društvenog ugovora (PJ, IX; DR, II; DU).

onoga što je nekad bilo zajedničko. Siromašni su, pak, živeći u bijedi, jedino u razbojništvu vidjeli kakav-takav bijeg s dna društva, ne mareći pritom za nesigurnost (Hont, 2015: 72).

Izlaz iz takve pat pozicije pronašli su bogati najlukavijim od svih planova. Ne želeći, niti mogavši, više živjeti u stalnom strahovanju od potencijalnog gubitka „svoje“ imovine, odlučili su „s figom u džepu“ predložiti savez onima od čijih su napada strahovali, a sve s ciljem kako bi ozakonili svoju otimačinu.

„Smisliše [bogati] prividno uvjerljive razloge [kako da siromahe] (...) dovedu do svog cilja. 'Sjedinimo se, rekoše im, da slabe zaštitimo od nasilja, da suzbijemo slavloljubive, da svakom osiguramo njegov imetak. Zavedimo pravila pravde i mira koja će morati poštivati svi bez iznimke, i koja će u neku ruku nadoknaditi varljivu ćud sreće, sjedinjujući moćne i slabe na zajedničkim dužnostima. Jednom riječju, umjesto da se uništimo, sjedinimo se u jednu uzvišenu moć kojom će upravljati mudri zakoni, štiteći i braneći svakog člana zajednice, boreći se protiv zajedničkog neprijatelja i održavajući nas u vječnoj slozi.' Nije bilo potrebno niti ovoliko koliko sadrži ovaj govor, pa da se jednostavni ljudi, koje je lako prevariti, povedu. (...) Svi pohrliše ususret svojim okovima, misleći da će im oni osigurati slobodu: bili su dovoljno razumni da shvate značaj političkog udruživanja, ali nedovoljno iskusni da bi predvidjeli opasnosti. Oni koji bi najbolje mogli osjetiti zlorabe bili su ti koji su se sami željeli njima koristiti. (...) Takvo je bilo podrijetlo društva i zakona, ili barem tako izgleda. Oni su imućnima dali novu snagu, nepovratno uništili prirodnu slobodu, jednom za svagda udarili temelj zakonu vlasništva i nejednakosti, vještom prevaram načinili ga neizbježnim i, radi koristi pojedinih slavloljubitelja, sve ljude natjerali raditi, robovati i mučiti se“ (DR, II: 166)

Ljudi su vjerovali da će im slobodu osigurati političko udruživanje, da će time što će prestati krvoprolića i svakojaka razbojništva zavladatai spokoj, pravednost i sigurnost, a to su, mislili su oni, nužni preduvjeti slobodnom životu. Život u društvu mora biti pravno reguliran donošenjem „stabilnih“ zakona, a oni su ti koji zaustavljaju prostor sukoba i čovječanstvo uvode u sferu slobode. Ipak, Rousseau nas sve upozorava da to nije niti približno slučaj. Taj je prvi društveni ugovor,⁵ detaljno opisan u prethodno priloženom citatu kao prevara bogatih nad siromašnima, ustvari, tek svojevrsna tranzicija iz jednog oblika društva u drugo, a ne prelazak iz prirodnog u društveno stanje.⁶ Prema Rousseau, čovjek je prirodno stanje, za koje odlučno tvrdi da je stanje

⁵ Bitno je istaknuti da Rousseau u *Drugoj raspravi* izbjegava riječ *contrat* (fr. za ugovor), a koristi riječ *pacte* (fr. za pakt/sporazum). I dok ugovor čovjek sklapa s čovjekom, pakt se najčešće sklapa s Vragom (Lalović, 2006: 111). Izvorni je društveni ugovor, stoga, ništa drugo doli lažan i podmukao čin ozbiljenja volje za moći i dominacijom bogatih. Rousseauova teza da se radi o najpromišljenijem naumu koji se ikada porodio u ljudskom duhu nije apologija takve nelegitimne uspostave građanskog društva, već tragična realizacija podmukle genijalnosti staleža bogatih koji su počinili „savršenu“ prevaru.

⁶ Rousseauova je pozicija bitno drugačija negoli kod drugih autora kontraktualističke teorije društva. On ratno stanje između ljudi do kojeg dolazi prije društvenog ugovora ne karakterizira kao prirodno stanje već mu daje vrlo jasne obrise društvenosti. Njegova je glavna kritika ostalih kontraktualista ta da su se ulovili u klopku anakronosti. Oni, opisujući stanje koje nazivaju prirodnim, ljudima tog stanja već daju osobine karakteristične društvenom

apsolutne slobode, napustio prvim susretima sa sebi sličnima jer je već tada upao u „zamku“ društvenosti (DR, I: 145, II: 159; PJ, IX: 79-80).

Svakim korakom dalje prema uređenijoj društvenosti čovjek se sve više udaljavao od stanja slobode i nesputanosti jer se „ljudska priroda (...) ne može vratiti unatrag i nemoguć je povratak u vremena nevinosti i jednakosti jednom kad su ostavljena daleko [u prošlosti]“ (D, III: 363). Čovjek je, stoga, čini se, osuđen na život u društvu. No, može li to društvo uistinu ispuniti sve ono što se činom njegove konstitucije obećava? Mogu li zakoni stvarno biti brana slabijima, prozor u društvo pravne (i ekonomske) jednakosti i trajno razrješenje svih sukoba? Rousseauovi odgovori na ta pitanja su, kako se moglo i pretpostaviti s obzirom na sve prethodno napisano, rezolutno negativni, ali uz jednu ključnu napomenu. Naime, Rousseau uviđa, za mnoge neočekivano realistički, da je društvo neminovnost i da, budući da je nemoguć povratak unazad, doba apsolutne i nepokorive slobode ostaje daleko za nama. Njemu iz tog razloga misli okupiraju dvije stvari. Zanima ga kakve su uistinu bile te prve političke zajednice zasnovane prvotnim društvenim ugovorima i koju je ulogu u njima imao zakon, a zanima ga, također, kako bi te političke zajednice i njihovi zakoni mogli izgledati u svojim najboljim formama. No, krenimo redom.

2.2. Može li se sukob prevladati?

Nakon što je prvim društvenim ugovorom uspostavljena politička zajednica⁷ moralo se ustanoviti kakve će političke forme ona biti. U početku su se, ističe István Hont interpretirajući Rousseaua, za prve lidere birale snažne figure. Razlozi su, u manjoj mjeri, bili nesebične prirode jer, smatralo se, snažne figure će lakše provesti sve ono obećano društvenim ugovorom i očuvati stabilnim novouspostavljeni politički poredak. Ipak, većim dijelom su ti lideri čvrste ruke izabirani iz sebičnih pobuda – ljudi su postavljali na rukovodeće pozicije one za koje su smatrali, ukoliko im se dovoljno umile, da bi od njih mogli imati osobnu korist. No, što su ti

stanju. „Hobbesova pogreška nije (...) u tome što je ustanovio ratno stanje među nezavisnim ljudima koji su postali društvenima, već u tome što je pretpostavio da je to stanje prirodno ljudskoj vrsti, i smatrao ga uzrokom poroka dok je ono zapravo njihova posljedica“ (ŽR, I, 2: 57). Dakle, prema Rousseauovoj teoriji, stanje koje prethodi prvom društvenom ugovoru (koje Hobbes i ostali ispravno opisuju) nije prirodno stanje, već je riječ o prvoj inačici društva. Iz toga proizlazi još jedan zaključak: sukob je inherentan stanju društvenosti, a ne prirodnom stanju.

⁷ Vrijedi napomenuti da je kod Rousseaua riječ o hipotetičkoj povijesti, a ne o stvarnom opisu događaja za koje imamo čvrste historiografske podatke kada su se i kako odvijali. Ne možemo, dakle, govoriti o točnom trenutku uspostave prvih političkih zajednica (pogotovo zato što su u različitim dijelovima svijeta one zasnovane u različitim povijesnim periodima), već o načelima njihove uspostave, kada god bile uspostavljene. O Rousseauovoj hipotetičkoj povijesti napisano je puno radova, ali možda najbolju analizu i interpretaciju nudi István Hont u svojoj sjajnoj knjizi *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (2015).

prvi lideri učinili? Oni su iskoristili poziciju vlasti kako bi ostvarili vlastitu ekonomsku korist, a kako bi osigurali trajnu narav te iste koristi, svoju su vlast pretvorili u nasljednu. I tu sada dolazimo do ključnog Rousseauovog argumenta, kojeg pronicljivo iščitava Hont, a to je da su ljudi takvu nasljednu vladavinu prihvatili iz samo jednog jedinog razloga. Naime, i oni su htjeli u toj, proizvoljnoj i artificijelnoj, hijerarhiji biti gospodari nekome (Hont, 2015: 72). Više im se sviđala ideja da bi oni mogli zagospodariti nekime, pa makar jednim čovjekom i na kratko, negoli ih je smetala činjenica da se „njihov“ vladar prema njima odnosi kao prema roblju.

Ali takvo je razmišljanje tek puka zabluda siromašnog sloja. Politička je zajednica koncipirana tako da ozakoni bogatstva bogatih i da osigura njihov mir, spokoj i ugled. Pita se Rousseau vrlo otvoreno:

„Zar sve prednosti društva nisu za moćnike i bogataše? Ne zauzimaju li samo oni sva unosna zanimanja? Zar im nisu osigurane sve milosti, sva izuzeća? Zar nije sva javna vlast njima u prilog? Ako neki uglednik pokrade svoje povjericie ili čini druga lupeštva, zar nije svagda siguran da će proći nekažnjeno? Udarci toljagom što ih dijeli, nasilja što ih čini, čak i umorstva i ubojstva za koja je kriv – zar to nisu afere koje se stišavaju i koje su nakon šest mjeseci bespredmetne? Neka taj isti čovjek bude pokraden, cijela je policija uskoro u pokretu, i teško nevinome kojeg sumnjiči! Prolazi li kroz opasno mjesto? – eto oružane pratnje u pohodu. Pukne li osovina njegove nosiljke? – svi mu trče u pomoć. Ako se galami pred njegovim domom? – kaže jednu riječ, i sve se utišava. Ako ga gomila smeta? – učini mig, i sve se sređuje. Ako se neki kočijaš nađe na njegovu putu? – njegovi su ga ljudi spremni mlatiti. Pedeset će čestitih ljudi koji idu za svojim poslom prije biti pogaženo negoli dokon fakin što kasno dolazi u svojoj kočiji. Svi ti obziri ne koštaju ga ni paru; oni su pravo bogatog čovjeka a ne cijena bogatstva“ (PE, III: 43).⁸

Pod pojmom „pravo“ Rousseau ovdje ne misli na to da bogatima prema prirodi pripada takvo ophođenje drugih spram njih, već da je građansko društvo utemeljeno na postavkama bogatih putem prevare iz prvog društvenog ugovora. I u tako koncipiranom društvu bogati su apsolutno privilegirani. Zakoni su doneseni s bogatima u primisli. Oni su mjera svakom propisu, mjera same vladavine. Vladavine koju su, doduše, spremni prihvatiti i siromašni jer su naivno povjerovali da je bogatstvo vrlina i da će im u tom novom društvenom poretku biti omogućeno da se i oni obogate te da zauzmu bitnu poziciju u socijalnoj hijerarhiji. No, nisu uzeli u obzir najvažnije stvari. Takva krnje zasnovana politička zajednica ne može nikada osigurati jednakost ishoda. To je potpuno suprotno njezinim postulatima. Ali ona ne može osigurati niti jednakost šansi, budući da su oni koji imaju puno u startu privilegirani u odnosu na one koji nemaju ništa. Opći je to duh zakona svih zemalja, a „ta je neugoda neizbježna i bez iznimke“ (E, IV: 340).

⁸ Vrijedi zapitati se je li danas situacija imalo drugačija u odnosu na vrijeme koje Rousseau opisuje?

Takva je despotska vladavina, doduše, zaslužna za mir. Zahvaljujući zasnivanju prostora prava i uvođenju zakona prestali su sukobi između bogatih i siromašnih, a stanje anarhije zamijenio je red. No, pita se Rousseau što to uistinu znači. „Netko će reći da despot osigurava svojim podanicima građanski mir; neka je tako: ali što time dobivaju (...) ako njegova nezajažljiva pohlepa (...) [baca] podanike u još veći očaj nego što bi to učinile njihove nesloge? (...) I u zatvorima se mirno živi: zar je to dovoljno da se čovjek u njima dobro osjeća[?]“ (DU, I, 4: 15). Je li mir uistinu nadvrijednost? Treba li u miru tražiti odgovor na sve životne probleme? Rousseau je itekako oprezan kada govori o miru. Mir je opasna stvar, on je u krnje zasnovanim političkim zajednicama gotovo uvijek slika sužanjstva. On je odraz ugnjetavanja bogatih nad siromašnima, ali i pokoravanja siromašnih bogatima.⁹ Dvosmjernan je to proces kojim se dočarava gospodarenje sakriveno pod maskom mira.

Ali što se više učvršćuje takva vladavina to ona postaje sve više i više ugnjetavačka. Mir se pretvara u nemogućnost otpora i još nasilnije porobljavanje slabih, a sve pod geslom zaustavljanja krvavih sukoba i uspostavljanja pravnog poretka. Opisuje tako Rousseau vrlo slikovito, govoreći o „dosezima“ tih građanskih poredaka, da vidi:

„nesretne ljude kako stenju pod željeznim jarmom, čovječanstvo zgnječeno od šačice ugnjetača, gladujuće mnoštvo svladano od boli i gladi čiju krv i suze bogati piju u miru, i posvuda one koji su protiv slabih teško naoružani zastrašujućom snagom zakona. Sve to odvija se mirno i bez otpora (...). Čovjek na to može samo jecati i ne reći ništa. (...) Ja podižem oči i gledam u daljinu. Vidim požare i plamenove, opustošena sela, opljačkane gradove. (...) Vidim scene ubojstava, deset tisuća ljudi zaklano, (...) posvuda slika smrti i umiranja. Znači to su plodovi tih miroljubivih institucija“ (RS, I-II: 162).

Drugim riječima, sukob nije prevladan u građanskom društvu, već je drugačije izveden. Strane sukoba su ostale iste kao i u vremenu prije društvenog ugovora kojim je uspostavljen pravni

⁹ Napominje Rousseau u *Društvenom ugovoru* (III, 6: 65) da možda i najbolji opis despotske vladavine, ali i spremnog prihvaćanja takve vladavine od strane naroda nalazimo u *Starom Zavjetu*. Tako u *Prvoj knjizi o Samuelu* možemo pročitati sljedeće: „Samuel ponovi sve Jahvine riječi narodu koji je od njega tražio kralja. I reče: 'Ovo će biti pravo kralja koji će kraljevati nad vama: uzimat će vaše sinove da mu služe kod bojnih kola i kod konja, i oni će trčati pred njegovim bojnim kolima. Postavljat će ih za tisućnike i za pedesetnike; orat će oni njegovu zemlju, žeti njegovu žetvu, izrađivati mu bojno oružje i opremu za njegova bojna kola. Uzimat će kralj vaše kćeri da mu priređuju mirisne pomasti, da mu kuhaju i peku. Uzimat će najbolja vaša polja, vaše vinograde i vaše maslinike i poklanjat će ih svojim dvoranima. Uzimat će desetinu od vaših usjeva i vaših vinograda i davat će je svojim dvoranima i svojim službenicima. Uzimat će vaše sluge i vaše sluškinje, i vaše najbolje volove i magarce, i upotrebljavat će ih za svoj posao. Uzimat će desetinu od vaše sitne stoke, a vi sami postat ćete mu robovi. I kad jednoga dana budete vapili za pomoć zbog kralja koga ste sami izabrali, Jahve vas neće uslišiti u onaj dan!' Narod nije htio da poslušati Samuelova glasa, nego reče: 'Ne! Hoćemo da kralj vlada nad nama! Tako ćemo i mi biti kao svi narodi: sudit će nam naš kralj, bit će nam vođa i vodit će naše ratove.'“ (1Sam, II, 8, 10-22: 222-223). Ovaj Samuelov monolog narodu savršeno je sukladan s Rousseauovim razmatranjima o supremaciji bogatih u prvim vladavinama kojima je na čelu, formalno, jedan kralj/tiranin/despot, ali je stvarna moć u rukama njegovih dvorana, odnosno bogataša koji sustavno izrabljuju cjelokupni narod. No, narod je i u *Prvoj knjizi o Samuelu*, kao i u Rousseauovom prikazu, u potpunosti spreman biti podjarmljen, svim posljedicama usprkos.

poredak uz jednu bitnu razliku: jedna strana (bogatiji) je postala dominantna i sukobi su se počeli manifestirati kao ugnjetavanje. Siromašnima je oduzeta čak i sama mogućnost najmanjeg nastojanja da uspostave slobodni život, a bogatom sloju sloboda je irelevantna sve dok mogu uživati u svojim društvenim povlasticama i mogućnosti neograničenog bogaćenja. Sve to Rousseau navodi da se upita je li moguće napustiti takvo stanje i oformiti novi politički poredak zasnovan upravo na slobodi, a ne na miru kao smokvinom listu za podjarmljivanje.

2.3. Ima li prostora za sukob u političkoj zajednici?

Pitanje postavljeno u podnaslovu može djelovati čudno. Nismo li u prethodnim recima dokazali da sukob nije prevladan činom ulaska u političku zajednicu? Da, to je točno, ali kada govorimo o političkoj zajednici, kod Rousseaua uvijek moramo biti na oprezu. Političke zajednice koje nastaju prvim društvenim ugovorima su, zapravo, u svojoj srži antipolitičke. Prostor politike je u njima podređen pravu.¹⁰ I to specifičnom pravu, osmišljenom da zaštiti bogate i očuva njihov društveni status. Rousseau zato razmatra političke zajednice koje nisu zasnovane na „krivim“ razlozima. Političko udruživanje je, kako kaže u *Drugoj raspravi*, mudro, ali jedino ako je učinjeno iz pravih pobuda. No, ukoliko je izlaskom iz prirodnog stanja čovjek jednom za vjeka napustio stanje apsolutne slobode i dozvolio da ga društvenost korumpira, je li uopće zamisliva politička zajednica društvenih ljudi koja ozbiljuje slobodu? Rousseau zamišlja političku zajednicu koja bi, slikovito rečeno, oslobodila slobodu, ali njegova definicija slobode u njoj se razlikuje od one namijenjene prirodnom stanju. Nadalje, Rousseau je svjestan da zamišlja poredak ljudi korumpirane prirode pa ne rezonira idealistički, već ih uzima takve „kakvi jesu“, ali zato zakone zamišlja onakvima „kakvi mogu biti“ (DU, I, U: 11).

Rousseau prepoznaje da su morali postojati određeni zajednički interesi koji su doveli do toga da je stvaranje društva postalo ne samo moguće, već neminovno. I upravo bi taj zajednički interes trebao biti, tvrdi Rousseau, temelj upravljanja društvom (ŽR, I, 4: 63). Ali narod, misleći da se rukovodi tim zajedničkim interesom, ne smije nikada pristati na to da obeća pokoravati

¹⁰ Postoji cijeli niz interpretacija Rousseaua koje njega smatraju manje političkim, a više pravnim misliocem, odnosno nekim tko zanemaruje političko u korist zakona. O takvim interpretacijama, makar to nije nužno i njegova pozicija, dosta detaljno je pisao Del Lucchese (2014). Te su interpretacije, doduše, izrazito manjkave zato što su bazirane isključivo na čitanju *Društvenog ugovora*, a, kako je i ranije napomenuto, Rousseauov sistem je potrebno promatrati kao cjelinu njegova djela, budući da cijeli niz drugih radova itekako nadopunjava *Društveni ugovor* i teze formulirane u njemu. Nadalje, kako govori Melzer, Rousseau pravo, odnosno zakone, uvijek podređuje slobodi. Sloboda (u kojoj inačici, to je već drugo pitanje) je nadvrijednost i Rousseauu je puno važnije da je do nje došlo nego što bi bio zabrinut načinom na koji se do nje došlo. Melzer tako tvrdi da je Rousseau posredstvom pohvala Rima i Sparte uputio čitatelja da se zamisli nad time što je stvarno važno – je li to ispravno djelovanje uvijek i svugdje ili je to krajnji proizvod, a on je, barem u slučaju Rima i Sparte, najvelebnija od svih sloboda svojstvenih nekim od povijesnih građanskih društava (Melzer, 1980: 1020).

se jednom za svagda jer time uništava sebe kao narod, prihvaća gospodara i ukida prostor suverene vlasti, a „tada političko tijelo prestaje postojati“ (DU, II, 1: 27-28). Zato prve političke zajednice uopće nisu bile političke, a umjesto suverenosti u njima nalazimo despotizam. Za Rousseaua je suverenost fundamentalan koncept. Suveren je onaj koji ima pravo (ali i dužnost i sposobnost) donositi (temeljne) zakone. Suveren nije samo narod, već je općenita volja suveren, odnosno narod kao utjelovljenje općenite volje. S druge strane postoji vlada koja je, također, važan akter političkog procesa. Taj je proces moguće pojmiti jedino kroz prizmu suodnosa vlade i suverena (Lalović, 2017: 79). Dakle, suveren bi bio zakonodavna, a vlada izvršna vlast? Situacija je mnogo kompleksnija od takve simplifikacije.

No, prije nego li nastavimo, potrebno je definirati pojam općenite volje. Općenitu volju (*volonté générale*) treba razlikovati od volje svih (*volonté de tous*). Prva označava volju suverenog naroda kao cjeline, a druga tek zbroj partikularnih volja pojedinaca iz kojeg ne proizlazi uvijek općenita volja. Cijeli narod uvijek mora odlučivati o narodu kao cjelini i kada to čini u svojstvu suverena u postupku odlučivanja o zakonu, tada nastaje općenita volja. (Lalović 2006: 140, 154–155). Ipak, volja svih i jest i nije jednaka općenitoj volji. Općenita volja nastaje isključivo onda kad narod očituje vlastitu volju u svojstvu suverena. Međutim, iako suveren za Rousseaua može biti samo narod, narod ne djeluje uvijek kao suveren. Iz toga proizlazi da je volja naroda uvijek jednaka volji svih, ali samo kada narod nastupa kao suveren možemo tvrditi da se volja svih i općenita volja poistovjećuju (Lalović 2006: 154). Rousseau također napominje da, ukoliko se želi da u republikama¹¹ prevlada općenita volja, mišljenja svih pojedinačnih građana moraju biti što bliža jednoglasnosti (DU, IV, 2: 92). Ali ne radi li se ovdje tek o jednoj u nizu Rousseauovih zamki?¹²

Naime, jednoglasnost je dobra u kreposnim društvima (kao što je to za Rousseaua bio Rim), ali upitno je može li jednoglasnost biti poželjna među moralno korumpiranom svjetinom modernih društava? Do jednoglasnosti dolazi, napominje Rousseau, onda kada nema istinske slobode, već se građani ponašaju kao robovi, a „strah i laskanje pretvaraju glasove u pljeskanje“ (DU, IV, 2: 92). Jednoglasnost je, u uvjetima karakterističnima za moderna društva, samo odraz dragovoljnog sužanjstva obespravljenih masa spremnih, što iz kukavičluka, što iz privida

¹¹ Za Rousseaua su republike svi legitimno uspostavljeni politički poreci kojima se upravlja zakonito (DU, II, 6: 38). Republika je svaki onaj poredak u kojem općenita volja nesmetano opstoji i unutar kojeg se zakonima štiti opće dobro, a ne partikularno dobro jednog staleža.

¹² Lalović nas upozorava da „Rousseau kao da izaziva čitatelje da budu pametniji od njega, a dogodi li se da mu povjerujete, u pravilu (premda ne i uvijek) ispostavi se da je postavio zamku. Pri detaljnom proučavanju postupno se čitatelj osvjeđuje da on često hotimično čini omaške i da efektivnim retoričkim ispadima skriva svoje pravo mišljenje“ (2006: 7).

samointeresa, *de iure* se pokoriti snažnom lideru, ali *de facto* bogatim elitama koje, iako formalno ne obnašaju vlast, drže svu moć u državi.¹³ Možemo, stoga, zaključiti da Rousseau ne zagovara jednoglasnost u vidu jednolične pokornosti, već jednoglasnost kao suglasnost oko općeg dobra. Ali glavni problem s takvom koncepcijom leži u tome kako definirati opće dobro jer ga je, zahvaljujući mnogostrukim manipulacijama (ponovno bogatih), vrlo lako moguće okarakterizirati na taj način da se ta nominalna suglasnost za tren pretvori u praksu pokoravanja. Također, tko može reći da nešto jest, a nešto nije opće dobro? Samo narod kao suveren. Ali što kada je narod kao bezglavo i naivno mnoštvo korumpiran vještima usmjeravanjima bogatih?

U Rousseauovom prijedlogu političkog poretka zasnovanog na ispravnom društvenom ugovoru djeluje nam kako se sukob izmješta iz naroda na relaciju suveren – vlada. Vlada uvijek iznova želi uzurpirati moć suverena namećući svoju partikularnu volju kao općenitu. Narod u svojstvu suverena, pak, nerijetko pokušava objediniti zakonodavnu i izvršnu vlast te magistrature učiniti izlišnima (Lalović, 2017: 180-181). U Rousseauovoj preskripciji takav proporcionalni odnos težnji za prevlasti suverena s jedne i vlade s druge strane rezultira sjajnim balansom u kojem su i jedni i drugi iznimno jaki, ali niti jedna strana nije dovoljno jaka da prevlada i zamijeni onu drugu jer kad bi do toga došlo urušio bi se legitimni politički poredak te bi nastupila ili despocija ili tiranija (Lalović, 2017: 186). Ali narod mora biti jedinstven ukoliko želi djelovati kao suveren jer ne može postojati sukob unutar suverena budući da tada suverena vlast dokida samu sebe. No, znači li to da je zabranjeno sporenje o općem dobru? Jer, ukoliko smo suglasni da je kod Rousseaua mjera općeg dobra odluka naroda u svojstvu suverena, to nam ne govori ništa o samom procesu formuliranja prijedloga općeg dobra. Kada bi bilo posve jasno što je opće dobro za jedan legitiman politički poredak, tada bi sam proces odlučivanja suverenog naroda, o tome je li prijedlog općeg dobra u skladu s općenitom voljom, bio suvišan.

Rousseau nas ovdje ponovno izaziva navodeći nas čas na jedan, čas na drugi zaključak. Kao što tvrdi u svojim *Razmatranjima o vladavini u Poljskoj*, sloboda i spokoj ne mogu ići ruku pod ruku. Ti su koncepti nezdrživi, čak nesumjerljivi, i potrebno je odabrati što se od toga želi (VP, I: 156). Kod Rousseaua nikakvog spora nema, sloboda republikanske vrline uvijek je pretpostavljena spokoju despocija. A ako je tako, ne bi li tada trebalo biti nužno da postoje

¹³ Govori tako Rousseau u svojem *Nacrtu ustava za Korziku*: „Svuda gdje prevladava bogatstvo, moć i vlast su obično odijeljene, s obzirom da sredstva pomoću kojih se stječe bogatstvo i sredstva da se dođe do vlasti nisu ista, i rijetko ih koriste isti ljudi. Tada je prividna moć u rukama magistrata, a stvarna moć u rukama bogatih. (...) Tako se događa da se predmet pohlepe podijeli: jedni teže vlasti da bi je prodali bogatima i na taj način se sami obogatili, drugi, i to najbrojniji, idu direktno za bogatstvom s kojim su sigurni da će jednog dana imati moć, kupujući bilo vlast, bilo njezine čuvarne“ (UK: 142). Nadovezuje se to na Machiavellijevu tezu iz *Rasprave o firentinskom uređenju* gdje govori da su sve firentinske vlade bile neuspješne jer se reforme nisu provodile za opće dobro, „već kako bi učvrstile i osiguravale [interese] jedne strane“ (DF: 163).

raznovrsne koncepcije općeg dobra? U dinamičnom procesu deliberacije bilo bi potrebno sučeliti različite koncepcije općeg dobra i na kraju donijeti odluku koju bi svi članovi suverena prihvatili, makar i ne bili izvorno za nju. Takva dedukcija djeluje razumno, ali je ponovno manjkava. Rousseau je, naime, bio protivnik dugih rasprava. One su, prema njemu, bile prozor u premoć posebnih interesa „istaknutih“ pojedinaca ili „uglednih“ grupacija nad općim dobrom, a to vodi opadanju države postepenim urušavanjem suverenog poretka (DU, IV, 2: 92).

Ipak, duge rasprave, odnosno iscrpne deliberacije, nisu uvijek nepoželjne. U kreposnim društvima slobode, one mogu biti plodonosne. Načelno, raspravljanja o općem dobru prije ili kasnije upropaštavaju republiku, ali primjer Rima dokazuje upravo suprotno. Baš su duge deliberacije ojačale tu republiku i učvrstile njezin etos (Viroli, 2017: 18). Ali, korumpirana društva u kojima građani slijede samo svoje partikularne interese nisu podobna za slobodno življenje, a tada su i same deliberacije od starta korumpirane (Viroli, 1989: 414). Rousseau je, napominje Melzer, vrstan filozof radikalne dekadencije koji na civiliziranje gleda kao na udaljavanje od zlatnog doba plemenske bezbrižnosti i razuzdanih zabava. Antičke republike (Rim i Sparta) predstavljaju vrhunac civilizacije, a sve nakon toga karakterizira moralno, zakonsko, političko, društveno i ino opadanje. Ljudi modernih društava su moralno korumpirani do krajnjih granica, a pitanje je kakva je sudbina društava nepovratno korumpirana duha (Melzer, 1983: 299, 310-320)?

U takvim je društvima svaki sukob, čak i onaj deliberativne forme sporenja o općem dobru, uzaludan jer prevladava partikularni, a ne opći interes, za razliku od antičkih republika u kojima je opći interes bio mjerilo političkog djelovanja kreposnih i slobodoljubivih članova političke zajednice. Sukob unutar modernih društava, stoga, ne može prouzročiti efekte slobode kao što je to činio kod starih, ali ukoliko njega nema, nedostižna je i sama sloboda, nije li tako? Ali glavno je pitanje jesu li moderni uopće sposobni biti slobodni ili republike nisu prikladne za korumpirane ljude civiliziranih društava moderne epohe?¹⁴ Sukob jamči slobodu od dominacije, to vidimo kod Rousseaua, ali, promatrajući njegov politički projekt iz *Društvenog ugovora*, djeluje nam da on moderne ne doživljava spremnima othrvati se dominaciji i prigrliti slobodu pa zato nameće cijeli niz ograničenja kojima bi prikrivio tu korumpiranost. Jedno od tih ograničenja odnosi se i na zaziranje od frakcija – društvene su podjele štetne; premda, to nam djeluje nekonkluzivno. Kako bismo razumjeli Rousseaua, moramo se okrenuti Machiavelliju.

¹⁴ Odjekuju ovdje Machiavellijeve riječi iz njegovih *Rasprava*: „I bez dvojbe, onaj koji bi u sadašnja vremena htio uspostaviti jednu republiku, lakše bi to mogao među planinskim ljudima, gdje nema nikakve civilizacije, negoli s onima naviknutima živjeti u gradovima, gdje je [sama] civilizacija korumpirana; i kipar će lakše izraditi lijepu skulpturu iz grubog mramora negoli iz loše započetog [kipa] nekog drugog [kipara]“ (R, I, 11: 93).

3. MACHIAVELLIJEV ZAGOVOR SUKOBA U REPUBLIKAMA

Rousseau je bio veliki protivnik sekti, frakcija, stranaka i strančarenja. Jednom riječju, on je, djeluje nam barem, prezirao ono što mi danas nazivamo interesnim skupinama. Tako nas u *Društvenom ugovoru* upozorava da su frakcije i bilo kakve društvene podjele loše, a kao potvrdu te svoje pozicije koristi citat iz Machiavellijevih *Firentinskih povijesti* na izvornom talijanskom jeziku o tome kako neke razlike štete, a neke koriste državi, ali da su sekte i strančarenje uvijek opasni (DU, II, 3: 30-31). Rousseau od riječi do riječi, posve ispravno, citira Machiavellija, ali mu mnogobrojni interpreti zamjeraju selektivno navođenje i napominju da je intencionalno izostavio rečenicu koja je prethodila citatu kojeg navodi (Geuna, 2013: 70). Pogledajmo, stoga, što je to Machiavelli točno napisao u *Firentinskim povijestima*:

„Ali prije želim još reći, prema običajima našim izlažući, kako se oni koji se nadaju da republika može biti ujedinjena, upravo u toj nadi varaju. *Ispravno je da neke podjele štete republikama, a neke koriste. Štete one koje su popraćene sektama i strančarenjem, korisne su one koje se bez sekti i strančarenja održavaju. Ne može li utemeljitelj republike osigurati da u njoj ne bude neprijateljstva, ima za osigurati barem da u njoj ne bude sekti*“¹⁵ (FP, VII, 3: 547).

Rousseau, dakle, izostavlja dio u kojem Machiavelli iznosi kritiku onih koji vjeruju u jedinstvo svih građana republike. Izostavlja namjerno¹⁶ dio koji, reći će zlobnici, opovrgava njegov cjelokupni projekt, dio u kojem se Machiavellijev nauk suprotstavlja Rousseauovom.

Ipak, čini se da postoji dovoljno prostora za interpretaciju drugačijeg tipa. Zašto bi od svih autora i djela Rousseau odabrao baš Machiavellijeve *Firentinske povijesti*, i to ni manje ni više negoli dio o sektama i strančarenju? Je li to samo zato da bi se, kako je ranije tematizirano, suprotstavio skupini prosvjetiteljskih autora, mrzitelja Machiavellija? Takvo obrazloženje djeluje podosta nategnuto. Je li uistinu mislio da nitko nikada neće provjeriti izvornik i usporediti citat priložen u *Društvenom ugovoru* s originalnim izdanjem *Firentinskih povijesti*? Moguće, ali malo vjerojatno. Rousseauu je moguće štošta predbaciti, ali optužiti ga za aljkavost i površnost ne djeluje pretjerano uvjerljivo. Možemo li onda doći do zaključka da je Rousseau, ne samo bio upoznat s rečenicom koja prethodi dijelu kojeg navodi, već i da je bio suglasan s tamo iznesenom tezom? Ali otkud onda zaziranje od frakcija i strančarenja? Nije li to znak da Rousseau zagovara jedinstvo svih građana republike?

¹⁵ Nakošenim slovima je označen dio citata koji Rousseau navodi u *Društvenom ugovoru*.

¹⁶ Budući da je potpuno precizno citirao, još k tome na talijanskom izvorniku, dio iz Machiavellijevih *Firentinskih povijesti* koji u to vrijeme nije bio pretjerano korišten i prenošen, posebice ne u izvornoj verziji na talijanskom jeziku, posve je opravdano zaključiti da je Rousseau čitao Machiavellija u izvorniku i da je, samim time, bio upoznat s rečenicom koja je prethodila citatu kojeg navodi (Viroli, 1989: 406).

Rousseau, kao što je više puta napomenuto, ne teži miru, već slobodi, a u slučaju u kojem postoje frakcije nije nezamislivo (dapače, očekivano je) da jedna frakcija ojača toliko i postane dominantna u društvu pa samim time korumpira suvereno tijelo podmećući svoju partikularnu volju pod općenitu. U takvoj situaciji potpune dominacije jedne frakcije vrlo vjerojatno vlada mir, ali je sloboda izgubljena, a za Rousseaua je, napominje Viroli, „sloboda više negoli vječni mir ona koja osigurava prosperitet republike. Razuman stupanj građanske nesloge koristan je da očuva političko tijelo u dobrom zdravlju“ (1989: 411). Nesloga je, uviđamo odjednom, ponekad korisna stvar prema Rousseauu. Ali Rousseau ostaje nedorečen u svojem iskazu pa nam nije dokraja jasno na koji je način on koncipirao neslogu i kako je gledao na sukob među građanima republike. Upravo zato se okrećemo Machiavelliju i njegovom snažnom zagovoru sukoba unutar republika. Sukobi su za Machiavellija oslobađajući faktori, a u nastavku ćemo pokušati ustanoviti zašto. Interpretirajući Machiavellijeve pozicije dobit ćemo krucijalnu teorijsku pozadinu u pokušaju pronalaska odgovora na Rousseauove nedorečenosti.

3.1. U svakom Gradu postoje dvije težnje

Machiavelli u svojem *Vladaru*, u poglavlju *O građanskom principatu*, iznosi famoznu tezu: „U svakom se gradu, doista, nalaze dvije različite težnje,¹⁷ jer narod ne želi da mu se zapovijeda i da ga tlače velikaši, dok velikaši žele vladati i tlačiti narod. (...) velikaše se ne može zadovoljiti na častan način i bez nanošenja nepravdi drugima, dok se narod može zadovoljiti jer on ima časniji cilj negoli velikaši, koji žele tlačiti, dok narod želi da ne bude tlačen“ (V, IX, 1-3: 81). Taj je poznati iskaz, čije odjeke vidimo i u *Raspravama* i *Firentinskim povijestima*,¹⁸ onaj koji nas uvodi u Machiavellijevu teoriju sukoba. Upravo iz nejedinstva težnji, puka s jedne i velikaša s druge strane, otvara se prostor neprijateljstvima unutar republike. Mjesto sukoba stvoreno je samim zasnivanjem Grada¹⁹ unutar kojeg nužno koegzistiraju plemići (velikaši, tj. bogata elita) i puk (uglavnom obespravljeni i siromašniji dio naroda) sa suprotstavljenim težnjama. Ipak,

¹⁷ Machiavelli koristi termin *umore* koji se, ovisno o kontekstu, prevodi kao „raspoloženje“, „organska tekućina/sok“ ili „duh“, ali Grubišićin prijevod „težnja“ (preuzet iz starijeg Frangešovog prijevoda) odgovara jezičnom i tematskom kontekstu Machiavellijeve intencije. Ispravno je, stoga, Machiavellijev *umore* prevoditi ili terminom „težnja“ ili terminom „duh“, a u nastavku rada će se, kako ne bi došlo do zabune, koristiti izraz „težnja“.

¹⁸ Govori tako Machiavelli u *Raspravama* da postoje „u svakoj republici dva različita duha, onaj naroda i onaj velikaša“ (R, I, 4: 71). U *Firentinskim povijestima*, pak, kaže sljedeće: „Velika i prirodna neprijateljstva koja postoje između ljudi iz naroda i plemića, prouzročena [su] voljom potonjih da zapovijedaju i prvih da se ne pokoravaju“ (FP, III, 1: 341). Oba su citata samo primjeri cijelog niza Machiavellijevih iskaza slične prirode u spomenutim djelima i oba će citata (u produženim varijantama) detaljnije biti razmatrana u nastavku rada.

¹⁹ Kada Machiavelli govori o gradu on misli na politički poredak, odnosno na ono što bismo mi danas nazvali državom. Zato se u radu riječ Grad piše velikim početnim slovom G.

postojanje mjesta sukoba ne garantira nužno ozbiljenje sukoba, već mogućnost njegove realizacije, a to je bitna razlika koja će nam pokazati zašto je, izgleda, Machiavellijeva valorizacija sukoba pozitivnog karaktera.

Teza koju iznosi u *Vladaru* i ponavlja u *Raspravama* i *Firentinskim povijestima* posve je deskriptivne prirode. Machiavelli primjećuje da postoje težnje puka koje su suprotstavljene težnjama velikaša. No, ta deskripcija nije vrijednosno neutralna jer ju Machiavelli produbljuje konkretnim opisom tih težnji. „I bez dvojbe, ukoliko se promotre ciljevi plemića i puka, vidjet će se kod prvih velika volja da dominiraju, a kod drugih jedina želja da ne budu dominirani“ (R, I, 5: 73). Te su težnje, dakle, asimetrične prirode i iz njih nastaje prvobitna podjela koja nije, makar inicijalno, proizašla iz ekonomskog stanja: jedni žele vladati, gospodariti i zapovijedati, a drugi ne žele biti podjarmljeni. Ciljevi puka su minimalni i potpuno časni, a ciljevi velikaša su nemoralni, oni su duhovno korumpirani (Lefort, 2017: 144). Machiavelli, djeluje nam, odmah u startu staje na stranu puka. Postoje dvije težnje, ali samo je jedna prihvatljiva (Žagar, 2019: 205). No, tek kada su obje strane u mogućnosti izraziti vlastite težnje u vidu konkretnog djelovanja, možemo govoriti o manifestaciji sukoba. Sukob je, za Machiavellija, osim što je permanentna mogućnost zbog nužnog postojanja različitih težnji, ujedno i onaj koji stvara politički poredak²⁰ i nemoguće ga je prevladati u dijalektičkom razvoju povijesnog procesa (De Simone, 2013: 85).

Društvo, u punini modernog razumijevanja tog pojma, je ono u kojemu sukob dobiva svoje obrise. Sukob nastaje u društvu i iz društva, ali, paradoksalno, on je i glavni faktor samog nastanka društva. Machiavelli iznosi tezu o uzrocima sukoba, a ta je teza gotovo identična onoj koju Rousseau iznosi u *Drugoj raspravi*, ali i na drugim mjestima:

„[Najveći sukobi] su u velikom broju slučajeva uzrokovani od onih koji posjeduju jer strah od gubitka proizvodi u njima iste volje koje postoje kod onih koji žele steći; jer ljudima ne djeluje dovoljno posjedovati sa sigurnošću ono što imaju ukoliko ne stječu iznova od drugoga. I još dodatno, posjedujući puno, mogu s više moći i većom okretnošću raditi promjene. A usporedno s tim, njihovi nepošteni i ambiciozni postupci uzrokuju, u grudima onih koji ne posjeduju, volju za posjedovanjem, ili da im se osvete svrgavajući ih, ili kako bi mogli oni steći ista bogatstva i časti koje drugi zloupotrebljavaju“ (R, I, 5: 74-75).

²⁰ Ukoliko kao posljedica sukoba nastane mješovita republika, tada je moguće govoriti o tome da je nastao politički poredak unutar kojega postoji neprestana prisutnost sukoba (odnosno prostor za njega). Drugačija „razrješenja“ sukoba rezultiraju porecima u kojima je sukob potisnut dominacijom jedne od strana sukoba. Machiavellijeva je pozicija, ustvari, takva da svi oni poreci u kojima ne postoji mjesto sukoba, po svojoj prirodi ne mogu biti smatrani političkim, već antipolitičkom porecima. Tiranije, stoga, ne mogu biti razmatrane kao politički poreci, nego kao, da se poslužimo Polibijevim izričajem, izopačene forme vladavine (HIST, VI, 4: 304).

Dakle, težnje velikaša, ujedno i bogatih vlasnika, orijentirane su ka očuvanju postojećeg stanja, odnosno, kako bi rekao Rousseau, legalizaciji otimačine. No niti puk nije toliko nevin, odjekuju ponovno Rousseauove riječi. Iako nam je prvotno djelovalo da su njihovi ciljevi plemenite prirode i da samo žele izbjeći podjarmljivanje, sada vidimo da je situacija drugačije naravi. I puk želi posjedovati te uživati u bogatstvima i častima u kojima uživaju velikaši. Znači li to da u Gradu postoji samo jedna težnja, ali da postoje dvije suprotstavljene klase koje ulaze u međusobnu konfrontaciju oko toga tko će biti s „ispravne“ strane jednom realizirane težnje?²¹ Ipak, kakve god težnje puka i velikaša bile, Machiavelli napominje da sukob spomenutih društvenih skupina osigurava opstanak slobode u republici.

3.2. Oslobađajuća dimenzija sukoba

Kao povijesni primjer Machiavelli uzima Rimsku Republiku²² pomoću koje nastoji pojasniti da su sukobi oni koji doprinose slobodi. Savršenost rimske mješovite vladavine proizašla je, tvrdi Machiavelli, iz nesklada puka i Senata²³ (R, I, 2: 68-69). Plemstvo je u Rimu preuzimalo potpuni društveni primat, ali njihova je nezasićenost razjarila puk koji je postao, nemajući što za izgubiti, slično kao kod Rousseaua u vremenu prije prvog društvenog ugovora, sve spremniji na otpor velikašima. Rješenje iz te naoko bezizlazne situacije pronađeno je u uspostavljanju institucije Pučkog tribuna, sjajnog medijatora između puka i Senata, ustvari, svojevrsne kočnice²⁴ nezaustavljivim ambicijama arogantnog plemstva (R, I, 3: 70). Pučki tribuni su bili najveća brana slobode u Rimskoj Republici, a stvoreni su iz plamena sukoba puka i Senata čija je razjedinjenost tu Republiku učinila moćnom i slobodnom (R, I, 3: 69-70). Ali kako se manifestirala ta sloboda i koja je bila uloga Pučkih tribuna u tom procesu oslobođenja?

Pučki su tribuni, djelujući kao antiteza (političkim i ekonomskim) zahtjevima plemstva, puku omogućavali institucionalni otpor društvenoj i političkoj dominaciji velikaša. Tribuni su,

²¹ Rodonačelnik teorije jedne težnje u Machiavellijevim djelima nedvojbeno je Strauss. Detaljnije o tome na koji način se Straussova teorija jedne težnje i Lefortova teorija dvije težnje suprotstavljaju, ali i nadopunjavaju, piše Davorin Žagar u svojoj doktorskoj disertaciji naziva *Machiavellijevo poimanje političkoga* (2019: 313-324).

²² Za potrebe ovog rada potpuno je irelevantno jesu li Machiavellijevi (kao, uostalom, i Rousseauovi) povijesni primjeri ispravno prikazani ili je riječ o svojevrsnoj falsifikaciji povijesnih zbivanja. Ključno je ono što Machiavelli (jednako tako i Rousseau), koristeći te (ne)ispravne povijesne primjere, nastoji teorijski prikazati.

²³ Kada Machiavelli govori o Rimskom Senatu, barem u početnim poglavljima prve knjige *Rasprava*, tada je on svojevrsni ekvivalent za velikaše, odnosno rimsko plemstvo – patricije. Stoga, kada puku suprotstavlja Senat, Machiavelli kao da puku suprotstavlja velikaše, što postaje jasnije u kasnijim poglavljima kada govori o častima koje velikaši uživaju.

²⁴ Machiavelli izlaže sustav kočnica, ali bez intencije dostizanja ravnoteže. Neravnoteža u kojoj se pučke težnje ozbiljuju, a one velikaša većim dijelom ostaju neostvarene predstavlja se kao prototip poretka (Pedullá, 2018: 124).

ustvari, bili izvorište onih zakona čije je stupanje na snagu bilo preduvjet slobodnom življenju (Žagar, 2019: 206). Riječ je o jednoj od centralnih Machiavellijevih inovacija: sukobi su oni zbog kojih je moguće donositi zakone koji generiraju slobodu, a samo oni zakoni proizašli iz nejedinstva interesa puka i velikaša jamče slobodu (McKenzie, 1982: 210; Lefort, 2017: 125-126). Jer pučki tribuni nastaju kao reakcija na sukobe, odnosno kao svojevrsni „ustupak“ velikaša prema puku, ali, zapravo, kao naoko mudra politička reakcija kojom su namjeravali primiriti sukobe i očuvati vlastitu (ekonomsku) prevlast unutar društva. No, tim su „ustupkom“, iz perspektive vlastitih beneficija, velikaši, čini se, počinili veliku pogrešku. Premda pučki tribuni *de iure* nisu imali nikakvu funkciju u zakonodavnom procesu, oni su se pokazali kao veoma snažan mehanizam neformalnog veta tendencijama velikaša za dominacijom. Njihovo je branjenje pučkih pozicija utjecalo na veliki broj zaustavljenih, po puk štetnih, zakonskih prijedloga i otvaralo postepeno vrata brojnim kompromisima. Iz razjedinjenosti su proizašla mnoga zakonska rješenja s pedigreeom kompromisa (Matić, 2014: 131).

Ukoliko je sloboda glavni cilj svake republike, tada je nužno spriječiti svaku od društvenih skupina da donosi propise isključivo u svom interesu, a ako prihvatimo takvu tezu tada zaključujemo da građanska nesloga i razjedinjenost nisu štetne po slobodu republike, već da su upravo sukobi Senata i puka „služili da ponište sve sektaške interese i jedine su deliberacije koje bi rezultirale zakonom bile one od kojih je korist imala zajednica u cjelini“ (Viroli, 1989: 410). Biti slobodan označava borbu za slobodu, odnosno sposobnost borbe za slobodu. Puk želi mjesto slobode²⁵ očuvati praznim, učiniti ga mjestom za koje se vode političke borbe, a velikaši su oni koji žele zatvoriti pristup mjestu slobode (odnosno političkom) uspostavljajući dominaciju. A to nas vraća korak unatrag jer iz toga proizlazi da su borbe koje vodi puk usklađene s općim dobrom, a borbe (odnosno njihovo suzbijanje) koje vrše velikaši idu kontra općem dobru (Raimondi, 2013: 191). Nisu, dakle, kompromisna rješenja garancija slobode, već su zakoni skloni pučkim težnjama (a za to je uloga pučkih tribuna neizostavna) oni koji jamče slobodu.

Puk voli i štuje slobodu. Velikaši preziru i samu njezinu ideju. Kod puka vidimo „veću volju za slobodnim životom uz manju mogućnost nadanja da će ju [slobodu] uzurpirati negoli je to

²⁵ Što bi uopće bilo mjesto slobode? Naime, u ovoj konkretnoj interpretaciji riječ je o utjelovljenju pojma slobode unutar političkog života republike. Pojednostavljenim rječnikom govoreći, puk je taj koji nastoji slobodu ostaviti dostupnu svima u svakom trenutku. Sloboda mora biti predmet neprestane dinamike javnog života u kojem ne postoji prostor za dominaciju. Mjesto slobode je, stoga, prostor političkoga u svakoj republici – ono je sinonim punini političkog života temperamentne republike. Velikaši, pak, u snažnom kontrastu u odnosu na puk, pristup političkom životu nastoje limitirati i onemogućiti puk da „uživa“ plodove slobode nudeći im mir kao alternativnu soluciju, ali riječ je o soluciji koja isključuje slobodu jer onemogućava pristup spomenutom mjestu slobode. Političko ostaje nedostizno u takvim omjerima snaga.

slučaj kod velikaša; s obzirom da su narodnjaci zaduženi da čuvaju slobodu, razumno je da će više o njoj brinuti i, ne mogavši je zauzeti oni, neće dozvoliti da je zauzmu drugi“ (R, I, 5: 73). Nije upitno da će velikaši uvijek iznova pokušavati onemogućiti slobodu nudeći alternativu u miru, stabilnosti, jedinstvenosti i društvenoj koheziji (Žagar, 2019: 203). Zato je ključno uvidjeti da Machiavelli, zagovarajući sukob, ne zagovara sukob radi njega samoga, već radi suglasja s jednom od sukobljenih strana. On opće dobro definira iz perspektive mnoštva (Ribarević, 2016: 25-26). I zato je važno da se težnja puka (makar iskvarena željom da se uživa u istim častima i bogatstvima kao velikaši) uvijek iznova ozbiljuje u snažnom suprotstavljanju dominaciji velikaša, a da se težnja velikaša vječito utišava.²⁶ Oslobađajuća dimenzija sukoba krije se upravo u asimetričnom produktu suprotstavljanja inicijalno asimetričnih težnji.

²⁶ Težnje velikaša teško mogu biti utišane, pogotovo ne u cijelosti, ali je zato od presudne važnosti da težnje puka uvijek budu jasno artikulirane. Što su težnje puka jasnije (i glasnije) artikulirane, to je veća vjerojatnost da će sukob te dvije spomenute klase rezultirati većom slobodom (ne samo puka, već i cjelokupnog političkog poretka). Naime, sama sposobnost artikulacije težnji već označava određenu razinu političke moći – samo jak, slobodan i neporobljen puk može doći u poziciju izraziti vlastite težnje na način da izazovu potencijalnu konfrontaciju s velikašima.

4. ROUSSEAUOVA APOLOGIJA MACHIAVELLIJA

Rousseau je sebe doživljavao Machiavellijevim učenikom – „profesor“ Machiavelli očarao ga je kao politički mislilac, odnosno kao promatrač ljudske prirode, strasti i interesa koji pokreću čovječanstvo kroz povijest. Machiavelli je, također, za Rousseaua predstavljao snažan oslonac u poznavanju povijesti i političkih procesa Antike, a posebice Rimske Republike koja je za obojicu simbolizirala svojevrsni republikanski ideal (Payot, 1971: 210).²⁷ Ali pitanje sukoba ono je koje, djeluje nam, nepomirljivo razdvaja dvojicu republikanskih mislioca. Usprkos tome što obojica u svojoj deskripciji prepoznaju neupitnost mjesta sukoba u (modernim) društvima, njihove su preskripcije međusobno suprotstavljene. Barem takav dojam stječemo jer, ukoliko promotrimo najzapaženiji Rousseauov rad preskriptivne prirode, odnosno njegov politički projekt iz *Društvenog ugovora*, uviđamo dvije stvari koje bez ikakve dvojbe direktno utječu jedna na drugu, a koje nas upućuju na zaključak kako Rousseau nije bio zagovornik sukoba.

Prvo, Rousseau u *Društvenom ugovoru* ne daje nikakvu, pa čak ni najmanju, naznaku o tome kakav bi bio njegov preferirani ekonomski sustav. Ekonomija je tamo, znakovito, odsutna. Rousseau nam u nekim drugim svojim radovima (političkim projektima za Korziku i Poljsku te u *Raspravi o političkoj ekonomiji*) daje tek površne smjernice o tome što bi bio njegov preferirani ekonomski sustav. Zalaže se tako, saznajemo, za male samodostatne ekonomske zajednice zasnovane na poljoprivredi u kojima ne bi bilo mjesta trgovini (PE, II: 32; UK: 113, 125-126; VP, XI: 200-208). Drugim riječima, moderno trgovinsko društvo, koje tako savršeno opisuje u svojoj *Drugo raspravi*, za njega je neprihvatljiv polit-ekonomski sustav. Iz toga proizlazi sljedeći uvid. Naime, ako Rousseau zagovara ekonomski sustav koji odbacuje trgovinu, on samim tim činom odbacuje i tekovine modernih trgovinskih društava, a ona su zasnovana na ekonomskoj dinamici trgovinskih odnosa. To bi značilo da je sukob, koji se rađa iz ekonomske dinamike suprotstavljenosti različitih unutardruštvenih težnji (a to nam prikazuju i Machiavelli i Rousseau), za Rousseaua nepoželjno dijete koje je potrebno odbaciti.

S druge strane, Machiavelli je sukob, kao što smo prethodno imali prilike vidjeti, pozitivno vrednovao. Iako se Machiavellijevi radovi konstantno kreću između deskripcije i preskripcije, njegove su *Rasprave*, premda naoko djelo čiste deskripcije, zapravo preskripcija *par excellence*.

²⁷ Doduše, čini se da su Machiavelli i Rousseau imali oprečne poglede na Rimsku Republiku. Dok je za Machiavellija riječ o republici koju sukob oslobađa, za Rousseaua je ona ujedinjena i složna republika. Ono što je najzanimljivije, i jedan i drugi pronalaze empirijske potvrde vlastitih zaključaka (Moscateli, 2015: 132). Ipak, a to će biti pokazano u nastavku, njihove pozicije vezane uz Rim nisu toliko suprotstavljene koliko nam djeluje na prvi pogled. Interpretacija nas uvijek može povesti putevima kojima nismo očekivali da ćemo kročiti.

Riječ je republikanskom političkom projektu u kojem Machiavelli, naizgled opisujući rimsku povijest putem interpretacije Livijeve *Povijesti*, čitatelju, zapravo, „podmeće“ vlastiti model koji se otkriva tek postepeno (Lefort, 2022: 453-466). Taj republikanski politički model, uviđamo, podrazumijeva suprotstavljene težnje dviju društvenih skupina, puka i velikaša, koje su, ne samo neizbježne, već djeluju, ukoliko se ozbilje u formi dinamičnog suodnošenja, odnosno sukoba, oslobađajuće po Grad. Dakle, Rousseau je idealnim političkim poretком smatrao onaj u kojemu se sukob izbjegava, a Machiavelli ga je objeručke prihvaćao. Je li, stoga, uopće moguće spojiti te dvije nespojive pozicije? Kako to obično biva s autorima kao što su Machiavelli i Rousseau, stvari su rijetko onakve kakvima nam se na prvu čine.

Okrenimo se nakratko Machiavellijevim *Firentinskim povijestima*. To nam je djelo značajno jer tamo, ponovno krijući se iza vela pukog kroničara firentinske zbilje, Machiavelli iznosi nevjerojatno oštrouman pogled na sukob koji se poprilično razlikuje od onoga iz *Rasprava*. Naime, u predgovoru *Firentinskih povijesti* Machiavelli kaže ovako:

„Ako je jedna lekcija korisna građanima koji upravljaju republikama, tada je to ona koja prikazuje razloge mržnji i podjela unutar grada, kako bi mogli, s iskustvom drugih koji postadoše mudri, očuvati se ujedinjenima. (...) [A] ako neka republika po podjelama poznata bijaše, tada je to Firenca čije su podjele iznimno poznate: jer većina se ostalih republika o kojima imamo poneke podatke zadovoljila jednom podjelom koja bi, sukladno događanjima, čas razvila, čas uništila njihov grad; ali Firenca, nezadovoljna jednom [podjelom] stvoriše mnoge. (...) U Firenci se prvo podijeliše među sobom plemići, potom plemići i narod, a na koncu narod i puk;²⁸ i mnogo puta se dogodiše da bi se jedna od ovih strana, kad bi postala dominantna, podijelila na dva dijela. Iz tih je podjela rođeno puno smrti, puno progonstava, puno razaranja obitelji, kakvih nikad ne bijaše ni u jednom od gradova za koje postoje sjećanja“ (FP, P: 221-222).²⁹

²⁸ Machiavellijeva upotreba pojmova narod (tal. *popolo*) i puk/plebs (tal. *plebe*) često nas u njegovom opusu može prilično zbuniti. Naime, nerijetko ih upotrebljava bez jasne razdjelnice i njima ponekad opisuje i definira iste fenomene. Ipak, kod njega je prisutno jasno smisljeno razlikovanje između naroda kao cjeline građana i naroda kao jedne od klasa (narod kao puk, tj. plebs), premda ono nije uvijek naznačeno drugačijim izrazima (Žagar, 2019: 177). U ovom konkretnom citatu iz *Firentinskih povijesti* ostaje u nekoj mjeri nejasno na što se točno ovi izrazi odnose jer sam redosljed podjela koji Machiavelli izlaže nema pretjeranog smisla ukoliko *popolo* ovdje shvatimo kao narod u vidu cjeline građana jednog Grada, budući da bi u takav narod kao njegov sastavni dio ulazilo i plemstvo (tal. *nobili*) pa je onda nemoguće da dođe do podjele između plemića i naroda čiji su oni dio. Moguće je da ovdje *popolo* označava narod kao puk, ali što u tom slučaju označava posljednji pojam *plebe*? Premda nije dokraja razjašnjivo na koje je konkretne unutar društvene kategorije i podjele među njima Machiavelli mislio, jasna je njegova pozicija koja negativno vrednuje potpodjele unutar društvenih skupina, koje god i kakve god one bile.

²⁹ Upotreba ovog citata blago je nekorektna jer se zaustavlja baš u trenutku u kojem Machiavelli prelazi na famozni „ali“. Citat se tako nastavlja: „I doista, prema mojem sudu, čini mi se da nijedan drugi primjer snagu našeg grada ne prikazuje kao onaj koji od podjela zavisi koje su imale snagu izbrisati svaki veliki i iznimno moćan grad. Svemu usprkos, naš je grad, izgleda, uvijek postajao snažniji: puno bijaše *virtù* među tim građanima i snage njihove razboritosti i duha u stvaranju sebe i njihove domovine velikom, tako da su oni koji ostadoše slobodni od mnogih zala mogli grad uzdići više negoli mu je zlokobnost tih događaja, koji ih rascjepkaše, mogla naštetiti. I bez dvojbe, da je Firenca imala tu sreću da je, nakon što se oslobodila Carstva, odabrala oblik vladavine koji bi joj očuvao jedinstvo, ja ne znam koja bi joj republika, bilo moderna, bilo stara, mogla biti nadmoćnija“ (FP, P: 222).

Machiavelli ovdje navodi nekoliko zanimljivih stvari. Prije svega, dajući upravljačke savjete građanima, napominje da su podjele štetne i da je po republiku korisno da bude ujedinjena. Nadalje, saznajemo da su se republike kroz povijest uglavnom, ipak, dijelile unutar sebe. I premda to *explicite* ovdje ne izgovara, znamo da se radi o podjeli na puk i velikaše. Potom, odjednom dobivamo informaciju da su te podjele Grad mogle dovesti do njegova ponora, ali su, također, mogle biti i plodonosne te utjecati na razvitak Grada. Sukob, proizašao iz temeljne društvene podjele, dakle, može biti i koristan i štetan, ovisno o prostorno-vremenskim okolnostima. Firenca je, upozorava nas Machiavelli pogriješila zato što je prionula potpodjelama izvorne podjele. Jednom kada bi neka društvena skupina postala politički i društveno dominantna, podijelila bi se na dva dijela. A te su potpodjele Grad dovele do urušavanja društva i zapadanja u polu-apokaliptičan scenarij onoga što Cvijanović naziva političko prirodno stanje³⁰ (2007).

Firenca tako, ističe Machiavelli, „nije imala vanjski rat³¹ koji ju je uništio, od vlastitih građana bijaše uništena“ (FP, VII, 4: 552). Sukob dakle, saznajemo najednom, nije više oslobađajući, već je onaj koji dovodi do urušavanja političkog i društvenog bića. Podjele, sektaštvo, strančarenje i interesno udruživanje štete svakoj republici s pretenzijom na slobodno življenje. Neprijateljstvo pučana i velikaša, odnosno podjele među njima, utjelovljene u različitim težnjama, ustvari su „razlog svih zala rođenih u gradovima; jer iz [tih] se različitosti

³⁰ Najjednostavnije rečeno, političko prirodno stanje odnosilo bi se na „permanentnost predatorstva prirodnog stanja unutar političkog društva“ (Cvijanović, 2007: 32). Tu je kovanicu prvi upotrijebio John Gray opisujući modernu državu kao onu koja nije uspjela izbrisati (niti je to namjeravala) predatorske navike kod građanstva, već je, pod dobrom starom krinkom općeg mira građanskog društva, zapravo, objelodanila interesna sukobljavanja različitih društvenih skupina i služila im kao mehanizam ostvarivanja vlastite ekonomske koristi putem osvajanja (ili kupovanja) pozicija vlasti. Cvijanović, također, primjećuje da Gray, premda prvi koristi sam izraz, nije niti približno prvi koji je promišljao o političkom prirodnom stanju, već je to puno prije njega učinio Spinoza (Cvijanović, 2007: 46-47). Govori tako Spinoza u svojem *Političkom traktatu* da se „građansko stanje, koje nije uklonilo uzroke pobuna, i gdje se neprestano treba plašiti rata, pa i tamo gdje se uvelike krše zakoni, ne razlikuje (...) mnogo od samog prirodnog stanja gdje svaki pojedinac živi po svom nahođenju u velikoj opasnosti po život“ (PT, V, 2: 85). Ipak, čini se da je takvo razmišljanje starije i od Spinoze te ga možemo pronaći već kod Machiavellija. Upravo se Spinoza u tom famoznom V. poglavlju svojeg *Političkog traktata* referira na Machiavellija obasipajući ga mnogim hvalama i označujući ga oštroumnim, vrlo mudrim i ljubiteljem slobode (PT, V, 7: 89). Naime, premda kod Machiavellija ne pronalazimo nikakvu ugovornu teoriju, to ne znači da on ne razlikuje prirodno od društvenog stanja. Govori tako u 2. poglavlju I. knjige *Rasprava* da „na početku svijeta, jer stanovnici bijahu rijetki, življahu raspršeni nalik na zvijeri; potom se, protekom generacija okupljahu zajedno“ (R, I, 2, 65). Ljudi su u prirodnom stanju živjeli poput zvijeri, ali njegova deskripcija građanskog društva tjera nas da se zapitamo je li to zvjerstvo ikada premošteno, odnosno je li ga moguće premostiti. Mnoga, Machiavelliju suvremena, građanska društva koja opisuje su, ustvari, politička prirodna stanja. Kod Rousseaua je u *Drugoj raspravi* situacija identična – društva zasnovana prvim društvenim ugovorima nisu ništa drugo doli politička prirodna stanja.

³¹ Machiavelli nam ovdje pokušava kazati kako nisu potrebne osvajačke ambicije nekih izvanjskih/stranih sila (susjednih država) da bi se urušio postojeći politički poredak, već da je moguće da se to dogodi samo kao posljedica unutar društvenog sukoba, bez vanjskih uplitanja, kao što je to bio slučaj, barem tako Machiavelli želi da mislimo, s Firencem. Takva je opcija, čini se, daleko gora negoli interferencije izvana na koje se, u većini slučajeva, ne može utjecati. No, može li uništenje ponekad dovesti i do ponovnog rađanja (vidi fusnotu br. 32)?

u duhu kvare sve ostale stvari koje destabiliziraju republike“ (FP, III, 1: 341). Dakle, ta izvorna podjela, koja je prirodna i neizbježna, put je u svaku naknadnu podjelu, a one su te koje razaraju republike. Vraća nas to Rousseauu koji kao da iznova bježi od pozicija svojega učitelja jer za Machiavellija su potpodjele, djeluje nam, smrtonosne po republiku,³² a za Rousseaua su one s(p)retna solucija, manje zlo. Napominje tako Rousseau da je bolje, ukoliko je već nemoguće izbjeći grupacije (što je očito slučaj i kod Machiavellija i kod Rousseaua), da tih grupacija ima mnogo negoli da ih je svega nekoliko ili, kao najgora opcija, da postoje samo dvije. Poziva se Rousseau, pritom, na Numinu vladavinu³³ kao ideal pluralizma grupacija (DU, II., 3: 31).

Suprotstavljajući Machiavellijeve pozicije onima Rousseaua, i obratno, kao da činimo puni krug. I dok smo promišljati o navedenoj temi započeli pretpostavkom da je Machiavellijevo poimanje sukoba i unutar društvenih podjela pretežito pozitivno i da je u svojoj deskripciji, zapravo, blisko ocrtavanju modernih građanskih trgovinskih društava, odjednom doznajemo da Machiavelli suprotstavljenost težnji postavlja kao neizbježnu prirodnu datost, ali da potpodjele, kao karakteristiku modernih trgovinskih društava, nimalo ne preferira i da ih smatra odgovornima za propast mnogih građanskih poredaka. Rousseauovim smo pozicijama o sukobu

³² Ovakav prikaz Machiavellijevih pozicija iznesenih u *Firentinskim povijestima* suviše je pojednostavljen i jednosmjerno prikazan. Machiavelli je iznimno kompleksan autor koji nas vodi čas jednim, čas posve drugim smjerom. U ovom poglavlju intencija nije bila deklarativno tvrditi da Machiavelli u potpunosti odbacuje potpodjele i da, zapravo, zazire od sukoba, već da je u određenim trenucima otvoren prostor i za takvu interpretaciju. Ton samog poglavlja nešto je rezolutniji negoli je to potrebno kako bi se čitatelju pokazalo da s Machiavellijem i Rousseauom nikada nismo u potpunosti sigurni koje su njihove stvarne pozicije jer nas svojim retoričkim manevrima neprestano tjeraju na dodatno promišljanje i propitivanje već prihvaćenih teza. Machiavelli, naime, u prvom poglavlju treće knjige *Firentinskih povijesti* suprotstavlja ishode sukoba između velikaša i puka u Rimu s jedne i u Firenci s druge strane. I dok su iz rimskih sukoba proizlazili zakoni, oni Firence uzrokovali su samo progone i smrti. Znači li to da su sukobi u Rimu bili plodonosni, a u Firenci nisu? Zaključak je, čini se, potpuno suprotan tome. U Rimu je posljedica tih sukoba, govori Machiavelli, bila velika nejednakost, a u Firenci nevjerovatna jednakost. Rimski je puk htio da mu se omogući pristup najvišim častima koje bi ostale dostupne i velikašima, a firentinski je puk htio najviše časti samo za sebe. Htio je biti sam u vladi, bez plemića. Zato je u Rimu plemstvo pristalo na donošenje zakona s ustupcima puku, a u Firenci je sve skupa rezultiralo krvavim kavgama iz kojih su, pak, proizašli zakoni u korist pobjedničke strane, odnosno puka u tom konkretnom slučaju (FP, III, 1: 341). Vrijedi se, stoga, zapitati je li Machiavelliju, zapravo, draži taj firentinski sukob budući da je prouzrokovao savršenu jednakost i plemstvo lišio političkih funkcija? Jesu li nasilni i krvavi sukobi dobri ako za ishod imaju jednakost? Ali niti sam Machiavelli nije dokraja siguran što bi o Firenci i njezinim sukobima mislio na što nas upućuje citat iz predgovora *Firentinskih povijesti* prenesen u fusnoti br. 29. Problem, izgleda, nije u sukobu samom (odnosno načinu na koji se on manifestira), već o onome što nakon sukoba slijedi.

³³ Napominje tako Plutarh u svojim *Usporednim životopisima*, opisujući život drugog rimskog kralja, Nume, da je, s obzirom na to da „se smatralo da se grad sastojao od dvaju plemena (...) i ni na koji način nije htio postati jedinstvenim niti je bilo moguće izbrisati raznolikosti i razlike, nego je, naprotiv, bio pun neprestanih sukoba i svađa između obaju sastavnih elemenata, Numa (...) odlučio svekoliko mnoštvo naroda pocijepati na veći broj djelića (...). Podijeli ih stoga po zanimanjima na glazbenike, zlatare, tesare, bojadisare, postolare, kožare, kovače i lončare. (...) iz ove podjele proizašla je skladna povezanost i stapanje sviju sa svima“ (UŽ, N: 389). Pouzdano znamo da je Rousseau religiozno čitao Plutarhove *Životopise* jer nam to sam otkriva u svojim *Ispovijestima* (I, I: 15-16). Tako da je dojam o Numi sigurno stekao i putem Plutarha. Zanimljiv je, naime, taj Plutarhov opis Numinih podjela i Rousseauovo svrstavanje uz njih. Je li ovdje riječ o tome da Rousseau odbacuje feudalne podjele na staleže, ali nema ništa protiv svojevršnih cehovskih udruženja obrtnika svojstvenih modernom trgovinskom društvu? Približava li se to Rousseau Hegelu za kojeg su pojedinci uvijek dijelovi općeg (staleža, korporacije i sl.), a kojem je glavni prigovor Rousseauu bio baš taj da narod ne može biti homogen (Vujeva, 2015: 123-125)?

i podjelama pristupili skeptično, poštujući interpretativno nasljeđe na čijim fundamentima izrasta i ovaj rad, ali nas je čitanje tekstova odvelo pomalo iznenađujućim smjerom. I dok je inicijalna tvrdnja, poduprta mnogim Rousseauovim tezama, pretpostavljala njegovo odbijanje modernih, prije svega ekonomskih, tekovina čiji glavni kauzalitet nedvojbeno jest sukob ili barem dinamična društvena podjela, sada saznajemo da Rousseau odabire prigrliti, pa makar i kao manje zlo, raspršenost društvenih podjela specifičnih za moderna trgovinska društva. Ispostavlja li se da je Machiavelli kao „hrabri pomorac koji je krenuo put nepoznatih zemalja i mora“ (Lefort, 2017: 123), zapravo, konzervativni pobornik starina, a Rousseau, kao „radikalni filozof dekadencije“ (Melzer, 1983: 299), ustvari, sklon modernim građanskim društvima?

4.1. *Tenere ricco il pubblico e mantenere i cittadini poveri*³⁴

Kako bismo pokušali čim uspješnije doskočiti toj, u prethodnom paragrafu navedenoj, zamci, samo jednoj u nizu koju pred nas postavljaju Machiavelli i Rousseau, moramo se okrenuti pitanju ekonomije. Točnije, zanima nas što točno podrazumijeva njihov zagovor ekonomske jednakosti unutar republike, ukoliko već postoji načelni konsenzus u akademskoj zajednici da obojica zagovaraju neku inačicu tog modela. No, na koji je način to povezano s pitanjem unutar društvenih sukoba ili barem podjela? Naime, ukoliko je moguće doseći prihvatljiv stupanj ekonomske jednakosti Grada, postavlja se pitanje briše li se time prostor sukoba? A ako mogućnost sukoba ostaje prisutna, kako ga u tom slučaju Machiavelli i Rousseau valoriziraju? Zato je presudno ispitati njihova razmišljanja o navedenome, istovremeno pokušavajući uvidjeti na koji način to utječe na njihove pozicije o modernim građanskim trgovinskim društvima do kojih smo, prilično neočekivano, došli u prethodnom dijelu rada. Uvodeći varijablu ekonomske (ne)jednakosti, mijenjaju li se te pozicije?

Pokušajmo, prije svega ostaloga, raščlaniti smisao rečenice iz podnaslova. Što znači držati republiku³⁵ bogatom, ali njezine građane očuvati u siromaštvu? Znači li to, kao što to tvrde neki

³⁴ Direktna prijevod s talijanskog jezika bi bio: držati bogatom javnu sferu/javnost/poredak/državu/republiku i očuvati građane siromašnima. Machiavelli varijacije te rečenice, ali nikad u potpunosti u ovom obliku, koristi duž *Rasprava* (I, 37: 140; II, 19: 345; III, 25: 530-532). Ta rečenica, i sve njezine inačice, ključna je u poimanju Machiavellijevog republikanskog zagovora ekonomske jednakosti i presudna u pokušaju poistovjećivanja njegovih i Rousseauovih pozicija o ovom pitanju. Na koji, pak, način, bit će razjašnjeno u nastavku poglavlja.

³⁵ Riječ *publico* koju Machiavelli koristi (arhaična je to inačica talijanske riječi *pubblico*) doslovno se prevodi kao „javnost“, ali, kao što je već i natuknuto u prethodnoj fusnoti (34), takav hrvatski prijevod nije potpuno zadovoljavajući. I dok na talijanskom *publico/publico* potpuno odgovara onome što je Machiavelli htio reći, kao i engleski prijevod *public*, hrvatska varijanta „javnost“ nedovoljno je obuhvatna. Machiavelli s pojmom *publico* nedvojbeno smjera na državu, odnosno državni poredak u generičkom poimanju, i nastoji zaključiti da je država ta koja mora biti bogata, a s obzirom na to da su *Rasprave* knjiga o republici i svaka njegova preskripcija nedvojbeno je republikanskog izvorišta, djeluje ispravno *publico* razumjeti kao republiku.

autori (Rose tako vidi Del Luccheseovu poziciju), da se takav Machiavellijev sud odnosi na velikaše čije se prekomjerno i neumjesno bogaćenje³⁶ nastoji spriječiti? Kao neka vrst republikanskog kreda koji izričito zabranjuje život u luksuzu (Rose, 2016: 734-735)? Moguće, ali indikativna je vrlo snažna upotreba baš pojma siromaštvo. Dakle, ne samo da Machiavelli bogatstvo smatra štetnim, već nedvosmisleno hvali siromaštvo kao dobru osobinu svih građana republike. Da bismo shvatili na što točno misli, okrenimo se *Opisu stanja stvari u Njemačkoj*:

„U stvarnu snagu Njemačke nitko ne bi trebao sumnjati, jer obiluje ljudima, bogatstvima i oružjem. A kad su u pitanju bogatstva, ne postoji zajednica koja je u prednosti u odnosu na nju po pitanju javnog novca (...). I imaju prekrasan poredak jer imaju uvijek dovoljno za jesti, piti i grijati se za godinu dana (...). Ako je narod tamo privatno bogat, razlog je sljedeći: jer žive kao siromasi, ne grade, ne oblače se [skupo] niti imaju [raskošan] namještaj po kući; dovoljno im je da kruha i mesa ima u obilju i da imaju kamin uz koji bi pronašli utočište od hladnoće; i onaj koji nema ostalih stvari, živi bez njih i ne traži ih. Troše po 2 forinte u deset godina i svatko živi sukladno svojem stupnju i nitko se ne obazire na ono što mu nedostaje, već na ono što mu je potrebno, a njihove su potrebe značajno manje od naših³⁷“ (NJ: 145).

Dakle, ovakav opis njemačkog građanstva simbolizira sljedeće stvari. Prije svega, riječ je o Machiavellijevoj uputi vlastitim sugrađanima da ne smiju prezirati siromaštvo,³⁸ odnosno da je oskudni život u kojem su namirene sve primarne ljudske potrebe (jelo i topao dom) pravi put jer luksuz je porok koji kvari revno građanstvo. Nadalje, poruka je to da osobno bogatstvo nikada ne smije biti pretpostavljeno javnom dobru jer to je put u propast i gubitak slobode. Konačno, materijalna bogatstva, pogotovo ona stranog podrijetla, samo su prepreka građanstvu u obavljanju javnih poslova, a ti su poslovi fundament opstojanja slobode unutar republike jer doprinose bogaćenju cjelokupne zajednice. Machiavelli, ustvari, zagovara svojevrsnu asketsko-republikansku političku ekonomiju na razini pojedinca, ali snažnu i aktivnu ulogu republike kao ključnog ekonomskog aktera (Rose, 2016: 736-737).

Rousseauova pozicija, u bitnome, nije pretjerano drugačija od one Machiavellija. Naime, osim *Druge rasprave* u kojoj pokušava proniknuti u same uzroke nejednakosti među ljudima, nejednakosti koje se gnuša, Rousseau u velikom broju svojih ostalih radova iznosi teze kojima glasno izražava prezir prema bogatašima, ali i sklonost siromaštvu. Govori tako u *Novoj Heloisi*

³⁶ Machiavelli je ovdje na tragu Tita Livija koji kudi sve one „koji obezvrjeđuju sve ljudske stvari izvan bogatstva, oni smatraju da ne mogu postojati niti velike časti niti vrline tamo gdje nema suviška novca“ (AUC, III, 26: 69).

³⁷ Machiavelli ovdje misli na Firencu svojega vremena, ali i na ostale poretke Apeninskog poluotoka za koje smatra da imaju znatno veći „apetit“ negoli njemački gradovi-države.

³⁸ Podudara se to s Machiavellijevom tezom iz *Umijeća ratovanja*, napisanog u obliku dijaloga: „COSIMO: Koje stvari biste htjeli uvesti, a da su poput onih iz starina?; FABRIZIO: Poštivati i nagrađivati vrline, ne obezvrjeđivati siromaštvo, poticati načine i poretke vojničke discipline, primorati građane da vole jedni druge, da žive bez sektii, da štiju manje privatno negoli javno“ (UR, I: 106 – istaknuo D.S.).

da „nema apsolutnog bogatstva. Ova riječ znači samo suglasnost preobilja želja i preobilja mogućnosti bogata čovjeka. Netko je bogat s jutrom zemlje; netko siromašan usred svojih gomila zlata. Razuzdanost i mušice nemaju granica i stvaraju više siromaha nego prava oskudica“ (NH, V, 2: 148). Čovjek u početnoj jednostavnosti želja i potreba jedini je pogodni materijal republikanskom životu, ali čovjek, izgleda, zahvaljujući procesu duševnog i moralnog kvarenja, osuđen je biti vječito tašt, a taština ga vodi u propast oduzimajući mu svu radost (NH, V, 2-3: 152, 192). Jer čovjekova želja za bogatstvom tek je slika njegove nemoći:

„Kad vidim da je netko htio podići veliku palaču, odmah se upitam: Zašto ova palača nije veća? (...) Zašto ovaj čovjek koji pozlaćuje svoju kočiju ne pozlati i njezine oplata? Ako su joj oplata pozlaćene, zašto i krov nije pozlaćen? Tko je htio sagraditi visoku kulu, dobro je učinio što ju je htio podići do neba; inače, uzalud bi ju dizao, točka gdje bi se zaustavio samo bi iz veće daljine dokazivala njegovu nemoć. O mali i naduti čovječe! Pokaži mi koliko si moćan, pa ću ti pokazati koliko si jadan“ (NH, V, 2: 164-165).

Ljudi u modernim građanskim društvima žele biti bogati i slavljani, ali upravo su oni najvećeg društvenog ugleda i najdostojniji prezira (PE, II: 27). Podlaci su to koji spletkarenjem nastoje uvećati imutak;³⁹ bogati uvijek žele biti bogatiji i siromašne učiniti siromašnjijima te ovisnijima o njihovoj volji, a tome, primjećuje Rousseau, „prirodni napredak uvijek teži“ (VP, X: 199).

Ali Rousseau se grozi što svijet tako funkcionira. U njegovom bi idealno zamišljenom svijetu nejednakost imutka iščezla jer bi se ljude onemogućilo da stječu bogatstva, ali i da postanu uboga sirotinja kojoj bi trebala javna konačišta (PE, II: 31). I ne radi se tu o inačici aristotelijanske ekonomske politike srednjeg sloja, već Rousseau teorijski slijedi Machiavellija – siromaštvo i ubogost nisu ista stvar. Kako Machiavelli prepoznaje da republikanska *virtù* počiva na nepreziranju siromaštva i asketskom životu baziranom na zadovoljenju osnovnih potreba, tako i Rousseau idealnog republikanca zamišlja kroz prizmu zadovoljenja osnovnim i vođenja jednostavnog života. Ali moderna trgovinska društva učinila su takav razvoj situacije nemogućim jer je fokus stavljen na bogaćenje i ljudi su počeli zanemarivati opće u korist

³⁹ Govori tako Rousseau u svojim *Pismima s planina*, točnije u *VIII. pismu*, da „često nepravda i prevara pronalaze zaštitnike; one nemaju nikada javnost na svojoj strani; u ovome je glas Naroda ujedno i glas Boga; ali taj je sveti glas nažalost uvijek slabašan u djelovanjima protiv krika moći, a pritužbe potlačene nevinosti izdahnuće su šaputanjima prezrenima od tiranije. Sve što se čini putem intriga i zavodjenja, čini se radi ostvarivanja dobiti onih koji vladaju; drugačije ne može biti. Lukavstvo, predrasude, interes, strah, nada, taština, prividni izgledi, dojam reda i podređenosti, sve pogoduje sposobnim ljudima ovlaštenima autoritetom i verziranim u umijeću obmanjivanja ljudi“ (PP, VIII: 369).

partikularnog.⁴⁰ U takvim je društvima iluzorno očekivati sveopću ekonomsku jednakost bez konkretnih zakonskih rješenja kojima bi se utjecalo na imovinsko stanje i bogatih i siromašnih.

Zagovara li, stoga, Rousseau neki oblik redistributivne ekonomije? Ako je suditi prema njegovom opusu: ne. Redistribucija je štetna. Ali zbog čega? Ako znamo da je Rousseau bio štovatelj Likurgova lika i djela, a također i obožavatelj Plutarhovitih *Životopisa*, tada je sigurno stav o Likurgu formirao i zahvaljujući Plutarhu, čitajući kod njega o legendarnoj spartanskoj redistribuciji bogatstva.⁴¹ Ipak, Rousseau nije načelni protivnik redistribucije, već ju smatra štetnom u modernim društvima. Nije kod njega riječ o lokovskom bespogovornom zagovoru zaštite i neotuđivosti vlasništva, mada nas na momente vodi i tim smjerom, nego se radi o tome da redistributivnu ekonomiju smatra nepogodnom za takva društva. S obzirom na to da je redistribucija, u načelu, posljedica proizvoljne odluke od koga uzeti i kome dati, u modernim će društvima ona biti prozor u koruptivna djelovanja (PE, III: 39). Takva je ekonomska politika mogla uspjeti samo u onim republikama (kao što je bila Sparta) koje su krasili kreposni građani i kreposno vodstvo (kao Likurg). Iznosi Rousseau, zato, pragmatičniji polit-ekonomski prijedlog: uvesti izrazito visoke poreze na luksuz. To bi dovelo, tvrdi on, do dva moguća scenarija. Ili bi bogati odustali od suvišnog trošenja što bi dovelo do smanjenja državnih izdataka, ili bogati ne bi umanjili vlastitu glad za raskoši pa bi se državna blagajna punila prihodima iz poreza i tim resursima brinula o općoj dobrobiti zajednice (PE, III, 47-48).

Nije ni Machiavelli bio sklon redistributivnoj ekonomiji. O tome saznajemo iz njegova pisanja o rimskom Agrarnom zakonu. Taj je Zakon, tvrdi Machiavelli, doprinio propasti Rima. Puk se, jednom kada je stekao pravo na tribune (što im je bila nužda), nije na tome zaustavio, već je zbog svoje ambicije nastavio borbu s plemstvom za časti, titule, pozicije, ali i bogatstva. A Agrarni zakon je bio usmjeren upravo protiv bogatstva plemstva i tu je bila temeljna pogreška puka (R, I, 37: 140-141). Jer, kako nas podsjeća Lefort, plemstvo će lako pristati da s pukom dijeli časti koje su ionako samo deklarativne, ali nikada neće pristati da dijeli bogatstva jer prava društvena i politička moć proizlazi upravo iz bogatstva (Lefort, 2022: 514). Time što je plemstvu oduzeta „njihova“ zemlja samo ih se naljutilo i potaklo na djelovanje radi očuvanja

⁴⁰ Vrijedi se ovdje podsjetiti na famozan Ciceronov opis iz spisa *O dužnostima* u kojem pojašnjava zašto je trgovina u Rimu smatrana ropskim zanimanjem, a zašto je poljoprivreda (tu se Rousseau, izgleda, ugleda upravo na Cicerona) doživljavana kao djelatnost slobodnih i slobodoljubivih ljudi (OFF, XL, 150-151: 124-127).

⁴¹ Kaže tako Plutarh: „Najsmionija Likurgova politička mjera bila je preraspodjela zemlje. Kako je u tom pogledu nejednakost bila strašna i (...) bogatstvo [se] usredotočilo u rukama sasvim malobrojnih, Likurg, odlučan da istjera (...) bogatstvo i siromaštvo, nagovori sugrađane da svu svoju zemlju, učinivši je zajedničkim vlasništvom, iznova podijele i da žive jedni s drugima na osnovi posvemašnje jednakosti (...) natječući se ponajprije vrlinom u uvjerenju da nema druge razlike niti nejednakosti između čovjeka i čovjeka osim one koja određuje prijekor za sramotna i pohvalu za lijepa djela“ (UŽ, L, 8: 364).

„svojih“ imanja. Dovelio je to do oružanog krvoprolića između puka i Senata koje je rezultirao građanskim ratom iz čega se izrodila Cezarova tiranija (R, I, 37: 141-142). Puk je, zato što je težio materijalnom, a ne općem dobru, odveo samoga sebe u propast, a time i republiku jer republika ne može opstojati bez slobodnog pučanstva usmjerenog ka općem (R, I, 53: 169). No, iako je Agrarni zakon imao štetne posljedice, po Rim bi još štetnije bilo da nikad nije donesen jer puk čini dobro kada nastoji spriječiti nezasitnu ambiciju plemstva koja je uvijek suprotstavljena općem dobru zajednice (R, I, 37: 142).

Ali, redistribucija kao ekonomski model, izgleda, nije za ljude modernih društava jer, ako zbog osobnih ambicija nije mogla uspjeti u kreposnom Rimu, tada je bespredmetno očekivati bolje ishode u još korumpiranijim društvima. Ekonomska jednakost, premda ju zazivaju i Machiavelli i Rousseau, ne djeluje dostižno sudeći prema njihovim deskripcijama. Ljudska je priroda toliko korumpirana da je nemoguće očekivati reinkarnaciju spartanskog radikalnog egalitarizma unutar nekog od, Machiavelliju i Rousseauu, suvremenih društava. No, republika bez (ekonomske) jednakosti ne može opstati kao republika, suglasni su firentinski i ženevski mislilac. I dovodi nas to do svojevrsne pat pozicije. Jer, ukoliko je ekonomska jednakost, kako se čini, nedostižna u modernim trgovinskim građanskim društvima, barem regularnim zakonodavnim putem,⁴² a republike bez jednakosti ne mogu postojati, na koji način je moguće da republike opstanu kao republike?

Vraća nas to Rousseauovom *Društvenom ugovoru*. Već je rečeno kako Rousseau promišlja u kategorijama nadolazećeg i kako kod njega ne postoji gledanje unazad. Povratak na ono što je bilo nije moguć, a ono što postoji trenutno (govorimo o Rousseauovom vremenu) ni na koji način nije zadovoljavajuće. Jedina je opcija prevladati korumpiranost modernih društava tranzicijom u posve novi politički poredak. Ostvarenje projekta iz *Društvenog ugovora* stvorilo bi preduvjete za kreposno življenje sukladno okolnostima suvremenog života (iz Rousseauove perspektive suvremenog). Taj je politički projekt, složit će se mnogi, misaono najznačajniji Rousseauov „izum“, ali kako je onda moguće da u *Društvenom ugovoru* nema niti spomena o sukobu? Sukob je tamo, znakovito, skroz izostavljen. Vraća nas to na pitanje koje se provlači duž sam rad: je li moguć sukob u političkoj zajednici? Rousseau odgovara, napokon

⁴² Razlog zbog kojeg u modernim građanskim društvima nema jednakosti, Machiavelli pronalazi u izostanku Pravde iz čijeg se nedostatka „izrodiše ruine kraljevstava i republika. Ta se Pravda, otišavši na nebo, nikada više nije vratila univerzalno živjeti među ljudima, već jedino pojedinačno u pokojem gradu: kojega bi, kada bi ju zadobio, učinila velikim i moćnim. (...) Ona proizvodi u državama i kraljevstvima jedinstvo (...); ona brani siromašne i nemoćne, zaustavlja bogate i moćne, ponižava umišljene i bahate, sputava okrutne i škrte, kažnjava bezobrazne, i nasilne raspršuje; ona proizvodi u državama jednakost“ (AM: 108). Drugim riječima, trgovinska društva moderne, zamahu kojih svjedoči Machiavelli, čine sve kako bi Pravdu isključile iz poretka jer je sam fundament trgovinske djelatnosti u nejednakim ekonomskih ishodima, a Pravda je ona, kako tvrdi Machiavelli, koja omogućuje jednakost. Pravda je, stoga, nepoželjna i štetna te sprječava supremaciju partikularnog nad općim.

zaključujemo, da nije moguć. Zbog čega onda cjelokupna rasprava o postojanju teorije sukoba u Rousseauovim djelima kada u njegovom najznačajnijem i najpoznatijem djelu mjesta za sukob nema? Odgovor na to pitanje krije se u sukusu ovog potpoglavlja: u ekonomiji.

Rousseau, kako smo ranije zaključili, zamišlja društvo bez bogatih, ali i bez ubogih. On prezire luksuz i akumulaciju bogatstva. No, on isto tako primjećuje jednu važnu stvar, a to je da puk, kao tradicionalno siromašnija klasa, teži za materijalnim bogatstvima bogatih. Ekonomske postavke modernih trgovinskih društava učinile su želju za (prekomjernim) bogaćenjem idealom za kojim teže svi. To znači da je opće dobro republike postalo irelevantno u modernim građanskim društvima u sklopu kojih se sukob uvijek manifestira isključivo kao borba bogatih i siromašnih oko materijalnih bogatstava. Zato Rousseau, kada zamišlja novi kreposni poredak u svojem *Društvenom ugovoru*, u sklopu njega ne želi prostor za sukob jer je svjestan što bi taj sukob podrazumijevao. Doduše, on nam ne nudi, barem ne sustavno i cjelovito, alternativu ekonomskom sustavu modernih trgovinskih društava. Možda iz straha da niti ta alternativa ne bi mogla spriječiti stvaranje klase bogatih i klase siromašnih. Doduše, i takav je poredak, lišen ekonomske sfere, idejno ogroman korak unaprijed u odnosu na postavke modernih građanskih društava, ali pitanje je može li se taj projekt ostvariti među ovako korumpiranim narodima? Projekt iz *Društvenog ugovora* nije neostvariv, ali je malo vjerojatan, a toga je, u konačnici, postao svjestan i sam Rousseau. Ipak, postoji još jedan način na koji republike mogu opstati, a da bismo uvidjeli koji je to način, moramo se okrenuti ekspanzionizmu. Teritorijalno širenje (ili odbijanje teritorijalnog širenja) ključ je opstanka republike, a glavnu ulogu u tom procesu igra upravo unutar društveni sukob.

4.2. Kako opstaje republika? Dva pogleda na ekspanzionizam

Došli smo tako i do posljednjeg mjesta u radu na kojem sučeljavamo Machiavellijeve i Rousseauove pozicije. Zanima nas kako jedan, a kako drugi teoretičar gleda na ekspanzionizam. Taj nam je aspekt nužan kako bismo uvidjeli na koje načine republika opstaje. Također, kao što će biti pokazano, unutar društveni sukob zauzima ključno mjesto u poimanju republičkog ekspanzionizma. Inicijalne pretpostavke, zasnovane na obilnoj interpretativnoj baštini, usmjerene su prema zaključku da Machiavelli objeručke prihvaća ekspanzionizam, a Rousseau ga u potpunosti odbija. Kako bismo ispitali koliko su, zapravo, kredibilne te početne pretpostavke, moramo izložiti zasebno, prvo Machiavellijevu, a potom i Rousseauovu teoriju ekspanzionizma, nudeći završno svojevrstu sintezu njihovih pozicija u kojoj ćemo pokušati dokazati da njihovi stavovi i nisu baš toliko drugačiji te da interpretacije koje radikalno

odjeljuju Machiavellijevu od Rousseauove teorije ekspanzionizma, ustvari, zanemaruju važne aspekte njihova promišljanja.

Počnimo s Machiavellijem. U II. knjizi svojih *Rasprava* on obrađuje upravo pitanje teritorijalnog širenja republika. Navodi tako da postoje tri načina na koji se republike povećavaju. Prvi način podrazumijeva konfederaciju/savez više jednakopravnih, jednakosnažnih republika koje osvajajući pronalaze nove saveznike. Kao primjer tog tipa ekspanzije, Machiavelli navodi Etrušćane, Švicarce (11. st.) i Ahejce (R, II, 4: 303-304). Drugi način, karakterističan za Rim, pretpostavlja širenje jedne republike na način da pronalazi saveznike/prijateljske republike na teritorijima na koje se odlučuje rasprostrijeti, ali s jasnom distinkcijom između republike koja ostaje središte imperija i saveznika (R, II, 4: 304). Treći način, kojim su se služili i Atena i Sparta, implicira osvajanje teritorija na način da se pokore svi osvojeni narodi i da ih se učini podanicima, a ne saveznicima (R, II, 4: 304). Taj je treći način, prema Machiavelliju, ujedno i najbeskorisniji. On ne može imati nikakve dugoročne efekte. Kad je u pitanju savez/liga republika, njezin je problem u tome što je teško upravljati kad postoji više sjedišta vlasti. Iz toga proizlazi vrlo jednostavan zaključak: svaka republika koja se želi širiti mora slijediti rimski način (R, II, 4: 304-306).

Ali zašto bi se republika uopće morala širiti? Machiavellijev odgovor je vrlo jednostavan: „nemoguće [je] da jedna republika ostane mirna i uživa svoju slobodu i malobrojne granice; jer ukoliko ona ne zlostavlja druge, zlostavljat će nju i iz tog će se zlostavljanja kod nje roditi volja i potreba za osvajanjem“ (R, II, 19: 345). Drugim riječima, kad jednom smrkne drugom svane. Kako nam govori Tit Livije „Rim se u međuvremenu uvećavao na razvalinama Albe“ (AUC, I, 30: 297). Dakle, republika koja ne osvaja, u principu, osuđena je na propast. Rijetke su republike poput njemačkih gradova-država koje nikad nisu imale, niti su morale imati, ekspanzionističke tendencije. Uz nevjerojatno visok stupanj *virtù* njemačkih građana, njima je u prilog išao kontekst koji im je omogućio da se ne moraju širiti (R, II, 19: 345). Ali republike poput njemačkih gradova-država ili Sparte su osuđene ostati teritorijalno malene do svoje propasti koja će kad-tad doći. Dokle je god Sparta iznimnom *virtù* svojih građana i poglavara vješto ovladavala *fortunom* te joj je kontingencija išla u prilog, ona je mogla opstati, ali vjerojatnost da je moguće pronaći republiku s podjednako virtuoznim građanima koji ljube opće dobro ravna je nuli (Del Lucchese, 2022: 263). Čim se Sparta okrenula ekspanziji, pobunili su se gradovi koje je osvojila i to je postepeno dovelo do njezine propasti (R, II, 3. 303).

Kod Rousseaua je situacija donekle drugačija. On je dojma da su male države krepkije negoli su to velike u kojima nije jednostavno uskladiti hrpu različitih glasova pojedinaca s težnjom za vlastito samoočuvanje (RS, XXX-XXXII: 169-170). Ipak, to je tek Rousseauova

preskripcija, dobro nam znana iz njegovih političkih projekata za Korziku i Poljsku, ali s njom Rousseau ne pokušava reći da same države neće nastojati širiti se, niti da će manjim državama biti lakše obraniti se od napada velikih sila, već jedino da se republikanska krepost može bolje realizirati u malim negoli u velikim političkim porecima. No, Rousseauova je deskripcija daleko prizemnija i mora nas baš po svemu podsjetiti na Machiavellija:

„Država (...) nema ustanovljene mjere, ona je bez konačne veličine, može ju uvijek uvećati, osjeća se slabom sve dok su neke snažnije od nje. Njezina sigurnost, njezin opstanak zahtijeva da postane snažnija od svih svojih susjeda. (...) Jer ruke prirode postavljaju granice nejednakosti među ljudima, ali nejednakost među društvima može neograničeno rasti, sve dok jedno ne usiše sve ostale. Stoga, veličina političkog tijela je potpuno relativna, prisiljeno je stalno se uspoređivati [s drugima] kako bi spoznalo samo sebe; (...) [država] postaje mala ili velika, slaba ili jaka, s obzirom na to proširuje li se njezin susjed ili skuplja, i jača li ili slabi“ (RS, XXVII-XXVIII: 169).

Okolnosti su uvijek one koje uvjetuju kako će se određeni politički poredak ponašati u međudržavnoj sferi, ali sudbina tih poredaka je, tvrdi Rousseau, uvijek tragična. „Kada su Sparta i Rim propali, koja se država smije nadati da će vječno trajati? Ako želimo stvoriti jednu trajnu ustanovu, ne mislimo dakle na to da je učinimo vječnom. (...) Političko tijelo, isto kao ljudsko, počinje umirati od samog rođenja, i u sebi samom nosi uzroke svog razaranja“ (DU, III, 11: 78).

Napominje Rousseau da je istina „da se imanje koje se ne povećava može zbog tisuću nezgoda smanjiti; ali ako je taj razlog pobuda da se jednom poveća“, pita se Rousseau, „kad će prestati da bude izlika da se povećava uvijek?“ (NH, V, 2: 147). Dakle, ako se ne širiš, smanjit ćeš se i propasti. Ako se pak odlučiš širiti, potencijalno ćeš spriječiti da te veći od tebe usiše, ali se nećeš moći prestati širiti jer će ti apetiti uvijek postajati sve veći i u konačnici ćeš se toliko proširiti da nećeš moći nadzirati sav teritorij pa ćeš opet propasti. Jedina je razlika u tome kada će se to dogoditi. To najbolje oslikava Montesquieu, spajajući Machiavellijev i Rousseauov sud o trajnosti republika:

„Rim bijaše stvoren da postane velik (...). On se nije pokazao opreznijim od svih drugih država svijeta jedan dan, već neprestano; (...) nije bilo sretnog događaja kojim se ne bi okoristio, niti nepogode koju ne bi bio izrabio. On izgubi svoju slobodu jer je previše brzo završio svoj posao“ (RVR, IX: 77-78).

Republike su tragični politički poreci ograničenog trajanja. Ekspanzija može produžiti vijek republike, ali svakim širenjem ona postepeno gubi svoja svojstva sve dok ne prestane biti republika (R, III, 24: 529). I Machiavelli i Rousseau prepoznaju tu tragičnost te, polazeći iz istih početnih postavki, nude, ipak, drugačija rješenja. Machiavelli drži potrebnim produžiti

život republici pa zato smatra ispravnim put Rima. Republika mora biti dinamična, u njoj mora biti podjela, a te su podjele, paradoksalno, ujedinjujući faktor (Leibovici i Magni, 2017: 9). Jer, kako tvrdi Montesquieu, samo ratoborni i slobodni ljudi koji strepe od mira mogu položiti svoj život za opće dobro poretka (RVR, IX: 77). Rousseau, premda svjestan tragičnosti republika, ipak zagovara drugačiji model. Male, samodostatne republike, poput Korzike, one su koje na najbolji način reflektiraju republikansku vrlinu. Iako je povijest nebrojeno puta dokazala da takvi poreci ne mogu dugo opstati (Korziku je, usprkos krepkosti građana i vođa, Francuska jednostavno osvojila i do danas ju drži pod svojim jarmom), Rousseau ipak bira kratkotrajnost pravog republikanizma ispred ekspanzionizma koji nužno završava u despociji (PE, III: 39-40).

5. UMJESTO ZAKLJUČKA

Ovaj je rad, donekle ambiciozno, pokušao pronaći jasne poveznice između Machiavellijeva i Rousseauova poimanja sukoba. I dok su neke izražene sličnosti pronađene, nemoguće je donijeti jasan zaključak koji bi nedvojbeno, bilo potvrdio, bilo opovrgnuo, inicijalno postavljene hipoteze. Ovaj je rad, stoga, potrebno zaključiti na nešto neuobičajeniji način, promišljajući spekulativno o mogućnostima krajnjih dosega teorija dvojice autora, ostavljajući istovremeno dovoljno prostora za sva buduća detaljnija istraživanja ove intrigantne teme. Ono što možemo, gotovo pa sa sigurnošću, reći jest to da i Machiavelli i Rousseau u svojim ponnim deskripcijama prepoznaju konstantnu prisutnost (ili mogućnost prisutnosti) sukoba. Sukob, kao krajnji produkt različitih unutar društvenih težnji, stalno pronalazi način kako da se pojavi unutar društva. No, isto tako, primjećuju obojica, jedna strana sukoba (velikaši/plemstvo/bogati) konstantno želi zatamiti taj sukob nudeći siromašnom puku mir kao privlačnu alternativu.

Sukob, dakle, može biti trajno prisutan, ali može biti i razriješen. Odnosno, može djelovati kao da je razriješen, ali je tada, zapravo, samo potisnut i strpljivo čeka priliku kada će se ponovno manifestirati. A njegovo će manifestiranje u svakom takvom slučaju biti krvožednije negoli je to bio slučaj u prethodnim manifestiranjima. I upravo je zbog toga ljudska povijest tragično nezavršivo djelo (De Simone, 2014: 73-74). Nije nezavršivo zbog toga što se sukobi nikada ne razrješavaju, već upravo zato što se rješavaju (odnosno uspješno zatamljuju), a razrješnje sukoba onemogućuje slobodu. Ono je put u mirno sužanjstvo. Ljudska povijest je, zapravo, povijest zatamljivanja sukoba putem društvenih ugovora, odnosno putem prevara bogatih kojima oni uspostavljaju društvenu i političku dominaciju nad siromašnim pučanstvom, a taj novi politički poredak čine manje slobodnim negoli je to bio u pretpolitičkom stanju onih prvih, spontano zasnovanih, društava.

I upravo iz navedenog razloga, Rousseau i Machiavelliju suvremena društva žive u, prema njima, korumpiranim porecima u kojima se sloboda ne može ozbiljiti. Sukob je mogao, govori Machiavelli, osloboditi puk u nekorumpiranom i kreposnom Rimu gdje je pamćenje na slobodno življenje bilo svježje (R, I, 17: 107). Ali u modernim društvima, u kojima je puk navikao na mirno ropstvo, kada bi taj isti puk kojim slučajem i stekao slobodu ne bi bio „ništa drugo doli divlja životinja koja je, osim što je po prirodi krvoločna i surova, uvijek čuvana u zatvoru i u ropstvu; koja potom, prepuštena sudbini oslobođena na nekom polju, ne mogavši se pripitomiti niti znajući mjesta na koja se sakriti, postaje plijen prvom koji ih pokuša zatočiti“ (R, I, 16: 103). Narodi koji poznaju samo koruptivan život ne mogu uspjeti u slobodi (R, I, 16:

103). Sličnog je mišljenja Rousseau koji rezolutno tvrdi da se „sloboda (...) može steći, ali se ne može nikad povratiti“ (DU, II, 8: 43). Revolucije, prevrati, građanski ratovi, stoga, mogu biti dobar model za uspostavljanje slobode političkog poretka, ali samo ukoliko osjećaj slobode i dalje opstoji u narodu. Jednom kada se sloboda i građanski poriv izgube, što je prema Rousseauu slučaj u mnogim modernim građanskim društvima, neredi i revolucije uništavaju državu i nisu više u stanju obnoviti slobodu (DU, II, 8: 43). Iz tih bi se razloga „jakobinski teror mogao prije označiti izopačenjem nego provođenjem Rousseauovih ideja“ (Vujeva, 2015: 134).

Sloboda je, tvrdi Rousseau, teško probavljiva hrana. Mnogima su puna usta slobode, a o njoj malo toga znaju. Ona se stiče i zadržava po vrlo skupoj cijeni, ali ljudi ne uviđaju da su zakoni slobode nebrojeno puta stroži negoli oni surovosti tiranija. „Gorda i sveta slobodo! Kada bi te ovi jadni ljudi mogli poznavati (...) njihove bi se slabe duše, ropkinje onih strasti koje bi valjalo ugušiti, stotinu puta više bojale tebe negoli kmetovanja; s užasom bi bježale od tebe kao od tereta spremna da ih smrvi“ (VP, VI: 173). Ljudi modernih korumpiranih društava, naprosto, nisu sposobni živjeti u slobodi. I to je tragična Rousseauova spoznaja. Njegov normativni projekt iz *Društvenog ugovora*, bez obzira na to što tvrdi da uzima ljude onakve kakve jesu, jednostavno ne može uspjeti među korumpiranom i neslobodoljubivom svjetinom. I to nas dovodi do posljednjeg, blago nategnutog, ali podosta izazovnog zaključka vezanog uz Rousseaua i njegovo poimanje modernih društava.

Rousseau, čini se, na koncu svojeg života sam postaje onaj čovjek kojeg sramežljivo predviđa u svojem *Društvenom ugovoru*. Čovjek koji odbija biti strana društvenog ugovora i koji se odbija pokoriti općenitoj volji te samim time gubi svaku mogućnost da bude dijelom političkog poretka. Čovjek koji svjesno izabire biti stranac (DU, I, 7: 21-23).

„Ostao sam, dakle, sam na zemlji; nemam više ni brata, ni bližnjega, ni prijatelja, ni društva osim sebe samoga. Najdruževniji i najljubazniji od svih ljudi bio je jednodušno prognan iz njihova društva. U svojoj pretjeranoj mržnji tražili su koje bi mučenje moglo biti najokrutnije za moju osjetljivu dušu i grubo su raskinuli sve veze koje su me s njima spajale. Ja bih volio ljude usprkos njima samima. Tek kad su prestali biti ljudi, uspjeli su pobjeći od moje ljubavi. (...) Sam do kraja života, jer samo u sebi nalazim utjehu, nadu i mir, moram se i želim baviti još jedino sobom. (...) Svoje posljednje dane posvećujem proučavanju samoga sebe (...). Prepustimo se posve slasti razgovora s vlastitom dušom, jer je ona jedino što mi ljudi ne mogu oduzeti“ (SŠ, I: 5, 10).

Rousseau, dakle, odlučuje napustiti društvo svjestan nemogućnosti ostvarenja političkog projekta kojeg zamišlja. Riječ je o eskapističkoj varijanti, ali ona šalje važnu poruku svima spremnima poslušati ju. Moderna su društva odviše korumpirana da bi se u njima mogla ostvariti sloboda na način na koji ju je on zamislio. Ta su trgovinska društva nepogodno tlo za

njegove političke i ekonomske projekte pa je izlazak iz društva jedino što mu je preostalo. Ali to je individualni čin i društvo time neće prestati postojati. Sukob unutar njega će i dalje postojati kao vječita mogućnost.

Konačno, vrijedi se zapitati jednu stvar. Ukoliko su moderna trgovinska društva toliko korumpirana, kako kaže Rousseau, a nagovještava već i Machiavelli, mogu li sukobi u njima djelovati oslobađajuće? Vraća nas to na jednu od prethodno izrečenih teza: moderna društva izgubila su i natruhu strastvenosti usmjerene ka općem dobru. U narodima modernog svijeta ne postoje više dvije težnje, već ista težnja opstoji u obje društvene klase/skupine. I to je konačna pobjeda bogatih velikaša koji su uspjeli uvjeriti siromašni puk da je materijalno bogatstvo, a ne slobodno življenje, cilj kojemu trebaju težiti. Sukob je, stoga, manifestiran, ne više kao ostvarenje mogućnosti postavljanja potpuno asimetričnih zahtjeva, već kao ekonomska borba za materijalnu prevlast. A u takvim je postavkama pobjednik tih borbi već unaprijed poznat. Machiavelli i Rousseau su nam značajni jer opisuju kakvu je ulogu sukob imao (ili mogao imati) u društvima starine u kojima je osjećaj slobode i dalje bio duboko prisutan među pučanstvom, ali su nam, isto tako, ključni da shvatimo kako u modernim porecima mjesto sukoba zauzima nešto što, u bitnome, sukob nije. Zatamljenjem unutar društvenih sukoba prestaju postojati republike, u svoj punini toga izraza.

POPIS LITERATURE

- Biblija (1987) Prva knjiga o Samuelu. U: Duda, Bonaventura; Kaštelan, Jure (ur.) *Biblija. Stari i Novi zavjet* (str. 217-244). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ciceron, Marko Tulije (2019) *De officiis. Quel che è giusto fare*. Torino: Einaudi.
- Cvijanović, Hrvoje (2007) Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sade. *Politička misao* 44(1): 31-51.
- Del Lucchese, Filippo (2014) Freedom, Equality and Conflict: Rousseau on Machiavelli. *History of Political Thought* 35(1): 29-49.
- Del Lucchese, Filippo (2022) *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Mimesis.
- De Simone, Antonio (2013) *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*. Milano: Mimesis.
- De Simone, Antonio (2014) *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*. Milano: Mimesis.
- Geuna, Marco (2013) Rousseau interprete di Machiavelli. *Storia del pensiero politico* 2(1): 61-87.
- Hont, István (2015) *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. London: Harvard University Press.
- Lalović, Dragutin (2006) *Mogućnosti političkoga. Preko građanina ka čovjeku*. Zagreb: Disput.
- Lalović, Dragutin (2017) Republican Synthesis of the Political and of the State in Rousseau's Political Theory. U: Ribarević, Luka; Vujeva, Domagoj (ur.) *Europe and the Heritage of Modernity* (str. 55-94). Zagreb: Disput.
- Lefort, Claude (2017) Machiavelli e la *verità effettuale*. U: Magni, Beatrice (ur.) *Machiavelli. Sette saggi di teoria politica* (str. 123-154). Milano: Mimesis.
- Lefort, Claude (2022) *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Leibovici, Martine; Magni, Beatrice (2017) Introduzione. Machiavelli, politica e conflitto. U: Magni, Beatrice (ur.) *Machiavelli. Sette saggi di teoria politica* (str. 9-16). Milano: Mimesis.

- Livije, Tit (2021) *Storia di Roma dalla sua fondazione. Volume secondo (Libri III-IV)*. Milano: BUR Rizzoli.
- Livije, Tit (2022) *Storia di Roma dalla sua fondazione. Volume primo (Libri I-II)*. Milano: BUR Rizzoli.
- Machiavelli, Niccolò (2018) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: BUR Rizzoli.
- Machiavelli, Niccolò (2013) Allocuzione fatta ad un magistrato. U: Montevecchi, Alessandro (ur.) *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 107-110). Torino: UTET.
- Machiavelli, Niccolò (2013) Ritratto delle cose della Magna. U: Montevecchi, Alessandro (ur.) *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 145-150). Torino: UTET.
- Machiavelli, Niccolò (2013) Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices. U: Montevecchi, Alessandro (ur.) *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 161-174). Torino: UTET.
- Machiavelli, Niccolò (2013) Istorie fiorentine. U: Montevecchi, Alessandro (ur.) *Niccolò Machiavelli. Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche* (str. 217-653). Torino: UTET.
- Machiavelli, Niccolò (2016) Dell'arte della guerra. U: Capata, Alessandro (ur.) *Machiavelli. Il Principe seguito da Dell'arte della guerra* (str. 99-244). Roma: Newton Compton editori.
- Machiavelli, Niccolò (2020) *Vladar ili De Principatibus*. Zagreb: Disput.
- Matić, Ivan (2014) Social Discord as the Foundation of Republicanism in Machiavelli's Thought. *Filozofija i društvo* 25(4): 123-145.
- McKenzie, Lionel A. (1982) Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract. *Journal of the History of Ideas* 43(2): 209-228.
- Melzer, Arthur M. (1980) Rousseau and the Problem of Bourgeois Society. *The American Political Science Review* 74(4): 1018-1033.
- Melzer, Arthur M. (1983) Rousseau's "Mision" and the Intention of his Writings. *American Journal of Political Science* 27(2): 294-320.

- Montesquieu, Charles Louis de Secondat Baron de La Brède et de (2007) *Razmatranja o razlozima veličine Rimljana i njihove propasti*. Zagreb: Kultura i Društvo.
- Moscатели, Renato (2015) Maquiavel Versus Rousseau: as Divisões Sociais e Seu Papel em uma República Bem-Ordenada. *Trans/Form/Ação, Revista de Filosofia* 38(Edição Especial): 121-138.
- Payot, Roger (1971) Jean-Jacques Rousseau et Machiavel. *Les Études philosophiques* 2: 209-223.
- Pedullá, Gabriele (2018) *Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of the Political Conflictualism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarh (2009) *Usporedni životopisi. Svezak 2*. Zagreb: Globus.
- Polibije (2021) *The Rise of the Roman Empire*. London: Penguin Books.
- Raimondi, Fabio (2013) Libertà, Sicurezza e Tumulti: Machiavelli e la 'corruzione' di Firenze. U: Caporali, Riccardo; Morfino, Vittorio; Visentin, Stefano (ur.) *Machiavelli: tempo e conflitto* (str. 185-198). Milano: Mimesis.
- Ribarević, Luka (2016) Četiri ogledala za Vladara. Leo Strauss ili prva etida iz metodološke polifonije. *Političke perspektive* 6(1-2): 7-34.
- Rose, Julie L. (2016) 'Keep the Citizens Poor': Machiavelli's Prescription for Republican Poverty. *Political Studies* 64(3): 734-747.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984) *Julija ili Nova Heloisa. Druga knjiga*. Split: Logos.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993) Rasprava o političkoj ekonomiji. U: Prpić, Ivan (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 15-48). Zagreb: Informator.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993) O društvenom ugovoru ili ogled o obliku republike (prva verzija). U: Prpić, Ivan (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 49-106). Zagreb: Informator.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993) Nacrt ustava za Korziku. U: Prpić, Ivan (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (str. 107-152). Zagreb: Informator.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993) Razmatranja o vladavini u Poljskoj i o njezinoj namjeravanoj reformi. U: Prpić, Ivan (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Politički spisi* (153-236). Zagreb: Informator.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997) *Sanjarije samotnog šetača*. Zagreb: Matica hrvatska.

- Rousseau, Jean-Jacques (1997) The State of War. U: Gourevitch, V. (ur.) *The Social Contract and Other Later Political Writings* (str. 162-176). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999) Ispovijesti. Zagreb: Školska knjiga.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999) *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques suivis de Le Lévite d'Éphraïm*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2006) *Ogled o podrijetlu jezika*. Zagreb: Demetra.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009) *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012) Lettres écrites de la Montagne. U: Rousseau, Jean-Jacques (ur.) *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève. Tome VI* (str. 123-417). Paris: Classiques Garnier.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012) Društveni ugovor. U: Hlad, Hrvoje V. M. (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Društveni ugovor. O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* (str. 9-122). Zagreb: Feniks knjiga.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012) O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima. U: Hlad, Hrvoje V. M. (ur.) *Jean-Jacques Rousseau: Društveni ugovor. O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima* (str. 123-180). Zagreb: Feniks knjiga.
- Spinoza, Benedikt de (2006) *Politički traktat u kojem se pokazuje kako mora biti uređeno društvo pod monarhijskom vlašću, kao i ono gdje vladaju najbolji, da ne bi kliznulo u tiraniju, te da ostanu nenarušeni mir i sloboda građana*. Zagreb: Latina&Graeca.
- Strauss, Leo (2003) *Progoni i umijeće pisanja*. Zagreb: Disput.
- Viroli, Maurizio (1989) Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau. *History of Political Thought* 10(3): 405-420.
- Viroli, Maurizio (2017) Rousseau and Machiavelli: Two Interpretations of Republicanism. U: Rosenblatt, Helena; Schweigert, Paul (ur.) *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt* (str. 7-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vujeva, Domagoj (2015) *Država i demokracija. Građansko društvo i politička država u Filozofiji prava*. Zagreb: Disput.
- Žagar, Davorin (2019) *Machiavellijevo poimanje političkoga* (doktorski rad). Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Damjan Stanić

**ROUSSEAU I MACHIAVELLI:
ULOGA SUKOB U REPUBLIKANSKOJ POLITIČKOJ TEORIJI**

Sažetak

U radu se tematizira pojam sukoba u političkim teorijama Jean-Jacques Rousseaua i Niccolò Machiavellija. Premda sukob nije središnji pojam republikanske političke misli kojoj spomenuta dvojica autora neupitno pripadaju, niti je sukob središnji pojam Rousseauovog ili Machiavellijevog opusa, u radu se brani teza o izraženom teorijskom utjecaju Machiavellija na Rousseaua upravo preko teorije sukoba. I dok uvriježene interpretacije Rousseaua svrstavaju u tabor snažnih protivnika sukoba, ovaj rad pokušava dokazati da unutar Rousseauove političke teorije prostor za sukob postoji te da je njegova upotreba inspirirana upravo Machiavellijevom teorijom sukoba, detaljno izloženom u njegovim *Raspravama* i *Firentinskim povijestima*. Nadalje, kako bi se teza o postojanju sukoba u Rousseauovoj misli dodatno pospješila, rad pokušava putem pojmova ekonomske jednakosti i ekspanzionizma uspostaviti vezu između Rousseaua i Machiavellija, uviđajući da su upravo to ključni pojmovi za donošenje zaključaka o značaju sukoba u teorijama ženevskog i firentinskog mislioca. Konačno, rad nastoji razlikovati manifestacije sukoba ovisno o kreposnosti političkog poretka dovodeći u pitanje sukobe unutar modernih trgovinskih društava. I dok su, čini se, u kreposnim društvima starine (poput Sparte i Rima) upravo sukobi proizvodili najveću od svih sloboda, moderna trgovinska društva osuđena su na sukobe koji ne generiraju slobodu, niti su usmjereni ka općem dobru, već isključivo ostvarivanju materijalnih bogatstava, a što uvelike utječe na konačni Rousseauov (ali i Machiavellijev) vrijednosni sud o samom sukobu.

Ključne riječi: ekonomska jednakost, ekspanzionizam, Jean-Jacques Rousseau, moderno trgovinsko društvo, Niccolò Machiavelli, sloboda, sukob.

Damjan Stanić

**ROUSSEAU AND MACHIAVELLI:
THE ROLE OF CONFLICT IN THE REPUBLICAN POLITICAL THEORY**

Summary

This work thematizes the notion of conflict in the political theories of Jean-Jacques Rousseau and Niccolò Machiavelli. Even though the conflict is not the central concept of the republican political thought to whom the aforementioned duo undoubtedly belongs nor is the conflict the central concept in Rousseau's or Machiavelli's work, this work defends the thesis that Machiavelli clearly theoretically influenced Rousseau through the theory of conflict. While the frequent interpretations classify Rousseau as a strong opponent of conflicts, this work tries to prove that there is a place for conflict inside Rousseau's political theory and that this use of conflict is inspired by Machiavelli's theory of conflict which is detailly elaborated in his *Discourses* and *Florentine Histories*. Moreover, in order to further advance the thesis about the existence of conflict in Rousseau's thought, this work tries to establish a connection between Rousseau and Machiavelli through the concepts of economic equity and expansionism, recognizing that these are the key concepts for drawing conclusions about the significance of conflict in the theories of the Genevan and Florentine thinker. Finally, this work seeks to differentiate the manifestations of conflict depending on the virtue of the political order, questioning the conflicts within the modern commercial societies. And while, it seems, in the virtuous societies of antiquity (like Sparta and Rome) the conflicts were those that produced the greatest of all freedoms, modern commercial societies are condemned to conflicts that do not generate freedom, nor are they directed towards the common good but exclusively towards obtaining the material wealth which greatly affects Rousseau's (as well as Machiavelli's) final assessment of the conflict itself.

Keywords: Conflict, Economic Equity, Expansionism, Freedom, Jean-Jacques Rousseau, Modern Commercial Society, Niccolò Machiavelli.