

Slobodan Sadžakov
Filozofski fakultet
Novi Sad

Problem egoizma u Rusoovoj praktičkoj filozofiji

Apstrakt: U radu se razmatraju aspekti Rusoovog shvatanja egoizma, pre svega oni koji su vezani za njegovo naglašavanje istorijske dimenzije ovog problema, uključujući i ekonomske razloge etabliranja tog delatnog principa kao važnog dela građanske reprodukcije života. Pored ostalog, analizira se kontekstualna povezanost egoizma sa važnim određenjima Rusoovog dela kao što su ljudska priroda, prirodno pravo, opšta volja, etc., te razlika Rusoovog sagledavanja ovog problema u odnosu na druge važne mislioece kao što je recimo Hobs. U radu smo istakli da francuski mislilac, na osnovu ključnih postavki svoje praktičke filozofije, ukazuje na istorijsku uslovljenost i mogućnost nadilaženja egoističkog delanja, te nastoji otvoriti put višestranom praktičkom oslobađanju potencijala slobode u njenom političkom, moralnom i pravnom smislu.

148

Ključne reči: egoizam, moral, ljudska priroda, istorija, Ruso, ekonomija.

1.

Rusoov (Rousseau) značaj za temu egoizma ogleda se, pre svega, u njegovom naglašavanju istorijske dimenzije problema, uključujući i ekonomske razloge etabliranja tog delatnog principa kao važnog dela građanske reprodukcije života. Ovaj francuski mislilac poznat je po svojoj kritici građanskog društva, specifičnog ekonomskog ponašanja njegovih aktera i formi posredovanja. Njegova objašnjenja istorije, morala, politike i ekonomije, doprinela su osvetljavanju relevantnih karakteristika, ali i dilema vezanih za ustrojstvo i reprodukciju građanskog sveta. Ostavio je dubok trag u okviru svoje epohe posebno zbog značajne veze sa Francuskom buržoaskom revolucijom.¹ Može se reći da je Ruso, u velikoj meri, postavio teorijski osnov ove revolucije, te da se odjek njegovih ideja može uočiti i u revolucionarnoj „Povelji o pravima čoveka i građanina“. Rusoova koncepcija zaista nije Nova Atlantida ili Utopija, nego sama građanska epoha, redukovana, istina, na jedan od svoja dva principa – princip revolucije (opšte volje). Time je, u okviru Francuske filozofije 18. veka, naspram stava privacije i egoizma koji je afirmisao naročito Helvecije (Helvetius), iskazano i stanovište *opšte volje* kao presudni princip revolucije.

U pogledu ocene mesta i značaja Rusoove pozicije u istoriji filozofije ne postoji potpuna saglasnost. Odsustvo saglasnosti može se uočiti i u pogledu pitanja o

1 Basta 2001: 191–204.

Rusoovom pozicioniranju u okviru filozofije prosvetiteljstva. Pojedini autori smatraju da se o Rusou ne može raspravljati samo kao o jednom od pisaca prosvetiteljstva, delimično i zbog toga što se on „svesno postavlja naspram čitave struje prosvetiteljstva“, a delimično jer je kao „filozof morala na neuporedivo višem nivou od bilo kog pisca iz osamnaestog veka, sa izuzetkom Hjuma i Kanta“.² Istoričarima filozofije nije predstavljalo lak zadatak da odrede stvarno Rusoovo mesto u duhovnom prelomu vremena jer je francuski mislilac, iako je slovio za istaknutog pripadnika prosvetiteljstva, sprovodio i svojevrsnu kritiku određenih prosvetiteljskih pogleda. Jedno od najvažnijih mesta te kritike predstavljalo je njegovo ukazivanje na jednostranost *ideje napretka*, odnosno kritika tadašnjih uverenja o neopozivosti jednosmernog i neograničenog napretka ljudskog roda. L. Štraus (L. Strauss) iznosi mišljenje da se „prva kriza modernog“ odigrala upravo u filozofiji Žan-Žaka Rusoa. On dodaje da bi, međutim, bilo suviše pojednostavljeno, samim tim i netačno, tvrditi da je bio reakcionar: „On se samo nije prepuštao modernom“.³ Štraus ukazuje na ambivalentnost Rusoovog strasnog i žestokog napada na moderno u „ime nečeg što je istovremeno bilo i klasična starina i još naprednije moderno“.⁴ Taj napad, koji je predstavljao izrazito kritičko propitivanje formi modernog života, u svojim je važnim segmentima uključivao, između ostalog, i kritiku stanovišta *egoizma*. To stanovište je, prema Rusou, predstavljalo jedan od presudnih pojava oblika modernog pozicioniranja subjekta, prevashodno u njegovom ekonomskom aspektu. Ruso je u okviru novovekovne rasprave specifičan i zbog toga što je analizirajući načine funkcionisanja građanskog sveta, utvrđujući njegove fatalne učinke, istakao ograničenost (pre svega, u moralnom smislu) egoizma kao principa praktičkog života, te uputio na potrebu njegovog suštinskog nadilaženja. Drugim rečima, kod njega na delu nije apologija tog sveta, niti pozitivizacija principa egoizma kao što je to, recimo, slučaj kod Helvecija u spisu *O duhu*.

149

2.

Da bismo se približili Rusoovom razumevanju egoizma, potrebno je u kratkim crtama podsetiti na neke od najznačajnijih postavki njegove filozofsko-praktičke koncepcije, pre svega na shvatanje istorije. U svojim glavnim delima, *Rasprava o poreklu nejednakosti* i *Društveni ugovor*, Ruso razlikuje etape „istorijskog hoda“ čovečanstva. U okviru toga, hipotetsko prirodno stanje uzima se kao prvobitna faza i meritum ocenjivanja celokupnog toka istorije.⁵ Ruso smatra, prihvatajući Hobsove (Hobbes) metode korake, da je potrebno vratiti se analizi prirodnog stanja kako bi se ustanovile osnovne karakteristike prirodnog prava.⁶ Polazeći od

2 Makintajer 2006: 205.

3 Štraus 1998: 188.

4 Štraus 1998: 188.

5 Manon 2001: 49.

6 Štraus 1998: 198.

konceptije prirodnog stanja, on utvrđuje da okosnicu istorijskog događanja čini *dijalektika jednakosti i nejednakosti* koja je, prema njegovom mišljenju, u prvom redu povezana sa ekonomskim procesima. Čovek se rađa slobodan, a svuda je u okovima. Pod određenjem slobode Ruso u suštini misli na jednakost: čovek se rađa jednak, a svuda je u nejednakosti. Pritom, on nedvosmisleno razlikuje *prirodnu* nejednakost od *društvene*. U prirodnom stanju nejednakost se „jedva oseća i njezin je uticaj gotovo ravan nuli“.⁷ Svaki novi napredak civilizacije ujedno je donosio i novu nejednakost. Važno je naglasiti da, prema Rusou, „materijalni“ razvoj ljudskog roda, ma kako nužan, ne mora donositi nužno i stvarnu sreću za čovečanstvo. Francuski mislilac, naprotiv, tvrdi da ga ta vrsta napretka kvari i vodi u sve veću nesreću. Na tom tragu, on kritikuje i stanje umetnosti i kulture.

150

Ruso smatra, slično Hobsu, da je u prirodnom stanju nemoguće govoriti u kontekstu moralnih određenja. S obzirom da tu još uvek nema svojine, kao ni razvijenih društvenih odnosa, nema ni pojmova pravde i nepravde u pravom smislu. To razlikovanje postaje moguće tek izlaskom iz prirodnog stanja, kada i počinje pravi društveni život. Ruso u svojim radovima nastoji pokazati na koji način je nastanak vlasništva doneo stvaranje ekonomskih i ostalih vrsta nejednakosti. Kada se pojavi granica (međa) nečijeg poseda, odnosno privatno vlasništvo, tada ljudi stupaju u novu vrstu odnosa i stvaraju svoj *svet sukoba*. Ruso je smatrao da se građansko društvo odlikuje fundamentalnom protivrečnošću i da je samo prirodno stanje pošteđeno te protivrečnosti. Momenat izlaska iz prirodnog stanja predstavlja istovremeno i „rodno mesto“ stvaranja pretpostavki koje su dovele do toga da egoizam, kroz čitav niz istorijskih posredovanja, postane realnim stanjem modernog sveta. Nastanak vlasništva obrazuje prvi lik nejednakosti među ljudima – nejednakost bogatih i siromašnih. Ta nejednakost je temeljna i iz nje proizilaze sve druge nejednakosti; ona je generator onih odnosa koji podstiču i fenomen egoizma. Nejednakost, gotovo nepostojeća u prirodnom stanju, „jača i raste sa razvitkom naših sposobnosti i s napretkom ljudskog duha“, te konačno postaje „trajna i zakonita s uspostavljanjem vlasništva i zakona“.⁸ Procesi vođeni transformacijama u ekonomskoj sferi, podrazumevaju, dakle, konstituisanje određenih pravnih i moralnih kriterijuma odnošenja. Pomenuti procesi donose društveno raslojavanje, odnosno tendencije ka apsolutizaciji različitih vrsta privatnih interesa što je nužno praćeno produkcijom brojnih napetosti u praktičkom životu. Bogati žele da zaštite ono što su stekli i stvaraju državni poredak koji je u osnovi nepravedan i vodi ka despotizmu. Čovek, po Rusou, sa pojavljivanjem vlasništva postepeno dolazi u najjadnije stanje, jer se nejednakost produbljuje, dok ustanovljenje zakona suštinski sve to ojačava. Na kraju, dolazi i do pretvaranja zakonite vlasti u samovlašće, te tada i nastaje potreba za revolucijom.

7 Ruso 1978: 50.

8 Ruso 1978: 71.

3.

U središtu Rusoove koncepcije istorije nalazi se, kao „crvena nit“ njegovih izlaganja, analiza *ljudske prirode*. Ta analiza veoma je relevantna u kontekstu novovekovne rasprave o problemu egoizma. Ruso želi ukazati na iskon ljudske prirode koji je prekriven i izvitoperen postojećim društvenim i političkim institucijama, ali čija nam izvornost (autentične želje i potrebe) pruža osnovu za ocenjivanje mere iskvarenosti aktuelnih formi društvenosti. Ljudsku prirodu Ruso počinje da analizira od njene statuiranosti u prirodnom stanju. To stanje sagledava kao ono u kom se priroda čoveka ostvaruje u svojoj „čistoti“. Za prirodno stanje on kaže da „više ne postoji, da možda nije ni postojalo i da verovatno više nikad neće ni postojati“, što sugerise da je istorijska egzistencija prirodnog stanja nešto u suštini nebitno.⁹ Smisao toga je sledeći: čoveka treba odvojiti od svega onoga što on istinski nije, od „sveta“, jer taj „svet“ nije u pravom smislu njegov nego nametnut i iskvaren.¹⁰ Projektovano prirodno stanje svojevrsna je Rusoova arhimedovska tačka kojom se nastoji pronaći oslonac za kritiku građanskog društva, nasuprot njegovoj pozitivizaciji, te u okviru toga i oslonac kritike principa egoizma. Ruso nastoji da odgovori na dva ključna pitanja: zašto čovek napušta prirodno stanje, odnosno prirodnost i na osnovu čega se menja ljudska priroda? Odgovori francuskog mislioca su, pre svega, u vezi sa određenjem *usavršivosti*. Usavršivost predstavlja temeljnu karakteristiku ljudske prirode i ujedno *dynamis* čovekove istoričnosti. Celokupna istorija, pa i stvaranje nejednakosti, zasniva se upravo na pojmu usavršivosti. Tu dolazi do, naoko paradoksalnog, zaključka: pošto se usavršivost može sagledati kao nužna, onda ona predstavlja i suštinu čoveka, što implicira da je nejednakost među ljudima zasnovana na samoj suštini čoveka. Da je Ruso bio u potpunosti dosledan, izvukao bi zaključak da je i priroda čoveka, onako kako je opisuje u prirodnom stanju, takođe, na neki neki način, „nešto neprirodno“.¹¹ Sam proces izlaska iz vlastite izvorne prirodnosti je ireverzibilan, što Ruso naglašava rečima da se ne možemo ponovo vratiti u „stanje nedužnosti i jednakosti ako smo se jednom od njega udaljili“.¹²

151

Ukupno uzevši, čini se da je Rusoov pojam ljudske prirode mnogo istančaniji od pojma većine novovekovnih filozofa upravo zbog njegovog naglašavanja stava da ljudska priroda ima istoriju, odnosno zbog odbijanja predstave o njenoj uvek istoj,

9 „[J]er nije lagan pothvat objedniti što je izvorno a što umjetno u sadašnjoj prirodi čovjeka i dobro upoznati stanje koje više ne postoji, koje možda nije ni postojalo, koje vjerovatno više nikada neće postojati, a o kojem je ipak potrebno imati ispravne poglede, da bi se bolje prosudilo naše sadašnje stanje...“ (Ruso 1978: 25).

10 Ruso u predgovoru *Raspravi o nejednakosti* govoreći o izvitoperenju ljudske prirode koristi poređenje sa kipom Glaukusa koji su vreme, morski talasi i nepogode „toliko izobličili da je više podsećao na kakvu zver no na božanstvo“. Ljudska duša „izmenjena u društvu hiljadama uzroka [...] izmenila se tako da ju je gotovo nemoguće prepoznati“ (Ruso 1978: 24).

11 Up. Vrkatić 1997: 42.

12 Ruso 1978: 24.

152 nepromenljivoj, „večnoj“ statuiranosti. Velika poenta Rusoovih postavki je da se čovekova stvarnost neprestano modifikuje istorijskim kretanjem, te se tako javljaju nove želje i motivi, odnosno karakterne crte. Drugim rečima, Ruso sugerše da ljudska priroda kao takva nema svoje apsolutno „fiksirane“ odredbe.¹³ U čovekovoj prirodi je protivrečnost, u njenoj suštini je da se denaturalizuje jer nije određena samo prirodnom kauzalnošću (nužnošću) već i *slobodom*.¹⁴ Čovek na osnovu svoje osobine usavršivosti izlazi iz rudimentarne prirodnosti, ostvaruje određeni napredak, ali je taj napredak antagonistički, on se istovremeno, u određenom smislu, što je i velika tema Rusoovog dela, može sagledati i kao *nazadak*.¹⁵ U tom pogledu, ključna poruka Rusoovih opservacija je da su sve manifestacije, nastale nakon izlaska iz prirodnog stanja (na osnovu usavršivosti kao ljudskog obeležja), ipak istinite, ali se, kao nastale, istorijske, uslovljene, mogu i nadvladati, jer ništa nije apsolutizovano. Prirodno–neprirodno, sloboda–nesloboda, jednakost–nejednakost su pojmovni parovi koje Ruso u svojim delima neprestano varira. Kakve to konsekvence ima za shvatanje ovog autora u pogledu problema egoizma, pokušaćemo ukazati u redovima koji slede.

4.

Svojom koncepcijom ljudske prirode Ruso se uključio u raspravu koja je pre njega otvorena posebno u okviru Hobsove i Lokove (Locke) praktičke filozofije. Iako sledi Hobsovo isticanje važnosti analize prirodnog stanja, Rusoovo shvatanje ljudske prirode, odnosno ponašanja u prirodnom stanju, značajno se razlikuje u odnosu na Hobsovu koncepciju. On prigovara Hobsu da je aktuelno, građansko društveno stanje projektovao u prirodno i da je govorio o svemu drugom sem o „prirodnom čoveku“, odnosno da je opisujući prirodno stanje govorio o strastima i ponašanju (egoizmu) koji su nastali u modernom društvu.¹⁶ On odbacuje drastičnost postavke o *bellum omnium contra omnes* smatrajući da je Hobs sve mane ljudi koje je zapazio u društvu svog vremena pretvorio u iskonske, „večne“ značajke ljudske prirode.

Tako ispoljena razlika u tumačenju prirodnog stanja u odnosu na Hobsa donosi i razliku u tumačenju egoizma. Ruso smatra da je nagon ka neprijateljstvu, „vučjem ponašanju“, pljačkanju, grabljenju, moći i nasilnom gospodarenju stran „prirodnom čoveku“ kao takvom. Čovekovi prirodni porivi ne vode, smatra on,

13 Up. Posavec 1995: 133.

14 Up. Manon 2001: 116.

15 „Čovek se po prirodi može beskrajno usavršavati. Ne postoje prirodne prepreke za čovekov gotovo neograničeni progres, ili za njegovu moć da oslobađa sebe od zla. Iz istog razloga ne postoje prirodne prepreke za čovekovo, gotovo beskrajno, degradiranje [...] Nema prirode, u preciznom značenju, koja bi čoveku odredila granice u pogledu onog što on može da učini za sebe“ (Štraus 1998: 202).

16 Parel, Flangan 1979: 181.

samouzdizanju tog tipa i naglašenoj agresivnosti. Takvo ponašanje može da nastane i učvrsti se tek onda kada je čovek u pravom smislu stupio u društvo i upoznao „veštačke želje“ koje ono proizvodi. Osnovna Rusoova razlika u odnosu na Hobsa ogleda se u naglašavanju činjenice istorijskih transformacija ljudske prirode. Francuski mislilac suštinski želi objasniti da egoizam, kako ga Hobs opisuje, nije izvorno stanje već istorijski uslovljena forma delanja, koja se zato ne može shvatati kao nešto „večno“. Drugim rečima, raščlanjujući problem i zastupajući stav o stalnim transformacijama ljudske prirode, Ruso ističe mišljenje da fenomen egoizma nema jednostavan karakter koji su mu Hobs i neki njegovi sledbenici pripisivali. Francuski mislilac smatra da je Hobs pogrešio jer je umesto da konstatuje „pasivni egoizam“ (rudimentarna usmerenost na sopstveno održanje) koji postoji u prirodnom stanju, zastupao postavku o tzv. aktivnom egoizmu učitavajući time stanje modernog čoveka.

Ruso u osnovi, istina na specifičan način, sledi Lokovo ublažavanje Hobsovog opisa ponašanja ljudi u prirodnom stanju. Međutim, iako prirodno stanje ne opisuje kao rat svih protiv sviju, on se ne priklanja značajnije ni učenju o *appetitus societatis* u okviru kojeg je potenciran prvobitni „društveni instinkt“ koji čoveka usmerava čoveku. Ljudi su u prirodnom stanju „usamljeni i srećni grubijani“, koje ne spajaju ni moralne ni sentimentalne veze: „Prirodni ljudi, ako množina tako shvaćenog čovjeka uopće postoji, kao da bivaju u svojim malenim samodostatnim i nezavisnim krugovima života koji se nikada ni ne sudaraju. Ne postoji ni rat ni mir u takvom 'svijetu' bez granice, koja je uvijek prema nečemu kao dio odnosa, te se oni na kraju gase a da se i ne primjeti da su prestali postojati, pa to gotovo ni oni sami ne primijete.“¹⁷

153

Ruso ne osporava da elementarne prirodne pokretače čine, u tome je sličan Hobsu, „ljubav prema sebi, strah od bola, groza od smrti i čežnja za blagostanjem“.¹⁸ U prirodnom stanju, svako postoji samo za sebe samog i traži samo ono što je nužno za njegovo sopstveno održanje u životu. Ruso polazi od premise da su u prirodnom stanju svi ljudi slobodni i jednaki i da to stanje karakteriše fundamentalna želja – želja za samoodržanjem. Ona podrazumeva samoljublje: „Samoljublje je uvek dobro i uvek primereno poretku. Kako je svačija naročita dužnost njegovo samoodržanje, to svačija prva i najvažnija briga jeste i mora da bude da bdi nad njim [...] stoga nam je za naše održanje potrebno samoljublje“.¹⁹ Ruso ističe samoljublje kao „izvor naših strasti, početak i prauzrok svih ostalih strasti“, odnosno jedinu strast koja se rađa s čovekom i koja ga „nikad ne ostavlja dokle god je živ“.²⁰ Ipak, „prirodan čovek“ nije mogao da bude ohol ili sujetan kako je Hobs

17 Ruso 1978: 27.

18 Ruso 1975: 67.

19 Ruso 1950: 233.

20 Ruso 1950: 233.

pretpostavljao. Takođe, Ruso smatra da ponašanje „prirodnog čoveka“ ne karakteriše primarno želja za nasilnim ugnjetavanjem drugih, već pre svojevrsna *indiferentnost prema njima*.²¹

Ponašanje „prirodnog čoveka“ suštinski je različito u odnosu na ponašanje koje dominira u građanskom društvu. „Prirodni čovek“ je zaokupljen ljubavlju prema sebi i brigom za samoodržanje, a štetu drugima nanosiće samo ako veruje da će time zaštititi sebe. Međutim, nanošenje štete drugima neće ga interesovati samo po sebi. Često se naglašavalo da je Ruso, kao opozit Hobsu, zastupao stav o „prirodnoj dobroti“ čoveka, što je ujedno impliciralo i mišljenje da čovek, u svojoj osnovi, nije egoista. Takvo shvatanje može se prihvatiti samo uslovno, jer ostaje veliko pitanje da li je termin *dobar* u ovom kontekstu primeren, posebno ukoliko ga uzimamo kao izrazito moralno konotiran. Pojedinaac se kao prirodno biće u osnovi još uvek nalazi izvan suprotnosti dobra i zla.²² Njegove karakteristike u prirodnoj statuiranosti nose potenciju moralnih određenja, i mogu se, u pravom smislu, razviti tek u društvu nastalom izlaskom iz prirodnog stanja.

154

U suštini, čovek nije ni dobar ni zao, odnosno, može se reći da je on i dobar i zao.²³ Prema Rusoovom mišljenju, čovek u prirodnom stanju nije agresivan na način kako to Hobs misli, ali ni isključivo blagonaklono biće u odnošenju prema drugima.²⁴ „Prirodni čovek“ je u suštini usamljen i nezavisan, dovoljan sebi samome i nema želju da drugima škodi jer ni ne živi u trajnoj zajednici s njima. Reč je o nekoj vrsti „mirne anarhije“ u kojoj ljudi kao pojedinci, nezavisni jedni od drugih, dolaze u stanje zavisnosti i saradnje samo povremeno. Ruso, takođe, ukazuje na jednostavnu činjenicu da ljudi ne mogu preživeti bez međusobne saradnje zato što su isuviše slabi da bi samostalno živeli s obzirom na svoje fizičko okruženje. Da bi ostvarili i svoje najjednostavnije ciljeve oni su uvek upućeni na druge. Ljude je

21 „Propis, da nikad drugome ne naškodimo, obuhvata u sebi drugi, da održavamo što je moguće manje veza s ljudskim društvom; jer u današnjem društvenom stanju sreća jednoga nužno donosi nesreću drugome. Ovaj se odnos nalazi u bitnosti same stvari, i ništa ga ne bi moglo izmeniti. Neka se ispita prema ovom principu da li je bolji čovek koji se kreće u društvu, ili onaj koji daje prednost samoći. Neki slavan pisac veli da samo rđav čovek traži samoću; ja naprotiv tvrdim da samo dobar čovek živi za sebe“ (Ruso 1950: 94).

22 Up. Ševind 2002: 470–474.

23 Plamenac 2009: 392–393.

24 Mogućnost sažaljenja, odnosno obzira prema drugima ima svoj koren u „daru fantazije“. „Prirodan čovek“ ima sposobnost da se „premesti“ u situaciju drugih i ta moć „uživljavanja“ omogućuje mu da do izvesnog stepena oseti tuđu patnju kao svoju. Ljudski rod, prema Rusoovom mišljenju, ne bi ni mogao da opstane u vreme kada nije bilo zabrana nastalih na osnovu ugovora, da snažni porivi koji proističu iz brige za samoodržanjem nisu bili ublaženi *sažaljenjem*. Ipak, određenje samilosti (sažaljenja) ni u kom slučaju ne treba shvatiti kao altruizam u pravom smislu te reči, niti kao delanje koje je na značajan način usmereno ka koristi drugog. Sva određenja u prirodnom stanju predstavljaju tek *dinamis* određenja u ugovornom društvu, odnosno u društvu koje podrazumeva kompleksnije mehanizme praktičkog odnošenja.

u društvo dovodio, kako smatra Ruso, porast njihovog broja, zbog čega nisu mogli više da žive izolovano, odnosno da se sreću samo u retkim prilikama i u funkciji zadovoljenja elementarnih potreba. „Biološka nužnost“ opstanka podrazumeva, s jedne strane, egoizam, ali i, sa druge strane, njegovo ublažavanje saosećanjem koje omogućava interakciju ljudi.

5.

U *Raspravi* Ruso opisuje na koji način pojedinac postaje lakom na bogatstvo i moć, ukazujući da to podrazumeva određenu vrstu društva. Čovek je u prvobitnom stanju obuzet ljubavlju prema sebi, koja se razlikuje od egoizma kao praktičkog principa tipičnog za moderno građansko društvo. Središte prirodnog čoveka čini *amour de soi* koje se još ne izopačuje u *amour propre*. Egoizam, prema Rusou, predstavlja „strast modernog čoveka“ i podrazumeva svojevršno upoređivanje sa drugim ljudima, odnosno rezultat je „vrenja“ društvenosti. Građansko društvo je društvo takmičenja koje potencira zaokupljenost sopstvenim prestižom i vodi neosetljivosti na patnje drugih. Kao što smo ukazali, „prirodni čovek“ bio je pokrenut samoljubljem, ali samoljublje nije bilo nespojivo sa određenom dozom sažaljenja (saosećanja).²⁵

155

Rusoova pretpostavka je da su u prirodnom stanju porivi i želja za samoodržanjem bili ublaženi saosećanjem, te je „prirodan čovek“ u izvesnoj meri i saosećao sa drugima.²⁶ Francuski mislilac ističe da je samoljublje „prvo osećanje svakoga deteta“, dok je drugo osećanje, koje potiče iz prvoga, upravo „ljubav prema onima koji ga okružuju“. ²⁷ Ono što potiče iz ljudske prirodnosti biva modifikovano kada se uroni u sistem razvijenih praktičkih odnosa, posebno onih koji je formirala ekonomska sfera. Ruso smatra da se izlaskom iz prirodnog stanja stvara čitav niz novih obeležja ljudske prirode. Ljubav prema sebi postepeno prelazi u egoizam kao temeljnu formu delanja pojedinca u građanskom društvu. Na osnovu postavke o modifikabilnosti ljudske prirode, Ruso naglašava da su osnovne sklonosti u prirodnom stanju (ljubav prema sebi) postale u stanju razvijene društvenosti – mane (egoizam). *Amour-propre* pretpostavlja, dakle, postojanje razvijenog

25 „Sreća prirodnoga čoveka isto je tako jednostavna kao i njegov život; ona je u zdravlju, u slobodi i u onom što je neophodno potrebno, jednom reči: u oslobođenju od patnji“ (Ruso 1975: 187).

26 Straus 1998: 210.

27 „Samoljublje je prvo osećanje svakog deteta, a drugo, koje potiče iz njega, jeste ljubav prema onima oko njega; jer u svojoj nemoći, ono prepoznaje ljude samo po pomoći i pažnji koja mu se poklanja. Ispočetka je naklonost koju oseća prema svojoj dojkinji i vaspitačici samo navika. Ono ih traži jer su mu potrebne i zato što je zadovoljno u njihovom prisustvu; ovde je pre reč o prepoznavanju nego o stvarnoj naklonosti. Trebaće mu mnogo vremena dok uvidi da su mu one ne samo korisne nego i da hoće to da budu, i tek tada ono počinje da ih voli“ (Ruso 1950: 233–234).

društva. Ključ transformacije iz prvobitnog društva i društva ustanovljenog ugovorom Ruso povezuje sa vlasništvom. Doći do čvrstog uporišta u analizi Rusoovog pojma vlasništva nije lako, pre svega zbog njegovih često nepreciznih izjava o privatnoj svojini i radu, koje su u izvesnom smislu i kontradiktorne.²⁸

156 U tumačenju Rusoovog dela ukazivano je na to da shvatanja francuskog mislioca o privatnoj svojini znatno variraju, što se može oceniti kao znak nesigurnosti u pogledu odnosa prema ovom centralnom problemu. Ruso privatnu svojinu opisuje i kao neizbežnu osnovu, ali i kao *prokletstvo društva*. Dok u članku „Politička ekonomija“ privatnu svojinu uzima kao osnovu društva, na drugim mestima svog dela Ruso ne može sakriti odbojnost prema *amor sceleratus habendi*. Ipak, ako se analizira sveukupnost njegovog učenja upravo se vlasništvo može odrediti kao temelj, ne samo društvenog, nego i projektovanog stanja države. Ostavljajući ovde po strani izvođenje definitivnog zaključka, nesumnjivo je da Ruso vlasništvo i ekonomiju smatra glavnim uzrocima modifikacije ljudske prirode, dok egoizam razume kao istorijski uslovljenu formu ljudske prirode pripadnu pre svega građanskom ekonomskom društvu.

Napuštanjem prirodnog stanja, u čoveku bivaju probuđene potrebe i strasti koje prirodni čovek nije poznavao. One zahtevaju sredstva kako bi bile zadovoljavane.²⁹ Civilizacija, zapaža Ruso, kontinuirano proizvodi nove želje i potrebe, formirajući ciljeve koji su prvenstveno zgrtački. Ljudi su u građanskom svetu zakupljeni svojinom i željom za moći. Takav način života obeležen specifičnim načinom reprodukcije u ekonomskoj sferi donosi, prema Rusou, brojne negativne posledice.³⁰ Kroz umnožavanje privatnih interesa, ljudi postaju sebični. Građansko društvo u celini predstavlja, prema Rusou, svojevrzni „zverinjak“ sastavljen od atomizovanih sebičnih monada. U tom društvu ljudi su u svojim odnosima prevashodno pozicionirani kao konkurenti, pa čak i kao neprijatelji. Moderni čovek je zao i nesrećan, smatra Ruso, upravo zbog toga što je napustio karakteristike svog izvornog stanja. Građansko društvo je „protivprirodno“ i njegova konsekvenca je „institucionalizacija slabljenja ljudskog karaktera“.³¹ Čovek je u prirodnom stanju srećan zbog toga što je potpuno nezavisan, dok je u građanskom društvu nesrećan jer je potpuno zavisian. Ruso konstatuje, govoreći o promeni karaktera građana Ženeve i njihovom zaboravu opšteg dobra, da ih više interesuju privatni poslovi nego otadžbina, te da im nedostaje „širina duše starih naroda“.

28 „Izolovanom čoveku koji živi izvan društva i koji ne duguje nikom ništa, pripada pravo da živi kako hoće; ali u društvu, gde živi na štetu drugih, mora da im svojim radom da naknadu za svoje izdržavanje. Tu ne sme biti izuzetaka. Rad je, dakle, neophodna dužnost čoveka koji se kreće u društvu. Bio on bogat ili siromah, moćan ili slab, svaki lenj građanin je lopov“ (Ruso 1950: 211).

29 Kasirer 2003: 200.

30 Ruso 1975: 50.

31 Menon 2001: 107.

Epoha vlasništva odredila je da „dijete zapoveda starcu, da glupan vodi pametnoga i da šačica ljudi ima u izobilju nepokretnih stvari, dok izglednjelom mnoštvu nedostaje najpotrebnije.“³² Dok su „stari političari neprestano govorili o ponašanju i vrlini“, novi ne govore „ni o čemu drugom sem o prometu i novcu“. Ruso govori o „pljačkaštvu svetskog čoveka“ i to objašnjava njegovim egoističkim motivima. Novac je „prava veza društva“.³³ Iako su brojni drugi autori shvatali građansku epohu kao procvat slobode i humanosti, Ruso smatra da je pre reč o sistemu društvenosti koji „oskudeva u svim pravim moralnim pokretačkim snagama“ i zasnovan je „ni na čemu drugome do na nagonu za moć i posedovanje, na častoljublju i taštini“.³⁴ Ruso smatra da povećavanjem kulture i civilizovanosti saosećanje slabi, kao i da su nauka i umetnost u neskladu s vrlinom.

Specifičnost Rusoove pozicije u okviru rasprave o egoizmu ogleda se u tome što je ovaj autor analizirajući građansko društvo ukazao na činjenicu da princip egoizma predstavlja važan deo njegove reprodukcije, ali je naglasio i destruktivnu, odnosno dehumanizujuću snagu pomenutog principa. Za razliku od Smitove (Smith) pozitivizacije principa egoizma, francuski mislilac je u svojim radovima pokušao da otvori perspektivu nadilaženja stanja u kome dominira ovaj delatni stav. Ruso, kao što smo ranije pomenuli, ukazuje na istorijske razloge uspostavljanja egoizma, dok preko kritike privatnog vlasništva (i na toj osnovi proizvedene građanske statuiranosti) nastoji formirati svoje shvatanje moralnosti. On se suštinski razlikuje od Smita i po tome što odbija način argumentacije koji ide u prilog etičkom opravdanju principa egoizma kao jednog od ključnih *toposa* „stapanja“ ekonomske i moralne sfere. Rusoovo tumačenje individualnosti ide ka tome da se osvetle pretpostavljeni dublji i izvorniji slojevi u odnosu na građanski tumačenu individualnost centriranu u partikularanim interesima egoizma. Dok je kod Hobsa pitanje razvijenog opsega slobode podređeno samoodržanju, ono kod Rusoa dobija veći značaj u odnosu na pitanja očuvanja „golog“ života ili imovine. Hobsovo i Lokovo „utilitarističko“ shvatanje morala nije ispravno: moral treba zasnovati na nečem solidnijem nego što je egoistička „kalkulacija“.³⁵ Ruso smatra da ustrojstvo ljudske zajednice mora imati čvršće osnove nego što su utilitaristički razlozi strateške racionalnosti. U traženju drugačijeg uporišta ovaj autor je relativizovao i ulogu razuma, odnosno njegove „kalkulativne“ funkcije. Na pojedinim mestima nadilaženje kalkulativnosti razuma treba da se dogodi afirmisanjem stanovišta savesti: „Razum nas suviše često vara, mi stroga imamo neosporno pravo da ne primamo njegove savete; savest, naprotiv, ne vara nikad; ona je

157

32 Ruso 1978: 71.

33 Ruso 1975: 203.

34 Kasirer 2003: 335. Ruso se proslavio svojim prvim delom, *Rasprava o naukama i umetnostima*, u kojem je 1749. godine dao negativan odgovor na nagradno pitanje Akademije u Dižonu o tome doprinosi li razvoj nauka i umetnosti poboljšanju morala.

35 Straus 1998: 208.

pravi čovekov vođ“.³⁶ Ruso ovde smatra da savest kao središte moralne samosvesti može biti osnova nadvladavanja aktuelnog stanja građanskih odnosa: „Prva od svih briga koje more čoveka jeste briga za samog sebe. Ipak, kako nam često šapće neki unutrašnji glas da grešimo kad nastojimo podići svoje blagostanje na štetu drugih!“³⁷ Pored navedenog stava u delu *Veroispovesti savojskog vikara*, Ruso u svojim glavnim delima nastoji da osvetli i mogućnost nadilaženja stanovišta egoizma na način umskog posredovanja u širim praktičkim sklopovima. „Moralni proboj“ i dalje ostaje važan segment nadvladavanja egoističke statuiranosti, ali se „izlazi“ iz problema koje stvara „zverinjak“ građanskog društva traži, pre svega, u oblikovanju političkih i pravnih institucija, a ne samo u „apelima“ koji dolaze iz sfere moralnosti.³⁸

6.

158 Ukazali smo na to da Ruso u svom zasnivanju transegoističkog stanovišta, razvrstavajući (od liberalnih mislilaca potenciranu) „stopljenost“ morala i ekonomije, ističe stav da moralnost ima i svoje izvornije slojeve, koji su ujedno i izvorniji slojevi slobode, odnosno individualnosti. U tom kontekstu, on tematizuje i određene vrline. Podvrgavajući kritici moralne parametre modernog društva, Ruso ističe da *bez vrline nema slobode*.³⁹ Oduzeti slobodu svojoj volji znači „oduzeti svaku moralnost svojim delima“,⁴⁰ a „odreći se svoje slobode znači odreći se svojstva čoveka, prava čovečnosti, čak i svojih dužnosti“. ⁴¹ Vrlina je, prema Rusou, i *moralna* i *politička* i *pravna* kategorija.

U *Emilu* Ruso kaže da se ništa neće razumeti ukoliko te sfere shvatamo razdvojeno. On vrlinu, slično Monteskejue (Montesque), shvata kao princip demokratije, u njenoj povezanosti sa jednakošću, a posebno sa određenjem opšteg dobra. Vrlina nije interpretirana kao segment tržišno-kalkulativne racionalnosti, već kao nešto mnogo više od toga. Sloboda je ono što je opšte, te zahteva čvrste odredbe političko-pravne regulacije. Ona predstavlja osnov svake pravnosti.

Otvarajući pitanje odnosa opšte i zajedničke volje, Ruso opštu volju shvata kao nešto što nije samo prosti zbir pojedinačnih volja, odnosno ekonomskih interesa (egoizama). Time želi ukazati da temelj društvenosti nije samo nešto slučajno

36 „Umovanje je, tako, u svakom individuumu kultivisalo jedan smisao njegove različitosti od drugih. Pod tim uslovima, ukoliko je uznapredovao, čovek će imati malo obzira za ostale koje će videti kao znatno različite od njega samog. I tako, umovanje je uslov za slabljenje saosećanja [...] Propadni ako hoćeš, ja sam obezbeđen...“ (Ruso 1975: 59).

37 Ruso 1975: 59.

38 Up. Posavec 1995: 137.

39 Ruso 1975: 61.

40 Ruso 1978: 13.

41 Ruso 1978: 49.

i zbirno, što ujedinjuje ljude na „spoljašnji“ način. Bez dubljih veza u tom pogledu ustrojstvo društva je u osnovi etički bezvredno. Pojedinaac nije samo *bourgeois* koji se ravnodušno ili kalkulatивно odnosi spram drugih ljudi, već državljanin koji je na suštinski i opštiji način povezan sa njima.⁴² Opšta volja, odnosno pravno-politička sfera predstavlja meritum moralne sfere, te francuski mislilac i ističe da je svaki čovek čestit onda kada se njegova posebna volja poklapa sa opštom voljom. Ruso smatra da se *moralna sloboda* sastoji u potčinjavanju onom zakonu koji je čovek sam sebi stvorio.⁴³ Dobar čovek se potčinjava celini, a zao „potčinjava celinu sebi“.⁴⁴ Ruso nastoji pronaći koncept društva u kojem će svako ostati onoliko slobodan koliko je to bio pre ustupanja izvornih prava državi. On želi osvetliti pitanje kako pojedinci mogu biti deo neke zajednice, a da pritom ne napuste svoju autonomiju, odnosno slobodu. Rešenje tog pitanja neodvojivo je povezano sa zasnivanjem *opšteg*, odnosno sa pronalaženjem mehanizama koji bi svakog pojedinca, po sebi „jedne savršene i usamljene celine“, integrisali u deo veće celine od koje taj pojedinac „dobija na neki način svoj život i svoje biće“. U tom pogledu, francuski mislilac je naglasio i važnost prava, imajući ujedno i svest o njegovoj mogućoj manipulativnoj funkciji koja potiče od namere najpovlaštenijih ekonomskih slojeva da očuvaju svoje privilegije.

159

Rusoovo „pomirenje“ pojedinačnog i opšteg smera, što je osnovna namera i drugih novovekovnih mislilaca, teži pronalaženju optimalnog praktičkog konteksta u okviru kojeg bi lični i opšti interesi bili u odnosu relativne harmonije. U aktuelnom društvu takvo stanje ne postoji između ostalog i zato jer je na delu specifično, građanskom poretku primereno, shvatanje moralnosti, te dominacija egoizma koji je protumačen kao zadovoljavajuća forma individualnosti. Prevladavanjem takvog ustrojstva, nagoveštava Ruso, došlo bi do mogućnosti novih formi moralno-praktičkog usavršavanja ljudi koje bi u izvesnom smislu podsetile i na neke od prednosti prirodnog stanja iako se, istina, čovek u njega više nikad ne može vratiti. Koji je to novi kvalitet delanja kojim se može nadmašiti egoizam kao individualističko stanovište, kao i celokupni načini reprodukcije građanskog društva? Sa koje se pozicije vrši Rusoova kritika? U osnovi, pre svega, pozivanjem na, sa građanskim društvom izgublenu, jednakost, kao i pozivanjem na dužnosti prema opštem dobru. Građansko društvo nastoji, dakle, da se transcendirira delom i pozivanjem na prirodno stanje koje ovom misliocu predstavlja pozitivan uzor jer u njemu vlada jednakost koja je „izvor svih vrlina“. Prema Rusoovom mišljenju, odnose modernog doba karakteriše nejednakost koja *in praxi* dovodi do netrpeljivosti, zavisti, egoizma, otuđenog i neprijateljskog ponašanja. U prirodno stanje se, naravno, ne možemo vratiti, ali nam ono može ukazati na određene vrednosti

42 Kasirer 2003: 323.

43 Ruso je naglasio ideju *opšteg* koja je izražena u moralnoj, ali, istovremeno, i u političkoj ravni kao republikanska ideja opšteg dobra. Sloboda je u suštini sopstveno zakonodavstvo.

44 Ruso 1975: 71.

koje su izgubljene nastankom građanskog društva. Ruso se poziva na prirodnost, ali u suštini misli na *umnost* odnosno traži modalitete ustrojstva društvenosti kojima se može ostvariti novi kvalitet ljudskih odnosa spram aktuelnog građanskog egoističkog „zverinjaka“.

160 Ruso „koketira“ sa pojmom prirode, ali kad kritikuje egoizam onda postoji problem jer su novovekovni mislioci opravdavali egoizam upravo pozivanjem na prirodnost. Ruso se morao odvojiti od takvog načina tumačenja, te je, kako ističe Plamenac, „preokrenuo srednjovekovni argument: umesto da kaže da je nejednakost posledica čovekove iskvarene prirode, on je rekao da je pokvarenost posledica nejednakosti“.⁴⁵ Na toj tački zasniva se njegov izraziti teorijski protest i reformska namera. Opšta volja (umska regulacija) kao volja za pravdom treba da vodi obezbeđenju relativne jednakosti, odnosno drugačijeg tipa ljudskih odnosa. Za Rusoa se, u njegovom nagoveštaju drugačijeg koncepta društvenosti, otvorio veliki problem kako očuvati ono istinito u građanskom društvu, odnosno ono što je postalo etabrirana civilizacijska vrednost. Puko poništavanje principa egoizma, kao segmenta reprodukcije građanskog realiteta, značilo bi i negiranje moderne slobode. Pored toga, postavilo se i pitanje definisanja sadržaja samih moralnih i političkih dužnosti. Gradeći svoju koncepciju individualnosti Ruso ističe da ljudi ne sklapaju ugovor da bi se potčinili apsolutnoj dominaciji države, već da bi postigli jednakost i obezbedili vlastita prava. Ruso naglašava da cilj države nije da „proguta“ pojedinca i negira njegovu individualnost, već da se pronade adekvatan oblik „pomirenja“ pojedinačnog i opšteg. Ipak, u odnosu na druga novovekovna rešenja njegovo je bitno drugačije. Zbog izvesne neodređenosti povodom izjašnjavanja o principu individualnosti i principu egoizma, nad tim rešenjem lebdela je opasnost od onoga što je Hegel nazvao „užasom slobode“. U ime slobode i pozivanja na „opštu volju“, često se tokom istorije (pomenimo samo jakobinski period na koji Hegel (Hegel) i misli) značajno negirala privacija, kao i nužnost kompleksnog „vrenja“ unutar građanskog društva. To je bilo u suprotnosti sa shvatanjem slobode koje je zagovarala liberalna misao. U Rusoovom misaonom sistemu, stanovište individualne slobode, kako je u liberalnim koncepcijama potencirano, biva, prevashodno preko kritike egoizma, nesumnjivo relativizovano. Ono se na neki način ukida u hegelovskom smislu, tj. negira u njegovoj samodovoljnoj individualnosti i obnavlja u kolektivnoj sferi.⁴⁶ Rusoova kritika egoističkog stanovišta predstavlja važan deo njegove generalne kritike građanskog društva i pokušaj da se nagovesti drugačije društveno ustrojstvo. Na taj način, francuski mislilac, kako i Menon (Manone) ističe, otvara „izuzetno neodređenu budućnost gde će jedini vodič biti ideja društvenog jedinstva, identifikacija interesa i volje svih sa interesom i voljom svih“.⁴⁷

45 Plamenac 2009: 433.

46 Up. Posavec 1995: 140.

47 Manon 2001: 49.

Praktička filozofija francuskog mislioca predstavlja nagoveštaj, neki interpretatori smatraju u priličnoj meri neodređen, o mogućem novom tipu ljudskih odnosa. Prema njegovom mišljenju, prevrednovanje postojećih odnosa mora se dogoditi promenom opštih uslova koji proizvode aktuelni tip odnošenja, što je pre svega u vezi sa sferom ekonomije. Ruso je nastojao pokazati da je porok posledica nesreće i da su ljudi nesrećni zbog toga što žive u vrsti društva koja ih čini takvim. U ovom pogledu, Ruso predstavlja suštinsku prethodnicu Marksovom (Marx) shvatanju da je egoizam, u striktnom smislu, proizvod određenog tipa društva i da se u svojoj apsolutizovanosti može naditi tek promenom istorijsko-ekonomskih uslova koji ga permanentno stvaraju i održavaju. Ovde treba pomenuti i Rusoov uticaj na Kanta (Kant), koji se ogleda u shvatanju volje kao onog opšteg, odnosno onoga koje hoće sebe u svojoj opštosti. Reč je o nagovoru na umsko vođenje i posredovanje života, nasuprot onome koje se smatra prirodno-stihijnim. Oba mislioca dele uverenje da se, nasuprot novovekovnim interpretacijama koje podrazumevaju „povlašćivanje“ ljudskoj prirodnosti, na drugačiji način moraju interpretirati određenja slobode, interesa i sreće. Biti srećan znači živeti u skladu sa samim sobom i drugima, a usklađenost sa samim sobom uglavnom „zavisi od kvaliteta vaših odnosa s drugima, što, zauzvrat, zavisi od društvene situacije“. ⁴⁸ Ni kod jednog od pomenutih mislilaca na delu nije etičko opravdavanje egoizma i može se reći da je Ruso i u ovom pogledu značajno uticao na formiranje Kantove pozicije.

161

Na samom kraju ovog teksta, pomenimo da se, u kontekstu teme egoizma, Smit i Ruso mogu shvatiti kao svojevrsni antipodi koji su u istom istorijskom trenutku dali dve različite ocene ovog principa. Smit predstavlja osamnaestovekovni vrhunac praktičko-etičke pozitivizacije građanskog sveta i etičkog opravdanja principa egoizma, dok Ruso vrši radikalnu kritiku tog društva i stanovišta egoizma. Francuski mislilac na osnovu svojih postavki o istoriji i ljudskoj prirodi, ukazuje na uslovljenost i mogućnost izmene takvog stanja, odnosno nadilaženja egoističkog delanja kao presudne forme modernog delanja. Ruso je smatrao da se sve to zasniva na superiornijem razumevanju individualizacije, koja se ne svodi na egoistički ustrojene odnose i kalkulatивно-pragmatično delanje u ekonomskoj sferi, čime se otvara put višestranom praktičkom oslobađanju potencijala slobode u njenom političkom, moralnom i pravnom smislu. U kontekstu prevladavanja egoizma i definisanja mogućeg sadržaja individualnosti, dužnosti i brige za opšte dobro, Ruso naglašava i *patriotizam* kao ono što nadilazi „sebične svrhe“. Francuski mislilac smatrao je da su Spartanci i Rimljani narodi koji su najdostojniji divljenja pre svega zbog njihove predanosti državi i njenim ciljevima. Ovaj autor je prema mišljenju nekih autora i preterao u naglašavanju patriotizma praveći od toga „gotovo maniju“. ⁴⁹

Primljeno: 13. septembar 2012.

Prihvaćeno: 20. septembar 2012.

48 Plamenac 2009 : 452.

49 Plamenac 2009 : 444.

Literatura

- Basta, Danilo (2001), *Večni mir i carstvo slobode*, Beograd: Plato.
- Dimon, Luj (2004), *Ogledi o individualizmu*, Beograd: Clio.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1983), *Istorija filozofije III*, Beograd: BIGZ.
- Helvecijus, Klod (1978), *O duhu*, Zagreb: Naprijed.
- Kasirer, Ernst (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Makintajer, Alister (2006), *Traganje za vrlinom*, Beograd: Plato.
- Menon, Pjer (2001), *Intelektualna istorija liberalizma*, Beograd: Stubovi kulture.
- Parel, Entoni, Flangan, Tomas (ed.) (1979), *Theories of Property: Aristotle to the present*, Calgary, Wilfrid Laurier University Press.
- Plamenac, Džon (2009), *Čovek i društvo*, Beograd: Službeni glasnik.
- Posavec, Zvonko (1995), *Sloboda i politika*, Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- Ruso, Žan-Žak (1950), *Emil ili o vaspitanju*, Beograd: Znanje.
- Ruso, Žan-Žak (1975), *Veroispovest savojskog vikara*, Beograd: BIGZ.
- 162 Ruso, Žan-Žak (1978), *Rasprava o porijeklu nejednakosti / Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga.
- Stojanović, Đorđe (2006), *Građansko društvo*, Beograd: Krug.
- Ševind, Džerom (2002), *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Štraus, Leo (1998), *Prirodno pravo i istorija*, Beograd: Plato.
- Vrkatić, Lazar (1997), *Ontologijski stav filozofije prava*, Novi Sad: Filozofski fakultet Novi Sad.

Slobodan Sadžakov

The Problem of Egoism in Rousseau's Practical Philosophy

Abstract

This paper discusses the aspects of Rousseau's understanding of egoism, primarily those related to his highlighting of historical dimension of the problem, including the economical reasons for establishing this practical principle as an important part of the civil reproduction of life. Among other things, it analyses the contextual connection of egoism with relevant definitions in Rousseau's work such as human nature, natural law, general will etc. and the difference of Rousseau's overview of this problem from other important philosophers, for example Hobbes. This paper underlines how the French philosopher, on the basis of key assumptions of his practical philosophy, points at the historical dependence and the possibility of overcoming the egoistic actions, and endeavors to pave the way to a multilateral practical unlocking of the potentials of freedom in its political, moral and legal sense.

Key words egoism, morality, human nature, history, Rousseau, economy.