

Alpar Lošonc
Fakultet tehničkih nauka
Novi Sad
Katedra za društvene nauke
Filozofski fakultet
Segedin

Ruso i Marks: konvergencija ili divergencija?

176

Apstrakt: *Ruso i Marks predstavljaju dve paradigmatične varijante radikalnog suprotstavljanja svetu. Bez sumnje, postoje značajni momenti konvergencije između ovih mislioca, primera radi u pogledu podele rada, ili u pogledu samoprinude. Međutim, naša je tvrdnja da su uprkos određenim tendencijama u stručnoj literaturi divergencije jače nego konvergencije, odnosno, tvrdimo da ovi mislioci predstavljaju dve različite varijante radikalnog mišljenja. Osnove ovih razlike nailazimo u čitanju Rusoa koga opisujemo iz perspektive kolektivne autentičnosti, pravednosti, samoprezentnosti naroda i protesta protiv zavisti. A Marks se ne može čitati iz perspektive krize zbog intenzivirane neautentičnosti, njegova kritika politička ekonomije stvara refleksivno polje (prevazilaženje najamnog rada itd.) koje je duboko divergentno u odnosu na Rusoa.*

Ključne reči: *autentičnost, narod, pravednost, kritika političke ekonomije, podela rada, sažaljevanje.*

Uvod

Ruso (Rousseau) pripada filozofskoj istoriji radikalnog suprotstavljanja svetu i shodno tome tragičnoj fenomenologiji moderniteta. Ne bi bilo teško dovesti francuskog mislioca u vezu, recimo, sa Fihteovim (Fichte) opisom „upotpunjene grešnosti sadašnje situacije sveta“, ili sa egzistencijalističkim naznakama Kjerkegora (Kierkegaard). Utoliko, on deli sve dileme pomenutog pravca mišljenja. S njim se može reflektovati na problem: kako *istovremeno* uobličiti bespoštedno-radikalnu dijagnozu o svetu i oslovljavati sam svet?

Rusoova je kritika postojećeg sveta onespokajavajuća, katkad i nemilosrdna. Valja to jasno reći jer se ova činjenica mnogo puta zaboravlja, ili se njegov kritički polet stavlja u pozadinu. Naravno, radikalnost objašnjava činjenicu da su ga žigosali: mnogi savremenici, *les philosophes*, između ostalog, podsmevali su mu se, ili su smatrali da tek „patološki“ „napada ljudski rod“. Drugi su pojednostavili njegovo mišljenje na kulturnokritičku inspiraciju i tvrdili da je bez dubljeg filozofskog oslonca. Naročito je bogata lista kritike koja se može smestiti u okvire političke filozofije: Benžamen Konstan (Benjamin Constant) je u poznatom upoređivanju antičke i moderne slobode predvodio liberalnu kritiku koja je priznala

„izvanrednu ljubav slobode“ kod Rusoa, ali je smatrala da je njegov republika-
nizam obezbedio resurse za najstrašnju tiraniju. Ultraroyalistička reakcija ga je
smatrala najvećim protivnikom, te ga je napadala zbog toga što je sa isticanjem
narodnog suvereniteta zamaglio pojam suvereniteta i unizio stabilne hijerarhij-
ske obrasce poretka.¹ Ako čitamo tako značajnog historičara ideja kao što je Ajsa-
ja Berlin (Isaiah Berlin) stiče se utisak da je Ruso doprineo tome da je oslabljena
filozofska osnovica slobode u modernom poimanju sveta.² Hana Arent (Hannah
Arendt) je iznela razornu kritiku naglašavajući doprinos Rusoa u oformljenju
osnovne razdvojenosti moderniteta, naime, u pogledu rascepa između francuske
i američke revolucije.³ Jer, mislilac iz Ženeve je široko otvorio vrata prema socijal-
nom pitanju, on je legitimisao „beskonačnost sentimenta“, uveo je problem siro-
maštva na političku scenu i na poguban način visoko je cenio saosećanje prema
„nesrećnicima“. A sasvim je moguće da se iza saosećanja i afektivne ponesenosti
krije sujeta slabih. Arentijansko nezadovoljstvo ističe ne samo da je nastup pod-
staknut saosećanjem mogući izvor najveće surovosti, nego da ovo osećanje briše
prostor između ljudi, to jest, onemogućava razmah politike. Ruso koji uvodi ne-
posrednost afektivnosti u okruženju politike je zapravo vesnik *antipolitike*.

177

Odlučan u nastojanju da raskrsti sa svim obmanama Ruso se krajnje kritički odnosi
prema licemerju i to nasuprot njegovim savremenicima koji su znali da uvažavaju
simboličku efikasnost privida, „prefinjene grehove“ (Didro) (Diderot) moderni-
teta, ili su funkcionalno-cinički posmatrali licemerje kao „kompliment u odno-
su na dobro“ (Larošfuko) (La Rochefoucauld). U svakom slučaju, oslušujemo li
optužbe na račun Rusoa mora se doći do zaključka da je francuski filozof uputio
moderno mišljenje u pogrešnom pravcu. Na delu je skrivanje intimnog (moder-
nog) odnosa između radikalnog suprotstavljanja svetu i nasilja koji se podgrejava
intenzivnom sumnjom prema prividima. Ruso je sa moralnim revoltom u odnosu
na moderni progres unapred legitimisao giljotinu koja odrubljuje glave. Čak je i
Niče (Nietzsche) govorio o moralnom fanatizmu Rusoa.⁴ Zaista, Ruso je, nasuprot
Volteru (Voltaire), stavio do znanja da uvažava zanesenost, emocionalnu posveće-
nost, kako „naoružanih proroka“ religije, tako i političkih vođa, što izmiče svakoj
racionalnoj kalkulaciji.⁵

Naznačena tumačenja svakako bi zaslužila detaljnu analizu. Jer, zaista se radi
o razgranatosti različitih tumačenja: npr. ako i imamo na umu čestu optužbu u

1 De Maistre 1995: 336. Panoramu recepcije Rusoa na desnici daje De Benoist 2002: 313–31.

2 Berlin 2002: 194. Nećemo zaboraviti ni Talmona koji je pronašao „totalitarnog demokratu“,
Talmon 1966.

3 Arendt 1965: 79. Hana Arent posebno kritikuje Rusoa zbog toga što opsesivno želi uništa-
vati društvene privide.

4 Nietzsche 1988: 651. O odnosu između Rusoa i Ničea šire, Pearson 1991.

5 O fanatizmu u pogledu Rusoa i Voltera, Toscano 2010: XVI, 111. Rousseau 2012: 76.

različitim interpretacijama o nasilju kao o imanentnom elementu u mišljenju francuskog mislioca, onda odmah moramo dodati i nešto drugo: Ruso je itekako uticao i na takav pravac kao što je liberterski socijalizam. Prudon (Proudhon) ga je, recimo, oštro kritikovao i smatrao je da se treba osloboditi njegove preteške ličnosti, ali se oslanjao na njega.⁶ Gustav Landauer, anarhistički prvak, opisivao ga je kao „velikog Švajcarca“.⁷ Dakle, ne treba ishitreno izvesti zaključke u pogledu primanja Rusoovog dela nego potvrditi da je reč o misliocu za koga se vezuju i oprečna tumačenja. Mi razmatramo odnos Rusoa prema drugom pripadniku radikalnog suprotstavljanja svetu, prema Karlu Marksu (Karl Marx). U određenom delu tumačenja Rusoa i Marksa vlada uverenje da je sasvim opravdano i umesno uvažavati značaj ovog odnosa. Ova potreba je utoliko preča što se sugerije da se mogu steći bitne pouke na osnovu upoređenja pisca *Društvenog ugovora* i *Kapitala*. Čak postoje i takva mišljenja koja iznose da postoji *jak kontinuitet* između ovih filozofa. Najdalje je otišao Lučio Koletti (Lucio Coletti)⁸ koji je došao do zaključka da je Marks samo nastavio ono što je Ruso započeo, da Marks zapravo ništa nije dodao Rusou, eventualno različita izvođenja u odnosu na „ekonomsku bazu“. Koletti dodaje da je Marks u čitanju francuskog filozofa bio pod uticajem Hegela (Hegel), on sugerije da se upravo toj činjenici može pripisati da projekat radikalne izmene sveta nosi na sebi pečat mišljenja Rusoa.

To da je Hegel mogao da posreduje između francuskog i nemačkog filozofa (narocito uzimajući u obzir „plebejske“ elemente Hegelove socijalne filozofije⁹), da je mogao određivati pravce Marksovog čitanja, nećemo dovesti u pitanje. Ali, neće biti da je time sve rečeno: Koletijev sud je u najmanju ruku nedorečen. Može se potvrditi da između Marksovih i Rusoovih zamisli postoje ukrštanja. No, uprkos „porodičnoj sličnosti“ u radikalnom zahvatu sveta bitno je da se pokaže da se na odsudnim mestima putevi *razilaze*. U krajnjoj liniji radi se o *različitim, čak suprotstavljenim misaonim obrascima*. Naš cilj je da što jače istaknemo razlike koje dovode do divergentnih putanja. Pri tome, ne možemo se oslanjati na tekstualna izvođenja, jer Marks se nije mnogo izjašnjavao o francuskom misliocu, a kada je to uradio bilo je to više polovično.¹⁰ Dakle, dokazivanje paralela se mora vršiti na

6 Proudhon 1924: 187. Vidi obuhvatni članak koji izveštava o odnosu socijalista prema Rusou, Noland 1967, zatim, Philonenko 1972.

7 I sam se oslanjao na Rusoa, Landauer 1912: 135–137.

8 Coletti 1972: 143–195. Pokušali smo da opišemo kontekst šire, Lošonc 2012: 134.

9 O tome izveštava, Losurdo 2004: 180–204. Vidi Hegel 1986: 232. A o tome da Hegelova naznaka da otuđenje celokupnog radnog vremena predstavlja potiranje slobode odražava Rusoovu naznaku o ugovoru koji porobljava, Bidet 2007: 47.

10 To je mesto u *O jevrejskom pitanju* gde se govori o Rusou u kontekstu „apstrakcije političkog čoveka“, Marks 1957: 29. Razorna kritika Marksovog postupka u vezi sa Rusoom na dotičnom mestu, Dumont 1977: 151.

drugi način. Uostalom, tako postupaju i tumači koji inače izvode paralele između ovih filozofa.¹¹

Kompenzacija *versus* homeopatija: socijalno pitanje

Odo Markar (Odo Marquard) tvrdi da antropologija nastaje u XVIII veku i to u kontekstu figure *homo compensator*.¹² On to sagledava u svetlu teodiceje koja se menja: čovek postaje tužilac Boga sa knjigom žalbi u pogledu nagomilvanih nevolja sveta. Iz toga se rađaju slaba i jaka forma kompenzacije. Postoji zlo (*malum*), ali nasuprot tome postoji i dobro (*bonum*) koje može da realizuje kompenzaciju. To je tek slabi pojam kompenzacije. Kada se govori o tome da dobro može da nastane *samo* iz onog što pripada carstvu zla, onda je već reč o jakom pojmu. Čovek je doduše pastorče prirode, ali se može pouzdati u pojam kompenzacije, jer ako *bonum* neminovno nastaje iz *malum*, ako je *malum* svagdašnji izvor za *bonum*, tada iznova možemo osmisliti napredak koji daje zamajac ljudskom „usavršavanju“ usred nezaustavljive dinamike moderniteta.

179

Ovde jasno izlazi na videlo filozofska konstelacija koja će određivati tokove pomenutog veka. Na osnovu figure *homo compensator* koja pretvara zlo u dobro, na osnovu mašinerije kompenzacije možemo promisliti nagodbu sa postojećim svetom. Adam Smit (Adam Smith), koji je jedan od glavnih ličnosti u pogledu praktikovanja pomenute figure, nije bez razloga našao za shodno da „pripitomi“ Russov radikalizam (Smitova više usput korišćena metafora „nevidljive ruke“¹³ koja nosi obeležje stoicizma jeste oblik kompenzacije). Jer, ova figura nam omogućuje da promislimo naše sopstvene granice: stvari idu svojim tokom i drugim putem od onoga koji su im ljudi namenili, ali to nas ne sprečava da u krajnjem bilansu gubitke pretvorimo u dobitke. Nema, dakle, *nepovratnog* gubitka u istorijskom napredovanju. Drugačije rečeno, kompenzacija podignuta na nivo istorijskofilozofskog razjašnjenja bi mogla da ponudi odgovor na radikalna pitanja o svetu.

Ovde nedostaje još jedan korak. Mislimo na poduhvat Đorđa Agambena (Giorgio Agamben)¹⁴ koji na neobičan način zbližava teologiju i ekonomiju; italijanski filozof zapravo u znaku hajdegerovski shvaćenog *Seinsgeschichte* ispisuje istoriju Zapada a u perspektivi teo-ekonomije. Po tome Arijadnina nit Zapada je ekonomska teologija upravljanja koja ostaje delatna čak i posle uznapredovale sekularizacije.

11 Sledeća knjiga je pisana u cilju povezivanja Rusoa i Marksa, ali, preko Kanta, Levine 2003.

12 Marquard 1986: 23. Markar pominje Rusoa ovde, ali veoma šturo.

13 Smit je samo nekoliko puta koristio ovu metaforu, ali su tumači to podigli na nivo njegove glavne metafore. Ona je postala putokaz za liberalnu ekonomsku refleksiju.

14 Agamben 2008: 402. U svakom slučaju, Agambenov poduhvat nije tek ponavljanje zamisli da je modernitet samo sekularizacija hrišćanski razumevanog spasa. Mi ne možemo slediti sasvim Agambenov postupak koji pati od nedostatka uvažavanja diskontinuiteta i logike istoričnosti, ali poduhvat je impresivan, vidi kritiku: Toscano 2011: 125–136.

180 Mašina upravljanja kao središte politike i rodno mesto zapadne politike se može objasniti tek ako držimo na umu teološku genealogiju ekonomije: upravljanje kao vođenje brige je operacionalizacija teološke figure providenja, imanentni mehanizam sprovođenja brige o čoveku. Najbitnije je da se Ruso pojavljuje kao bitna stanica na putu praktikovanja providenja kao upravljačkog mehanizma. Agamben ukazuje na tumače Rusoa koji ga povezuju sa teološkim nasleđem, tako sa kategorijom *ordo* (koji se mora tretirati i u kontekstu pravednosti a koja je toliko bitna za francuskog filozofa),¹⁵ i posebno sa božjom voljom, sa pojmom emanacije i logikom okazionalizma kod Malbranša (Malebranche).¹⁶ Nemojmo zaboraviti duboku ukorenjenost nosećeg pojma Rusoovog mišljenja, naime, opšte volje, u teološku konstelaciju!¹⁷ Agamben tumači Rusoa u svetlu ekonomske teologije providenja: poznati pojmovi Rusoa kao što je pojedinačna i opšta volja nisu ništa drugo nego prenošenje teološke problematike na plan politike. Ovde se stiže do srži Rusoove političke filozofije koja operiše sa dvojnošću između suvereniteta i upravljanja, zakonodavstva koje podrazumeva zajedničko delanje svih i mehanizama sprovođenja zakona. Agamben nastoji da rastvori suverenitet u upravljanju; to je za nas *neprihvatljivo*,¹⁸ te je za nas najbitnije da se kod Rusoa pojavljuje problematika upravljanja („javna ekonomija“), makar sa teološkim pečatom. Time se izuzetno izoštrava napetost između pojma suvereniteta i upravljanja (kako subjekti upravljanja mogu da steknu autoritet?), određujući ujedno različite struje Rusoovog razmišljanja.¹⁹ No, može li se upravljanje, imanentizacija mehanizma providenja razumeti kao kompenzacija? Da li je problematiku upravljanja koju Agamben postavlja kao rukovodeće načelo za istoriju Zapada moguće razumevati upravo u svetlu delanja *homo compensator*? Da li su subjekti upravljanja istovremeno i subjekti kompenzacije, delatni činoci pretvaranja *malum* u *bonum*?

Nama su bila dragocena izvođenja u vezi sa logikom upravljanja. Ali, ni govora o tome da je time sve rečeno. Jer, gubimo bitne horizonte Rusoove filozofije, ako ne obraćamo pažnju na one momente koji izveštavaju o *paradoksalnom* udaljavanju francuskog filozofa od teološkog nasleđa. Ruso, kao i njegovi savremenici, stoji u sazvežđu raspravljanja o iskonu, a u znaku rascepa između prirode i društva. To podrazumeva prisećajuću refleksiju koja retroaktivno osvetljava put čovečanstva i na taj način objašnjava norme prinudnog poretka u kojem se odvija društvena organizacija života. Standardna pretpostavka da Ruso priziva nedužnu prirodu nasuprot dekadentnom društvu ne samo da je netačna (Volter je mnogo puta iskazivao i jače simpatije prema „prašumama“, Didro je slavio stanovnike Tahitija, itd.),

15 Novije tumačenje o *ordo*, Viroli 2002: 15–53.

16 O odnosu između Rusoa i Malbranša, Brehier 1929: 322, Brehier 1938: 98–120;

17 Da je opšta volja pandan u odnosu na beskonačne božje atribute kod Malbranša, Riley 1978: 485–516.

18 Kritikovali smo to detaljnije u Lošonc 2009: 101.

19 Foucault 2004: 110.

nego promašuje suštinsku intenciju. Isto tako, prenebregava se živac njegove misli ukoliko se polazi od toga da se on može iscrpeti naznakama o tome da prošlost, makar skriveno, prebiva u sadašnjosti. Nepovratna otrgnutost od prirode ne dozvoljava da se „peva“ o jevanđelju prirode, mi se nikada ne možemo vratiti natrag, počecima. Prirodno stanje nije domen pozitiviteta koji bi se mogao odražavati, jer itekako je moguće da to stanje nikada nije postojalo niti će ikad postojati. A ipak moramo crpeti normativne obrasce iz ovog *fiktivnog* horizonta. Treba, dakle, dobro razumeti šta znači izreka francuskog filozofa koja nas poziva da zapostavimo činjenice. Za Rusoa je rasep između prirode i društva kritičkog karaktera, to jest, nosi na sebi tragove kritičke intervencije. Priroda se, naravno, ne pojavljuje u vidu neutralnosti, ali, nju moramo strogo razumevati u okruženju pomenute kritičke intervencije; Ruso pojmove sa kojima teorija kompenzacije barata, naime, pojmove *malum* i *bonum*, postavlja na društveni nivo. Time se ovim pojmovima pripisuje neizbrisivo društveno značenje, i skida se sa njih teološki omotač.

I upravo ovde se naziru preduslovi za izbijanje na površinu socijalnog pitanja koje je Hana Arent smatrala toliko opasnim za moderno samorazumevanje. A Ernst Kasirer (Ernst Cassirer) pogađa u centar kada ovde prepoznaje jeretičko jezgro Rusoa koje ga toliko markantno odvaja od njegovih savremenika: jer niko od njih ne dospeva do razorne kritike *društvenog bića kao takvog*.²⁰ Kasirer to naziva misaonom dedukcijom Rusoa; on raskida sa teleološkim poimanjem društvenosti, ne polazi više od postavljanja društvenih formi kao samocilja, nego tretira *podruštvljavanje kao kritičku konstelaciju*. Tek ovde vidimo polemičku sadržinu rasepa društvo–priroda, jer genealogija društva se ovde ne izvodi radi opravdavanja društvenih odnosa, nego zarad toga da se učine vidljivim mehanizmi koji karakterišu društvenu strukturu. Tako treba razumeti i mnogo puta ponavljano tvrdnju da je čovek iskonski dobar, jer, iza toga ne valja slutiti prostodušnu filantropiju²¹ koja naivno veruje u neiskvarenu dobrotu čoveka. Doduše, preciznije bi bilo da se kaže da fikcija koja upućuje na iskonskog čoveka stavlja težišnu tačku na *privatio mali*, dakle, na činjenicu da se on/ona karakteriše nedostatkom zla. Ali, razumeemo Rusoovu polemičku notu protiv zamisli o iskonskoj pokvarenosti; reč je opet o društvenim određenjima.

181

Ruso je izričito kritičan prema procesima pomoću kojih se stvara koherentnost društva. „Socijalno pitanje“ se ispoljava na različite načine, francuski mislilac ne štedi reči da tematizuje različite asimetrije koje se legitimišu raznorodnim argumentima; u raskidu sa ovakvim stavovima Ruso skida veo s mehanizama društva koji se pokrivaju značenjima *svrsishodnog sistema samoodržavanja*. Pod lupu kritike dospeva i pojam napretka. Jer, napredak koji uvlači u kovitlac celo društvo ne

20 Kassirer 1945:7.

21 Delez (Deleuze) s pravom upozorava da nije reč o optimizmu kod Rusoa nego o „logičkom manifestu“, 2004: 52–55.

podrazumeva emancipaciju, on ne ostvaruje obećavanu dijalektiku između dato-
sti i htenja. Štaviše, putevi slobode i napretka se razilaze, cena napretka je nemi-
novno gubitak slobode. Ovde se uobličava i drugačija slika o znanju u odnosu na
prosvetiteljsko poimanje: nije reč o apoteozi, naprotiv, znanje se analizira u sve-
tlu društveno posredovanih nejednakosti koje zapravo izoštravaju prirodne ne-
jednakosti posredstvom etabliranih institucija.²² Istorijski, to se pokazuje na po-
dređenom položaju laika-*citoyena*: ako je kriterijum napretka ekspertsko znanje
čija difuzija se obezbeđuje svojinom nad određenim resursima, elementima be-
zbednosti svojine, tada se ne može dokazati da napredak ide u paru sa intenzivira-
nom autonomijom. Pošto su prednosti napretka vezane za *privilegizovane oblike*
znanja, izvodi se zaključak da se napredak ne može zamisliti bez nesrećnih, kao
i dvojnosti između luksuza i obilja na jednoj strani, i siromaštva na drugoj. Ra-
zobličenjem konvergencije između napretka i moralnog usavršavanja destruisan
je savez koji se dotad činio samorazumljivim. „Naše lepe institucije podgrejavaju
bedu“, a umetnička dela se napajaju grehom.

- 182 Ruso nalazi da je „civilizovani čovek“ porobljen. To što u kontekstu institucija po-
minje ropstvo, nedvosmisleno govori o njegovom stavu. Um je stupio u stvarnost,
ali rađa sebičnost, a refleksija pridodaje opravdanje. Ono što se u napretku priči-
njava kao realizacija razuma, sužava se u vladavinu nad drugim ljudima. Prema
tome, napredak preti ne samo cepanjem na različite klase, nego i usahnulom mo-
ralnom refleksijom; otuda otkriva se da dinamika civilizacije itekako podrazume-
va nepovratne gubitke koji se ne mogu kompenzovati.

Ruso se ne libi paradoksalnog korišćenja nade kao u pismu Volteru²³: on misli na
nadu koja obasjava patnju i podaruje utehu uprkos kumulaciji zla. Kritika Vol-
tera koji je, znamo, izvrgao ruglu lajbnicovsku teodiceju i poemu Poupā (Pope),
usmerena je i na ličnost pisca *Metafizičke rasprave* koji se ovde pojavljuje kao ti-
pični predstavnik *les philosophes*: eto, on, Ruso, živi u samoći a ipak mu se čini da
je sve dobro isklesano u ovom svetu umesto da reflektuje o „besmrtnosti svojine“
ili o beskrajnoj pozitivnosti uživanja. U upućivanju na asketski izborenu nadu na-
suprot bezbrižnom uživanju pronalazimo ništa drugo do kritiku „društvenog bića
kao takvog“, a u ataku na „filozofe“ prepoznamo ono što bismo sa Marksom mo-
gli nazvati „ideologijom“. Jer, iza Rusoove „teodiceje“, nadovezivanja na božanske
sankcije kao i kategorije „lanca bića“²⁴ krije se naglašavanje fakta *samoprouzro-
kovanog*, društveno posredovanog zla. Ruso izlaže kritici Voltera upravo sa pozi-
vanjem na dinamiku „društvenog bića“ i na socijalnost na koju smo upućeni od-
vajanjem od prirode; on jasno stavlja do znanja da nijedno zlo koje je nametnula

22 O različitim dimenzijama Rusoovog ataka na ekspertsko znanje i slavljenje ne-znanja
kao i o izuzetnom položaju u „istoriji demokratskih doktrina“, Strauss 1947: 455–487.

23 Rousseau 1969 : 1057–1075.

24 O „lancu bića“ i sa posebnim osvrtom i na Rusoa, Lovejoy 2001: 273.

priroda ne može biti strašnije od društvenih determinacija, svaki prirodni događaj koji nas zastrašuje valja vratiti na neizostavnu činjenicu da smo uvek već ukotvljeni u društvene procese. Zlo je jednostavno neizbežno u svim sistemima u kojima čovek učestvuje, sreća jednog čoveka sistematski proizilazi iz nesreće drugih: Ruso priznaje izvesnu skalu na kojoj bi se različiti oblici zla mogli klasifikovati, ali se i ta skala mora razmotriti u društvenoj perspektivi. Koliko je to daleko od jednog Didroa koji iznosi tvrdnju da se greške pojedinačnih ljudi uvek mogu pripisati „mašineriji države“! Jer, prema Didrou, uvek je bolje pokazivati pokornost u odnosu na „frivolne epikurejce“ koji znaju da luksuz kao vrhovni oblik uživanja nije loš po sebi. Za Rusoa, pak, filozofi koji prizivaju nebo (makar kritički) zbog plitke imanencije sveta, u ideološkom zanosu poručuju da ništa nije dobro i krive onostrane aktere te prikivaju ovozemaljsko-društvene korene zla. Ruso je znao da se divi čoveku (on stvara iz „ničega“), ali je znao i za protivrečnosti koje se vezuju za čovekovo bivanje u društvu.

Ovde se možemo vratiti našem početnom pitanju o komunikativnosti radikalne filozofije. Ruso se obrušava na Voltera ističući relevantnost procesa refleksije u samoći, konstitutivnu izolovanost. Zašto Ruso uopšte nalazi za shodno da izađe iz svoje samoće, da bi oslovljavao svoje savremenike, kritikovao filozofe koje je smatrao krivim za korumpiranu stvarnost? Kako radikalni filozof iznalazi kanale ako postojeće komunikacione resurse smatra ništavnim – uostalom, očito je da je Ruso i deliberativnu praksu koju mnogi izdižu kao normativnu formu zajedništva izložio kritici? Kako se može objasniti da umetnost i nauka nisu postale suviše? Nije li možda *egzodus* prava forma ove refleksije?

183

Ruso na jednom mestu ironično reflektuje na problem zašto „otvoreni protivnik nauke i umetnosti piše dela“ i objašnjava da je svaki njegov izlazak iz samoće određena forma *samoisprobavanja*. Još bitnije je da se osim fakta izloženosti drugima koji Ruso nudi kao istinski „dokument“ kasnijim tumačima o „dotičnom veku“, francuski mislilac postavlja i kao *lečnik-terapeut*: „videvši da napadam nauke i umetnosti, mislili su da se ljutim na njih, mada su mogli da misle kao ja, naime, da uprkos tome što su ove stvari stvorile mnoštvo nevolja za društvo one se mogu koristiti kao lekovi za nastale nevolje, uostalom, kao što delove leša životinje stavljamo na rane“ (Rousseau 1969: 974). Ruso zapravo kaže da on ne može ni mimoići ono što kritikuje, niti prihvatiti. Mišljenje, ni nakon žestoke kritike, ne može bez umetnosti i nauke, to jest, od ovosvetskih organona mišljenja, ali reflektujući na svoj položaj, može da ponudi lek. Terapeut vrši transformaciju sličnog sa sličnim. To se može nazvati *homeopatskom* dimenzijom Rusoovog mišljenja, a radikalno mišljenje često seže za homeopatskom strategijom.²⁵

25 Upravo to se dešava kada Adorno govori o tome kako pojmom treba prevazići pojam nazivajući to spekulativnim momentom, 1966: 25.

Ovde već možemo izvesti neke paralele sa Marksom. Jedva da treba pomenuti da njegova dijagnoza nije ništa manje kritička od Rusoovog filozofskog zahvata. Naravno, ne želimo gubiti iz vida vremenski razmak između njih. *Prvi* piše o kapitalizmu iz vidokruga dovršenosti, to jest, iz perspektive retroaktivnog sagledavanja kategorijalne strukture kapitalizma. *Drugi* je mogao uočavati određene tendencije, ali moramo uvažavati njegovu istorijsku uslovljenost.²⁶ Marks je kritički sagledavao kapitalizam kao modernu organizaciju života, jer je smatrao da osakaćuje ljudske mogućnosti, uprkos njegovim vidnim dostignućima. Ukratko: Marks je našao za shodno da posebno tematizuje najamni rad, robno društvo, prisvajanje tuđeg rada, odvajanje proizvođača od sredstava za proizvodnju, radnu snagu koja se pojednostavljuje na „puki život“, rad koji se odvaja od radne snage, vladavinu minolog nad živim radom, fetišizam robe. Horizont njegove zamisli je razumevanje istorije kao polemičko-kritičkog principa: refleksivnom operacijom pokazivanja istoričnosti se izvodi denaturalizacija svake kategorije kapitalizma, kao što se naglašava da demonstracija istorijskog porekla vladavine/moći podrazumeva mogućnost *ukidanja* datog stanja.

184

Valja uvideti da se Marksov poduhvat ne može zamisliti bez Rusoovog kritičkog pohoda na „društveno biće kao takvo“.²⁷ To je preduslov za razumevanje Marksove ambicije da razvija kritiku političke ekonomije kao transcendentalnog horizonta za prevazilaženje kapitalizma. Naravno, to ne znači da je Marks prosto pozajmio Rusoov pristup. Pre će biti da je Marks recipirao mnoge mislioce da bi ih tumačio zarad uobličavanja radikalne izmene sveta, i da je imanentna dinamika njegovog opusa morala sadržati iskorak ka razumevanju društvenosti kao kritičkog polja. Dijalektičar će Marks problematiku društvenosti poimati kao različite procese podružljavanja u kojima se pojavljuju i razrešavaju određene, konstitutivne protivrečnosti. Izvesno je da on snažno uzima u obzir određujuću protivrečnost koja za njega obeležava celokupnost epohe moderne organizacije proizvodnje: protivrečnost između privatnog i *društvenog*. Davao je veliki značaj ovom obliku protivrečnosti, čak je i krizu kao nasilni proces razrešavanja protivrečnosti objašnjavao u svetlu odnosa između privatnog i društvenog domena. Samo, ne treba zaboraviti da ovde nije reč o društvu u smislu pozitivirane kategorije: društvo, uostalom kao i ostale kategorije, za Marksa nije neutralno, nego nosi u sebi kritički naboj. On poručuje da su ekonomske kategorije koje su u modernitetu podignute na nivo ideologije neminovno upletene u društvene odnose, da postojeće naturalizacije prikrivaju polarizovane društvene relacije.

26 Vidi naznake o francuskoj buržoaziji i o njenim borbama sa ne-kapitalističkim formama eksploatacije sa upućivanjima na Rusoa, Wood 2002: 187.

27 Da za analizu „društvenosti“ možemo zaista zahvaliti Rusou, s tim što on ne razlikuje „društveno“ i „političko“, Singer 2004: 31–55. Više je nego indikativno da Karl Polanyi (Karl Polanyi), veliki antropolog, kritičar kapitalizma, pisac čuvene *Velike transformacije*, i sam sledbenik Rusoa, pišući o Marksovom pojmu otuđenja, sintagmu „društveno čovečanstvo“ posmatra kao definiciju socijalizma, 1986: 338–343.

Nadalje, Ruso je jedan od najznačajnijih tumača *otuđenja*,²⁸ možda se može tvrditi da je i prvi mislilac u modernitetu koji se uhvatio ukoštac sa otuđenjem. Ovaj pojam iskonski ima *pravni* karakter, međutim, upravo od Rusoa postaje kritičko-filozofski pojam koji ima istovremeno opisnu i kritičku vrednost. Kritičke primedbe o institucionalnim okovima koji se stavljaju „civilizovanim ljudima“, o zatočeništvu u društvu, nose na sebi žig pomenute problematike (na momente Ruso bi se mogao staviti u paralelu sa Šelingom (Schelling); sa čovekom bog *sve* stavlja na kocku). A u pogledu Marksa znamo kakvu funkciju je realizovala kategorija otuđenja, naročito na početku njegovog misaonog puta; znamo i za kontroverze koje su pratile ovu kategoriju a koje su se rasprostirale od oduševljenog potvrđivanja do potpune negacije (kao u Altiserovoj (Althusser) školi gde se otuđenje tretiralo kao prednaučna kategorija). No, može se tvrditi da uprkos tome što postoji višeznačnost u ovom kontekstu i da je Marks kategoriju dorađivao i više implicitno koristio u kasnijem periodu, ona nije nestala.²⁹ Tačnije, tumačenje otuđenja je variralo i u zavisnosti od toga da li se Marks usredsređivao na pojedinca (*Ekonomsko-filozofski rukopisi*), ili na društvo (*Nemačka ideologija, Grundrisse*). Na početku se radi o isticanju otuđenja u vezi sa najamnim radom, i otuđenjem rada a u kontekstu odiseje koja pokazuje transcendentalne aspekte samoproizvođenja čoveka, kasnije (*Kapital*) reč je o *strukturalnoj* tendenciji koja obuzima sve aktere kapitalizma. Čini se da se Marksov protest protiv protivrečnosti kapitalizma ne može dosledno promisliti bez kategorije otuđenja. Kao kod Rusoa, to je kategorija koja istovremeno realizuje sveobuhvatno negativnu dijagnozu i kritičke operacije. Otuđenje upućuje na određenu dinamiku moći/sile koja se osamostaljuje u odnosu na društvene aktere u kompleksnim procesima moderne proizvodnje, bacajući senku na samorazumevanje čoveka koji sebe doživljava kao slobodnog subjekta. Karakteristično je kako se kategorija društva pojavljuje u ovim kontekstima: Marks govori o „društvenoj moći“, odnosno, o multiplikovanoj i samozakonitoj proizvodnoj snazi koja se osamostaljuje u odnosu na proizvođače podređujući ih u sklopovima reprodukcije društvenog života. Pri tome, kada nemački mislilac opisuje razne forme otuđenja, to jest, pokazuje oblike otuđenja u institucionalnoj sferi, teško je ne videti ukrštanja sa Rusoovim kritičkim opisima institucionalnih ograničavanja i sa analizama situacije čoveka koji je „predat“ društvu.

185

Videli smo iz prethodnogda prirodno stanje kod Rusoa nije pozitivna kategorija koja se može projektovati (hronološki) na početak. Otuđenje, koje je povodom Marksa bilo napadano zbog toga što predstavlja koncesiju ontološkim i antropološkim orijentacijama, kao i zbog toga što uvodi „rodnu suštinu“ kao invarijantu (sa aristotelovskim elementima³⁰), može se osvetliti tek ako se uzme u obzir

28 O genezi problematike otuđenja, Meszáros, 1970: 27–44. Musto, 2010: 101. O Rusou u tom kontekstu Bensussan, Labica 2001: 18, Fuchs 1977: 13.

29 Slično, Bidet *ibid.*: 190. Drugačije, Adorno *ibid.*: 272. O nekim slabostima u antropološkim određenjima kod ranog Marksa sa perspektivom obnove, Quiniou 2006.

30 Agamben 1999: 68–94.

njegova istorijskofilozofska pozicioniranost. Jer, naznačujući kategoriju otuđenja ne prizivamo ni nadvremensku suštinu, ni potpuno slučajni udes jednog istorijskog događaja (tada bismo pali u klopke koncepta „loše istorije“³¹). Prisivajanje ospoljenih sila nije povratak u zavičaj. Ne mora se, dakle, „rodna suština“ razumeti kao antropologizovani jezik metafizičkog ustrojstva. Za Marksa, opet *retroaktivno*, otuđenje se mora razumevati kao „postajanje nužnim“, uz projekciju epohalne mogućnosti da se prozre prinuda u oblicima otuđenja. Ne promovise se „rodna suština“ kao metafizička invarijanta³² nego se pledira za razumevanje „rodne suštine“ kao neesencijalističke kategorije usred istorijskih determinacija. Postoji i kod Marksa *homeopatsko* opredeljenje koje traži lek u samoj nevolji: iz samog otuđenja može se iščupati praktično izvedeno prevazilaženje otuđenja i dinamiziranje negotovog sveta. Zapravo, homeopatija se može realizovati tek ukoliko se otuđenje tumači u smislu naknadno sagledavane nužnosti. Osim toga, tek tako se može razvijati kritička operacija na frontu imanentnosti, to jest, transcendencija iz imanentnosti, Marksov koncept da se određene imanentne tendencije prevazilaženja rađaju u samom kapitalizmu upravo govori o tome.³³

186

Time se ne sugeriše istovetnost između Rusoa i Marksa. Rusoova kategorija „otuđenje od prirode“ pokazuje određene razlike u odnosu na „otuđenje od čovekove prirode“.³⁴ Jer, to je deo Marksovog širokog poimanja prirode, tačnije dijalektičkog odnosa između čoveka i prirode koji sažima i imanentnost čovekog postojanja u prirodi, ali i njegovu *neistovetnost* u odnosu na prirodu. Neposredovana priroda nije privlačila Marksa.³⁵ Ali, nemojmo smetnuti s uma ni duboku *neizvesnost* koja se pomalja kod Rusoa: naše znanje zakazuje u odnosu na prirodu. Kad god se pojavljuje priroda pre se stiče utisak da je završni kamen građenja odsutan. Glas prirode nikada nije siguran, jer nikada ne znamo da li nas usmerava zaista taj glas ili neko drugo vokalno ispoljavanje. Uprkos opštepoznatoj Rusoovoj kritici izveštačenosti, nećemo naći lako utočište u prirodi; ona se pojavljuje tek procesualno, sa tragovima refleksivnosti koji su uklesani u istoriju. *Jer, mi smo uvek u situaciji otklona u odnosu na prirodu*: kada smo mogli da uživamo u dotičnom glasu tada nam je nedostajala refleksivnost koja bi identifikovala taj glas. A kada je refleksivnost stupila u procese istorije, uživanje je isparilo, ono je postalo nemoguće. Ako se vaspostavljanje ljudskog roda očekuje od prirode, tada smo na nesigurnom tlu.

Marks i Ruso svedoče o izuzetnim teškoćama da se promisli istorija sa jasno postavljenim početkom i sa sukcesivnim razvojem, i da se tematizuje smisao istorijske

31 Za ovaj pojam vidi Rancière 1996: 81–200.

32 „Za Marksa je bitno da ljudska suština nije determinisana, nema atributa, nema karakteristike, jer bi svaka determinacija sprečila čoveka da proizvodi univerzalno“, Ruda 2009: 175–193.

33 Pokušavali smo da to dokažemo: Lošonc 2009: 127.

34 Na tome insistira Mészáros *ibid.*: 52.

35 Pominjemo samo jedan rad koji oponira kritikama koje su zamerale da je Marks potpisivao prosvetiteljski pohod na prirodu: Forster 2000.

promene uopšte. Frederik Džejmson³⁶ (Frederic Jameson) tvrdi da Ruso nevoljno, ali stiže do kategorije protivrečnosti i time do dijalektike: na njegovom horizontu se pojavljuju vremenske kategorije koje nas vraćaju do strukturalizma, naime, do kategorije sinhronije i dijahronije. Dijahrona struktura, svedočeci o različitim *slučajnim* događajima koji se ređaju u istoriji, suočava nas sa teškoćama reflektovanja u odnosu na istorijske promene. Samo je sinhrona vremenska struktura promisliva (primer nastanka jezika). Ruso se ovde pojavljuje kao mislilac mogućnosti *fenomena istorijskog*: on razapinje istoriju kao mrežu u kojoj su isprepletene pomenute strukture. Kada Ruso zamera³⁷ Hobsu (Hobbes) da polazeći od sadašnjeg stanja proektuje unazad značenje takvih reči kao što su „prinuda“ i „moć“, tada upravo demonstrira suprotstavljenost između dijahronije i sinhronije. Misliocu koji je istoriju proglasio jedinom naukom i koji je istoričnost posmatrao u perspektivi ukidanja otuđenja, naime, Marksu, ova argumentacija o dijalektički napetom odnosu između dijahronije i sinhronije morala je biti bliska. On nastavlja ono što je mišljenje Rusoa na neki način predunajmilo. Utoliko i Marks mora razumevati svoje kategorije kao zgušnjavanje izoštenih odnosa između dijahronije i sinhronije: pogledamo li kako on opisuje prvobitnu akumulaciju kapitala³⁸ tada ćemo biti svedoci dijalektike sinhronih i dijahronih kategorija.

187

Društvo kao mesto otuđene intersubjektivnosti

Rusoov opus ulazi u polje nastajajuće političke ekonomije u XVIII veku. Zašto on nalazi za shodno da, recimo, zauzme kritičku poziciju u odnosu na veliku debatu u dotičnom veku, naime, o luksuzu, zašto razvija kritički stav i protiv Didroa i njegovog enciklopedijskog članka o luksuzu?³⁹ Zar je Ruso uložio samo prostodušni prigovor protiv bogatstva i luksuza kao izraza beskonačne želje?

Ključna tačka je ovde kategorija samointeresa koja igra suštinsku ulogu i kod ovde već pomenutog Smita, inače Rusoovog recenzenta, i to povodom kompenzacije. Čak se govori o izvesnom trouglu između Mendevila (Mandeville), Smita i Rusoa.⁴⁰ Kao što je kategorija od suštinskog značaja za političku ekonomiju koja tretira samointeres kao pokretački motiv svakog racionalnog pojedinca. Pri tome, ne treba zaboraviti, ekonomija se ovde prikazuje kao otelovljenje *naturalnog poretka* (prirodna sloboda kod Smita npr.), odnosno, kao ovosvetski *ordo*.

Tumači osciliraju između skrivenog egoizma i otvorenog altruizma u pogledu motivacionog registra kod Rusoa. Prema *prvoj* orijentaciji osnovna kohezivna

36 Jameson 2005: 693–704.

37 Rousseau 1969: 345.

38 Read 2003: 19.

39 O luksuzu i o raspravi, Hont 1990: 41–120.

40 Force 2003: 25. Kritika jakog kontinuiteta između Smita i Rusoa, Hurtado 2005: 713–721.

spojnica u društvu je sažaljenje i saosećanje prema telu koje pati.⁴¹ Time se obezbeđuje jednakost, jer svako ima telo: osećaj sažaljenja je *neposredan* osećaj, može se univerzalizovati, jer potencijalno svaki čovek može da bude predmet sažaljenja. No, iza osećaja može se pretpostaviti da postoji *autoreferentna neneutralnost*; a) radujem se da nisam „ja“ taj koji je izložen patnji, b) strahujem od patnje te zamislim da i ja mogu da budem predmet buduće patnje, shodno tome izražavam sažaljenje prema drugim ljudima. Po *drugoj* orijentaciji, sažaljenje se može razumeti kao neegoistični altruizam. Sažaljenje se tada objašnjava kao identifikacioni mehanizam u društvu posredovanom interesima, i u tom smislu ono je svagdašnji izvor za sve moralne osećaje. Za razliku od simpatije (bitna kategorija kod Smita) koja kao identifikacija i ne mora biti moralna (simpatija može da se odnosi i na bogate ljude), sažaljenje igra temeljnu ulogu. Veoma je bitno da je sujeta/zavist *isključena* iz domena sažaljenja, tek tako se može u potpunosti razumeti mogući intersubjektivni respekt među ljudima.

188

Današnja teorija poznaje široku skalu altruizma; iz njene perspektive bismo mogli ocenjivati i Rusoovo tretiranje sažaljenja.⁴² Visoko uvažavamo izuzetni značaj sažaljenja kod Rusoa. Ali, potrebno je precizno naznačiti metaokvir koji objašnjava problematiku intersubjektivnosti i egoizma kod Rusoa i *zašto se on ne može svrstavati ni u orijentaciju altruizma ni egoizma*. Upadljivi imperativ Rusoa, „biti svoj“, može da nas prevari; nije li to samo sublimisani oblik egoizma? Nisu li takvi izrazi kao „sporazum sa sobom“ samo izveštačeni izrazi svima nama poznatog samoljublja?⁴³ Ruso pokazuje situaciju „individualnog bića“ na potpuno različit način u odnosu na savremenike: njegova kapitalna misao⁴⁴ uvodi problem *kontaminacije posredstvom intersubjektivnosti*. Grubo rečeno, moderni čovek jednostavno *ne* može da bude „egoističan“ u dovoljnoj meri. Nevolja se ne iskazuje u tome da je moderni čovek previše usredsređen na sebe, da je bezrezervno postavljen na sebe. Naprotiv, udes modernog čoveka zaglibljenog u razmenske odnose jeste u tome da „ne može biti svoj“, da je strahovito zavisn od drugih, tako i od priznanja drugih ljudi. Opet smo bačeni natrag u fiktivno prirodno stanje: „iskonski“ čovek sa svojim „primitivnim strastima“ se suočava samo sa stvarima i tada je on „svoj“, odnosno, upućen na sebe. No, „čovek“ koji se očituje u istoriji a koji zapravo nije ni čovek ni građanin (on je „ništa“) počinje da meri sebe posredstvom drugih. Shodno tome, on više nije „svoj“, gubi ovo „plemenito i apsolutno osećanje“, više se ne bavi ni stvarima oko sebe, nego *preprekama* koje su se umetnule između njega i postojećih stvari. Društvo sažima *izveštačene* prepreke u odnosu na stvari i podiže mere na osnovu toga. Umesto odnosa između čoveka i stvari,

41 Npr. Manent 2001. No, da zabeležimo da se radi samo o primeru.

42 Kolm 2006: 4-108.

43 O bogatim značenjima ovog pojma od „amour sui“, do „amor sui ipsius“ do „amour propre“ i „amour de soi“ kod Rusoa, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971: 206-207.

44 Dupuy 2004: 310-328.

životom upravlja praksa neprestanog upoređivanja između ljudi. Ruso ne šteti reći da ovaj momenat imenuje kao iskonski greh. „Društvo meri meru za meru“, kaže i Adorno (1966: 277), doduše u drugom pojmovnom okruženju. *Onaj koji je istinski okupiran sobom ne može da naudi drugom čoveku*, jer, tek onaj koji odmerava, meri meru, kvantifikuje bogatstvo, meri talenat u podeli rada, kvalifikuje učinke, postavlja meru kao vrhovno posredovanje, u situaciji je da pogoršava životne putanje drugih ljudi. Ova društveno legitimisana praksa upoređivanja, *društvo kao vrhovni medijum upoređivanja*, pretvara se u međusobnu korupciju. Fukoovskim jezikom možemo da kažemo da nas Ruso poziva da realizujemo beskompromisnu praksu vođenja brige o sebi nasuprot ukletosti (otuđenog) intersubjektivnog života koji se organizuje kao kompleksna društvena povezanost. Ne daje se predlog da se oslobodimo sebe, nego da se bavimo sobom. Rusoa zabrinjava da *refleksivne* delatnosti samo pojačavaju našu međusubjektivnu zavisnost, i obezvređuju ljudski svet. Diskurs o sujeti se može razumeti samo na osnovu toga da čovek obuzet sujetom ne može biti „svoj“, on živi u strukturama upućenosti u odnosu na drugog. *Sujeta i luksuz nas udaljavaju od nas samih, jer „nismo svoji“, uvučeni smo u epohalnu situaciju neautentičnosti.*

189

Pogledajmo razliku između Rusoa i Adama Smita koji je inače budno pratio dela francuskog mislioca. Uostalom Smit, učenik Frensisu Hučisona (Francis Hutcheson), započinje svojefilozofsko delo sa naznakama koje nas podsećaju na Rusoa, naime tvrdnjom da uprkos postavkama o čoveku kao egoističkom biću postoji i naša zainteresovanost u pogledu sreće drugih, a da pri tome nemamo nikakvu dobit nego samo „užitak pogleda“. ⁴⁵ Škotski filozof u pogledu simpatije razvija teoriju koja uzima u obzir konstitutivnost refleksivnog pogleda, „interpasivnost“ u društvenoj povezanosti. Društvo: to je međusobna igra pogleda i potvrđivanja, zavisti i sujete, imaginacija toga kako nas drugi zamišljaju, pounutrašljenje drugih u nama koji nas gledaju. Postoji simpatija prema sebi, no, ona iskonski zavisi od simpatije koju drugi gaje prema „nama“. Samoljublje je istovetno sa simpatijom koju *drugi* razvijaju prema nama. Kako to Smit kaže aludirajući na hrišćansku formulu, ali sa inverzijom, *volim sebe kao što volim svog bližnjeg, odnosno, volim sebe upravo u onoj meri kako me bližnji voli.* ⁴⁶ To je *refleksivno* samoljublje utemeljeno pogledom drugih. Zato se Smit ne može osloboditi od tereta sujete u svojoj teoriji simpatije: razlog je što on nema teorijsko izvedeni imperativ u odnosu na „biti svoj“. I Smit kasnije, nužno, stiže do filozofije koja stavlja u prednji plan tržište kao medijum koordinacije između onih koji međusobno razmenjuju poglede i razvijaju *međusobnu ovisnost*. On izvodi ono što Ruso nije voljan da učini. Otuda i Smitovo izuzetno mesto u istoriji *kompensatorne* prakse, on je takoreći

⁴⁵ Smith 1982: 1.

⁴⁶ Na značaj ovog pasusa upozorava Dupuy 2008: 31. Poneki istraživači tvrde da je Smit anti-Ruso (Rosenvallon 1989: III.).

moгуćnost pretvaranja *malum* u *bonum* ispisao na zastavu moderne ekonomske samorefleksije.⁴⁷

190 Kada je H. Arent kritikovala Rusoa, zanemarila je njegovu *kritičku* teoriju intersubjektivnosti. Nije sporno da je njegovo mišljenje sazđano crtama socijalnog radikalizma, ali to još ne opravdava da se francuskom filozofu pripisuje štetan atak na bogatstvo koji se završava u despotizmu. (Uostalom, nije opravdano ni pretpostavljati izravnu vezu između sažaljenja i politike.⁴⁸) Pozadina Rusoove refleksije jeste traženje „pravog“ nasuprot „lošeg, izvrnutog bogatstva“; luksuz, recimo nije ništa drugo do poseban oblik „lošeg“ korišćenja bogatstva. Pri tome, njegova strela kritike prvenstveno pogađa bogate,⁴⁹ ali tek kao nosioce „lošeg bogatstva“ koji ne mogu praktikovati sažaljenje prema siromašnima. Izopačeno bogatstvo podgreva beskonačnu želju koja skače sa jedne na drugu prepreku. U meri narasle nesposobnosti praktikovanja sažaljenja prema slabima i onima koji pate (patnja je *intencionalni* predmet sažaljenja) bogati doprinose širenju nepravde. Konačno, bogati su obrazac za proces koji se završava u *napuštanju* „*nas samih*“. Utoliko, oni su prototip za *neautentičnost*, za konstitutivnu *neistovetnost* sa „sobom“. Ne-postojanje sujete je neizostavno za pravednost, ali isključivo u smislu nedostatka autentičnosti, jer, oni koji robuju da bi nagomilavali dobra, ni za sebe ne mogu kažu da su svoji.

U figurama bogatih se zgušnjavaju objektivne tendencije i složena društvena mreža posredovanja. Da pomenemo određene dodirne tačke sa Marksom koji ističe kako anonimnu moć/autoriteta kapitala, tako i robnih odnosa. Ovo se ispisuje na različite načine: „prinuda stvari“, „moć zasnovana na stvarima“, kapital kao „automatski subjekt“.⁵⁰ Kod Rusoa čovek je podređen *autoritetu intersubjektivnosti*, tačnije, rob je međusubjektivno posredovane neautentičnosti, a bogati su podvrgnuti robovanju u odnosu na Drugog. Nadalje, postoje i dodirne tačke između kontaminirane intersubjektivnosti kod Rusoa i Marksove analize fetišizma robe u *Kapitalu*; ne možemo zamisliti struktuiranje ljudskih odnosa koji mogu da postoje samo posredstvom stvari, a da ne uzimamo u obzir neke momente međusubjektivnih relacija kao polja *međusobno stvaranog fetišizma*. Pojam (pravog) bogatstva nije zanimao samo Rusoa; dovoljno bi bilo samo da otvorimo prvu stranu

47 Naravno, ovde ne želimo zaboraviti Mendevila, ali ne možemo se baviti njegovim zamislima (Kolm 1981: 5–31).

48 Nije tačno da ovde postoji *politika* sažaljenja, kako misli Orwin 1994: 98–116.

49 Za Rusoa stečeno bogatstvo podrazumeva „slobodu koja je tek sredstvo lakog sticanja i poseda u sigurnosti“, te je ona više plod slučajnosti, ali njegova kritika nije *ad hominem*. Pignol 2010: 45–68. Valja primetiti da se (recimo u *Novoj Eloizi*) pojavljuju pozitivno opisani akteri sa bogatstvom.

50 Rasprava postoji o ovom problemu u smislu toga da li je reč samo o misaonoj formi, ili, o realnoj apstrakciji, što inače mi potpisujemo. Sommer, Wolf 2004: 60.

Kapitala. Isprva to je dvojnost između upotrebne vrednosti i bogatstva, posle se radi o epohalnom jazu između vrednosti i bogatstva.⁵¹

Nećemo zaboraviti ni mogući susret Rusoa i Marksa povodom podele rada.⁵² Kri- tičke operacije se ovde ne mogu zamisliti bez promišljanja podele rada; Markso- ve su istorijske naracije tesno povezane sa poimanjem sve veće kompleksnosti so- cijalne podele rada. Ruso pokazuje gubitke zbog podele rada, njemu je stalo do toga da prepozna tendenciju oslabljenja onoga „biti svoj“ usled proširenja podele rada. On je jedan od retkih u dugoj tradiciji tretiranja podele rada (Platon, npr.) a koji nije objašnjavao podelu na osnovu unutrašnjih sposobnosti.⁵³ Izvesno je da je Ruso tražio mogućnost „dobre podele rada“ koja je utemeljena na moralnim na- čelima, kao što je tražio i mogućnost *dobrog* bogatstva; Robinzon Kruso je mogao da bude lik koji ponovo uspostavlja odnos čoveka prema stvarima, i evocira hori- zont samoistovetnosti.

Rusoova refleksivnost prožeta moralnim aspektima i značenjima autentičnosti ne može se izjednačiti sa Marksovim poduhvatom koji barata istančanim poj- mom kapitala i zakona vrednosti. Ruso je, užasnut zbog stravičnih posledica, bio kritičan prema ekonomskoj refleksiji⁵⁴ koja nas odvlači od autentičnosti; nema naturalnog poretka, *ordo* u ekonomiji. Marks je visoko cenio „cinične“ i surove mislioe kapitalizma, jer tek su oni doveli logiku kapitalizma do kraja. Za njega su kategorije moralne filozofije predstavljale *podređene* dimenzije; ne samo zbog toga što je sledio Hegelovu kritiku Kanta nego i zbog toga što je istoričnost pred- stavljala apsolutni horizont njegove misli, to jest, moralne kategorije su mogle da znače samo istorijska određenja. Ipak, Ruso se ne može pojednostaviti ni na za- govornika premoderne autarkije, niti na nadvremenskog nezadovoljnika protiv osamostaljene robne sfere; njegova kritika izrečena *avant la lettre* je više nego re- levantna i danas, ona probija zidove vremena.

191

Autentičnost versus kritika političke ekonomije

Ruso nas vodi do problematike značenja *kolektivne autentičnosti* i do filozofije o narodu koji konstituiše sebe kao Jednog. Autentičnost pritom treba odvojiti od autonomije koju s pravom pripisujemo modernom samorazumevanju. *Autono- mijom* upućujemo na polaganje računa povodom nastupa subjekta koji određuje sebe. Autentičnost je skopčana sa autonomijom, ali se ne zadovoljava davanjem

51 Meda 1999, Viveret 2005.

52 O susretu između Marksa i Rusoa a povodom figure Robinzona Kruso: Derrida 2010: 24–80.

53 O tome: Murphy 1993: 202. Za Rusoa još: Pignol 2010: 199–228, Spector 2007: 27–53, Hurtado, Pignol 2007: 9–15.

54 O odnosu Rusoa prema legalnom despotizmu fiziokratije i prema merkantilizmu: Gide, Rist, 1922: 6, Rothschild 2002: 185.

zakona sebi, nego iziskuje *višak* karakteristika zarad toga da se zadobije moralna vrednost.⁵⁵ Tako su potrebne i moralne crte poputsu iskrenosti, empatije, ili sažaljenja prema slabima. Autentičnost je izraz krize kada je uzdrmana objektivnost istine, kada je „politika istine“ dovedena u pitanje: autentičan akter mora da potvrdi istinu, bolje reći *verovatnoću* da zastupa istinu ovim pomenutim *viškom* subjektivnosti. Inače mu niko ne veruje. Apoteoza iskrenosti nije slučajna kod Rusoa, ona izražava njegovu najdublju orijentaciju. *Samo, to nije vrlina koja bi imala supstantivnu sadržinu*. Odatle i dodatna napetost koja dodatno obeležava Rusovo razmišljanje: njega smatraju pobornikom vrline antičkog karaktera, no, onaj koji sledi etiku autentičnosti stiže do romantike.⁵⁶

192 Ruso se ne zadovoljava liberalno organizovanim konsenzusom, njega zanima kako je moguće afirmisati interes *svih* u modernoj konstelaciji, ali, opšti interes se ne artikuliše agregacijom pojedinačnih interesa, nego *asocijacijom* između građana. Hipostaziranje konsenzusa samo nastavlja poznate principe vladavine. I ovde smo već na terenu nedeljive opšte volje koja natpisuje svaku pojedinačnu volju.⁵⁷ Ruso sugerise čar *Jednog*; jer valja preobraziti čoveka da bude Jedan ukidajući snage neistovetnosti (tek tada će on biti srećan), valja formirati narod kao izraz Jednog da bismo se otarasili gubitaka zbog podele rada i nesuvislog bogatstva. Videli smo pomoću Agambena da Ruso afirmiše razliku između suvereniteta i upravljanja; sada možemo dodati da upravljanje mora da se uobličava u duhu opšteg interesa. Ruso želi narod kao Jedan u smislu *prezentnosti* koja se događa u kreativnom *aktu*, on kaže da niko ne može otuđiti svoju slobodu, shodno tome ovde nema mesta reprezentaciji kao političkoj delatnosti. Za Rusoa politika zajedništva vrhuni u *samoprezentnosti* naroda koji je Jedan, a naš zadatak je da se odupremo logici reprezentacije.⁵⁸

Kako može neko da bude *istovremeno* i u situaciji komandovanja i poslušnosti? Ovo pitanje političke filozofije se u modernom samorazumevanju može tumačiti kao odnos između *aktivnog* i *pasivnog građanina*. Subjekat se udvostručuje u sebi: aktivnost i pasivnost su imanentne u odnosu na istog subjekta. Valja razmišljati tako da nastane *koincidencija* između aktivnosti i pasivnosti: Ruso to prepoznaje u samonametnutom zakonu od naroda. Zakon je temelj slobode. Čovek je slobodan u kontekstu samonametnutih normi, *on je tvorac sopstvene pasivnosti*.

55 Ferrarra 1991: 27.

56 Naravno, odnosi između Rusoa i romantike su razgranati, ipak, sasvim je izvesno da se romantička apoteoza iskrenosti ne može razumeti bez Rusoa, *ibid.*: 45.

57 Enigmu zvanu opšti interes možemo opisati kao primenjivanje infinitezimalnog računa u matematici (Philonenko 1984). O problemima kod Rusoa Balibar 1997: 103. Uporedi tumačenje Rusoovog političkog horizonta: Launey 1989: 121.

58 Da usput pomenemo Badjuovo (Badiou) razumevanje Rusoa. smatra da politika kod Rusoa postoji kao ontološko stvaranje a ne kao moralna norma, 2006. O problematici reprezentacije kod Rusoa, Shell 1974: 120.

Građanin se prepoznaje u punoj meri u ulozi zakonodavca, i Ruso zahteva obavezno učestvovanje u zakonodavnom postupku kada se može projektovati situacija „zajedničkog delovanja svih“. Nijedan pojedinac ne može biti ugnjetavan, jer je podređenje bilo kog pojedinca ujedno i podređenje samog društva. Osim toga, Ruso povlači apsolutnu demarkacionu liniju između slobode i moći: niko ne može biti slobodan ukoliko ugnjetava druge.

Mi smo usred zagonetne mogućnosti *samoporobljavanja*. Moderni mislioci su usredsređeni na značenja samonametnutih normi zarad akta samoograničenja. Kantov pojam autoprinude,⁵⁹ recimo, pripada upravo ovoj tradiciji. U tome povejava ubeđenje da samoograničenje predstavlja izraz unutrašnjeg, *voljnog* usmerenja: impuls komandovanja dolazi *iznutra*, te se svako u građanskoj zajednici pokorava jedino sebi. Ova tendencija se može prepoznati i kod Marksa: „ako čovek vlada nad sobom, prema tom principu on ne vlada nad sobom, jer je to on sam a ne neko drugi“ (Marx: 1962: 634)⁶⁰. Ovo je Rusoov glas u Marksovom pojmovnom registru i mogao bi da nas baci do teškog problema (ne)mogućnosti samoeksploatacije. Uostalom, komunalna autoreferentnost slobodno udruženih ljudi u providnim odnosima je i te kako zanimala Marksa.

193

Pitanje je da li nas prihvatanje ideje nemačkog mislioca o nemogućnosti samoporobljavanja vezuje za novovekovnu subjektivnost? No, u istom tekstu se otvara i prava provalija između Marksa i Rusoa koja dovodi u pitanje potvrđivanje kontinuiteta; narod je *prazna reč* u klasno posredovanom kapitalizmu i ništa više. Nastavljači Rusoa, ne slučajno, slave obogotvoreni narod kao nosioca *kolektivne autentičnosti* (za K. Polanjija je narod „predstavnik čovečanstva“). Kod Rusoa se preko naroda ostvaruje istovetnost između subjekta i građanina. Marks, međutim, kritikuje unifikaciju takve makrogrupe kao što je narod, čak uništava i mesta autentičnosti. Ako pogledamo strukturalnu analizu *Kapitala*, sledi zaključak: fetišizam/otuđenje pogađa *svakog* aktera, shodno tome nema unapred definisanog subjekta emancipacije koji bi zastupao autentičnost. „Proletarijat“ je *odsutni* subjekat koji se ne može pozitivno odrediti polazeći od datog socijalnog polja (on će biti akter koji realizuje praktičnu svest da se ništa ne može izgubiti); ili, da budemo jasniji, radnička klasa kao sociološka kategorija nije nikakav predstavnik autentičnosti. Ovde Marks unosi bitnu *nedeterminisanost* u njegovu teoriju.

Ruso kritički upućuje na paradoksalnu mogućnost slobodnog ugovora koji ustanovljuje ropstvo. To nas podseća na Marksova izvođenja robnih odnosa u kojima figuriraju akteri koji se pojavljuju kao slobodni i jednaki a ipak podređeni

59 O poziciji Kantovog pojma autoprinude u zapadnoj ontologiji komandovanja, Agamben, 2011: 143. I Ciceron govori o „samopodređivanju u odnosu na kontrolu koju vrše drugi“, citira, Banaji 2010: 132.

60 Kontekst je težak i nije potpuno jasno da li ovo Marks koristi potvrdno ili na drugačiji način. Shodno tome postoji izvesna nesigurnost tumačenja.

kvazi-prirodnim zakonima. Međutim, Rusoova filozofija priziva pravednost kao kritičku instancu, on je zainteresovan da stvori *spoj između autentičnosti i pravednosti*. Njegovo razmišljanje povodom odnosa između politike i morala u najznačajnijim tačkama se utemeljuje na formama pravednosti. To nije Marks, jer on ne zagovara pravednost kao normativni obrazac; valja prepoznati da on ne propituje kapitalizam pomoću pravednosti ili jednakosti/slobode. Ne razvija se kritička refleksivnost na taj način da se poteže pravednost u polemičkom smislu. Naprotiv, on je ubeđen da je kapitalizam u izvesnom smislu pravedan, da afirmiše jednakost i slobodu; nije slučajno da on koristi jezik svojih protivnika kao što to pokazuje prva poglavlja *Kapitala*, to nije nikakav ustupak, nego deo *strategije imanentnosti*.

194 Iz Rusoa se izvodi slavljenje naroda kao samoprezentne grupe (od francuske revolucije to je *istorijski* nastala grupa: nacija), protest u ime pravednosti, kritika privatne svojine, pobuna protiv prisvajanja prirode i podrivanja zajedničko-javnih dobara; preraspodela u ime pravednosti mnogo više odgovara Rusou nego Marksu, mada se francuski mislilac ustručavao od toga da predlaže radikalnu redistribuciju dobara. Njegov pojam, opšti interes, *istovremeno* može da opravdava i konstituciju države, ali i revoluciju, shodno tome, ovaj pojam interesa neprestano oscilira između ovih mogućnosti. To je organski deo Rusoove refleksivnosti.⁶¹ Sa Marksom se tretiraju drugi momenti: odvajanje proizvođača od sredstava za proizvodnju, prevazilaženje najamnog rada i podele rada, revolucija kao temeljno uzdrmanje postojećeg.

Prema tome, Koletijeva sugestija ne odgovara stvarnosti, postoje relevantne situacije kada se putevi Rusoa i Marksa *robusno* razdvajaju. Stalo nam je do paralela između njih, ali zaključak je da su *razlike određujuće*.

Primljeno: 15. septembar 2012.

Prihvaćeno: 3. oktobar 2012.

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, Giorgio (1999), *The Man without Content*, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2008), *Le régime et la gloire*, Paris: Seuil.
- Agamben, Giorgio (2011), *Opus dei*, Paris: Seuil.
- Arendt, Hannah (1965), *On Revolution*, London: Penguin Books.
- Badiou, Alain (2006), *Polemics*, London: Verso.
- Balibar, Étienne (1997), *La crainte des masses*, Paris: Galilée.
- Banaji, Jairus (2010), *Theory as History*, Brill, Leiden, Boston: Historical Materialism Series.
- Benoist, Alain de (2002), „Relire Rousseau,“ u *Critiques – Théoriques*. Lausanne, Switzerland: L'Age d'Homme, str. 313–31.

61 Na to ukazuju Vargas 1986: 55, Balibar *ibid.*: 106.

- Bensussan, Gérard, Georges Labica (2001), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF.
- Berlin, Isaiah (2002), *Liberty*, Henry Hardy (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Bidet, Jacques (2007), *Exploring Marx's Capital Philosophical, Economic and Political Dimensions*, Brill, Leiden, Boston: Historical Materialism Series.
- Brehier, Émile (1938), „Lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau“, *Revue Internationale de philosophie* 1: 98–120.
- Brehier, Émile (1929), *Histoire de la philosophie, Tome second. La philosophie moderne*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Coletti, Lucio (1972), *From Rousseau to Lenin, Studies in Ideology and Society*, London, New York: Monthly Review Press.
- Deleuze, Gilles (2004), „Jean-Jacques Rousseau: Precursor of Kafka, Celine, and Ponce“, u *Island and other Texts*, Paris: Semiotext, str. 52–55.
- Derrida, Jacques (2010), *Séminaire La bête et le souverain, II*, Paris: Galilée.
- Dumont, Louis (1977), *Homo Equalis*, Paris: Gallimard.
- Dupuy, Jean-Pierre (2008), „Invidious Sympathy in the Theory of Moral Sentiments“, *Revue du MAUSS* 31: 81–112.
- Dupuy, Jean-Pierre (2004), „Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe“, *Revue du MAUSS* 24: 310–328. 195
- Ferrara, Maurizio (1998), *Reflective Authenticity*, London: Routledge.
- Force, Pierre (2003), *Self-Interest before Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Forster, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press.
- Foucault, Michel (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris: Seuil, Gallimard.
- Fuchs, Hans-Jürgen (1977), *Entfremdung und Narzissismus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der „Selbstbezogenheit“ als Vorgeschichte von französisch „amour-propre“*, Stuttgart: Metzler.
- Gide, Charles, Charles Rist (1922), *Histoire des doctrines économiques*, Paris: Recueil Sirey.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Hamburg: F. Meiner.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971) (prir. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel), Schwabe Verlag, Basel, 1, str. 206–207.
- Hont, Istvan (1990), „Free Trade and the Economic Limits to National Politics: Neo-Machiavellian Political Economy Reconsidered“, u John Dunn (prir.), *The Economic Limits to Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 41–120.
- Hurtado, Jimena, Pignol Claire (2007), „Rousseau, philosophie et économie“, *L'Harmattan* 53: 9–15.
- Hurtado, Jimena (2005), „Pity, sympathy and self-interest: review of Pierre Force's Self-interest before Adam Smith“, *European Journal of History of Economic Thought* 4: 713–721.
- Jameson, Frederic (2005), „Rousseau and Contradiction“, *The South Atlantic Quarterly* 104 (4): 693–704.
- Kassirer, Ernst (1945), *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton: Princeton University Press.

- Kolm, Serge C. (2006) „Introduction to the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity“, u S. Kolm, M. Ythier (eds.), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, North Holland: Elsevier, str. 4–108.
- Kolm, Serge C. (1981), „Efficacité et altruisme: les sophismes de Mandeville, Smith et Pareto“, *Revue économique* 1: 5–31.
- Landauer, Gustav (1912), „Dem größten Schweizer“, *Der Sozialist*, 1. jul, str. 135–137.
- Launey, Michel (1989), *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Paris, Genève: Slatkine.
- Levine, Andrew (2003), *The General Will, Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Losurdo, Domenico (2004), *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham: Duke University Press.
- Lošonc, Alpar (2009), *Moć kao društveni događaj*, Novi Sad: Adresa.
- Lošonc, Alpar (2012), *Otpor i moć*, Novi Sad: Adresa.
- Lovejoy, Arthur O. (2001), *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press,
- 196 Maistre, Joseph de (1995), *Étude sur la souveraineté*, Oxford: Pergamon Press.
- Manent, Pierre (2001), *Cours familial de philosophie politique*, Paris: Fayard.
- Marquard, Odo (1986), *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Philipp Reclam, GmbH & Co.
- Marks, Karl, (1957), *O jevrejskom pitanju, Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, Beograd: Kultura.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1962), „Konspekt von Bakunins Buch „Staatlichkeit und Anarchie“, u *Werke*, Band 18, 5. Auflage 1973, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Berlin: (Karl) Dietz Verlag, str. 597–642.
- Meda, Dominique (1999), *Qu'est-ce que la richesse?*, Paris: Éditions Aubier.
- Mészáros, István (1970), *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press.
- Murphy, James B. (1993), *The moral economy of labor: Aristotelian themes in Economic Theory*, New Haven: Yale University Press.
- Musto, Marcello (2010), „Revisiting Marx's Concept of Alienation“, *Socialism and Democracy* 3: 79–101.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Menschliches, Allzumenschliches I und II, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ur. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, u *Sämtliche Werke*, Band 2, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Noland, Aaron (1967), Proudhon and Rousseau, *Journal of the History of Ideas*, 28 (1): 33–54.
- Orwin, Clifford (1994), „Rousseau et la découverte, Rousseau et la découverte de la compassion politique“, *La pensée politique* 2: 98–116.
- Pearson, Keith-Ansell (1991), *Nietzsche contra Rousseau, A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Philonenko, Alexis de (1972), „Proudhon, ou le silence des dieux“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 77 (1): 166–182.
- Philonenko, Alexis de (1984), *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: Apothéose du désespoir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Pignol, Claire (2010), „Money, exchange and division of labour in Rousseau's economic philosophy“, *European Journal of History of Economic Thought* 2: 199–228.

- Pignol, Claire (2010), „Pauvreté et fausse richesse chez J. J. Rousseau“, *Cahiers d'économie politique* 2: 45–68.
- Polányi, Károly (1986), „Marx az elidegenedésről“, u *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*, Budapest: Gondolat, str. 338–343.
- Proudhon, Pierre Joseph (1924), *Idée generale de la Revolution au XIXe siecle*, Paris: Marcel Rivière.
- Quiniou, Yvon (2006), „Pour une actualisation du concept d'aliénation“, *Actuel Marx*, 1 (39): 71–88.
- Rancière, Jacques (1996), „Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manuscrits de 1844' au 'Capital“ u Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le capital*, Paris: Quadrige, str. 81–200.
- Read, Jason (2003), *The Micro-Politics of Capital, Marx and the Prehistory of the Present*, Albany: State University of New York Press.
- Riley, Patrick (1978), „The General Will Before Rousseau“, *Political Theory* 6 (4): 485–516.
- Rosenvallon, Pierre (1989), *Le libéralisme économique*, Paris: Seuil.
- Rotschild, Emma (2002), *Economic Sentiments*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964), „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“, u *Ouvres complètes* (Écrits Politiques), Paris: Gallimard, str. 152–160.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969), „Lettre à Voltaire“, u *Ouvres complètes*, Paris: Gallimard, str. 1057–1075.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969) „Lettre à Franquiere“, u *Ouvres complètes*, Paris: Gallimard, str. 1131–1147.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012) *Lettres écrites de la montagne*, Paris: La Gaya Scienza.
- Ruda, Frank (2009), „Humanism Reconsidered, or: Life Living Life“, *Filozofski vestnik* 2: 175–193.
- Singer, Bryan C. J. (2004), „Montesquieu, Adam Smith and the Discovery of the Social“, *Journal of Classical Sociology* 31: 31–55.
- Shell, Marc (1974) „The Lie of the Fox: Rousseau's Theory of Verbal, Monetary and Political Representation“, *Substance* 10: 111–123.
- Smith, Adam (1982), *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Sommer, Manfred, Dietrich. Wolf (2004), *Imaginäre Bedeutungen und Historische Schranken der Erkenntnis*, Berlin: Argument.
- Spector, Céline (2007), „Rousseau: éthique et économie. Le modèle de Clarens dans la Nouvelle Héloïse“, *L'Harmattan* 2: 27–53.
- Strauss, Leo (1947), „On the Intention of Rousseau“, *Social Research* 14: 455–487.
- Talmon, Jakab. L (1966), *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris: Calmann-Lévy.
- Taylor, Charles (1991), *The Malaise of Modernity*, Ontario: House of Anansi Press.
- Toscano, Alberto (2011), „Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's the Kingdom and the Glory“, *Angelaki* 3: 125–136.
- Toscano, Alberto (2010), *On Fanaticism*, London: Verso.
- Vargas, Yves (1986), *Rousseau. Économie Politique*, Paris: PUF.

- Viroli, Maurizio (2002), *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Viveret, Patrick (2005), *Reconsidérer la richesse*, Paris: Éditions de l'Aube, coll. Interventions.
- Wood, Ellen Meiksins (2002), *The Origin of Capitalism*, London: Verso.

Alpar Lošonc

Rousseau and Marx: Convergence or Divergence?

Abstract

Rousseau and Marx represent two paradigmatic variants of a radical opposition to the world. Without a doubt, there are significant moments of convergence between these thinkers, for instance in terms of division of labour, or in respect to the self-commandment. However, it is our contention that despite certain currents in literature, the tendencies of divergence are stronger than convergence, therefore, we argue that these thinkers signify two different variants of radical thought. We base these differences in a reading of Rousseau that focuses on collective authenticity, justice, self-presentation of people and protest against envy. Marx cannot be read from the perspective of the intensified crisis of non-authenticity, in fact, his critique of political economy generates a reflexive field (overcoming of the wage labour, etc.), which is deeply divergent compared to Rousseau.

Key words authenticity, people, justice, critic of political economy, division of labour, pity.