

РУСООВА КРИТИКА МОДЕРНОГ ДРУШТВА, НАУКЕ И КУЛТУРЕ

У вијеку који су називали филозофским, вијеку науке и разума, Русо нам се открива као критичар модерног мита о напретку. Управо тај унутрашњи сукоб са једним неприхватљивим и изопаченим друштвом, чије је аномалије и опасности био кадар да сагледа, учиниће га главним опонентом ондашњих првака мисли окупљених око пројекта *Енциклопедија*. Аутор овог рада, ослоњен прије свега на Русоову *Прву расправу*, односно *Расправу о наукама и умјетности*, жели да тематизује Русоову хипотезу по којој је историја са својом вјештачком изградњом цивилизованог друштва покварила човјека. Он је добар и чист произашао из руку природе, али га је његов развој постепено отуђио од природе. Одређени сегменти Русоове радикалне критике просвјетитељске вјере у напредак могу се у потпуности примијенити и на ово наше постмодерно доба. На тај начин нам се и сâм Русо приказује као увијек актуелан и свевремен мислилац.

Кључне ријечи: Русо, грађанско друштво, човјек, наука, култура, цивилизација, природно стање, умјетност

* ognjen.kandic@ffuis.edu.ba

УВОД

Ако се осврнемо на 18. вијек с ове временске дистанце, видјећемо да је мало људи било у већој супротности према друштву од Русоа, али, такође, да их је можда још мање тако надахнуто и посвећено говорило о потреби за заједницом. То, наравно, није једини парадокс код овог мислиоца. Оно што Русоа чини отуђеним од свијета у којем живи јесте управо то друштво које је угушило у човјеку аутентично и природно *Ја*, уводећи га у једно безлично и погубно социјално *Ја*, које представља само карикатуру људских потенцијала. Ипак, он није остао пасивни посматрач таквог стања, него је, дајући своју, условно речено, дијагнозу друштва, постао најмаркантнији предводник критичке мисли свог времена, која је имала далекосежне историјске последице. Друштвени живот је у списима ондашњих ауторитета био дефинисан као највиша форма људског достигнућа и неопходни услов за развој морала и рационалности. Додуше, ни Русо не сумња да су међузависност и сарадња увећали људску моћ и да је процес социјализације пружио човјеку свијест и рационалност. Али, он поставља питање да ли „разум, савест, морал и производна моћ – укратко све оно што се мисли под друштвом и цивилизацијом – представљају чисту добит” (Volin, 2007: 420). Добар дио његових промишљања усмјерен је баш на то питање зашто се друштво „изопачило” и „унаказило” човјека.

Оно што ће бити стимулативно за Русоа као оригиналног, али још увијек недовољно афирмисаног мислиоца, јесте свакако побједнички есеј, *Расправа о моралним ушпицајима науке и умјетности*, позната и као *Прва расправа*, којом се 1750. године представио на конкурс дижонске Академије. *Да ли је најпредак науке и умјетности иридонно кварењу или оилемењивању обичаја?*, била је тема коју је Академија предложила. Ту је Русо покушао да докаже оно што се мање очекивало – да су наука и умјетност изопачиле обичаје. Управо у том дјелу налази се и клица једне од његових основних теза: напредак и развој људског рода, ма колико он био нужан, не мора значити и стварну срећу за човјека. У овом есеју Русо брани став да технички прогрес и материјална добра кваре људски морал. Он тврди да су „наше душе покварене сразмерно напретку уметности и науке” (Stupar, 2014: 205). Љубазност и цивилизовану финоћу види само као један униформни вео који прикрива сву љубомору, сумњу, страх и мржњу међу људима.

Треба бити објективан и рећи да Русо није био неко ко је радикално заокренуо курс филозофске мисли осамнаестог вијека у погледу критике савременог друштва, нити да је био усамљен у томе послу. Без обзира што је у тој критици отишао даље од својих претходника, нипошто се не смије запоставити ни њихов утицај на конституисање Русоове мисли. Већ 1739. године, Дарженсон Француску упоређује са „премазаним гробом”. По њему, спољашњи сјај у којем се живи слабо може да прикрије унутрашњу, духовну трулеж. Дарженсон свакако није усамљен примјер, ту су, прије свега, Фенелон [Fénelon], Вобан [Vauban], Буленвије [Boulainvilliers] и многи други. Отуда видимо да је „тло за Русоову критику друштва било фактички и мисаоно потпуно припремљено” (Касирер, 2003: 330) када се он појавио на филозофској сцени са својим награђеним списом, којим је само долио уље на већ распламсалу ватру.

Напредак културе као деструкција истинске хуманости

Из овога, дакле, можемо да уочимо један непрекидни континуитет између Русоа и општих стремљења 18. вијека. Истина, он није имао заједнички језик са великим бројем истакнутих мислилаца тог времена који су креирали идејни свијет своје епохе. Међутим, „суштина те супротности не лежи толико у садржини Русоових мисли колико, напротив, у начину њиховог образлагања и извођења” (Касирер, 2003: 330). Оно што Русоа одваја од његовог вијека неупоредиво мање су сами политички идеали које заступа него њихово оправдање и мисаона дедукција. Ма колико да је то стољеће негодовало због актуелних политичких прилика, оно ипак критиком тих прилика никада није одвело до једне опште критике друштвеног постојања као таквог. Један од кључних постулата свих мислилаца окупљених око *Енциклопедије*¹ био је да човјек не може живјети другачије него у формама дружевности и друштвености и да је једино у њима кадар испунити

¹ Енциклопедија или „Образложени рјечник наука, умјетности и заната” представља ремек-дјело просвјетитељског покрета. Њен оснивач и главни уредник био је Дени Дидро. У периоду 1751–1772. године публикована је у чак 35 томова. Главни циљ *Енциклопедије* био је да предочи „општу слику напора људског ума код свих народа свих времена”. На овом епохалном пројекту, осим Дидроа, сарађивали су и сви познати француски филозофи тог времена: Волтер, Даламбер, Холбах, Хелвечије и други. Русо је такође писао одређене чланке за *Енциклопедију* о политичкој економији, док није дошло до сукоба између њега и Волтера, који је био најближи Дидроов сарадник. Једним именом, овај круг писаца назива се енциклопедистима.

своје истинско одређење. Русоова оригиналност састоји се баш у нападу на ту премису. Он се пита да ли заиста идеју заједнице можемо поставити уједно с оним идеалом друштва за којим је култура тог времена слијепо стремилa. Русо отвара једну нову могућност – да између њих, заједнице и друштва, постоји потпуна супротност. По њему, истинска заједница се може достићи и чврсто утемељити тек онда када се строго разлучи од идолa друштва. Управо на овом мјесту разбуктала се најжешћа борба између Русоа и енциклопедиста.

Дидро [Diderot] и мислиоци енциклопедистичког круга увјерени су да се напретку духовне културе можемо препустити пошто ће тај напредак сaм од себе довести до новог и бољег облика друштвеног поретка. „Углађивање нарави и проширивање сазнања мораће на крају да преобразе и моралност и да јој даду сигуран темељ” (Касирер, 2003: 332). По Даламберу [D’Alambert], друштво је животни ваздух у којем истинска наука, филозофија и умјетност једино могу успијевати. Енциклопедисти, као што видимо, схватају знање као социјалну функцију, вјерујући да се обнова политичког и моралног живота може очекивати само од раста и ширења културе и свега онога што се под њом подразумева, прије свега науке и умјетности. Међутим, Русо се налази на радикално другачијем мисаоном курсу. Јединство које се до тада подразумејавало између моралне свијести и опште културне свијести он препознаје као проблематично и упитно. Он је из посве друге визуре сагледавао друштво које је нарушило хармонију између етичких и теоријских идеала, између хтијења и знања. Зато, баш у оној духовно-дружевној култури, коју осамнаести вијек сматра процватом истинске хуманости, Русо види највећу опасност по културу уопште. Садржина те духовно-дружевне културе, њени први почечи и њено садашње стање: све су то за њ несумњиви докази да она оскудева у свим правим покретачким снагама (Касирер, 2003: 335). Таква култура је заснована само на ниским нагонима за моћ и посједовање. По његовом мишљењу, погрешан етички поредак ствари био је тај који је знању омогућио да постане пуко интелектуално углађивање и нека врста духовног луксуза. Како каже:

Духовна слобода не доноси човеку ништа без моралне слободe; а ова се не може достићи без радикалног преображаја друштвеног поретка, који ће уништити сваку самовољу и помоћи да победи једино унутрашња нужност закона. (Касирер, 2003: 339)

Из досад реченог да се закључити да Русо не поставља себи задатак да се редом суочава са многобројним аномалијама друштва и појединачним манифестацијама зла у њему. Напротив, он доводећи у питање друштвени поредак у цјелини, атакује на опште начело зла. Ако бисмо покушали направити неку хронологију мисли које су Русоа одвеле до горе изнесених закључака, ослоњени на увиде Жана Старобинског [Jean Starobinski], једног од најбољих савремених познавалаца Русоове мисли, можда би требало поћи од ове тачке. Наиме, Русо је прије свега примијетио један радикални разлаз између људских дјела и ријечи, па је ту разлику покушао да објасни другом разликом – разликом између *бића* и *привуда*. Гдје је узрок тих разлика? Русо га проналази у друштвеном устројству које, у потпуности супротно природи, ову непрекидно тиранише и ниподаштава јој права. У једном од писама Кристофу де Бомону [Christophe de Beaumont], Русо пише: „Пратио сам ту противречност у њеним последицама, и видех да већ она сама објашњава све људске пороке и друштвена зла” (Starobinski, 1991: 34). Из овог видимо да се Русоово оспоравање односи на друштво уколико је оно супротно природи. А друштво његовог времена то јесте. Међутим, друштво које *порице* природу, није је и уништило. Истина, оно је са њом у сталном сукобу, из којег проистичу сви пороци и зла од којих људи пате. Русоова критика, дакле, започиње „негацију негације”². Она осуђује цивилизацију, чија је основна карактеристика њен негативитет у односу на природу. „Настала култура пориче природу. [...] „Лажна знања” цивилизације, далеко од тога да просветле човечанство, застиру природну прозирност, раздвајају људе, уситњавају интересе” (Starobinski, 1991: 34). На тај начин, ствара се друштво у којем се свако усамљује у властитом самољубљу и егоцентричности. У *Емилу* (1762) Русо говори о томе како „ми више не живимо у свом свету, ми живимо изван њега [...] Човек сад почиње да ратује сам са собом” (Volin, 2007: 419).

² Фридрих Енгелс види Русоа као претечу Хегелове *негације негације*. Наиме, у свом *Anti-Dühring* он даје одличну критику Русоовој *Расправе о неједнакости*, сматрајући је ремек-дјелом дијалектике 18. вијека. Како каже, „мада Русо 1754. године још није могао говорити хегелијанским жаргоном, ипак је, 23 године прије Хегелова рођења, био дубоко нагрижен хегелијанском zarazом”. Види предговор Далибора Форетића (Foretić, 1978: 9–10).

Отуђење човјека и губљење првобитне
прозирности кроз призму напретка науке

Цитирајући један одломак из Русоовог предговора *Нарцису*, у којем он жали за тим што науке, умјетности и сви други предмети општења учвршћују друштвене везе преко личног интереса, Старобински закључује следеће. По њему, Русо суочава овдје два типа односа који се супротстављају као *прозирности нејосредности*. Наиме, „поштовање и благонаклоност стварају везу помоћу које се људи *нејосредно* састају: ништа се не умеће између свести, оне се спонтано нуде у потпуној очевидности” (Starobinski, 1991: 34). На- супрот томе имамо ову ситуацију. Везе, успостављене усљед личног интереса, изгубиле су ону своју првобитну непоредност. Између двије свијести однос се више не успоставља непосредно. Непосредна свијест је изгубљена, те се сада однос остварује само између ствари. Ово новонастало изопачење има за посљедицу то да људи, престајући да поистовјећују интерес са својим животом, почињу поистовјећивати тај интерес с „уметнутим предметима” за које наивно вјерују да су неопходни њиховом благостању и срећи. Из тога видимо, као логичну посљедицу, једно тешко отуђење човјека, како од других људи тако и од самог себе. *Ја* друштвеног човјека више се не препознаје у себи, него се тражи напољу, међу стварима. Сам човјек постаје или ствар или роб ствари. Русоова критика обзнањује ту отуђеност и препоручује повратак ка непосредности. Цивилизовано друштво, напредујући у својој опречности са природом, значајно отежава непосредни однос између свијести. Губитак првобитне прозирности иде напореда са људским отуђењем међу материјалним стварима³.

Код Русоа, историја технике изложена је у веома уској вези с историјом човјечанства. Његове тежње су, по увиду Старобинског, више усмјерене ка томе да заснује морални суд у односу на историју него да успостави једно антрополошко знање. Наиме:

Пошто је наново изложио напредовање културе и пошто га је дефинисао као негацију природе, Русо културу одбацује, супротставља јој нову негацију која је последица моралног

³ Тешко се одупријети утиску да Русоова анализа унапријед оцртава Хегелову и Марксову анализу. Она на њихову утолико више личи што се ослања на опис историјског настанка човјечанства изнесеног у *Расправи о поријеклу и основама неједнакости међу људима*, која представља једну врсту историје цивилизације дате као напредовање негације природне датости. Таквом напретку одговара опадање првобитне невиности.

суда и која се позива на етички апсолут. (Starobinski, 1991: 35)

Он узима ријеч да би рекао *не* антиприроди. Ситуација друштва његовог времена, унаточ луксузу којим зрачи споља, за њега је морално неприхватљива, зато не штеди ријечи за огорчену осуду истог. Он такво друштво схвата, али то није довољно да га излијечи, пошто схватити један непрозирни свијет не значи и поново васпоставити непосредност и прозирност која је владала у природном стању. Да би остварио идеал прозирности, њему ће бити потребан баш тај свијет природног стања у којем се чињеница поклапа са правом, а жеља са потребом.

Русо је нападао модерно у име двије класичне идеје: града-државе и врлине, са једне стране, и природе, са друге стране. Док су добро понашање и врлина били уобичајени у граду-држави, промет, новац, веће могућности стицања, луксуз и вјера у свемогућност законодавства карактеристике су модерне државе⁴. По њему, модерна држава се представила као једно вјештачко тијело настало на основу уговора, које отклања недостатке природног стања. Зато је својим дјелима наметнуо питање није ли природно стање оно што је превасходније од грађанског друштва. Знамо који нам је правац он препоручивао – повратак природи из свијета извјештачености и конвенционалности. Стога Русо, у својој *Првој расправи* напада науку и умјетности у име врлине. Али, хајде прво да видимо шта је он то подразумијевао под врлином. За Русоа, „врлина је првенствено политичка врлина, врлина патриоте, или врлина целог народа. Врлина претпоставља слободно друштво, а слободно друштво претпоставља врлину: врлина и слободно друштво су неодвојиви” (Štraus, 1971: 220). Слично Монтеѕкјеу [Montesquieu], и он се према врлини односи као принципу демократије, не раздвајајући је од једнакости, или барем признавања једнакости⁵. Даље, Русо сматра да се врлина може схватити

⁴ За Русоа су Римљани, а не Женевљани, узор слободних људи, зато што су посједовали највише врлина. По његовом мишљењу, свето јединство града-државе било је уништено у посткласично вријеме дуализмом између духовне и овоземаљске моћи, тј. дуализмом између земаљског и небеског царства.

⁵ У *Првој расправи* срећемо код Русоа став који ће у својим каснијим дјелима разрадити, по коме грађанско друштво настаје путем замјене природне неједнакости за једнакост постигнуту путем уговора. Међутим, наука доприноси развијању неједнакости стимулишући таленте. Потенцирање неједна-

не разумом, него оним што он идентификује с „узвишеним знањем једноставних душа” – свијешћу, осјећањем или инстинктом. Он брани тезу да су наука и филозофија у нескладу са слободним друштвом, па самим тим и са врлином. Пошто је наука у суштини космополитска, по њему, друштво мора да буде надахнуто патриотским духом који ни на који начин не потпирује међунационалну мржњу. Наука уништава тај дух и иде на штету заједнице доводећи у опасност усађене здраве истине и догме. Другим ријечима:

Науку интересује истина као таква, без обзира на њену корисност, и због тога постоји опасност да открије некорисне или чак штетне истине. [...] Истина је, у ствари, неприступачна, и зато истраживање истине доводи до опасне грешке, или до опасног скептицизма. [...] Зато наука, или покушај да се мњење замени знањем, нужно доводи друштво у опасност. (Štraus, 1971: 222)

Али Русо није на свијет гледао црно-бијело. Његова критика није толико радикална да би пренебрегао оно позитивно што доноси наука, макар одређеним друштвима. Наиме, он сматра да је наука лоша за добро друштво, а добра за лоше друштво.

У изопаченом друштву, [...] оправдан је напад на сва неприкосновена мишљења и предрасуде, зато што друштвени морал не може да постане гори него што јесте. (Štraus, 1971: 224)

У таквом друштву, једино наука може да помогне човеку. Даље, наука је добра за појединце, за велике геније и мали број истинских филозофа, (у које убраја и себе), али је лоша за народ и обичне људе, свјетину. Из тога разлога, он у *Првој расцрави* напада не науку као такву, него популаризовану науку и ширење научног знања које није добро ни за саму науку, нити за друштво у цјелини. Зашто је то тако? По Русоу, наука се у популаризацији дегенерише у јавно мњење, или борба против предрасуда постаје и сама једна предрасуда. Наука мора да се сачува за незнатну мањину и мора да остане тајна за обичног човека (Štraus, 1971: 224). По мишљењу Леа Штрауса [Strauss], сврха *Прве расцраве* је да опомене, не све, него обичне људе, да се клону науке. Кад Русо одбацује науку као штетну, он се обраћа у име обичних људи, који нису оптерећени мишљењима свога времена, земље и друштва. У том смислу, он нам одаје утисак да је

кости за Русоа је толико карактеристично за науку да у њеном темељу види само интерес за супериорност или величину.

желио да обнови класичну идеју о филозофији која је у начелу била посве супротна просвијећености.

Русо ће, што се тиче проблема науке, на још једном мјесту повући рез. Наиме, он прави нову разлику унутар науке, односно раздваја је на двије врсте. Једна врста је у нескладу са врлином и одговара чистој теоријској науци или ономе што можемо назвати *метафизиком*. Друга врста је у складу са врлином и њу Русо поистовјеђује са *сократском мудрошћу*, које представља сазнање о себи, или, боље рећи, сазнање о човјековој безначајности. Русо под тим мисли следеће:

Ни „*сократска мудрост*“ није идентична са врлином, јер је *врлина наука њросћих душа*, а Сократ није био проста душа. Пошто сви људи могу да буду врли, сократска мудрост припада незнатној мањини [...], и има функцију да брани *науку њросћих душа*, или савест, од свих врста изопачења”. (Štraus, 1971: 226)

Тако се чини да је сократска мудрост „циљ и круна теоријске науке”. По Русоу, теоријска наука која није истински у служби врлине, и већ самим тим је лоша, мора да се стави у њену службу како би постала добра. Она, међутим, може да постане добра „ако се њом и даље буде бавио мали број људи, које је природа предодредила да воде народе” (Štraus, 1971: 227). Како са Русоом стално ходимо по танкој линији парадокса, треба бити опрезан и на овом мјесту, и не подлећи закључку да је његов стварни узор врли грађанин, а не *њприродан човјек*. Прави филозоф је за Русоа ближи природном човјеку него врлом грађанину, а у прилог тој тези иде и аргумент „доколице”, која је заједничка и филозофу и природном човјеку.

Русоова критика као покушај
поновног успостављања друштвене цјелине

Прошавши кроз све битне сегменте Русоове *Прве расправе*, не би било мудро закључити контемплацију о овом питању у посве једнообразном тону, како се неке може учинити претходно излагање. Зато треба бити нарочито опрезан прије доношења коначног суда, јер суд који смо до сада изrekli, на крилима Русоове мисли, о друштву и факторима који утичу на његово кварење и изопачење – култури, науци и умјетности, ни за њега самог није једнобојан, строго одсјечен и квалификован као погубан у апсолутном смислу. Руку на срце, његов суд води ка негацији и ка одбацивању цјелокупног поретка у којем

се обрело човјечанство, али то нипошто не значи да он препоручује напуштање поретка *yoйише*, и препуштање првобитном хаосу. Русо је прилично далеко од таквог теоријског и практичног анархизма. Како примјећује Касирер [Cassirer], један од најдоследнијих апологета Русоове мисли, он никада није извукао такав закључак. Баш напротив, увијек је изнова изјављивао да му код његовог напада на умјетност и науку никада није пало на памет да се апсолутно одустане од њиховог судјеловања у изградњи друштва (Касирер, 2003: 337). Сам Касирер, у свом монументалном дјелу *Филозофија просветишељства*, цитира једну подужу Русоову биљешку о својим првим списима, дјвема *Расиравама*, која ће и нама помоћи да сагледамо цијелу ову ствар у њеном пуном обиму. Наиме:

Требало је разорити илузију која нас испуњава толико будаластим дивљењем према оруђима наше несреће, требало је исправити ону варљиву вредносну оцену која нас је довела до тога да погубне таленте претрпавамо почастима и да презиремо благотворне врлине. Међутим, људска природа не корача уназад, и никада се не можемо поново вратити у стање недужности и једнакости ако смо се једном од њега удаљили. Писац тих списа је упорно оптуживан да хоће да разори науку, уништи уметности и пусти да човечанство опет потоне у своје првобитно варварство; баш напротив, он је увек наваљивао да се одрже постојеће установе, изјављујући да би њихово разарање омогућило постојање порокâ и само би уклонили средства за њихово стишавање и ублажавање; да би на место корупције ставило само необуздано насиље⁶. (Касирер, 2003: 337)

Зато нам се чини да би Русоову критику друштва, а самим тим човјека и цивилизације, која се готово ништа мање ослабљена може протегнути и на наше вријеме и поредак у чију смо колотечину запали, морали разумијевати и у једном педагошко-дидактичком тону. Поетичне реченице из *Прве расираве*, као што су: „Науке, књижевности и умјетности [...] закриљују цветним венцима гвоздене ланце којима су они [људи] везани”, или: „Како би било слатко живети међу нама, када би спољни изглед вазда био слика склоности срца” (Starobinski, 1991: 11), носе у себу извјесну дозу истинске бригае за човјечанство, и ослобођене су оне дозе деструктивног презира према свијету који нам замрачује сваки излаз из таквог стања. Русо нас, на себи својствен начин, жели извући на свјетло истине са нејасне мје-

⁶ Русо на овом мјесту говори о себи у трећем лицу.

сечине привада, и само у том духу може се исправно разумјети његова прекорна мисао. Стога, приводећи крају овај рад, можемо рећи како Русоов наум није био да беспоговорно изагна умјетности и науке, него да поново успостави друштвену цјелину, позивајући се на императив врлине, једине способне да створи нужну повезаност. И Старобински у свом капиталном дјелу *Жан-Жак Русо – ирозирности и ирејрека*, наводи један изузетно важан цитат из његове *Прве расправе*:

Тек ће се тада видети за шта су способне *врлина, наука и власи* понесене племенитим такмичењем и *рагећи зајегнички* на срећи људског рода. Али докле год моћ буде сама на једној страни, знања и мудрост сами на другој, научници ће ретко смислити велике ствари, владари ће још ређе учинити лепа дела, а народи ће и даље бити ниски, покварени и несрећни. (Starobinski, 1991: 44)

Чини нам се да је у овом одјељку добар дио суштине наших досадашњих разматрања. Као што видимо, Русо жали за тим што политичка власт и култура стреме ка несагласним циљевима. Он је, дакле, спреман да, условно речено, опрости култури, али под једним условом – да она постане интегрални дио једне складне цјелине и да не гони људе да тѣже за одвојеним предностима и задовољствима. Далеко од тога да он сања укидање науке. Русо апелује да се она сачува, али с тим да се поништи сукоб који супротставља моћ и знања. Огроман дио ове критике стања у друштву 18. стољећа готово да се дословно може примијенити и на ово наше постмодерно доба, чиме нам се и сâм Русо открива у једном свевременском свјетлу, што најбоље доказује то да филозофија није пука археологија мисли, те да питања и проблеми на којима она темељи своје постојање, без обзира на тренутну доминацију техничко-технолошке стварности над хуманистичким и друштвеним наукама, никада неће, нити могу бити, превазиђени и застарјели.

Литература

Касирер, Е. (2003). *Филозофија просветиошћелства*. Београд: Гутенбергова галаксија.

Foretić, D. (1978). Predgovor. U J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor* (5–13). Zagreb: Školska knjiga.

Ruso, Ž. Ž. (1993). *Društveni ugovor; O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Rasprava o naukama i umetnosti*. Beograd: Filip Višnjić.

Starobinski, Ž. (1991). *Žan-Žak Ruso: Prozirnost i prepreka (i sedam ogleda o Rusou)*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Stupar, M. (2014). *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*. Beograd: Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

Štraus, L. (1971). *Prirodno pravo i istorija*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Volin, Š. S. (2007). *Politika i vizija: kontinuitet i inovacija u zapadnoj političkoj misli*. Beograd: Filip Višnjić.

Ognjen R. Kandić

ROUSSEAU'S CRITIQUE OF MODERN SOCIETY,
SCIENCE AND CULTURE

Summary

The author of this paper attempted to clarify Rousseau's hypothesis, which suggests that history, with its artificial creation of a civilized society, corrupt man. Man arose from the hands of nature as good and pure but his development gradually alienated him from nature. As we have seen, Rousseau assumes that the progress and development of the human race, no matter how inevitable it really is, does not necessarily mean true happiness for man. In his First Discourse, he passionately defends the view that technical progress and material goods corrupt human morality, and that our souls are corrupted in proportion to the progress of art and science. Contrary to the thinkers of the Encyclopedic circle who were convinced the progress of spiritual culture can be approved of since this progress would in itself lead to a new and better form of social order, we can affirm Rousseau as a critic of the modern myth of progress. He recognised the unity between the moral consciousness and the common cultural awareness that had presupposed, as problematic and questionable. Therefore, he saw the society of the 18th century, the age of science and reason as it was called, from a completely different point of view: as a society which disturbed the harmony between ethical and theoretical ideals, between will and knowledge. While the champions of thought, gathered around the Encyclopedia project, considered the blossoming of true humanity the spiritual and social culture, Rousseau saw it as the greatest danger to the true humanity. In this way, he attacked the general principle of evil, bringing into question the social order as a whole.

We have noticed that Rousseau sees the history of technology as very closely connected with the history of mankind. Therefore, his aspirations are more directed towards establishing a moral judgment in relation to history than towards establishing all-encompassing anthropological knowledge. Seeing that he defined the progress of culture as a negation of nature, Rousseau rejects culture and opposes it with a new negation which is a consequence of moral judgment and which invokes the ethical absolute. He takes the floor to say no to anti-nature. According to him, the state of affairs of the society of his time is morally unacceptable despite the luxury it radiates from the surface. It

is no doubt that these sorts of Rousseau's attitudes have been in a certain way rehabilitated in our postmodern age as well, and they forever make him a contemporary, necessary and inspiring thinker.

Key words: Rousseau, civil society, man, science, culture, civilization, natural state, art