

Promišljanje o političkoj slobodi u ROUSSEAU

Mnogostrukost tema koje je obradio J. J. Rousseau, kao i problematičnost i kompleksnost njegove misli, mogu nam objasniti proturječnost određenih argumentacija. Radi se o nejasnoćama i neodređenostima koje ne oduzimaju ništa relevantno širini njegovih perspektiva. No zasigurno su te proturječnosti pridonijele obradi nekih međusobno divergentnih, oprečnih tumačenja i razvoju suprotnih društveno-političkih stajališta. Nije, dakle, čudno ako se Rousseau – koji je općenito prihvaćen kao radikalni mislilac, prethodnik nadolazeće Francuske revolucije i osnivač buduće europske (liberalne) demokracije – istovremeno promatra iz antitetične, suprotne perspektive. U tom se smislu smatra inspiratorom moderne demokracije koju nazivamo totalitarnom, ali i predvodnikom znanstvenog socijalizma. Moje izlaganje pokušava predočiti tu ambivalentnost Rousseauove filozofije, prikazujući je kao iznimno polazište cjelokupne moderne političke misli, čiji je on utjelovitelj, a koja nesumnjivo potvrđuje njegovu aktualnost.

Ključne riječi: Rousseau, Hobbes, Marx, Lenjin, sloboda, demokracija, totalitarizam

Rousseau se smatra jednim od najvećih pobornika prosvjetiteljstva, a svojim će mislima utjecati na daljnje oblikovanje zapadne kulture, od obrazovanja do politike. Njegovi najpoznatiji radovi, *Ispovijesti* i *Društveni ugovor*, do dana današnjeg zaokupljaju pozornost čitatelja, hipnotizirajući ga s uzvišenom prozom. Rousseauu je bilo važno pronaći formulu koja će poštivati društveni autoritet ne gazeći pritom individualnu slobodu i zaštitu ljudskih prava. Radi se o tematici; o odnosu između autoriteta i slobode kojim su se pozabavili i njegovi prethodnici, naročito Hobbes i Locke. Hobbes je pretpostavljao da je autoritet potreban radi ograničavanja zvjerskog impulsa karakterističnog za ljudsku prirodu, dok je Locke smatrao da je čovjek već prije stvaranja društvenih agregata posjedovao prirodna prava te se zato opredijelio za zaštitu slobode pojedinca, a ne autoriteta vlasti. Međutim, temeljna se razlika između Lockeja i Hobbesa nalazi u ocrtavanju trenutka razlikovanja između slobode i autoriteta. Treba istaknuti da, nasuprot njima, Rousseau ima sasvim drugačiji pristup toj problematici. On, naime, tvrdi da je sloboda vrijednost koja se identificira s čovjekom. Taj mu postulat omogućava da izvuče pretpostavku kako je sloboda bit ljudske prirode. Dakle, ako čovjek nije odgovoran za svoje postupke, tada nije slobodan pa samim time nije ni ljudsko biće, već rob; obično sredstvo prirode! Za Rousseaua odreći se slobode neminovno vodi do gubljenja vlastite ljudske kvalitete, ljudskih prava, pa čak i svojih dužnosti. Za njega je takvo odricanje umnogome

nespojivo s čovjekovom prirodom. To ne znači da Rousseau nije svjestan činjenice kako je čovjek društveno biće koje kao takvo mora poštivati određena pravila, zakone itd., stoga si postavlja sljedeće pitanje: Može li čovjek istovremeno biti slobodan i spriječen da radi što god želi? Odgovor je paradoksalan. On tvrdi da zakoni nisu obične ljudske konvencije ni utilitaristička rješenja, već su formulacija pravila koja utjelovljuju svete istine, koje nisu dane od čovjeka jer su univerzalne i apsolutne. Rješenje je tog paradoksa, barem za Rousseaua, u pronalaženju oblika takvog udruživanja u kojem će svatko, pridružujući se drugima, ipak slušati samog sebe, ostajući tako slobodan kao i prije.¹

U svojem kapitalnom djelu *Društveni ugovor* Rousseau predlaže vrstu matematičke formule koja bi čovječanstvo trebala spasiti od vlastitih muka, tragedija i patnji. Za njega je bilo koji kompromis između slobode i autoriteta neupitan jer se ova načela ne smiju sukobiti; ona se podudaraju jer su jedna te ista stvar – lice i naličje istog novčića. Što smo više slobodni, to je veća naša vlast: više slobode znači i veću kontrolu. Slobodni su ne samo oni koji žele određene stvari, već i oni koji znaju što će ih zadovoljiti. Uz pretpostavku da je priroda sklad, ono što pojedinac želi ne može nikako biti u koliziji s onim što stvarno želi netko drugi. Prema Platonu, dobro je ono što vodi do stvarnog zadovoljenja svakog pojedinca, a ako to ne vrijedi za sve, to bi značilo da priroda nije oličenje sklada (što za Rousseaua nije moguće), jer bi predstavljalo dokaz da je dio čovječanstva pokvaren, neracionalan, neprirodan, što je besmisleno. Prirodan je čovjek dobar čovjek, a ako to nije tako znači da je izgubio izvornu skladnu cjelinu; harmonični totalitet, tj. prirodnost.

To je razlog zbog kojeg se čovječanstvo treba vratiti na ono što Rousseau naziva prvobitnim stanjem prirode u kojemu ljudi još nisu postali plijen mutnih strasti, zlih i perverzних impulsa, kako bi na višem stupnju svijesti otkrili sreću i sklad. Kako bi se postigao taj cilj potrebno je „totalno otuđenje svakog člana s prenošenjem svih individualnih prava na cijelu zajednicu.“ Na taj se način dolazi do podudaranja

¹ Rousseau, J., J., „*Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*“, *Društveni ugovor*, Zagreb, Školska knjiga, 1978, str. 114.

između Države i samog pojedinca, za što je potreban ugovor kao čin koji će odrediti sve što je korisno za zajednicu. Radi se o nekakvoj „općoj volji“ koja se u svojem formalnom obliku poistovjećuje s Državom, koja ima pravo prisiliti čovjeka da bude slobodan. Pitanje je kako? Rousseauov je silogizam jednostavan: ako netko ne želi postići racionalan cilj, tada se ne može reći da stvarno nešto želi postići te stoga nije slobodan. No od Aristotelova je vremena cilj društvene zajednice postizanje ljudske sreće, što znači da čovjeka treba prisiliti da radi one stvari koje će ga usrećiti.

S time u vezi Isaiah Berlin u svojim predavanjima naslovljenima *Sloboda i njezini izdajnici*² na jasan i primjeren način pokazat će da kada ljudska bića pokoravamo svojoj volji, kad mučimo i ubijamo, jednostavno ne radimo samo nešto što je dobro za njih (što je prilično upitno), već radimo ono što oni stvarno žele, iako to mogu nijekati tisuću puta. Ako oni to negiraju, to je zato što ne znaju što su, što žele, što u stvari predstavlja svijet. Čitajući taj odlomak, utjecaj koji je takav „slobodarski“ nauk imao na različite društveno-političke pokrete i ideologije – od jakobinaca do nacizma, fašizma i komunizma pa sve do današnjih dana s pokretima koji nisu općesvjetski, a koji možda bolje od drugih utjelovljuju Rousseauovu misao – svima bi se na prvi pogled trebao učiniti zlokobnim, iako nedovoljno dorečenim.

Rousseauove „slobodarske“ teorije zasigurno najviše osuđuje filozof Berlin, pokazujući, između ostalog, kako se prema ovom zlokobnom paradoksu, svojstven samo diktatoru ili Državi, koji od pojedinca traži da se samovoljno odrekne političke i ekonomske slobode, kako bi se ustvari dublje, racionalnije, prirodnije oslobodio individualnih ograničenja, dakle u višem smislu, s rezultatom da će se tada najpotpunija sloboda – slobodna od ograničenja – podudarati s nepopustljivim i porobljavajućim autoritetom.

Posvećujući svoj život pronalaženju općevaljane obrane apsolutne slobode pojedinca, Rousseau se svojim razmišljanjem izgubio u močvari dogmatizma,

² Berlin, I., *La libertà e i suoi traditori*, ur. Henry Hardy, prijevod Giovanni Ferrara degli Uberti, Izdanje Piccola biblioteca Adelphi, Milano 2005.

postajući tako, možda nehوتيčno, jednim od najvećih neprijatelja slobode kojeg je povijest ikad imala. Prisjetimo se ovdje poznate paradoksalne fraze Georgea Orwella iz njegova romana *1984*, koja glasi „sloboda je ropstvo“, a koja možda najbolje sažima veliku prevaru i tragediju totalitarizma, što se svakako može povezati s Rousseauom.

Nasuprot tome, potrebno je povratiti unutarnju vezu koja na neki način povezuje demokraciju s političkim okvirom za koji se smatra da je u suprotnosti s njom, a riječ je o totalitarizmu. U radikalnoj se opoziciji između demokracije i totalitarizma ne uviđa kako je totalitarizam ustvari rizik koji demokraciju ne napada uvijek i isključivo izvana, jer se on ponekad nalazi i unutar same demokracije. Radi se, naime, o naličju demokracije, a ne o njezinoj suprotnosti; dakle, o mogućem riziku, o opasnosti koja joj prijete iznutra.

Štoviše, sam je Platon – iako ne treba miješati antičku demokraciju s onom modernom – govorio kako se demokracija rađa iz tiranije te da je ponekad i sama tiranija proizvod demokracije. U nama bližim vremenima Montesquieu je govorio kako treba paziti jer se tiranija ponekad javlja zbog činjenice da ima premalo, ali ponekad i previše jednakosti. Tocqueville se u tom smislu koristi izrazom „demokratski despotizam“, želeći time aludirati na rizik; na opasnost koja demokraciji prijete iznutra.

Kakav je to rizik koji obitava unutar same demokracije? Radi se o opasnosti koja na neki način prijete prevrtanju demokracije u njezinu suprotnost, a koja svoj izvor nalazi u umišljenosti demokracije da je utjelovljenje apsolutne vrijednosti. Riječ je, dakle, o stvaranju nestvarne slike da može ostvariti ne samo društvenu jednakost i ravnopravnost, nego i apsolutizirati ravnopravnost, ukidajući tako razliku između pojedinaca, ovlasti, moći i znanja. Ta se težnja, primjerice, nalazi i u Rousseaua i u Marxa. U tom smislu Rousseau govori kako je prava demokracija ona koja čini savršeno ostvarenu zajednicu; koja cijelu zajednicu poistovjećuje sa sobom u vidu ostvarenja opće volje, kao dokaz da više ne postoji razlika između raznih htijenja,

potreba i zahtjeva. To znači da su svi građani jednaki te da konvergiraju u toj jedinstvenoj zajednici koja je savršena i potpuna, a time i demokratska.

Ako dođe do nestajanja svake distinkcije – ne samo između različitih vlasti (primjerice, izvršne, zakonodavne i pravosudne), već i između samih pojedinaca – tada bi to proizvelo savršeno ostvaren oblik demokracije koji bi se na neki način preokrenuo u svoju suprotnost, tj. u oblik totalitarizma. Rousseau je također bio svjestan te suprotnosti kada kaže kako je taj tip demokracije o kojemu govori moguć samo u vidu zajednice bogova, a ne ljudskih bića.

No valja naglasiti da se ne smije pretjerivati ni u suprotnom smjeru – od demokracije se ne može tražiti previše, ali ni premalo jer bi u tom slučaju moglo doći do slabljenja politike, što ne bi dobro shvatio i prihvatio narod, posebice pojedinci koji s pravom nalažu demokraciji da odgovori i na njihove individualne zahtjeve. Iz toga proizlazi da se demokraciju ne smije shvaćati kao puku i jednostavnu tehniku, već ona treba težiti održavanju naizmjeničnog odnosa između partikularnih i univerzalnih vrijednosti, prirodnog zakona itd., a da se te vrijednosti ne apsolutiziraju i tako postanu nemogućim mitom. To je moguće uzevši u obzir njezine stvarne potencijale.

Rousseauov fantom: Fašizam kao totalitarna demokracija³

Analizirajući različite sudove talijanskih teoretičara o fašizmu, možemo primijetiti kako mnogi autori smatraju da fašizam ima povijesnu zaslugu zato što je proširio društvene temelje Države i postigao viši oblik demokracije. Dakle, fašizam nije shvaćen samo kao gorki protivnik institucija i vrijednosti liberalnih demokracija

³ Ovo se poglavlje temelji na istraživanju najznačajnijih osobina fašističke demokracije kao ostvarenja revolucionarnog i totalitarnog procesa te demokratsko-jakobinsko-macinijevske tradicije tipične za fašističku koncepciju demokracije. U tome obilno sam se koristio studjama profesora Giovannija Belardellija - naročito njegove knjige *Il ventennio degli intellettuali - cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2005. - koji unatoč nekim ograničenjima svoje mjesto nalazi u okviru najznačajnijih historiografskih i politoloških studija o fašizmu, od De Felicea do Mossea i Talmona.

(što je svakako i bio), već i kao ideologija koja je dovela do ostvarenja pravednije i cjelovitije demokracije.

Protuparlamentarizam i fašizam

U Italiji suprotnost između nacije i parlamenta, odnosno između naroda i vlasti, koju karakterizira „blistavi svibanj“ 1915. godine, kao i načini ulaska u rat, označavaju radikalnu delegitimizaciju saborske institucije. To je povezano s ondašnjom kritikom predstavničke demokracije koju nalazimo u djelima Gaetana Mosce, a koja je postavila temelj razvlaštenju parlamentarne institucije od strane fašističke ideologije, ili općenito u spisima nacionalista. No svibanjski dani 1915. godine – koji se nazivaju „revolucionarnima“ zbog postupnog utjecaja revolucionarnih intervencionističkih struja, kao i zbog povezanosti s temeljnim sukobom između namjere parlamenta i volje naroda – vode nas i do spoznavanja važne uloge protuparlamentarizma u značajnim dijelovima talijanske demokracije, naročito socijalizma. Naime, već je desetljećima postojala oštra kritika takozvanog parlamentarnog „prljavog svinjca“ – situacije koja se naknadno pogoršala tijekom prvih petnaest godina prošlog stoljeća zbog nedeklarirane, tajne i „podzemne“ povezanosti socijalističkog ekstremizma, revolucionarnog sindikalizma i prevrtljivog intelektualizma ili intelektualnog subverzivizma⁴. Takvo je stanje stvari dodatno potvrdio rat, naglašavajući izrazitije devalvaciju institucije Sabora i to osobito zbog složenih problema vezanih uz ratne napore i mobilizaciju nacionalnih resursa. Na taj je način parlament kao institucija otvoreno otkrivao i pokazivao svoju beskorisnost, otkrivajući lažnu osobinu tradicionalnog političkog posredništva⁵. Treba imati na umu da uvjerenje o nedostatnosti tradicionalnih oblika i predstavničkih institucija te potraga za alternativnim rješenjima „organskoga“ tipa, koja karakteriziraju talijansku situaciju, obuhvaćaju cijeli zapadni svijet. Naime, između devetnaestog i dvadesetog

⁴ Panunzio, S., „*La rappresentanza di classe (kolovoz 1919.)*”, u: *Sindacalisti italiani*, ur. R. Melis, u izdanju G. Volpea, Roma, 1964., str. 284.-285.

⁵ Perfetti, F., *La Camera dei fasci e delle corporazioni*, Bonacci, Roma, 1991., str. 16.; Gozzi, G., *Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1988., str. 262.; Antonetti, N., *Gli invalidi della costituzione. Il Senato del Regno 1848-1924*, Laterza, Roma-Bari, 1992., str. 230.

stoljeća javlja se progresivna kriza koncepta o autonomnom pojedincu kao kamenu temeljcu društva; proširuje se shvaćanje da ljudi nisu samo proizvod kolektivnih snaga, već su im i strikno podređeni i to u smislu povijesne tradicije, društvene sredine, nacionalnog duha, klase, rase itd.⁶ To osobito dolazi do izražaja u Prvom svjetskom ratu – u kojemu na mnogim poljima pobjeđuje kolektivizam – jer se među njegovim prvim žrtvama nalazila i ideologija pojedinca kao osnova partikularizma pojedinaca, klasa i Država, te dosljedna anarhija privatnih interesa i međunarodnih odnosa⁷. Pretpostavka starog buržoaskog društva temeljila se prvenstveno na individualističkoj dogmi, a s time u vezi Dino Grandi u srpnju 1920. godine ističe: „Europska revolucija prošlog stoljeća bila je revolucija individue, čovjeka; Luthera, Kanta i Rousseaua. Revolucija XX. stoljeća revolucija je jednog višeg čovjeka. Taj je viši čovjek organizacija, zajednica, sindikat. (...) Sindikat je nova osoba koja teži zamjenjivanju prijašnje singularne fizičke osobe, koja je neadekvatna, nemoćna, i nedovoljna“⁸.

Fašistička kritika demokratsko-parlamentarnog režima te živahna rasprava koja se razvila između dvadesetih i tridesetih godina prošlog stoljeća oko oblika predstavništva korporativnog tipa, bile su usmjerene na protuindividualističko i protuparlamentarno shvaćanje toga europskog burnog razdoblja. Uzimajući u obzir ovu okolnost, kao i prisutnost različitih smjerova u fašizmu, relevantna je činjenica da se u mnogim diskursima korporativnog sadržaja učestalo pojavljuje tvrdnja kako fašizam posjeduje sve osobine prave demokracije⁹. Iz tog je razloga potrebno preispitati značenje takvih tvrdnji, kao i njihovo supostojanje s drugim tvrdnjama

⁶ Talmon, J. L., *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Secker & Warburg-University of California Press, London-Berkeley-Los Angeles, 1981., str. 544.-545.

⁷ Amendola, G., „*L'Italia sulla soglia del dopoguerra*“ (govor održan 1. studenog 1919.), u: *Discorsi politici (1919-1925)*, Camera dei deputati, Roma, 1968., str. 4.-5.

⁸ Grandi, D., „Il mito sindacalista“, u: *La Libertà economica*, 31. lipnja 1920.; Perfetti, F., „Il sindacalismo fascista“, *Dalle origini alla vigilia dello Stato corporativo (1919-1930)*, svezak I., Bonacci, Roma, 1988., str. 195. Treba imati na umu da se u tadašnjoj kulturi Rousseaua promatralo između dvije krajnosti: s jedne strane (usp. navedeni članak D. Grandija) moglo se u njemu vidjeti zagovaratelja apstraktnoga pojedinca, a s druge strane pobornika integralnih prava političke zajednice.

⁹ Perfetti F., *La Camera dei fasci e delle corporazioni*, op. cit.

koje su bile suprotnog predznaka.¹⁰ Sve u svemu, ne smije se zanemariti činjenica da za mnoge teoretičare fašizam predstavlja „novu demokraciju“; takve su izjave bile vrlo česte u novinskim člancima toga vremena, što se često (namjerno) zaboravlja, kao što se zaboravlja i na druge bitne elemente toga pokreta.

„Fašistička demokracija“

Razmatrajući članak *Doktrina fašizma*, koji je objavljen 1932. godine u djelu *Enciclopedia italiana*, te drugi dio *Političke društvene doktrine* iz pera samoga Mussolinija, naići ćemo, između ostalog, na tvrdnje kako je fašizam uspješniji od cijelog kompleksa demokratskih ideologija, stoga odbacuje njihove teorijske premise, ali i praktične aplikacije ili instrumentalizacije. Prema Mussoliniju, to se događa zato što se u zapadnim demokracijama ne ostvaruje integracija ljudi u Državi, koja je svojstvena „fašističkoj demokraciji“ i na razini načela i na povijesnoj razini. Korporativizam omogućuje fašizmu društvenu i političku pretvorbu Države: starija demokracija temeljena na individualističkoj osnovi zamjenjuje se novijom, pravednijom demokracijom, u čijem je središtu kolektivitet¹¹. Ta se ideja korporativizma zasnivala na „širokim narodnim osnovama“, a fašistička Država nije imala „ništa zajedničko s apsolutističkim Državama nastalima prije ili nakon 1789.“ Fašizam je tako predstavljao „najreprezentativniji režim“¹² u kojemu dolazi do prave integracije pojedinca u Državi, što je u liberalizmu bilo nemoguće. Prema G. Gentileu, fašistička Država, kako bi se ostvarila u svojoj volji, mora doći do konkretnog pojedinca, pa ga zato ne traži u liku apstraktne političke individue koju je

¹⁰ Iz Mussolinijeva članka (kolovoz 1922. godine) proizlazi sljedeća tvrdnja: “Stoljeće je demokracije gotovo. (...) Sadašnje “aristokratsko” stoljeće dolazi nakon prethodnog, demokratskog. (...) Nove generacije sumnjaju u demokraciju, u njezine ljude, u njezino odijevanje, u njezin mentalitet. One joj ne osporavaju određene zasluge u prošlosti, već činjenicu da svojom umrtvljenom težinom sprječava putove budućnosti.” Mussolini B., *Opera Omnia*, svezak XVIII., copyright 1956 by La Fenice – Firenze, str. 360., (preuzeto iz tiska *Il Popolo d'Italia*, 19. kolovoza 1922.). Četiri godine poslije tvrdi: “Mi predstavljamo novo načelo u svijetu, mi predstavljamo čistu, kategoričku i definitivnu antitezu cjelokupnog svijeta demokracije, plutokracije, masonerije, ili jednom riječju, besmrtnih načela ‘89.” Mussolini, B., *Opera Omnia*, svezak XXII., copyright 1957 by La Fenice – Firenze, str. 109., (preuzeto iz govora održanog 7. travnja 1926.).

¹¹ Spampanato, B., *Democrazia fascista*, Politica nuova, Roma, 1933., str. 10. Za prethodni citat v. S. Panunzio, “La fine del parlamentarismo e l’accentramento delle responsabilità”, u: *Gerarchia*, travanj 1933., str. 301.

¹² Mussolini, B., *La dottrina del fascismo*, U. Hoepli, Milano 1936, str. 24.

stari liberalizam smatrao ravnodušnim atomom, već u njegovu pravom obliku, promatrajući ga kao specijaliziranu produktivnu silu¹³.

Korporativnim institucijama pokušavalo se prevladati individualnu nepovezanost koja karakterizira liberalne režime, stvarajući tako potrebnu sintezu između Države i pojedinca, koja je neminovno trebala voditi do cjelovitijeg poistovjećivanja naroda s Državom. Valja pritom napomenuti kako se na taj način potvrđivao radikalan kontrast s liberalno-demokratskim režimima, ali ne i sa sovjetskim komunizmom, na koji je fašizam – barem do ranih tridesetih godina – gledao kao na proizvod drugačije, ali ne i suprotne revolucije od one fašističke. Zato se ne trebamo čuditi shvaćanju talijanskoga pisca Curzija Malapartea, koji fašističku revoluciju iz 1922. godine poistovjećuje s „oktobarskom revolucijom“¹⁴. Evo što će Mussolini 1932. godine izjaviti Emilu Ludwigu: „Mi smo, kao i u Rusiji, za kolektivan smisao života i to želimo pojačati po cijeni individualnog života. (...) U cijeloj negativnoj strani mi smo slični. Mi i Rusi protiv smo liberala, demokrata, Sabora.“¹⁵

Fašizam i demokratsko-revolucionarna tradicija

Jedan od najznačajnijih modernih povjesničara fašizma, Renzo De Felice, smatra da se povijesni korijeni fašizma „ne mogu tražiti samo u političkoj i kulturnoj tradiciji desnice jer se oni, naprotiv, često nalaze u tipu ljevičarskog radikalizma koji je proizašao iz Francuske revolucije.“¹⁶ Zato nas De Felice poziva da sâm fašizam razmotrimo kao jedan od oblika lijevog totalitarizma i to u značenju koje rabi Jacob Talmon¹⁷. Potonji je u svojim spisima prikazao obilježja „totalitarne demokracije“ koja se javlja još od Rousseaua i jakobinaca, a koja će se u dvadesetom stoljeću preobraziti u komunizam¹⁸. Za Mossea, koji se bavio odnosom fašizma i Francuske

¹³ Gentile, G., “L’essenza del fascismo”, u: AA. VV., *La civiltà fascista*, Utet, Torino, 1928. Spomenuti je članak objavljen i u: *Politica e cultura*, ur. H. A. Cavallero, svezak I., Le Lettere, Firenze, 1990., str. 406.

¹⁴ Pardini, G., *Curzio Malaparte, Biografia politica*, Luni, Milano-Trento, 1998., str. 74., 86.

¹⁵ Ludwig, E., *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, Milano, 1932., str. 124., 151.

¹⁶ De Felice, R., *Intervista sul fascismo*, ur. M. A. Ledeen, Laterza, Roma-Bari, 1975., str. 53.-54.

¹⁷ Talmon, J. L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967.

¹⁸ De Felice, R., *Intervista sul fascismo*, ur. M. A. Ledeen, Laterza, Roma-Bari, 1997., str. 105.-106. Međutim, u svom

revolucije¹⁹, nije moguće govoriti o njihovu izravnom i svjesnom međudjelovanju jer se fašizam držao polemički u vezi s događajima koji su se odvijali 1789. te je glavni utjecaj Francuske revolucije nalazio u činjenici da je ona inaugurirala novi politički stil masovnog angažiranja koji će kasnije postati bitno obilježje fašističkog i nacističkog režima. U toj su „novoj politici“, tipičnoj za cijelu poslijerevolucionarnu europsku povijest, mase mobilizirane i integrirane s pomoću ceremonija i rituala, objektivizirajući tako Rousseauovo poimanje „opće volje“. Posredstvom mita i liturgijskih simbola takozvane „civilne religije“, mase su doživljavale novi tip političke participacije koji je bio „vitalniji i značajniji od ponuđene ‘buržajske’ ideje parlamentarne demokracije“²⁰ upravo zbog sposobnosti zadovoljenja arhaične „želje za zajedništvom“, koja se pojavljuje kao reakcija na procese atomiziranja karakteristične za moderno industrijsko društvo. Dakle, Mosse glavni i jedini element izravne povijesne povezanosti između Francuske revolucije, fašističkog i nacističkog režima nalazi u nacionalizmu devetnaestog stoljeća²¹. Njegova je analiza svakako bila važna jer je, između ostalog, zahtijevala traženje ishoda i nasljednika jakobinsko-demokratske tradicije i u lijevom i u desnom političkom ozračju.

Fašistička negacija socijalizma, demokracije i liberalizma nikako ne znači kako je fašizam želio u potpunosti odbaciti događaje koji su se dogodili 1789. godine, označivši vrijeme otvaranja demokratsko-liberalnoga stoljeća.²²

Polazeći od toga, fašistički stav prema Francuskoj revoluciji izgleda prilično artikulirano. Prema Mussoliniju, radi se o „izrazito socijalnoj revoluciji“ koja je uništila „sve što je ostalo od srednjeg vijeka.“ Eksplicitnija je Bottaijeva²³ izjava,

tumačenju De Felice odstupa od Talmonovih gledišta i to u važnoj točki. Potonji je fašizam i nacizam smatrao desničarskim totalitarizmima određujući koncept totalitarne demokracije samo u okviru lijevog totalitarizma.

¹⁹ Mosse, G. L., “Fascism and the French Revolution”, u: *Journal of Contemporary History*, siječanj 1989., str. 5.-26.

²⁰ Mosse, G. L., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1812-1933)*, Il Mulino, Bologna, 1975., str. 10.

²¹ “Nacionalizam se već u svojem početku pojavljivao kao demokratski pokret posredstvom kojeg je u praksi stavljena opća volja naroda. (...) A nacionalizam je bio nasljednik jakobinske politike; demokratski nacionalizam i, barem u svom početku, revolucionaran, nasuprot nacionalizmu koji je podržavao postojeći društveni i politički poredak. (...) Popularni je suverenitet na taj način potvrđen i kontroliran dajući narodu poistovjećujuće sredstvo sudjelovanja u političkom procesu stvaranja budućnosti i to ne neposredno u stvarnosti, već posredstvom osjećajnog sudjelovanja pripadnosti pravoj smisljeno određenoj zajednici.”

²² Mussolini, B., *La dottrina del fascismo*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1937., str. 19.-20..

²³ Bottai, G., “Regime rappresentativo”, u: *Gerarchia*, ožujak 1929. Spomenuti je članak objavljen i u: F. Perfetti, *Il*

prema kojoj „velika revolucija 1789.“ označava rođenje modernog duha, a *Dokument fašističkog rada* predstavlja prevladavanje *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina*²⁴, a ne njezinu antitezu. S time se u vezi čak i u časopisu *Politika* – koji je predstavljao izraz ekstremnog nacionalističkog protudemokratskog fašizma – moglo pronaći tvrdnje koje govore kako fašizam „proizlazi (...) iz Francuske revolucije posredstvom dodavanja i prevladavanja, a ne iz suprotnosti“, kao i konstatacije da su se – neovisno o kontradiktornim i zagonetnim osobinama koje proizlaze iz Društvenog ugovora – u Rousseauovoj misli uviđale „klice jedinstvene i totalitarne Države“²⁵.

Ideja da individualna sloboda pojedinca može lakše doći do izražaja u kolektivu izričito je jasna, primjerice, u shvaćanjima Saint-Simona i Lamennaisa, koji su značajno utjecali na francusku demokraciju svojim konceptom „autoriteta“. U mnogim se demokracijama nadmoć društvene cjeline kao homogene zajednice spajala sa stalnim potvrđivanjem svetosti pojedinačne slobode, kako bi se objasnila mogućnost slobodnog prihvaćanja neospornih kolektivnih ciljeva. U tom se smislu francuska demokracija pokazala nasljednicom Rousseaua i jakobinaca, kod kojih nailazimo na prisutnost „dvaju nepomirljivih ciljeva: slobode i jedinstvenog oblika društvenog života“²⁶.

Smatralo se kako ova dihotomija može nestati samo političko-obrazovnim tipom „regeneracije“, oblikujući pojedince tako da oni teže isključivo cilju opće volje. Takvo je htijenje sposobno legitimirati moć prosvijetljene i čestite manjine kojoj zapravo i pripada vlast dok se god taj regenerativni proces ne završi, stoga više neće biti potrebno – kao što to Rousseau tvrdi – prisiliti ljude da budu slobodni. Treba na kraju istaknuti kako su naročito fašistički teoretičari rabili definicije „autoritarne“ ili

sindacalismo fascista, nav. dj., str. 418.

²⁴ Mussolini, B., *Opera Omnia*, copyright 1958 by La Fenice – Firenze, svezak XXVI., str. 95. (iz govora održanog 14. studenoga 1933.); epilog prvog dijela, op. cit., str. 402.; „Dal cittadino al produttore“, u: *Critica fascista*, 15. travnja 1927., str. 141.; Bottai, G., „La Rivoluzione Francese e la Rivoluzione Fascista“, 1. prosinca 1930., str. 441.-445.; Spampinato, B., *Democrazia fascista*, *Politica nuova*, Roma, 1933., str. 12., 132.-133.

²⁵ A. Pagano, „Dalla Rivoluzione Francese alla Rivoluzione Fascista“, u: *Politica*, br. LXXXII.-LXXXIII., 1928., str. 215., 210.

²⁶ Talmon, J. L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 2000., str. 116.-117.

„totalitarne“ demokracije, kojima će se kasnije služiti povjesničari kada govore o demokratsko-jakobinskoj tradiciji.

Rousseau kao teoretičar totalitarizma

Prije svega polazimo od definicije društvenog ugovora, za koji Rousseau drži da ima sve osobine političkog tijela u koje se svi udružuju kako bi „svim zajedničkim interesima branili i štitili osobu i imanje svakog udruženog i u kojemu se svatko ujedinjavajući se sa svima pokorio ipak samome sebi i ostao isto toliko slobodan kao i prije“²⁷. Drugim riječima, da bi društveni ugovor postao pravovaljan nužno je da „svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje te da prima u društvo svakog člana kao neodvojivog dijela cjeline.“²⁸ No jedina društvena formacija čiji članovi imaju takvo iskustvo jest grupa u svojem početnom stanju. Mnogi su teoretičari uvjerenja da je Rousseauova definicija društvenog ugovora apstraktna ideja. Tako, primjerice, suvremeni talijanski pravni teoretičar Giorgio del Vecchio smatra da „je društvenim ugovorom Rousseau htio kategorički utvrditi racionalnu nužnost: navesti kako mora biti konstituiran pravni poredak (...) Za Rousseaua je društveni ugovor postulat razuma, a ne historijska istina (...) Ne može se, dakle, učiniti veću grešku od interpretacije Društvenog ugovora kao historijske priče ili od kritike ugovora kao takvog“. No ovdje se radi o stvarnom, konkretnom doživljaju koji, međutim, nalazimo samo u početnoj fazi ljudskog razvoja, ali ne i kasnije. Riječ je, naime, o iskustvu kratkog trajanja, a ne o instituciji.

Rousseauova je greška upravo u tome što je to početno stanje uzdignuo do jezgrovite institucije Države koja se društvenim ugovorom ovjekovječuje te tako svaki pojedinac, spajajući se s drugima, ostaje slobodan kao i prije. Međutim, u stvarnim institucijama nikada ne dolazi do takve situacije u kojoj se netko – udružujući se sa svima – zapravo pokorava i samome sebi. Rousseau opisuje iskustva slobode, jednakosti, bratstva, jednoglasja, istine i pravde, koja ljudi imaju u početnom

²⁷ Rousseau, J. J., op. cit., 1978, str. 114.

²⁸ Isto, (v. bilj. 32), str. 101.

stanju. No oni ne znaju da je takvo stanje samo privremeno, pa čak zamišljaju kako ono može institucionalizacijom postati trajno. Rousseau smatra kako se na taj način stvara novo moralno i kolektivno tijelo koje ima svoju osobnost, svoj život i svoju volju sastavljenu od onoliko članova koliko skupština dobije glasova. Takvo se kolektivno tijelo naziva republikom, odnosno državom u pasivnom obliku, a suverenom kada donosi zakone.²⁹

Rousseau preuzima ideju ugovora od anglosaksonskih autora, smatrajući ugovor prolaznim i jednoglasnim iskustvom. Rezultat je toga pravno-sociološko čudo(vište): sklapanjem međuljudskog (društvenog) ugovora iznenada se rađa nekakva „Opća Volja (*volonté générale*) koja se razlikuje od volje svih (*volonté de tous*)“; dakle, vrsta mističnoga bratstva koja posjeduje sve osobine nepogrešivosti i svemogućnosti. Prema Rousseauovu mišljenju, nakon sklapanja društvenog ugovora svaki se pojedinac potpuno utapa u neotuđivoj Općoj Volji, od koje se više ne može odvojiti, jer ako to učini mora biti odstranjen; ubijen. Na taj se način grupa kao državna apstrakcija pretvara u totalitaran sustav, koji unutar svojeg djelokruga ima pravo nametnuti što god želi jer je društvenim ugovorom zadobio tu moć. Iz tih se razloga Rousseau može s pravom smatrati ocem revolucionarnog terora i modernog totalitarizma. Nedvojbeno je da sve političke doktrine – bile one liberalne, anarhističke, marksističke ili islamističke – koje obećavaju i promoviraju institucije sposobne zadržati podudarnost između individualne volje i opće volje (bila ona sekularna ili božanska), proizvode totalitarizme u čijoj se osnovi nalazi ideja novog čovjeka koji u sebi sažima opću volju.

Nasuprot francuskoj misli, koja svojim začetnikom smatra Rousseaua i za koju je Ustav proizvod društvenog ugovora kao izvora neograničene Opće Volje, engleska škola iznosi teoriju prema kojoj se Država i Ustav rađaju samo iz hladne i racionalne kalkulacije. Njezin je začetnik Hobbes, koji se užasava revolucionarnim razdobljem u kojemu živi. To ratno stanje opisuje kao „prirodno stanje“ u kojemu svaki čovjek, zatvoren u svojoj egzistencijalnoj sebičnosti, svoje djelovanje usmjerava isključivo

²⁹ Isto.

prema sebi. U takvom spontanom stanju svatko pokušava zlorabiti druge kako bi ih porobio, što rezultira ratom svih protiv svih.

Iz tog općeg neprijateljstva, nesigurnog i tjeskobnog života ljudi izlaze s pomoću razuma. Ono što ujedinjuje ljude nije entuzijazam, vjera ili pripadnost, već razum i kalkulacija vlastite dobiti. Budući da posjeduju razum, u jednom trenutku shvaćaju kako nekome mogu predati svoju moć u zamjenu za život i sigurnost. Predajući na taj način vlastitu moć kralju, upravo će on biti taj koji će ih prisiliti da žive zajedno u harmoniji posredstvom zakona. S druge strane, u Lockeja ne nalazimo takvu negativnu i mračnu sliku stvarnosti, jer je revolucionarna faza u Engleskoj definitivno prošla bez ikakvih posljedica despotskog tipa; ondašnje je socijalno nezadovoljstvo bilo isključivo rezultat nesigurnosti.

Građanima je bilo dosta autoritarnih kraljeva i karizmatičnih tirana poput Olivera Cromwella. Željeli su pravednije zakone, nepristrane suce, slobodan Sabor, poštivanje prava. Prema Lockeju, vladari nisu ništa drugo nego administratori u službi zajednice, a njihov je zadatak ponajprije osigurati prosperitet i dobrobit građana. Vladar ne može nikada ići protiv neotuđivih prirodnih prava svojih podanika, a ako ugrožava njihovu imovinu i slobodu, građani imaju pravo pobune. Konstrukcijom ovakve uzorne jasnoće i jednostavnosti Locke donosi model moderne ustavne Države, stoga se s pravom može smatrati ocem demokracije.

Tako se rađa moderna demokracija – navještenjem pravednosti i ograničenjem kraljeva suvereniteta – a prvo pravo koje se mora poštivati jest sloboda političara. Francuska je revolucija, poput kasnije revolucije Sovjetskog Saveza i Kine, uništila demokraciju jer je neslaganje promatrala i vrednovala kao izdaju i tako uništila opoziciju sudskim sredstvima.

Ustav mora zakonski potvrditi nepovredivost biranih te im nakon poraza osigurati mogućnost nastavka političkog sudjelovanja, jer bez tih temeljnih jamstava ne može biti demokracije. No ono što je čudno jest činjenica da upravo političke doktrine koje više od drugih naglašavaju kolektivan, parlamentaran, konzilijaran, egalitaran osnivački trenutak, unatoč obećanjima proizvode totalitarne političke

institucije, a to je ustvari i cilj fašističke revolucije.

Kao što je to dobro uočio i De Felice, novi se čovjek fašizma mora realizirati kao novi tip ljudskog bića. To znači da Mussolinijeva ideja novog čovjeka u potpunosti pripada povijesnim zahtjevima tipa totalitarizma koji mora biti promatran kao ljevičarski i progresivan u odnosu na glavne motive Francuske revolucije³⁰.

Naime, revolucionaran se proces fašizma ponajprije odvija na političkom, za razliku od nacizma koji djeluje prvenstveno na rasnom planu te ortodoksnog marksizma koji svoju srž nalazi u dinamikama gospodarskog tipa. Fašizam je ustvari istinska politička religija utemeljena na „kult liktoria“ (il culto del littorio)³¹. Fašistička je ideja „novog čovjeka“, koji je usmjeren k imanentističkoj revolucionarnoj moći pedagoško-totalitarne Države, prije svega manifestacija Rousseauova utjecaja. Radi se, naime, o prosvjetiteljskom, rusoovskom, blankističkom, prudonskom mentalitetu, koji karakterizira Mussolinijevu mladost vezanu uz tipologiju ljevičarskoga, a ne desničarskog radikalizma (koji je svojstven nacizmu).³²

Ta temeljna tvrdnja – koju je svojevremeno naglasio De Felice – omogućuje razmatranje osnove nerazumijevanja „europskog fašizma“, koji nasuprot talijanskom fašizmu svoje korijene nalazi u ideološkoj i filozofskoj predrevolucionarnoj ili proturevolucionarnoj dimenziji. Nasuprot europskom fašizmu, „filozofski otac“ je za samoga Mussolinija Rousseau.³³

Fašizam se zapravo protivi marksizmu jer se historijski postavlja kao progresivna revolucija političkog tipa, za razliku od marksističke ekonomske ideje revolucije. U tom je smislu fašizam nastavak prakse rusoovsko-jakobinskog tipa (pripada, dakle, radikalnom krilu europske ljevice), nasuprot determinističkoj i ekonomističkoj viziji marksizma. S time je u vezi vrlo značajna marksistička teza o

³⁰ De Felice, R., „Uvod“, u: Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, 2000, str. 17.

³¹ Gentile, E., *Il culto del littorio*, Bari, 1994.

³² De Felice, R., op. Cit., str. 53.-54.

³³ Isto.

jakobincima koje Marx kritizira protiveći se „jakobinskom teroru“³⁴. Osim toga, Marx je uvjeren kako jakobinska diktatura zasigurno nije model za buduću komunističku revoluciju, već ona želi prevladati antitezu između Države i civilnog društva posredstvom čiste političke snage, što za Marxa predstavlja klicu neuspjeha, jer politizacija civilnog društva ne može biti završni put, već svijest o univerzalnosti pojedinca, kao sinteza partikularizma i univerzalizma. Jakobinci – ističe Marx³⁵ – gospodarstvo tretiraju kao marginalnu sferu, dok „načelu politike, tj. volji“ pridaju središnju ulogu, zbog čega se ne trebamo čuditi njihovoj upotrebi terora kao subjektivističkog odstupanja kojim prihvaćaju simboličko obožavanje klasičnoga polisa. Teror je, prema marksističkoj viziji, prikazan u obliku Rousseauovog „namjernog“ zakidanja „*la volonté des tous*“ kako bi se ostvarila „*la volonté générale*“³⁶.

Glede teorijskog odnosa između Marxa i Rousseaua, zanimljivo je razmatranje talijanskog lijevo orijentiranog filozofa Collettija³⁷, koji tvrdi da je na Marxovo shvaćanje Rousseaua snažno utjecala Hegelova misao, prema kojoj se *Društveni ugovor* suštinski tumači u pravnonaturalističkom?) ključu; to je donekle otežalo ponovno razmatranje Rousseauove misli³⁸.

Činjenica da je sâm Hegel oštar neprijatelj ispolitiziranog društva nije nimalo slučajna: obrađujući, primjerice, teoriju institucionalnih jamstava građanske slobode, on izbjegava radikalnu posljedičnost razvijajući „revolucionarni minimalizam“³⁹. U svojem djelu *Osnovne crte filozofije prava* navodi da ideja o narodnom suverenitetu mora biti smještena između konfuznih ideja koje proizlaze iz predstavljanja naroda

³⁴ Nije trenutak za produblјivanje te tematike, ali treba barem navesti da zbog ideološke instrumentalizacije tradicionalističke proturevolucionarne ili liberalne historiografije s ciljem delegitimizacije revolucionarnih prohtjeva jakobinskih „domoljuba“, jakobinski teror zasluđuje snažno prestrukturiranje ili barem kontekstualizaciju u svojem temeljnom motivu, za što se zalađe i Joseph de Maistre, a to je „odbrana domovine“ i revolucionarno osvajanje naspram kraljevskog i proturevolucionarnog nasilja. Usp. Mathiez, A., Lefebvre, G., *La Rivoluzione Francese*, tomo II., Torino, 1952., str. 19.-20.

³⁵ Marx, K., *Scritti politici giovanili*, ur. L. Firpo, Torino, 1950., str. 437.-438.

³⁶ Marx, K., Engels, F., *La sacra famiglia*, Roma, 1972., str. 160.

³⁷ Colletti, L., *Ideologia e società*, Bari, 1970, str. 255.-262.

³⁸ isto, str. 257.

³⁹ Lubbe, H., „Hegel critico della società politicizzata“, u: *Il pensiero politico di Hegel*, prir. C. Cesa, Bari, 1979., str. 157.

kao lišenoga bilo kojeg reda i zakona; jedinom svrhom Države smatra onemogućavanje narodu da dospije na vlast. „U svojoj kritici ispolitiziranog društva Hegel je isprovociran Robespierreovom političkom praksom te Rousseauovim i Fichteovim političkim teorijama. Zahvaljujući toj provokaciji i izazovu Hegel je napisao velike odjeljke (...) *Fenomenologije duha* i *Filozofije povijesti* koji žele biti opis i tumačenje narodne volje koja se željela ostvariti kao vlada vrline (...) Nasuprot tome, Hegel se divio Napoleonu i glorificirao ga, jer je on (...) politički restaurirao (...) liberalnu razumnost“⁴⁰.

U temeljnom teorijskom konceptu fašističkog „totalitarizma“ bilo bi pogrešno pronalaziti neohegelijanske porive, ne obazirući se pritom na analizu teorijske reforme hegelizma koju je provodio Gentile u revolucionarnom, imanentističkom, protukontemplativnom smislu. Njegov nastavljatelj Del Noce⁴¹ tvrdi kako Gentile ne samo da ne pripada hegelijanskoj desnici, već ga nije moguće ni definirati hegelijancem. Prema Del Noceovu⁴² je mišljenju glavna Gentileova uloga – kao filozofa i najvažnijega teoretičara fašističkog pokreta – bila upravo osporavanje suštine „fašističke doktrine“ konzervativnim, tradicionalnim i nacionalističkim strujama desnice. Treba također uzeti u obzir da se Gentile u svojoj filozofsko-političkoj viziji na izričit način povezuje s talijanskim „Risorgimentom“ i patriotskim strujanjima, u kojima je – kao što to tvrdi i sâm De Felice – vidljiv veći utjecaj talijanskih jakobinaca od njihova utjecaja na njemačka filozofsko-politička strujanja hegelijanskog korijena.

Država je, prema Gentileovoj aktualističkoj političkoj filozofiji, vladavina naroda koja u obliku imanentne moći djeluje u čovjekovoj unutrašnjosti u vidu moralnog i etičkog ostvarenja, oprečnoga ostvarenju nacionalističke desnice, koja u naciji vidi preduvjet Države. U fašističkoj koncepciji svijeta Gentileova tipa totalitarno-narodna Država ima misiju nacionalizirati, jer se nacija, polazeći od

⁴⁰ Isto, str. 166.

⁴¹ Bellezza, V., *La problematica gentiliana della storia*, Roma, 1983., str. 221.-227.

⁴² Del Noce, A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970., str. 130.

fašističke perspektive, „ostvaruje u duhu i nije njezin preduvjet“⁴³.

Etička i „vjerska“ moć Države ne dolazi odozgo, kao što je to slučaj u proturevolucionarnim, reakcionarnim doktrinama legitimističkog oblika. Prema Gentileu, totalitarna je demokracija dokaz da fašistička narodna Država postoji samo ukoliko je narod onaj koji je održava posredstvom stalnog djelovanja i kontinuirane mobilizacije opće volje. Povijesna snaga narodne Države nalazi osnovu u imanentističkoj i svjetovnoj „vjerskoj“ moći nacionaliziranog naroda u obliku njegove stalne etatizacije i politizacije koju Država vjerno tumači.

Nije, dakle, slučajno to što je totalitarizam u Gentileovu tumačenju istovjetan s potpunom politizacijom i etatizacijom društva. Pojavljuje se kao afirmacija dinamičnog trenutka protuekonomije i protuutilitarizma; kao proces označen integracijom pojedinca i Države; kao progresivno utjelovljenje načela poistovjećivanja s građanskim vrlinama samog pojedinca⁴⁴.

Totalitarna je Država u Gentilea savršena narodna Država, koja kao takva predstavlja negaciju liberalno-demokratske i predstavničke doktrine svojstvene buržoaskoj državi, u kojoj dominira vizija atomističkog individualizma. Naime, Ugo Spirito⁴⁵ navodi da Gentile teoretizira o vrsti „totalitarnog socijalizma“; u tom je smislu, prema Spiritovu mišljenju, praksa „totalitarnog socijalizma“ najveći filozofski doprinos koji je Gentile dao fašističkoj doktrini.

No treba istaknuti kako ovdje nailazimo i na Mazzinijev utjecaj. Naime, osnovna je osobina Mazzinijeve koncepcije Države njezina duhovnost kao imanentna dinamika kojom se Država ostvaruje kao zavičaj ili kao ujedinjavajuća duhovna supstancija civilnog društva. U tom pogledu Država predstavlja tkivo čiste političke zajednice, podržane od strane civilne religije, kao izražaj etičnosti Države⁴⁶.

S time je u vezi važno objasniti kako je Mazzinijevo poimanje „naroda“ – koje

⁴³ Gentile, G., „Origini e dottrina del fascismo“, u: Isti, *Politica e cultura*, tomo I., Firenze, 1990., str. 404.

⁴⁴ G. Gentile, G., „Che cos'è il fascismo“, u: Isti, *Politica e cultura*, nav. dj., str. 113.

⁴⁵ Spirito, U., *Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, 1976., str. 109.-111.

⁴⁶ Negri, A., Giovanni Gentile, u dva sveska, (I. Costruzione e senso dell'attualismo; II. Sviluppi e incidenza dell'attualismo), Firenze 1975, Svezak I, str. 130;

će kasnije preuzeti Gentile – inherentno prožeto suštinskom ideologijom jakobinsko-buonarrotijeva tipa⁴⁷. Ta će Buonarrotijeva koncepcija „revolucionarne“ i „popularne diktature“ dublje i prodornije utjecati na lijevo orijentirane fašističke struje nego na struje koje pripadaju revolucionarnom marksizmu.

Iako s jedne strane – zbog snažne „protuugovorne“ vizije koju promovira Gentileova aktualistička filozofija – može izgledati pretjerano poistovjećivanje jakobinizma s Gentileovom teološko-političkom vizijom Države, treba istaknuti kako Gentile tijekom stvaranja pravog ideala slobode i ukazivanja na model autentičnog totalitarističkog građanina, odnosno novog čovjeka kao „građanina vojnika“, ne dolazi samo do formulacije „najradikalnije teorije totalitarne Države“⁴⁸, već i do implicitnog označavanja i Rousseauova utemeljenja te vizije⁴⁹.

U tom smislu valja naglasiti kako je Talmonova rasprava o „totalitarnoj demokraciji“⁵⁰ od kapitalne važnosti za bolje razumijevanje postojećih veza između jakobinizma i fašizma. Prema njegovu je mišljenju nedvojbeno činjenica da je fašizam najzreliji povijesni rezultat procesa sakralizacije nacije koji – što se tiče Europe – temelj ima u Francuskoj revoluciji. Njegova je glavna osobina, u sakralnom značenju, ta što predstavlja pravu političku religiju, koja u progresivnom i modernom smislu nastavlja Rousseauovu viziju. Radi se, naime, o viziji prema kojoj nacionalna Država ima ne samo imanentističku misiju spajanja „dviju glava orla“ (političke i vjerske moći), stvarajući tako pravu „građansku religiju“⁵¹, već i misiju stvaranja prave „edukativne Države“, čiji je cilj izgrađivanje čestitog građanina (Mussolinijeva „novog čovjeka“), usađujući mu mistične temelje „civilne religije“⁵².

Fašistička koncepcija Države među svojim očevima uključuje Rousseaua i prema dokumentima Nacionalne Fašističke Stranke: „Društveni se ugovor ne nalazi u povijesnom izvoru Države, već je njezin unutarnji kriterij racionalnost – i u shvaćanju

⁴⁷ Galante Garrone, A., *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Torino, 1972., str. 335.-345.

⁴⁸ Gentile, E., *Le origini dell'ideologia fascista*, Bari, 2002., str. 418.-443.

⁴⁹ Del Noce, A., *Giovanni Gentile*, Bologna, 1990., str. 342.

⁵⁰ Talmon, J. L., *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967.

⁵¹ Gentile, E., *Il culto del littorio*, nav. dj., str. 6.

⁵² Rousseau, J. J., „Il contratto sociale“, u: Isti, *Scritti politici*, Bari, 1994., str. 195.-204.

njezine najdublje suštine i u orijentiranju njezina djelovanja u smislu jednog ideala pravde. Opća volja više nije volja svih, već univerzalna volja koja joj je imanentna i koja, kao što legitimizira zakon, isto tako uspostavlja i autoritet. U tom smislu Rousseau inaugurira duboke poglede Države koji (...) će doći do nas (...) Sam narod, na kojemu on toliko inzistira, nije neodređeno mnoštvo, u kojem svatko vrijedi kao jedan (...) prema demokratskom tumačenju, već je čuvar vrijednosti koja nadilazi pojedinačan život jer proizlazi iz duha; trajne vrijednosti u obliku udruge, povezanosti, jedinstva."⁵³

Suprotstavljajući se demokratsko-individualističkim strujama koje su iz 1789. uglavnom izašle kao pobjednice nakon povijesnog uništenja revolucionarnog jakobinizma, fašizam se na jasan način povezuje sa svojom političkom liturgijom; s pedagogijom mase koja se više bazira na „kultu liktorija“, (il culto del littorio) odnosno na revolucionarnoj i „totalitarnoj“ tradiciji koja se „dogodila“ 1793., nego na tradiciji iz 1789.⁵⁴

„Fašizam, objašnjavao je jedan pedagog režima, baš zbog svoje prirode religioznog pokreta, obnovio je sjaj i čvrstoću mitovima, simbolima, ritualima, ponovno vraćajući stil politici mase. (...) Još jednom (...) fašisti su hodali stopama Francuske revolucije, ponavljajući formule političke pedagogije inspirirane idejom moralne obnove naroda, poimanjem edukacijske Države, mitom o „novom čovjeku“, svetosti domovine, „strasti jedinstva“ (...) prevodeći Rousseauovu građansku religiju u oblik modernog totalitarizma, koji (...) je vjerovao u plastičnost karaktera, kao izraz povijesne tradicije, običaja, vjerovanja i moralnosti jednog naroda“⁵⁵.

⁵³ “Il contratto sociale non è all’origine storica dello stato, ma criterio intrinseco di razionalità, sia che ne intenda l’essere profondo, sia che orienti l’azione sua secondo un ideale di giustizia. La volontà generale non è più la volontà di tutti, ma l’universale volontà che gli è immanente e che, come legittima la legge, fonda altresì l’autorità. In questo senso il Rousseau inaugura quelle profonde vedute dello stato che (...) perverranno a noi (...) Lo stesso popolo, su cui egli tanto insiste, non è moltitudine disgregata, in cui ciascuno conta per uno (...) secondo l’interpretazione democratica, ma il depositario di un valore, che va oltre la vita singola, perché dello spirito, di un valore perenne che è l’associazione, il vincolo, l’unità”. Preuzeto iz PNF, *Dizionario di politica*, svezak IV., Roma, 1940., str. 157.

⁵⁴ Gentile, E., op. cit., str. 168.

⁵⁵ “Il fascismo, spiegava un pedagogo del regime, proprio per la sua natura di movimento religioso, aveva ridato lustro e vigore ai miti, ai simboli, ai riti, riportando lo stile nella politica di massa. (...) Ancora una volta (...) i fascisti calcavano le orme della rivoluzione francese, ripetendo formule di pedagogia politica ispirate all’idea della rigenerazione morale del popolo, alla concezione dello Stato educatore, al mito dell’‘uomo nuovo’, alla sacralità della patria, alla ‘passione dell’unità’ (...) traducendo la religione civile di Rousseau nella versione di un moderno

Ne trebamo se stoga čuditi konstataciji Emilija Gentilea, koji fašiste definira kao „izopačene Rousseauove nastavljache“ jer je njihovo osnovno djelovanje namijenjeno primjeni Rousseauovih propisa o državnim blagdanima za izgradnju „republike vrline“⁵⁶.

totalitarismo, che (...) credeva nella *plasticità* del carattere, come espressione di tradizione storica, costume, credenze e moralità di un popolo”. Usp. E. Gentile, op. cit., str. 184.-185.

⁵⁶ Isto.