

# Prosvetiteljska kritika

Predrag Krstić\*

Iako na prvi pogled mogu zazvučati kao samorazumljiva lozinka, možda i pleonazam, obe reči iz sintagme naslova — i prosvetiteljstvo i kritika — brižljiviji pristup otkriva kao problematične. Taj drugi pogled pre svega detektuje da one u svojim poznomodernim i savremenim značenjima nastupaju i variraju skupa. U sedamnaestom i dobrim delom osamnaestog veka, naime termin *critique* tek ulazi u opštiju upotrebu, ali još ne pod jasno određenim semantičkim pravilima, naročito kada je reč o obimu njegovog zahvata. Ali, istovremeno, istina je, možda dobrim delom zahvaljujući svom emotivnom naboju, ona naskoro izranja u prvi plan i postaje čak ključna reč ili zaštitni znak jedne epohe.

## Ars critica

Kritika humanista koji su prethodili prosvetiteljima bila je retorička, književna i filološka i ograničavala se na tekstualnu učenost. Ne ostajući više samo u domenu problema filologije, estetike ili istorije, „nova kritika” će ustanoviti jedno umeće pomnije analize istorijskih dokumenata i jednu vrstu kritičkog enciklopedizma. Kod tri vodeća lika holandskog

\* Predrag Krstić: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

ranog prosvetiteljstva — Spinoze (*Spinoza*), Bejla (*Bayle*) i Le Klera (*Le Clerc*) — kritika postaje primarno oruđe onog „filozofskog duha” koji sada sistematski primenjuje um i veruje da pomoću njega može s pouzdanjem utvrditi šta je istinito a šta neistinito u predanjima, mitovima i drugim tekstovima baštine čovečanstva.<sup>6</sup> Jer, (raz)um je već kod Spinoze i Bejla jedini meritoran da prosuđuje, a kod Le Klera i jedini nadležan da na uverljiv način tumači izvore starine, ne bi li se otkrile ne samo pogrešne ideje, već i čitava struktura tradicionalnih pretpostavki, predrasuda i strahova na kojima počivaju izobličenja prošlosti. Kritika koja na taj način procenjuje tekstove koje je zaveštala predaja postaje obavezujuća i za svako mišljenje koje pretenduje na verodostojnu rekonstrukciju svog predmeta (Bayle 1692: 35–37).

Nazivajući se „filozofskom” i „istorijskom” (Jaumann 1995: 135–137), nova kritika najavljuje jednu opštu „kritičku” revoluciju u „doba razuma” i preobražaj čitavih područja znanja, u svakom od njih temeljno revidirajući distinkcije istinitog i pogrešnog, svetog i sekularnog, natprirodnog i prirodnog... Nastupa jedan vid racionalnosti koji sve „istine” tradicije, sva nadahnuća, čuda, božanske i demonske intervencije, kao i „uvide” vizija, proroštva i otkrovenja, objašnjava u istorijskom kontekstu kontinuiranog razvoja čovečanstva, „prirodnom” a ne više natprirodnom uzročnošću. Zauzvrat je takav pristup provocirao „filozofsko” objašnjenje razloga zbog kojeg se pisci prošlosti neprestano pozivaju na natprirodno zastupništvo, skrivene snage, znamenja, magiju i promisao. Naime, nova *vera eruditio* pretpostavila je da je vidokrug starih, srednjovekovnih i ranomodernih pisaca uglavnom zasnovan na nevaljanim ili pogrešno shvaćenim koncepcijama, da

6 Bejlov *Istorijski i kritički rečnik* iz 1695. godine (Bayle 1820) tako pojam kritike neraskidivo povezuje s pojmom uma: um se rastvara u neprekidno vršenje kritičke delatnosti, a sama kritika postaje delatnost koja oslikava um kao instancu suđenja, medij za pronalaženje istine, opštu veštinu pomoću koje se mišljenjem postižu pouzdani rezultati.

su njihova tumačenja klasičnih tekstova sklona sistematskim greškama i iskrivljavanju značenja, da su sva navodna čuda bila prirodne pojave, te da se iza poetskih zamisli mitova skriva podležeća „prirodna” ili „istorijska” stvarnost (Porter 2008: 234–235). Ta naopaka tumačenja „starih” prenosila su se s generacije na generaciju i sada opterećuju čovečanstvo jednim ogromnim drvetom grešaka i zbrke, kojem je potrebno kresanje i krošnje i korena novom metodologijom (Le Clerc 1700: 404–405).

Međutim, istinskim začetnikom tog pankritičkog *esprit-philosophique*, ključnim pretečom francuskog visokog prosvetiteljstva, „prototipom” i „starešinom” *philosophes*, jednodušno se smatrao Fontenel (*Fontenelle*) (uporedi Marsak 1959: 6–7; Gay 1966–1969: 317–318). On je znatno uticao na Voltera (*Voltaire*) i Didroa (*Diderot*), za koje možda nije preterano reći da su ga sa svoje strane obožavali (Proust 1995: 179–254). Takvu recepciju zaslužio je pre svega svojom *Istorijom proroštva* iz 1687. godine. Njoj je pripisivano presudno mesto među podsticajima prosvetiteljstva jer je pisana elegantnim stilom, sa neskrivenom i uspešno ostvarenom namerom „prosvećivanja” najšire publike. Fontenelovu kritiku tradicionalnog crkvenog gledišta na proroštva i mistične moći predviđanja i izlečenja kao (prehristovske) demonske prevare i prozivanje crkve zbog njene lukave proizvodnje sveštenika i drugih bogatih i moćnih ovozemnih sila sklonih obmanama lakovernog, neupućenog i sujevernog puka (Fontenelle 1973: 5; uporedi Niderst 1991: 286–287), sredinom osamnaestog veka Volter, Kondijak (*Condillac*), Dalamber (*D'Alembert*), Didro, Holbah (*Holbach*) i drugi prihvataju kao stožerni obrazac jednog „prosvećenog” pogleda na istoriju čovečanstva (Condillac 1798: 32; Alembert 1821; Holbah 1950: 368; uporedi Israel 2001: 359–361).

Razobličavanje legendi i demaskiranje isfabrikovanih mitova, izlaganje načina njihove upotrebe kao propagandnog sredstva dugovekih zabluda, podstaklo je i „kritički” stav prema teoriji božanskog prava vladara i svim drugim političkim

doktrinama koje su podržavale biblijske i mitske parabole. Impuls da se diskredituje poverenje u natprirodne sile i sa praznovernih masa skine breme fantastičnih vizija, stvorili su univerzalnu „prosvećenu” kritiku koja zahvata sve sfere. Čovečanstvo sada mora u svakom segmentu da se osvesti o opasnostima ozvaničenih prevara, sistemskih obmana i manipulacija—koje razotkriva nova kritika (Israel 2006: 409–435). Bezbrojni spisi (od tada sadrže već u svom naslovu imenicu „kritika” ili pridev „kritički”, a sama kritika postaje nešto kao epohalno obeležje: „Našoj epohi pripada zasluga da je više nego prethodne vršila kritička rasvetljavanja i objašnjavanja; stoga su je neki s pravom nazvali epohom kritike.” (Buhle 1790; prema Kozelek 1997: 146)<sup>7</sup>

### Ekstaza kritike

Naše je doba istinsko doba kritike, kojoj sve mora da se podvrgne. Religija na osnovu svoje svetosti i zakonodavstvo na osnovu svoga veličanstva obično žele da je izbegnu. Ali oni tada na sebe navlače opravdanu sumnju i ne mogu da računaju na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo da izdrži njegovo slobodno i javno ispitivanje. (Kant 1968a: 11)

Ova Kantova napomena iz Predgovora *Kritike čistog uma*, objavljene 1781. — kao uzorno svedočanstvo (samo)legitimacije kritike u osamnaestom veku — izostavljena je iz drugog izdanja koje se pojavilo posle smrti Fridriha Velikog, 1786. godine. Prosvećenošću povlašćena kritika usisava i razgrađuje sve tabue i etablira onaj karakteristični kritički gest koji će biti merodavan i za nastupajuća vremena (Kozelek 1997: 153, 162): jedan prepoznatljiviji „vrtlog neumornog kretanja” mišljenja,

7 Za filozofsko (samo)hvalisanje „veka kritike”, pored navedenog, videti i Didro 1964: 129–131; Alembert 1772; 2006; uporedi Kasirer 2003: 340–341; Baker 1990: 168; Deligiorgi 2005: 14–19.

kao i „vrtlog javnosti”. Dalamber taj vrtlog radije naziva „vrenjem”, zaneseno slikajući *Zeitgeist* prosvetiteljstva:

To vrenje, koje deluje na sve strane, svom žestinom se dohvatilo svega onoga što mu se ponudilo, slično bujici koja probija svoje brane. Od principâ svetovne nauke do temelja otkrivene religije, od problemâ metafizike do pitanja ukusa, od muzike do morala, od sholastičkih rasprava teologa do komercijalnih poslova, od politike do međunarodnog i građanskog prava, od prirodnog zakona do despotičkih zakona nacije, sve se analiziralo i o svemu se raspravljalo i polemizalo. (Alembert 1772: 3–6)

To intelektualno „vrenje”, međutim, nije čekalo tek vreme Dalambere: umesto na sredinu osamnaestog, Izrael (Israel) prosvetiteljski vrtlog, ili makar njegov početak, pomera za čitav vek unazad.<sup>8</sup> Već sredinom sedamnaestog veka stara *philosophia recepta* dezintegriše se, a ništa stabilno i opšteprihvaćeno ne zauzima njeno mesto ali, prema ovoj rekonstrukciji, ne nastaje vakuum nego upravo „pulsirajući vrtlog u kojem su višestruki spoljni impulsi — nova kritika Biblije, postbojlovska eksperimentalna nauka, kartezijanizam i njegove varijacije,

8 Prostor za takvu historiografsku hronometriju koja danas preovlađuje i koja, uvažavajući „regionalne i nacionalne posebnosti prosvetiteljstva” ili čak prosvetiteljstava, „porodicu” odgovarajućih „ideja i stavova” smešta u drugu polovinu sedamnaestog veka, otvorio je belgijski istoričar ideja Pol Azar (*Paul Hazard*). U *Krizi evropske svesti* još 1935. godine on „sveobuhvatni i duboki” intelektualni prevrat prosvetiteljstva smešta u kasni sedamnaesti vek, kao doduše prelaznu fazu, uzljebljenu između doba veroispovedanja i onog prepoznatljivog prosvetiteljstva osamnaestog veka. Doba ranog prosvetiteljstva obeležava „religijska kriza”, kojoj su doprinela tri teorijska i društvena faktora: nova kritika Biblije, racionalnost nauke i podela religijskih zajednica. Odlučni proboj moderne sekularizacije desio se tokom završnih decenija sedamnaestog i početkom osamnaestog veka, a Spinoza i Toland (*Toland*) su u pogledu smelosti čak nadmašivali Voltera (*Hazard* 1963, uporedi Israel 2001: 209; Jacob 2002: 251–256).

zatim njutonizam i (u ograničenoj meri) Lok — pulsirali i sudarali se sa duhovnim i intelektualnim snagama u razvoju, naročito sa pijetističkim fundamentalizmom i lajbnic-volfovskom metafizikom” (Israel 2001: 541). Iznenadni i moćni filozofski ustanak protiv autoriteta, tradicije i otkrivene religije već u to vreme, i na Kontinentu i na Ostrvu, sa zebrnjom ili nadom detektovan je kao uznemirujući fenomen (Israel 2001: 628).

Istina je, međutim, i da je tek od sredine osamnaestog veka „javnost” prvi put mogla da uoči čitavu *parti philosophique*, jednu javno dejstvenu grupaciju, s urednicima *Encyclopedie* kao vođama one radikalne tendencije koja ne samo da filozofski zagovara put ka istinskom saznanju, već prevratnički obećava opšti boljitak i sreću čovečanstva. Oponenti su tada transparentno mogli da prepoznaju — i nastojali su da diskredituju — narastajuću plimu „materijalizma, naturalizma i spinozizma”, a *l'esprit philosophique* da predstave kao orkestriranu i specifično francusku pseudointelektualnu i kriptopolitičku konspiraciju, čiji je cilj podrivanje tradicije, vlasti, vere i hrišćanskih vrednosti (Dagen 1977: 365–372; Gumbrecht, Reichardt 1985: 37–40; Israel 2011: 56–92).

Razum [*raison*] je za filozofa [*philosophe*] ono što je Milost [*grace*] za hrišćanina. [...] Građansko društvo je, takoreći, božanstvo na zemlji za *philosophe*; on ga obožava. (Dumarsais 1751: 509, 510)

Taj koncept *philosophe* nalazi se u članku pod istim naslovom u *Encyclopédie*. On je međutim verzija Dimarseovog (Dumarsais) eseja *Le Philosophe*, koji je po svoj prilici napisan još 1730, ali je prvi put štampan tek 1743. godine u, za aktivnost pokreta izuzetno značajnom, „zborniku” *Nouvelles libertes de penser*.<sup>9</sup> Tu misiju novih *philosophes*, tu smenu milosti i Boga razumom i građanskim društvom, ostvaruje dakako kritika,

9 O značaju ovog malog zbornika od svega pet priloga, s kojim iz književnog podzemlja na površinu izbijaju tekstovi tajne filozofske produkcije, kao i o Dimarseovom članku u njemu, upoređi Shackleton 1978: 189; Jacob 1981: 217; Fairbairn 1972; Božović 2009.

kojom se oni sa svoje strane ponosito i/ili bestidno kite. Kritika, naime, u visokom francuskom prosvetiteljstvu stiže status svake hvale vredne i nezaobilazne intelektualne vrline. Didro je stoga priključuje logici i predlaže, štaviše, da se prizna (gotovo) kao sila prirode, poput smrti, sila kojoj ništa ne može da umakne, već „[s]ve mora da se podredi njenom zakonu” (Diderot 1875–1877: 236). Kao takva, ona sada ima odvažnost i punomoćje da izda nalog: „o svim stvarima se mora diskutovati, one se moraju istražiti bez izuzetka i bez obaziranja na bilo čija osećanja”. U nastavku ove direktive, Didro ukazuje na prepreke koje toj filozofskoj maniji stoje na putu, kao i na legitimacijski oslonac za njeno sprovođenje: „Moramo nemilosredno preći preko svih detinjarija, da porušimo prepreke koje razum nikada nije podigao, vratimo umetnosti i nauci slobodu koja im je toliko dragocena. Već nam je odavno potrebno doba razuma”, kojem priliči, ili koje je obavezno, da „pregazi sve predrasude, tradiciju, drevnost, narodski pristanak, autoritet, ukratko sve što podjarmljuje gomilu duhova” (Diderot 1751b: 284).

Volter kritiku slavi kao desetetu muzu koja se konačno pojavila da bi proterala glupost iz sveta, mada prevashodno ima u vidu književnu i pozorišnu kritiku. On uviđa da je u tom sektoru „izvrnog kritičara”, koji bi bio lišen predrasuda i zavisti, teško naći (Volter 1973: 208). Ali već odrednica *Critique* u velikoj francuskoj *Enciklopediji* s optimizmom pripisuje kritičaru znatno pretenciozniju ulogu ili čak obavezujući zadatak: on je sada „voda” koji zna da razlikuje istinu od mnjenja, pravo od autoriteta, dužnost od interesa i vrlinu od slave (Marmontel 1751: 491).

U svakom slučaju, tek su glasoviti francuski prosvetitelji, i to prevashodno prema vlastitom samorazumevanju, a onda i kroz recepcije svojih protivnika, zaokružili i nepovratno instalirali figuru kritike kao obavezujući intelektualni dug (uporedi Fontius 1986: 17). S druge strane kontinentalnog divana, u nemačkim zemljama, avantura kritike će manje gromopučtelno i spekulativnije teći. Stoga se i inicijalno autorefleksivno

problematizovanje prosvetćenosti primarno vezuje upravo za njegovu nemačku varijantu. Tu prosvetiteljska „razorna kritika”, tvrdi se, dobija jedno specifičnije značenje od na razum oslonjene načelne rezervisanosti prema zatečenim i autoritetom potkrepljenim mnjenjima. Ona sada smera da učini nešto što je tek sporadično mišljeno, podrazumevano ili, sasvim kantovski rečeno, „rapsodično” iznošeno u francuskom prosvetiteljstvu: da pokaže granice uma, da interno, sistemskom umskom kritikom, popita sam um.<sup>10</sup>

U tom smislu, na početku Kantove *Logike* izričito stoji ono što smo već zatekli u *Kritici čistog uma*, da je „naše doba doba kritike”, ali i da se „još mora videti šta će s obzirom na filozofiju i, posebno, metafiziku, nastati iz tih kritičkih pokušaja našeg vremena”. Putanja tih pokušaja filozofske kritike — i ujedno njen cilj, jer je ishod putovanja neizvestan — određena je tako da analizira mogućnosti i granice uma postavljajući ona čuvena temeljna pitanja: „Šta mogu da znam? Šta treba da činim? Čemu mogu da se nadam? Šta je čovek?” (Kant 1968c: 12–13, 25, 33). Da bi odgovorila na njih — bolje: odgovarajući na njih — sama filozofija tek postaje prosvetćena: ona (pre svega) prosvetćuje sebe o vlastitim domašajima.

Ukoliko je i francusko prosvetiteljstvo to činilo, i ono je bilo samosvesno i iskušavalo i određivalo granice vlastitog delokruga. Obično se međutim retrospektivno uzima da se celokupno francusko kritičko ispitivanje prosvetiteljstva zasnivalo na „skeptičkoj premisi”, te da je stoga imalo potencijalno „korozivni” karakter. Didro je najeklatantniji primer te racionalnosti koja nastoji da odgovori na sumnju skeptika ili da čak afirmiše nedostatak odgovora (Didro 1958), te zdvojenosti jedne koncepcije društvenog zadatka filozofa kao kritičara koga motiviše potraga za opravdanjem njegovih normativnih

10 Za kritički metod (samo)istraživanja uma, onako kako je, nasuprot dogmatizmu i skepticizmu, postavljen još u *Kritici čistog uma* (1968a: 740–796) i nastavio da važi kroz čitavo Kantovo delo, uporedi prilog *Transcendentalna kritika* u ovom zborniku.



uvida i koji proizvodi samo negativni rezultat, tog nastavljanja kritičke rabote koja ne može da uoči ili odbija da prihvati samu mogućnost utemeljenja. Načelno se onda rekonstruiše da francuska filozofija prosvetiteljstva izlazi iz te pozicije pronalazi u instaliranju jedne moralno inspirisane društvene kritike koja oblikuje i logiku pozitivnih zahteva — ako je kritika neophodna da identifikuje šta je pogrešno, onda ono što je ispravno mora biti imuno na kritiku — a da tek Kantova perspektiva prevazilazi njena teorijska, praktična i politička ograničenja. Kant naime dovodi u pitanje i ulogu filozofa kao kritičara i one normativne pretpostavke te samozadate misije koje se suprotstavljaju koncepciji filozofa kao „vaspitača“ — koji i kudi „običan narod“ i na njegovo ime adresira vlastite poruke. Problematizujući tako samu kritiku, nastojeći da specifikuje njenu društvenu funkciju a da ona ne izgubi „oštricu“, on iz skeptičke predigre, veli se, uvodi prosvetiteljstvo u „refleksivnu fazu“ (Böhme 1993: 87; Deligiorgi 2005: 5).<sup>11</sup>

Karakteristični kritički gest franucuske prosvetljenosti, koji se uvek sastojao u nepristajanju na predrasude, zablude, himere garantovane autoritetom (na primer, Alembert 1772: 8; Diderot 1751a: 714), u nemačkoj obradi biće ne samo autorefleksivno dopunjen Kantovim *Kritikama*, nego i posle njih i nasuprot njima, na samom kraju veka kritike, i dvema „metakritikama“. Hamanova (Hamann 1996) kritika Kanta, *Meta-kritika purizma uma*, završena je još januara 1784, ali je, budući da Haman nikako nije bio zadovoljan njome, objavljena tek posthumno, 1800. godine. U međuvremenu je ipak uživala značajnu „podzemnu reputaciju“, budući da je Haman poslao kopiju Herderu (*Herder*). Sledeći Hamanovu „metakritiku“, protiveći se brisanju ili upotrebi tradicije u svrhu filozofskog

11 Da je kantovska tradicija idealizma pokušala i uspela na svoj način da odgovori na unutrašnje probleme prosvetiteljstva — da spasi um od kritike, ustanovi u svojoj apsolutnoj formi „kritiku bez skepticizma i naturalizam bez materijalizma“ i od ideja napravi nešto više od „sirena koje dozivaju filozofske moreplovce iz magle obala iluzija“ — uporedi Beiser 2005.

„pročišćenja”, četvrt veka kasnije, Herder je artikulirao svoja gledišta u *Metakritici Kritike čistog uma* (Herder 1799).

### Opiranje kritici

I dok bi se te metakritike ili kritike kantovski shvaćenene kritike, još i mogle razumeti kao „radikalizacija” kritičkog pogona prosvetiteljstva (uporedi Bayer 1988), mada ne bez izvesne usiljenosti (uporedi Berlin 2000: 249–257, 279–358), drugačije je sa nedvosmisleno protivprosvetiteljskom, konzervativnom *društvenom* kritikom prosvetiteljstva tradicionalista, koju su isprovocirali učinci Francuske revolucije.<sup>12</sup> Ona je nastupala s kraja osamnaestog veka u likovima Mestra (*Maistre*) Bonala (*Bonald*), Šatobrijana (*Chateaubriand*) i drugih „reakcionara”. Prema ovim „kritičarima kritike” prosvetitelja, njena bespoštednost zaslepljeno podriiva, razara i s prezirom iskorenjuje stožerne institucije društva, infantilno umišljajući da gradi nove. Za račun sklepanih izmišljotina koje su se izdavale za večne istine, prosvetitelji razgrađuju supstanciju društva, odbacuju njegov kompas i nepravedno klevetaju sva ona mnjenja, pravila života i ustanove kojima su drevnost izvora i vekovni opstanak dovoljna garancija vrline (uporedi Berk 2001: 159–175; Mestr 2001: 52–55). Naopake fantazije njihove filozofije ishodovala su i uvek će ishodoovati pogubnim posledicama: intelektom silujući stvarnost ugrožavaju osnove zajedništva. Tu optužnicu protiv, neodvojivo vezanih, filozofije uopšte, filozofije prosvetiteljstva naročito, i njenih amblema—razuma i kritike—zaključuje osuda „individualnog razuma”, koji je osion a fatalno pogrešiv, i odgovarajuća afirmacija „nacionalnog”

12 „Antifilozofi” s nesmanjenom žestinom od tada do danas insistiraju na odgovornosti „filozofizama filozofa” kao zavereničke prethodnice jakobinskog i bezmalo svih terora koji će uslediti (Robinson 2018; Barruel 1803; uporedi Hofman 1988; McMahon 2001; Krstić 2016).

razuma koji Mestr (Maistre 1996: 87–88), kao i Berk (Burke 2001: 104), smatra izrazom „kolektivne mudrosti naroda koja se postepeno gradila generacijama” (Garard 2011: 98).

Ta kritika prosvetiteljske koncepcije emancipacije (i) razuma sasvim će izoštriti argumentaciju prethodnika i zaoštriti presudu u dvadesetom veku. S aspekta široko shvaćenih političkih primedbi, izgleda da postoje dve osnovne i međusobno suprotstavljene grupacije njegovih kritičara. Jedno „(proto)komunitarijansko protivprosvetiteljstvo” Berka i Mestra naslediće razvijenije optužbe prosvetiteljstva Gadamera (Gadamer 1978: 302–316, 600; 1996), Makintajera (MacIntyre 1998; 2000) i Tejlora (Taylor 2008: 432 i dalje; 2011) za ideologiju individualizma uzgordenog subjekta koji je umislio da je samozakonodavan i svetozakonodavan, ideologiju koja je ishodovala moralnom dezorijentacijom i dezorganizacijom svih oblasti društvenog života. Drugi krak kritike prosvetiteljstva — koji se pruža od Ničea (Nietzsche 1967), preko Horkhajmera (*Horkheimer*) i Adorna (*Adorno*), do Fukoa (Foucault 1995; 2018), Deride (Derrida 1992) i Liotara (Lyotard 1986; 1988; 1991), napadaće prosvetiteljstvo, upravo obrnuto, zbog inaugurisanja monolitne filozofske formacije koja izdaje deklarirani individualizam, autonomiju i samoupravu, i učiniti ga odgovornim za navodno intrinzičnu konspiraciju (njegovog) sistema sa nasiljem (uporedi Garrard 1997: 283). U još razloženijoj varijanti, iz odnosa prema Francuskoj revoluciji, mogu se skicirati tri smera kritike prosvetiteljstva: jedan dovodi u pitanje prosvetiteljsku kritiku autoriteta i tradicije u ime razuma (posle Berka slede Haman, Gadamer, Makintajer i Rorti [Rorty 2001]); drugi propituje „uznemiravajuću srodnost” razuma, terora i totalitarizma (iza Hegela nastupaju Adorno i Horkhajmer, Liotar i Derida); treći nastoji da operiše ideal prosvetćenosti od svih onih veza s Francuskom revolucijom koje se tiču režima dominacije (nakon Ničea Fuko) (uporedi Schmidt 1996: 15–31).

Najuticajniju dvadesetovekovnu interpretaciju pogubnosti eskalacije kritike u osamnaestom veku ponudio je Rajnhard

Kozelek (Reinhart Koselleck). On signalizira jednu pozadinsku igru njenog instaliranja: ona je podlegla prividu svoje neutralnosti, etablirala se u univerzalno sudište i tako postala — hipokrizija. Kao odgovor na državni apsolutizam, teče rekonstrukcija, *République des lettres* je, najpre u samoodbrani, razgraničila moral od politike, samoprivilegujući se za zaštićeno područje moralnog suđenja, da bi kasnije na ovoj granici temeljila nadmoćnu i samo prividno nepolitičku kritiku. Kritika se u procesu samoutemeljenja prvo izolovala od države, ne bi li se neometano odvijala, da bi se onda upravo na osnovu tog razgraničenja, tobož nepristrasno i sa bezbedne distance, proširila na nju i potčinila je svojoj sudskoj presudi (Kozelek 1997: 160 i dalje). To razotkriva onu udobnu ambivalenciju u ili na kojoj prosvetiteljska kritika počiva: navodno odvojena od sfere države, ona je ipak podvrgava svome sudu; prividno nepolitička i nadpolitička, ona je ipak bila politička (Kozelek 1997: 159–160). Ona izbegava utemeljenje u političkom diskursu, ali istovremeno želi da se realizuje u njemu.

Tako su, pema Kozeleku, u procesu protiv države kritičari zastupali istovremeno tužilaštvo, partiju u sporu i poslednje sudsko nadležstvo. A sve tri uloge odigravaju se na fonu središnje opozicije inače crno-belo strukturiranog sveta kritičara: opozicije politike i morala. Pošto su čitav svet pretvorili u pozornicu polarnih snaga — um i otkrivenje, sloboda i despotija, priroda i civilizacija, trgovina i rat, dekadencija i napredak, svetlo i mrak i tako dalje — tu dualističku sliku sveta kritičari osamnaestog veka stavili su u službu moralne kritike politike. Istina, dužnost, vrlina, pravo, sve je to prethodno već smešteno na jednu stranu, onu na kojoj je i sam kritičar (Kozelek 1997: 165). Tako se licemerna moralna kritika našla u službi političke kritike i istovremeno bila njena pretpostavka. Politička kritika prosvetitelja upravo počiva na tom podvajanju i istovremeno ga izvršava; to je, štaviše, ono „izvorno, u samom sebi dijalektično, istorijsko stanje u kojem se temelji političko značenje kritike” (Kozelek 1997: 146). Podvrgavajući

vladajuću politiku sudu morala, „moralni sud se preobražava u *politicum*: u političku kritiku” (Kozelek 1997: 241), jednako prikrivajući svoju političku prirodu.

Po konstituisanju suvereniteta kritike kao nadpartijske instance vladavine, kritičari su, uverava Kozelek, bili nagnani da, s obzirom na protivrečja realizacije kritike, „pretiču i sami sebe i samo prosvetiteljstvo” i da avanzuju do avangarde onog napretka koji će postati revolucija (Kozelek 1997: 167). Tako nastupa utopijska kritika, koja percipira, podstiče i definiše krizu, prikrivajući stalno iznova njen politički značaj putem „građanske filozofije istorije”; nastupa radikalizovana prosvetiteljska kritika koja je u konspiraciji sa logikom istorije i koja, štaviše, priziva krizu „kao moralno sudište koje predstavlja istorijski smisljeno finale — kao kraj samog onog kritičkog procesa koji je građanstvo pokrenulo protiv države” (Kozelek 1997: 171).

Osnovna namera Kozelekovice interpretacije „patogeneze građanskog sveta” je da pokaže teorijsko licemerje i pogubne praktične učinke depolitizacije društva i kriptopolitizacije moralne kritike. Moglo bi se, međutim, reći da, analizirajući Republiku ljudi od pera u okviru šire studije posvećene apsolutnoj državi, Kozelek ostaje zarobljen njihovim suprotstavljanjem. Njegovo „isključivo političko tumačenje” Fransoaz Vake (Françoise Waquet) smatra nedovoljnim da u potpunosti objasni vid „učenjačke društvenosti” ljudi od pera. Ono doduše dopušta da se shvati „originalnost odnosâ koji su se, u kontekstu apsolutizma, uspostavljali između ljudi od pera i države” – „Jamačno nije ogrešenje o Bejlovu i Kozelekovu misao zaključiti: nema Republike ljudi od pera izvan apsolutne države” (Waquet 1989: 474) — ali razumevanje njene „formacije” ostaje svedeno, budući da ne uzima u obzir prethodno razdoblje i svojevolumino i poslovično nepoverenje i odbijanje u pogledu političke aktivnosti ljudi od pera, o čemu svedoče „brojni krugovi erudita i učena društva koji su skrojili sebi zakon koji nalaže da se ne bave političkim subjektima” (Waquet 1989: 499).

Republika ljudi od pera je, zaista, pre „doba razuma” olakšala razmenu ideja njenih malobrojnih i rasutih pripadnika, ali nije bila platforma s koje bi se obraćalo „javnosti” (uporedi Volter 1973: 199–201). Tu dimenziju „publiciteta” tek je prosvetiteljstvo dodalo Republici učenih u osamnaestom veku. Uostalom, takvo je bilo i samorazumevanje i autoistorizacija samih ljudi od pera u doba prosvetiteljstva. Umesto samodovoljne erudicije, pristupivši novim sredstvima komunikacije širokog dejstva, ljudi od pera mogu da artikulišu zajednički intelektualni program i, istovremeno, obrazuju svoju publiku u pogledu metoda njegovog ostvarenja. Rešeni da se obrate (naj)široj javnosti, „prosveteći” ljudi od pera su tako ostvarili projekt velike *Enciklopedije*, učinili dostupnim mnogo više prevoda na francuski jezik i sa njega, počeli da izdaju knjige i u džepnom formatu i, na taj način, doprli do različitih slojeva čitalaca.

U odrednici „Ljudi od pera” u *Enciklopediji* potpisnik članka „g. Volter”, sasvim u duhu vremena, insistira da čovek dostojan tog imena mora biti ne samo učen i upućen u različite oblasti znanja, nego i „vispren”, svetski čovek s duhom, „prisutan u javnosti kao i u svom kabinetu”, te da čak uživa u prijatnoj konverzaciji (Voltaire 1757: 599). Marmontel (*Marmontel*), štaviše, ni učenost ne smatra presudnim uslovom: čoveka od pera osamnaestog veka prevashodno obeležava učešće u odabranom „društvu ljudi od pera”, koje se okuplja po salonima (prema Šartje 2006: 162–163). *Salons* u razvoju Republike učenih zauzimaju mesto onog momenta kada se ljudi od pera više ne zadovoljavaju unutrašnjim saobraćajem i kada pretenduju na mnogo širi krug konzumenata ideja. To menja i karakter i orijentaciju Republike ljudi od pera i, istovremeno, vodi raspadu i prosvetiteljskih salona. Negde u pretposlednjoj deceniji osamnaestog veka revolucionarni politički ciljevi su konačno potisnuli one ciljeve prosvetiteljstva koji su se određivali ličnim i društvenim usavršavanjem. Pristup sve politizovanijoj Republici učenih bio je s obzirom na to redefinisani i sužen, a „kulturu prosvetečnosti” smenila je „revolucionarna kultura”. Prevratnička nota koju je zajednica učenih, dakle, dobila tek

sa prosvetiteljstvom, zaključila se u *Cercle social* i jakobin-  
skim klubovima poslednje decenije osamnaestog veka.

U svakom slučaju, javno formatiranje i „partijsko” profilisanje (radikalnog) prosvetiteljstva imaće troškove za koje nije do kraja jasno da li su ih prosvetitelji planirali i na koji su način mislili da ih isplate. S jedne strane, nametala se obaveza formulisanja nekakvog pozitivnog „projekta” koji bi ozakonio poverenje u um, a s druge, praktikovala se lojalnost vlastitom preduzeću koje jedini epistemički oslonac nalazi u bespoštednom stavu kritike. Prosvetiteljstvo i Republika učenih se, već stoga, ne mogu poistovetiti; poštenijim se čini reći da su enciklopedisti, doduše privremeno ali sa neizbrisivim posledicama, „adaptirali” a ne „apsorbovali” Republiku učenih, odnosno da sledbenici prosvetiteljstva jesu radili unutar nje, ali su je i preobrazili s obzirom na vlastite potrebe (Robertson 2005: 38–41). Da li ćemo to nazvati njenim epizodnim iskorišćavanjem u „propagandne” svrhe ili njenom skrivenom istinom koja se, na nesreću, s Revolucijom nije pravedno obistinila već, naprotiv, krivotvorila,<sup>13</sup> zavisi od

- 13 Što konačno dovodi u pitanje i realnost samog prosvetiteljstva. Šartije (Chartier) se tendenciozno pita: „[N]ije li Revolucija izmislila prosvetiteljstvo u nastojanju da ukoreni svoju legitimaciju u korpu tekstova i autora osnivača, pomirenih i ujedinjenih, izvan njihovih ekstremnih razlika, s obzirom na pripremu raskida sa starim svetom. Kada okupljaju (ne bez debate) panteon preteča koji uključuje Voltera, Rusoa, Mablja i Renala, kada pripisuju radikalno kritičku funkciju filozofiji (ako ne i svim filozofima), revolucionari konstruišu kontinuitet koji je prevashodno bio proces pravdanja i potrage za očinstvom” (Chartier 1991: 5). Izrael ovo „zaprepašujuće obrtanje jednog prepoznatljivog reda” smatra „jednim od najčudnijih”: „To protivreći svim dokazima. Shvatanje prosvetiteljstva kao opštereformišuće i regenerativne sile bilo je dobrano ustanovljeno šezdesetih godina osamnaestog veka i mnogi tekstovi pre 1789. ukazuju na la philosophie kao dovoljno jak pogon da uzrokuje moćnu političku i društvenu revoluciju” (Israel 2011: 25). Ni Makmahonu (McMahon) Šartijeovo pripisivanje autorstva prosvetiteljstva revolucionarima u potrazi za pokroviteljstvom posle 1789. godine ne zvuči ubedljivo, ali ne zato što prosvetiteljstvo ne bi bilo naknadno izumljeno, nego zato što smatra da je neko drugi njegov izumitelj: „Zapravo, sama konstrukcija ideje prosvetiteljstva je sobom

procene koliko je „intervencionistička” ambicija već (bila) upisana u vrednosno ustrojstvo i kritički potencijal Republike ljudi od pera (uporedi Wokler 1998).

### Rehabilitacija kritike

Savremene odbrane prosvetiteljstva postaće zalag čitave jedne orijentacije (uporedi *Kritička teorija* u ovom zborniku) koja će polagati nade u mogućnost njegovog „samoprosvećivanja”. Odi-seja prosvetiteljstva zaključila se u izneveravanju njegove sub-verzivne strane, u „uzurpiranju nasleđa nepomirljivih enciklopedista i pružanju ruke svemu čemu su se oni nekada protivili”, u „metamorfozi kritike u afirmaciju koja ne ostavlja netaknutim ni teorijski sadržaj, čija istinitost nestaje” (Horkheimer, Adorno 1997: 12). Pokret koji je težio emancipaciji uma od okova mita okrenuo se, snagom unutrašnje logike, u vlastitu suprotnost, priznaju autori *Dijalektike prosvetiteljstva*: stvorio je pogubne ideologije, izazvao opštu destrukciju smisla i varvarizovao nauku i umetnost. Ta „aporija samouništenja prosvetiteljstva” ukazuje da se u samom njegovom pojmu, a ne tek u njegovim konkretnim nacionalističkim, paganskim i manifestacijama drugih „modernih mitologija”, nalaze „nazadni momenti”. Umesto da

verovatno bila isprva proizvod protivnika tog pokreta. U svim svojim spisima protiv philosophes, ti autori teže da reifikuju philosophie. Oni govore o 'doctrine philosophique', o 'philosophisme', o 'philosophie de notre siecle'. I oni neprestano stavljaju u isti koš standardne likove tog panteona, one koje je Klemen nazvao 'Encyclopedic cabal': Volter, Dalamber, Didro, Grim, Marmontel, La Arp, Toma, San-Lamber, Renal i drugi. [...] [Anti-philosophes] su smelo, glasno i ratoborno optuživali philosophes za širenje ateizma, moralnu izopačenost, društveno razjedinjavanje i politički nemir. Za njih je philosophie bila skup njenih najgorih delova, koherentna, jedinstvena doktrina koja je pustošila društvo od vrha do dna. Znatno pre nego što je Kant čak i pitao 'Šta je prosvetćenost?', anti-philosophes su mu odgovorili: u svetlost maskirana tama. To što ova slika teško da je bila pravedna, ni najmanje nije umanjilo moć koju je imala nad umovima mnogih Evropljana u devetnaestom i čak dvadesetom veku” (McMahon 1998: 107–108).



to reflektuje, prosvetiteljstvo je „razorilo i poslednji ostatak vlastite samosvesti”, „ukrutilo se u strahu pred istinom”, zaslepeo se za „destruktivnost napretka” i — prepustivši neprijateljima refleksiju o tome — našlo se u situaciji da njegova sudbina može biti zapečaćena (Horkheimer, Adorno 1997: 11, 19).

Horkhajmer i Adorno i dalje ne sumnjaju u neodvojivost prosvetiteljskog mišljenja i društvene slobode, ali su uvereni da prosvetiteljstvo sada mora da odigra svoju igru demitologizacije još jednom na samom sebi, da se još jednom odvije preko osvešćivanja sebe kao „poslednjeg mita”. U paradoksalnoj situaciji u kojoj se našlo posle pređenog puta od varvarstvo novog, nacističkog varvarstva, jedno samoprosvećeno prosvetiteljstvo mora, dakle, da ostane u figuri prosvetiteljske, ali i da za volju „određene negacije” istovremeno utrne svoje fatalne pozitivne programe gospodarenja i, u duhu nepopustljive teorije vršeći „nasilje nad samim sobom” — „probije granice prosvetiteljstva” (Horkheimer, Adorno 1997: 234).

Umnogome modifikovana, ta kritička apologija prosvetiteljstva vrhuniće u liku Jirgena Habermasa (*Jürgen Habermas*) i sledbenika. Prosvetiteljstvo je za njega „teorija vođena emancipatorskim interesom” (Habermas 1980: 312) i kao takvu valja je sačuvati. Umesto da, po tragičnim zbivanjima, osudi čitavu racionalnost moderne, on radije u njoj nalazi tragove „nedovršenog prosvetiteljskog projekta”. Trudeći se da „razviju objektivnu nauku, univerzalni moral i pravo, i nezavisnu umetnost u skladu sa unutrašnjom logikom”, prosvetitelji su istovremeno želeli da „kognitivne potencijale svake od ovih oblasti oslobode ezoteričnih oblika”, da „iskoriste ovo nagomilavanje specijalizovane kulture za obogaćivanje svakodnevnog društvenog života”, gajeći „jedno ekstravagantno osećanje očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića” (Habermas 1988c: 32–33). Takvom optimizmu, priznaje i Habermas, nema više mesta. Autonomizovani, specijalizovani i razgraničeni segmenti morala, nauke i

umetnosti, odvojili su se od sveta života, izdvojili „iz hermeneutike svakodnevne komunikacije”. Negiranje kulture ekspertize nije, međutim, adekvatan odgovor na izazov ovog rascepa; ono ne uklanja niti rešava problem koji ostaje: „držati se intencije prosvetiteljstva ili ga proglasiti propalim pokušajem?” Habermasov odgovor je jednoznačan, ali ne i jednostavan: (o) stati uz prosvetiteljstvo, ali koristeći sada snagu napadača pri njegovoj odbrani. Uprkos tome što je u mnogim vitalnim aspektima fragmentacija socijalnog života u dispartne sisteme u savremenim zapadnim društvima razorila mogućnost njegovog racionalnog zasnivanja, ne treba odustati od traganja za tom osnovom: „Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost” (Habermas 1988c: 34–35), programa koje će nadalje Habermas uglavnom nazivati „(neo)konzervativnim” (uporedi npr. Habermas 1988d: 253–255; 1989).<sup>14</sup>

Filozofska tema moderne je, prema ovoj rekonstrukciji, od kasnog osamnaestog veka do poststrukturalističke kritike uma (uporedi *Poststrukturalistička kritika* u ovom zborniku), uvek bila ista: „malaksavanje socijalnih snaga vezivanja,

- 14 Za promene u Habermasovoj recepciji prosvetiteljstva sa izazovom „neokonzervativne postmoderne”, uticaju „nemačkog iskustva” na formiranje univerzalističkog stanovišta, povratak jednom „intersubjektivno” revidiranom Kantu i, sledstveno, preadaptiranje Kantove etike u jednu „etiku diskursa” uporedi Habermas 1990: 195–211; Strong, Sposito 1995: 263–282; za odbranu i razvijanje filozofskih aspekata Habermasovog „nedovršenog” projekta rekonstrukcije prosvetiteljske racionalnosti, uporedi Honneth, Offe, McCarthy, Wellmer 1989; da se Habermas, u naporu da u (autorefleksivnu) kritiku uključi kontekstualističke i relativističke momente, da racionalno rekonstruiše nužnost pretpostavki racionalnog postupka i prosudivanja, za razliku od prethodne kritičke teorije, okrenuo Kantu radije nego Hegelu — i ogrešio o potonjeg za račun kreditiranja prvog: Hammer 2007; da je u otklonu od nesistematičnih kritičkoteorijskih prethodnika, Habermasa „progonila utvara” teorije društvenog sistema, čijem zavodenju nije odoleo, s kojom je napravio pakt — ustupivši joj previše teritorije i stavivši kritičku teoriju u nepotrebno defanzivan položaj, uporedi McCarthy 1985: 27–28.

privatizacija i podvajanje, ukratko: one deformacije jednostrano racionalizirane prakse svakodnevlja koje proizvode potrebu za ekvivalentom objedinjavajuće moći religije” (Habermas 1988a: 133). Na začetku cele epopeje, kod Hegela i njegovih učenika, nada je investirana u refleksivnu snagu uma, u dijalektiku prosvetiteljstva u kojoj um nastupa umešto onemoćalih religijskih snaga; odnosno, u jednoj drugačijoj reakciji na isto, u „mitopoetsku snagu umetnosti”. A onda je nastupila tačka na koju se oslanja čitava zapadna destrukcija metafizike: Ničeova demaskirajuća i sugestivna kritika moderne koja se, baštineći nevolje „samoodnoseće kritike uma koja je postala totalnom”, kao i ona strateška kolebanja koja proizlaze iz „razotkrivanja teorije moći”, razvijala u oba pravca koje je on naznačio (uporedi Škola sumnje u ovom zborniku).

Skeptički naučnik koji bi pervertiranje volje za moć, ustanak reaktivnih snaga i nastanak subjektivno centriranog uma hteo razotkriti antropološkim, psihološkim i istorijskim metodama, nalazi svoje sledbenike u Batailleu, Lacanu i Foucaultu, a posvećeni kritičar metafizike koji upotrebljava posebno znanje, a nastajanje filozofije subjekta sledi do u predsokratovske početke, u Heideggeru i Derridi. (Habermas 1988a: 95–96)

Habermas nalazi, međutim, da se Ničeova kritika uma — „koja sebe samu stavlja izvan horizonta uma” — ne može „konzistentno provesti niti na kritičkometafizičkoj niti na liniji teorije moći”, i to upravo stoga što je ta radikalizovana kritika istisnula sebe iz „već skoro dvestogodišnjeg protivdiskursa koji prebiva u samoj moderni” i tako se na svoju štetu odrekla cilja „prosvetavanja prosvetiteljstva o njegovim vlastitim ograničenostima” (Habermas 1988a: 284). Savremena radikalna kritika prosvetiteljstva stoga nema drugog izbora do da prosvetiteljstvo smatra ne više nepotpunim, nego neprosvećenim, a projekt moderne ne nedovršenim, nego okončanim. A da uprkos deklaracijama sama i dalje ostaje, „kako pukom negacijom, tako i nadom u ispunjenje smisla”,

zavisna od „racionalističkog mita moderne” (uporedi Velmer 1987: 105–107).

Za izlaz iz aporija totalne umske kritike uma potrebna je, sugeriše Habermas, izmena one paradigme u kojoj ostaju oni koji prehitro osuđuju i napuštaju prosvetiteljski projekt, potrebno je „još jedanput prihvatiti onaj protivdiskurs koji u moderni prebiva od samog početka”, zajedno s razlozima i motivima za „samokritiku jedne sa sobom zavađene moderne”. Prenebregavajući ovaj protivdiskurs u kojem i sama stoji — umesto da ga preuzme i izvede iz „bezizlaznih konfrontacija između Hegela i Ničea”, umesto da oslobodi „subverzivnu snagu samog modernog mišljenja protiv od Descartesa do Kanta postavljene paradigme filozofije svesti” — ničeovska „tobožnja radikalna kritika uma” postupa destruktivno i ostaje vezana za pretpostavke filozofije subjekta od kojih je htela da se oslobodi, za pojmove subjektnocentriranog uma od kojih neće moći da se odveže „upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne” (Habermas 1988a: 280–284, 291–292).

Puko zazivanje utrnuća subjekta ne izvodi iz paradigme samosvesti, samoodnosa jednog usamljenog subjekta koji saznaje i dela. Ta se paradigma, prema Habermasu, mora na razborit način negirati i zameniti jednom drugom paradigmom čiji je „telos upisan u svakodnevno-jezičnu komunikaciju”: „paradigmom sporazumevanja, to jest intersubjektivnog odnošenja komunikativno područstvljenih individua koje se recipročno priznaju” (Habermas 1988a: 403–433; uporedi *Jezičko-pragmatička kritika* u ovom zborniku), i to tako da se diskursi učine uzajamno „propustivim”, da pravlada „jedan um u igri mnoštvenih racionalnosti” (Velmer 1987: 113). Sa instaliranjem komunikativnog uma — rehabilitovanog uma čije jedinstvo ostaje vidljivo jedino u mnoštvu njegovih glasova kao principijelna i samo proceduralno i tranzitorno osigurana mogućnost sporazumevanja — neizbežno je povezan i „moderni smisao jednog humanizma, koji je svoj

izraz odavno našao u ideji samosvesnog života, autentičnog samoostvarivanja i autonomije — jednog humanizma koji se ne okoštava u samopotvrđivanju”. To je projekt, zaključuje Habermas, koji je, „kao i komunikativni um kojim je inspirisan”, „istorijski situiran”, nije sačinjen, nego se obrazovao i, naravno, „može biti dalje razvijan ili obeshrabreno napušten” (Habermas 1988d: 253–266; 1988b: I 239–261, 489–534, II 583–593, 449–488; 1988a: 304–319).

Realizacija obećanja prosvetiteljstva sada se, dakle, ne vezuje za razornu prodornost kritičko-utopijskog gesta prve generacije Frankfurtske škole, već naprotiv, za njegovu suspenziju za račun jednog obnovljenog i unapređenog sistemsko-naučnog i jezičko-filozofskog angažmana. Ta komunikativno preorijentisana racionalnost smjera da omogući i da se kritikuju jedni aspekti moderne i da se razložno vrednuju drugi (Habermas 1988a: 104–125; 1988b: II 447–593). Ona neprestano naglašava da je prosvetiteljstvo, ne odskora, nego već s Kantom, postalo „autorefleksivno”, a njegove kritike su samo „koraci na putu kritičkog samorazjašnjenja prosvetćenosti kojim je Kant prvi krenuo”, na putu kritike uma pomoću samog uma, na putu umstvenog samoprosvetljenja koje oponira onom drugom putu — „projektu moderne antiprosvetćenosti” (Frank 1995: 43–45; uporedi Hindrichs 2009).

### Praksa kritike

Ali osim ove meko-unitarističke i, sledstveno, ipak ekskluzivističke odbrane („pravovaljano” reartikulisane ideje) prosvetiteljstva, od čijeg glavnog toka su moguće samo dekorativne ili dragocene devijacije, ekstremizmi ili zbog preterivanja korisne opomene, postoje i sugestije da nije odanost umu, nego „praksa kritike”, koja uključuje i kritiku uma i kritiku iskustva, presudnija odredba prosvetiteljstva od ove ili one njegove supstancijalne karakteristike. Tu praksi kritike „animira jedan unutrašnji impuls, koji iz nepoznatog centra emanira prema nepoznatim granicama, ali se

ipak drži na okupu obavezujućom, benevolentnom snagom”, svedočeći da se jedino izvesno „nasleđe *Aufklärung* sastoji u određivanju mogućnosti i granica prosvetiteljstva” (Schneiders 1974: 131; McCarthy 2002: 52).

Apologija prosvetiteljstva koja, na vlastitu štetu, ne uspeva dosledno da inkorporira oštricu radikalizovane kritike, pod prinudom odbrane i profilisanja vlastitog pravovernog staništa, zastrašeno je neutrališe i time se ogrešuje o sam kritički potencijal prosvetiteljstva, o mogućnost da se usvoji i „radikalizuje” upravo kritički gest prosvetiteljstva i na taj način mu se ostane veran preoblikovanjem njegovog sadržaja. Jer, za razliku od restauratorskog kardinalnog osporavanja doktrine prosvetiteljstva, za radikalno osporavanje doktrinarnog prosvetiteljstva moglo bi se reći da upravo takvom svojom kritikom postaje možda najprosveteljskije. Ako tekumska kritika legitimise prosvetćenost, ne vidi se zašto bi njeno nastavljanje bilo skopčano sa zaustavljanjem rada kritike pred (raz)umom, sa dovodenjem u pitanje tog prvog oslonca i poslednje odstupnice pozitivno sistematizovanog i zatvorenog prosvetiteljstva. Fukoovim rečima: „Mislim da ucena, koja je često bila na delu u svakoj kritici razuma i svakom kritičkom istraživanju istorije racionalnosti (ili prihvatanju iracionalnosti ili postajete žrtva iracionalnosti), operiše kao da je nemoguća racionalna kritika racionalnosti ili kao da je nemoguća racionalna istorija svih grananja i svih bifurkacija, eventualna istorija razuma” (Fuko, *Role* 1984: 159–160).

Kako god inače reagovali na opažanje neprestanog prosvetćivanja prosvetiteljstva — u sebi autodestruktivnog, utoliko što se stalno iznova subverzivno osvrće na vlastite miteme, i istovremeno u toj kritičkoj dekonstrukciji autoregenerativnog, jer je upravo to modus u kojem obitava — jednom ga prihvativši, najodanijim ideji prosvetiteljstva moglo bi se pokazati upravo ono držanje koje ga istrajno i razložno dovodi u pitanje. Jedno „inkluzivnije” poimanje prosvetiteljstva kao deesencijalizovane (i „denominalizovane”) prakse kritičkog

mišljenja, dozvolilo bi da (samo)kritika njegovog oficijelnog etabliranja ne samo postane deo ili ostane u domenu njegovog delokruga, već i da ono, u svojoj „drugoj potenciji”, bude bliže „izvornom” duhu prosvetećenosti nego nekritička odanost konstrukciji njegovog ionako sumnjivog i difuznog pozitivnog programa.<sup>15</sup>

Tomas Mank (*Thomas Munck*) upozorava da je „za većinu učesnika prosvetiteljstvo bilo mnogo više od dosezanja određenog skupa ideja” i—pozivajući se na početak znamenitog Kantovog eseja „Odgovor na pitanje: šta je prosvetećenost?” iz 1784. godine (Kant 1968b: 35)—ukazuje da se u njemu uvek prevashodno radilo o nezaključenom procesu istraživanja i emancipacije od autoriteta, o aktivnom i kritičkom angažmanu pojedinca za koji su u osamnaestom veku tek izborni temelji, a niukoliko nije pribavljen konačni rezultat (Munck 2002: 223). Takvo prema rezultatu nastojanja i budućnosti „otvoreno” određenje prosvetiteljstva kao kritičkog „stava uma, pre nego koherentnog sistema uverenja” (uporedi Munck 2002: 7), određenje koje zaista približava značenja prosvetećivanja i kritike, ako i proklizavajuće u svojoj inače hvale vrednoj nediskriminativnosti, ipak ima neuporedivu prednost u pristupu koji je pogodan da uključi najširi spektar prosvetiteljskih ideja, skupa sa njihovim unutrašnjim protivrečnostima, kao i da nam signalizira one okvire poređenja, uticaja, isticaja, razmena i delotvornosti, koji su i danas među najvažnijim orijentirima i inspiracijama mišljenja.

15 Takva interpretacija filozofije prosvetiteljstva, koja reflektuje vlastitu osetljivu „poziciju”, na sceni je najmanje od Kasirera (*Cassirer*): „Prava 'filozofija' prosvetiteljstva jeste i ostaje nešto drugo nego što je ukupnost onoga što su mislili i učili njeni vodeći mislioci, Volter i Monteskje, Hjum i Kondijak, Dalamber ili Didro, Volf ili Lamber. Ona se ne može izneti na vidik u zbiru tih postavki i u pukom vremenskom sledu; jer se ona, uopšte, manje sastoji u određenim pojedinačnim stavovima nego u formi i načinu samog misaonog raspravljanja” (Kasirer 2003: 12).

## Bibliografija

- Alembert, Jean Le Rond d' (1772), „Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines”, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, tom 4, Amsterdam: Arkstée et Merkus.
- Alembert, Jean Le Rond d' (1821), Éloges historiques, Oeuvres complètes de d'Alembert, tom 2: *Suite des éloges historiques*, Paris: A. Belin.
- Alembert, Jean Le Rond d' (2006 [1752]), *Essai sur la société des gens de lettres et des grands: sur la réputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires*, Lovreval: Université populaire.
- Baker, Keith (1990), „Public Opinion as Political Invention”, u Keith Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 167–199.
- Barruel, Augustin de (1803), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, tom 1, Hambourg: P. Fauche.
- Bayer, Oswald (1988), *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München; Zürich: Piper.
- Bayle, Pierre (1692), *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*, Rotterdam: Reinier Leers.
- Bayle, Pierre (1820 [1697]), *Dictionnaire historique et critique*, Paris: Desoer.
- Beiser, Frederick (2005), „The Enlightenment and Idealism”, u Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Berk, Edmund (2001 [1790]), *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*, Beograd: „Filip Višnjić”.
- Berlin, Isaiah (2000), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (prir.), London: Pimlico.
- Böhme, Gernot (1993), „Beyond the Radical Critique of Reason”, u Dieter Freundlieb i Wayne Hudson (prir.), *Reason and Its Other. Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, Providence: Berg, str. 87–94.



- Božovič, Miran (2009), „Filozofija Dimarseovog 'Filozofa'”, u Peter Klepec i Petar Bojanić (prir.), *Šta je, u stvari, radikalno?*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije, str. 141–158.
- Buhle, J. G., (1790), *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lemgo: Meyer.
- Chartier, Roger (1991), *The Cultural Origins of the French Revolution*, Durham: Duke University Press.
- Condillac, Étienne Bonnot de (1798 [1749]), *Traité des systèmes*, OEuvres de Condillac, Paris: Ch. Houel.
- Dagen, Jean (1977), *Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris: Klincksieck.
- Deligiorgi, Katerina (2005), *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press.
- Derrida, Jacques (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington: Indiana University Press.
- Diderot, Denis (1751a), „Art”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 1, Paris: Briasson, str. 713–719.
- Diderot, Denis (1751b), „Éclectisme”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*: Paris: Briasson, str. 270–293.
- Diderot, Denis (1875–1877 [1765]), „Salon de 1765”, u: *Oeuvres complètes de Diderot*, tom 10, Paris: J. Glaye, str.227–454.
- Didro, Deni (1958 [1830]), „Šetnja skeptika ili aleje (Aleja trnja)”, u Deni Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 15–55.
- Didro, Deni (1964), *O poreklu i prirodi lepoga*, Beograd: Rad.
- Dumarsais, César Chesneau (1751), „Philosophe”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 12, Paris: Briasson, str. 309–501.
- Fairbairn, A. W. (1972), „Dumarsais and le Philosophe”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 87: 375–395.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1973 [1687]), *Histoire des oracles*, Paris: Marabout.

- Fontius, Martin (1986), „Critique”, u Rolf Reichardt i Eberhard Schmitt (prir.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, tom 5, München: Oldenbourg, str. 7–26.
- Frank, Manfred (1995), *Conditio moderna*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel, Žerar Role (1984), „Strukturalizam i poststrukturalizam”, *Treći program* 60 (1): 152–176.
- Fuko, Mišel (1995), „Šta je prosvetiteljstvo?”, *Treći program* 102 (2): 232–244.
- Fuko, Mišel (2018), „Šta je kritika? [Kritika i Aufklärung]”, u Adriana Zaharijević i Predrag Krstić (prir.), *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademska knjiga, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 35–91.
- Gadamer, Hans-Georg (1978), *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: „Veselin Masleša”.
- Gadamer, Hans-Georg (1996), „Pohvala teoriji”, u Saša Radojčić (prir.), *Pohvala teoriji: filozofski eseji*, Podgorica: Oktoih, str. 5–25.
- Garard, Greim (2011), *Protiv prosvetiteljstva: od osamnaestog veka do danas*, Banja Luka: Vidici.
- Garrard, Graeme (1997), „The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin”, *Journal of Political Ideologies* 2 (3): 281–296.
- Gay, Peter (1966–1969), *The Enlightenment: An Interpretation*, tom 1, New York: Knopf.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Rolf Reichardt (1985), „Philosophie, Philosophie”, u Rolf Reichardt, Hans-Günter Funke, Anette Höfer, Dieter Gembicki i Henri Duranton (prir.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680–1820*, tom 3, München: Oldenbourg, str. 7–88.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ.
- Habermas, Jürgen (1988a), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, I–II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1988c), „Modernost — jedan neceloviti projekat”, u Milan Damnjanović i Emina Kulenović-Grujić (prir.), *Umetnost i progres*, Beograd: Književne novine, str. 28–37.
- Habermas, Jürgen (1988d), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova”, *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Habermas, Jürgen (1989), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.
- Hamann, Johann Georg (1996 [1784]), „Metacritique on the Purism of Reason”, u James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 154–167.
- Hammer, Espen (2007), „Habermas and the Kant-Hegel Contrast”, u Espen Hammer (prir.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, London: Routledge, str. 113–134.
- Hazard, Paul (1963), *The European Mind, 1680–1715*, Cleveland: The World Publishing.
- Herder, Johann Gottfried (1799), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Leipzig: bez oznake izdavača.
- Hindrichs, Gunnar (2009), „Die aufgeklärte Aufklärung”, u Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 43–67.
- Hofman, Amos (1988), „The Origins of the Theory of the Philosphpe Conspiracy”, *French History* 2 (2): 152–172.
- Holbah, Pol (1950 [1770]), *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd: Prosveta.
- Honneth, Axel, Claus Offe, Thomas McCarthy, Albrecht Wellmer (prir.) (1989), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2011), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacob, Margaret (1981), *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London: George Allen & Unwin.
- Jacob, Margaret (2002), „Crisis of the European Mind: Hazard Revisited”, u Phyllis Mack i Margaret C. Jacob (prir.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 251–271.
- Jaumann, Herbert (1995), *Critica: Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden: Brill.
- Kant, Immanuel (1968a [1781]), *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelten Schriften, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b [1784]), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–42.
- Kant, Immanuel (1968c [1800]), *Logic*, Kants gesammelten Schriften, tom 9, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kasirer, Ernst (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kozelek, Rajnhart (1997), *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta*, Beograd: Plato.
- Krštić, Predrag (2016), *Strategije odrastanja: prosvetćenost i reakcije*, Beograd: Službeni glasnik.
- Le Clerc, Jean (1700 [1697]), *Ars critica*, tom 2, Amsterdam: G. Gallet.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988), *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Liotard, Jean-François (1986), *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée.
- MacIntyre, Alasdair (1998), „Some Enlightenment Projects Reconsidered”, u Richard Kearney (prir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge, str. 245–257.
- MacIntyre, Alasdair (2000), „The Rationality of Traditions”, u Christopher Gowans (prir.), *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings*, London: Routledge, str. 204–216.
- Maistre, Joseph de (1996 [1796]), *Against Rousseau: „On the State of Nature” and „On the Sovereignty of the People”*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mestr, Žozef de (2001 [1793]), „Četvrto pismo jednog savojskog rojaliste svojim sunarodnicima”, u *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 24–55.
- Marmontel, Jean-François (1751), „Critique”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 4, Paris: Briasson, str. 489–497.
- Marsak, Leonard Mendes (1959), *Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- McCarthy, John (2002), „Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment”, u Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 13–56.
- McCarthy, Thomas (1985), „Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory”, *New German Critique* 35: 27–53.
- McMahon, Darrin (1998), „The Counter Enlightenment and the Low-life of Literature in Pre-Revolutionary France”, *Past and Present* 159: 77–112.
- McMahon, Darrin (2001), *Enemies of the Enlightenment and the Making of Modernity*, New York: Oxford University Press.

- Munck, Thomas (2002), *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721–1794*, London: Arnold.
- Niderst, Alain (1991), *Fontenelle*, Paris: Pion.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Gesamtausgabe, tom 6.2, Berlin: De Gruyter.
- Porter, Roy (2008), *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, London: Penguin.
- Proust, Jacques (1995), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris: Colin.
- Robertson, John (2005), *The Case For The Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, John (2018 [1797]), *Proofs of a Conspiracy: Against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati and Reading Societies*, Whithorn: Anodos Books.
- Rorty, Richard (2001), „The Continuity between the Enlightenment and 'Postmodernism'”, u Keith Baker i Peter Reill (prir.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, str. 19–36.
- Schmidt, James (1996), „Introduction. What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences”, u James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 1–44.
- Schneiders, Werner (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Alber.
- Shackleton, Robert (1978), „When Did the French 'Philosophes' Become a Party?”, *Bulletin of the John Rylands Library* 60 (1): 181–199.
- Strong, Tracy, Frank Andreas Sposito (1995), „Habermas's Significant Other”, u Stephen White (prir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 263–288.
- Šartje, Rože (2006), „Čovek od pera”, u Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio, str. 149–198.

- Tejlor, Čarls (2008), *Izvori sopstva: stvaranje modernog identiteta*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus, Službeni glasnik.
- Velmer, Albreht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1757), „Gens de lettres”, u Denis Diderot i Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 7, Paris: Briasson, str. 599–602.
- Volter, Fransa Mari Arue (1973), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Waquet, Françoise (1989), „Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique”, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 147 (1989): 473–502.
- Wokler, Robert (1998), „The Enlightenment Project as Betrayed by Modernity”, *History of European Ideas* 24: 301–213.

