

Предраг КРСТИЋ

(Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију)
prekrst66@gmail.com

ИСТИНА ДЕТЕТА: РОМАНТИЧКА КРИТИКА ПРОСВЕТИТЕЉСКЕ ВИЗИЈЕ ОДРАСТАЊА

Кључне речи: просветитељство, романтизам, дете, незрелост, невиност, изворност, кућиште

Апстракт: Рад настоји да искуша једну интуитивно саморазумљиво али непропитану и недокументовану хипотезу. Она гласи да још с краја осамнаестог и почетка деветнаестог века разумевању одрастања на начин рационалистичке традиције просветитељства, која се чини да доминира, равноправно конкурише једна непрекидно жива религијска и једна романтичка визија која, преломљено обнављајући прву, слици пожељног аутономног субјекта супротставља слику невиног детета. Противстављање тих ривалских концепција, које не само да различито схватају и вреднују животне доби, већ и предлажу супротстављене смерове „сазревања”, прегледно би да се представи излагањем кључних момената Кантовог рада „Одговор на питање: шта је просвећеност?”, као узорног представника позива да човечанство самозаконодавно изађе из малолетства и ступи у просвећени рационални поредак, те Хаманове критике такве, чинило му се, охолости људског духа, критике која евоцира јеванђеоску чистоту детињства. Противпросветитељску слику одрастања сасвим ће заштрићити и не нужно религијски профилисати и интонирати поједини немачки романтичари својим инсистирањем на „изворности”, те делови британског романтизма својим упућивањима на детињство као и за „одрасле” инструктивну слику раја. У извођењу би требало да се покаже да та представа романтизма, ако по правилу и није дата у маниру класичне филозофске аргументације већ, како доличи, песничке слике, стога није мање ни унутар себе кохерентна нити аутоматски мање пожељна, већ можда пре представља коректив хипертрофираној рационалности просветитељства.

Пунолетство и невиност

Према знаменитом одређењу Имануела Канта (Immanuel Kant) из есеја „Одговор на питање: Шта је просвећеност?”, који је објављен у *Берлинском месечнику* 1784. године, просвећеност је „излазак човеков из самоскривљене незрелости”. Незрелост, малолетство и себи нанета кривица су променљиве које одмах у даљем току текста заслужују спецификацију. Незрелост је „немоћ да се својим разумом служимо без вођства неког другог”, а она је „самоскривљена уколико њен узрок не лежи у недостатку разума, него у помањкању одлучности и храбрости” да тако поступамо.

„*Sapere aude!*”, закључује Кант, „Имај храбрости да се служиш властитим разумом! – то је дакле лозинка просвећености” (Kant, „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”, 1968: 35 / у преводу на српски: Kant 1974: 43).

Зрелост и незрелост, *Mündigkeit* и *Unmündigkeit*, код Канта су мишљени преваходно као правни термини: *mündig* упућује на неког ко на посебном ступњу додуше природног развоја треба да буде правно признат као одрасла особа, особа која више не потребује вођство и надзор. У праву се, на супрот томе, налазе они којима је потребан старатељ, тотор или/и заштитник. „Незрелост” узета у том основном значењу „правне несамосталности” се, међутим, ипак неприметним премештањем нагласка са правне конвенције на супстрат разума проширује преко зоне правне регулативе и добија (нови) метафорички набој (Sommer 1984): незрео је свако ко не може сам да употреби властити разум, већ само уз вођство другог.

Осамнаестог децембра исте године када се појавио Кантов есеј, Јохан Георг Хаман (Johann Georg Hamann) се изјашњава о њему у писму које из Кенигсберга пише Кристијану Јакобу Краусу (Christian Jacob Kraus), тамошњем професору практичке филозофије, економије и политичких наука и, такође, Кантовом ученику и пријатељу. Егзегетички се поигравајући кључним терминима Кантовог текста, и поистовећујући аутора са Платоном, односно приписујући му „космополитикоплатонички хилијазам”,¹ Хаман обећава да ће се са задовољством препустити његовом старатељству при управљању властитим разумом – али, не пропушта да дода, *cum grano salis*, и не преузимајући никакву кривицу. Ироничан тон и алузиван стил, као и иначе код Хамана, настављају се и када тврди да радо види просвећеност, ако не дефинисану, оно макар расветљену и проширену – „више естетички него дијалектички” – кроз аналогију незрелости (*Unmündigkeit*) и старатељства (*Vormundschaft*), кроз њихово метафоричко, саморазумљиво а подземно асоцирање, на којем почива читаво Кантово одређење просвећености.

Освалд Бајер (Oswald Bayer) запажа иронију ове ситуације: „Строги ’дијалектичар’ Кант, ’професор логике и критике чистог ума’, користи метафору [*Gleichnis*] а да је није свестан, објашњавајући тако ’просвећеност’ естетички” (Bayer 1976: 17–18).² Обраћајући пажњу на кључну параболу Кантове дефиниције просвећености, Хаман истовремено демонстрира властити критички метод, који назива „естетичким”, уверен да је „[п]оезија

¹ У позадини стоји и оптужба за самоуверени ум стоицизма. Још при уводном обраћању, наиме, Хаман примећује да Кантов мото просвећености „*Sapere aude!*” долази из истог извора – Хорацијевих посланица – одакле и изрека која припада стоичкој визији мудраца „*Nil admirari*” (Horatius: IV 1), коју он још заострава: „ничему се не чудити” („*Noli admirari*”) (Hamann, “Letter to Christian Jacob Kraus”, 1996: 145).

² За шири контекст „слепе мрље” Кантовог просветитељства и Хаманов допринос њеном расветљавању видети Morgan 2000: нарочито 201–216.

матерњи језик људског рода” (Hamann 2007: 71), односно да је „[м]узика била најстарији језик: поред чулног ритма пулса и даха у ноздрвама, била је изворна телесна слика свих мерила времена и њихових нумеричких односа” (Hamann, “Metacritique on the Purism of Reason”, 1996: 156). Супротстављајући оснивачку улогу језика у властитом мишљењу истоветној улози ума у Кантовој филозофији, Хаман пише Јакобију (Jacobi) 1784. године:

„Није толико питање шта је ум, колико шта је језик? Сумњам да се управо ту може пронаћи основа свих паралогијама и антиномија које су приписане уму: то долази од речи које се сматрају појмовима, а појмови самим стварима” (Hamann 1965: 264–265).³

У Хамановом поздраву на крају писма Краусу стоји: „дража ми је незрела невиност. Амен!” (Hamann, “Letter to Christian Jacob Kraus”, 1996: 48). Кант је, према Хаману, напосто изабрао погрешне оријентире и погрешну мету критике: „просвећени” монарси и њихови дворски филозофи, а не обесправљене, и због тога још окривљене друштвене групе, навлаче на себе кривицу пред највишим судом. Излаз из хипокризије просветитељског позива на еманципацију није у револуционарном преврату већ у оној „егалитарној” истини вере која презире дискриминативно насиље просветитељског ослобађања за вољу, према њему гледано свете, невиности малолетства (упоредити Berlin 2000: 301, 321).

„Страх од Господа је почетак мудрости – а та нас мудрост чини кукавичким у лажи и лењим у измишљању – али утолико одважнијим против старатеља који највише што могу јесте да убију тело и испразне новчаник – утолико милосрднијим према нашој незрелој браћи и плоднијим у погледу доброг рада на бесмртности” (Hamann, “Letter to Christian Jacob Kraus” 1996: 148).

У смислу извесног заоштравања критике, Хаман би се још и могао представити као „радикални просветитељ”, просветитељ код којег се „просвећеност проширила” (упоредити Bayer 1988: 145; McCarthy 2002: 44–45). Радикализација, међутим, има своју границу после које преостаје да се односи на оно што заоштрава. Хаманов циљ свакако није био да реформише него да „преобрати” Канта. Утолико и „спор” између њих није био колегијална

³ Хаманова најразвијенија „језичка” критика Канта, *Метакритика нуризма ума*, написана је јануара 1784. али је, пошто Хаман никако није био задовољан њоме, објављена тек постхумно, 1800. године. Уживала је ипак значајну „подземну репутацију”, будући да је Хаман послао копију Хердеру (Herder). Адреса није била случајна. Хердер је засновао управо ону идеју којом Хаман полемички против Канта: превасходство језика у односу на разум (Хердер 1989: 29–33, 106). Преузимајући ту Хердерову тезу, Хаман је додатно заоштрава и, пре савремених лингвиста и когнитивиста, истиче да мишљења нема без симбола, односно да потоње јесте прво: говор о уму је „пуко таласање ваздуха” јер тамо „где нема речи нема ни ума – и нема света” и јер је једино језик „први и последњи органон и критеријум” ума (Hamann 2007; упоредити Alexander 1966; Dickson 1995; O’Flaherty 1988; Vaughan 1989; Berlin 2000: 313–320).

препирка просветитеља него, пре, полемика два „заступника ривалских апсолута”. Или још горе, судар без сусрета заступника просвећености као антипатерналистичке независности и самоодређења и критичара који је тим заступањем згрожен, као и сваком охолошћу палог људског духа. Могло би се чак рећи да Хаман није желео да подрије него да сруши све „стубове просветитељства”, барем после оне духовне кризе када се из његовог умереног следбеника окренуо против њега и, у противставу за који је и сам мислио да је потпун, поистоветио са Сократом који се, сада не више аналитичким умом него херметичним стилем, мистичким формулацијама и другим „ненаучним” средствима, у име једноставности и вере, сукобљава са ароганцијом актуелних берлинских „просвећених” софиста (упоредити Berlin 1973: 103; Berlin 2000: 229; Berlin 2006: 83–91).

У једној тачки Хаман и Кант се ипак слажу: корен проблема (и решења) је религија. Кант питање религије препознаје као средишњу тачку просвећености и изричит је да је „религиозна незрелост најпогубнија и најнечаснија од свих врста незрелости” (Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, 1968: 41 / Kant 1974: 48). Хаман, међутим, не види проблем у мањку аутономне употребе ума већ, пре, напротив, у устајању просветитељског ума против религије и одустајању од хришћанског обртања мудрости и лудости, у поуздању у мудрост овог света уместо трагања за њеним извором у „страху од Господа”. Метафора *Mündigkeit* сигнализира сада разлику светова. Као што сугерише Грин (Green 1996: 303), верност „пурификованом уму” уграђена је у Кантову слику зрелости, док Хаманова оданост Библији гради или призива једну њену сасвим другачију слику: „заиста вам кажем, ако се не повратите и не будете као деца, нећете ући у царство небеско” (Јеванђеље по Матеју 18, 3).

Освета детињства

Макар један део онога што се назива романтизмом везаће се за ове речи Јеванђеља. Можда и читав романтизам „одржава скривен однос са религијом” и припада „трагалачким покретима” који секуларизованом свету лишеном магије желе да супротставе нешто као религију, да буде „наставак религије естетским средствима”, да „имагинарним” – које је „[д]обро за поезију, лоше за политику” – „тријумфује над принципом реалности” (Зафрански 2011: 7).⁴

⁴ Новалис (Novalis) вероватно највише одговара овом опису. Утврдивши низ у којем је свака наука, која сада постаје поезија, прво била филозофија – претходно већ препозната као „туга за завичајем, нагон да се свугде буде код куће” (Новалис 1967: 61, 62), он поезију промовише у оно језгро његове филозофије које је „заиста и апсолутно реално”, да би јемца те њене привилегованости приступа истини и чак извесности њених увида нешто даље пронашао у њеном сродству са религијским мистицизмом: „Чуло за поезију има много заједничког са чулом за мистицизам. То је чуло за особено, непознато, тајанствено, за оно што треба да се открије, што је нужно – случајно. Оно представља непредстављиво.

Ursprünglichkeit, као друго име једне такве редивинизаторске жудње романтичара, у свој сложености свог значења и свој једноставности супротстављања просвећеној „зрелости”, речником који развија Хаманове мотиве – непосредност, наивност, радост – довешће у жижу интересовања управо „дете” (упоредити Хит и Борехам 2003: 46).⁵ Истраживачка страст одраслог који из слободe и у слободи самозаконодавно и одговорно изграђује себе кроз историју, о мудрости свезнајуће старине да не говоримо, уступа место постојању (а не постајању) у неодољивој самодовољности (а не могућности) детињства.

Вордсворт (Wordsworth) у својим *Лирским баладама* „експериментише” новом „врстом песништва... које је истинско песништво” и у њему афирмише сељаке, простакe, идиоте... и – децу (Wordsworth, “Preface to the Lyrical Ballads”, 1802): „истински језик људи” и универзална „људска сензибилност” откривају се тек ако се потенцирају а не избришу разлике у искуствима и историјским ситуацијама, на пример, енглеског сељачета, луде мајке и северноамеричке Индијанке, тек као експерименти на „примитивним” и стога универзалним цивилизацијским маргинама западног човека, као рад зле савести због насиља поопштавања, као вежба у мимикрији оног „другог” – који сада постаје карактеристичан заједнички представник. Демонтирање структуралне асиметрије коју је садржала и експлоатисала просветитељска категорија „човека” – и која је, наравно, поставила западног белог одраслог мушкарца буржуја као узор – започела је, дакле, пре бројних теоретичара разлике, феминистичких и (пост)колонијалних.

Најмање од средине осамнаестог века постајао је један рез који је смештао децу, скупа са идиотима, дивљацима и простацима, на страну примитивног, нецивилизованог ума (упоредити Hulme 1990; Meek 1976). Чак ни психолошка испитивања когнитивног развоја деце с почетка двадесетог века, само сада без (отвореног) вредносног предзнака, нису одустала од тог груписања или те антрополошке хомологије детета, дивљака и лудака (видети, на пример, Виготски 1983). *Лирске баладе* суочавају „умове” такве „маргиналне човечности” са нормама „нормалног ума” и, додуше, не одустајући од напора премошћавања и можда насупрот намери, као да на крају свуда откривају непроходност између њих, стечај могућности разумевања између људских бића (McLane 2000: 53).

Оно види невидљиво, осећа што се не може осетити, итд... Чуло за поезију у блиском је сродству са чулом прорицања и религиозним чулом, видовитим чулом уопште. Песник сређује, спаја, бира, проналази – а и њему самом је несхватљиво зашто управо тако, а не друкчије” (Новалис 1967: 69–70).

⁵ На један други, ниуколико богоугодан начин, али не ни сасвим одвојен од религијског обрасца, радије управо као савремена инверзија његових вредносних оријентира, наскоро ће се збити „епифанија дечје субјективности”, односно „митологизовање дечје аутентичности” у ликовима Штирнера (Stirner) и Ничеа (Nietzsche) (видети Проле 2014: 29–39).

Али, с друге стране, ти егзотични ликови нису више само објекти представљања према унапред одређеним класификацијама – Индијанци у етнолошким и путописним наративима, стари и сиромашни у економско-политичким расправама и тако даље – већ се у *Баладама* појављују као „субјекти” са гласом и историјом. Утолико се може рећи да је изворни пројект Колриџа (Coleridge) и Вордсворта – у којем је Колриџ био задужен да пише „натприродне или макар романтичне” баладе, док се Вордсворт усредредио на песме које се тичу „свакодневних ствари” – претегао на страну Вордсвортове „домаће антропологије” (Coleridge 2004; упоредити Bewell 1989; Hartman 1987; McLane 2000: 69; Richardson 2001: 151–218). Отад до данас такво нагнуће собом носи препознатљиве опасности: предуслов експеримената са представама сељака, дивљака и деце је да експериментатор није ни сељак, ни дивљак, ни дете. Интерес за „алтеритет” маргинализованих ризикује да естетизује и деполитизује разлике, утолико више уколико је дубљи јаз између народа, култура, земаља и језика (McLane 2000: 70). Као и између старосне доби.

Петнаест година после *Лирских балада*, њихов коаутор Колриџ оспорава икакав значај те наводно нове врсте поезије и предузима обимну критику њених језичких, антрополошких и моралних претензија, јасно одмах с почетка назначујући тачку напада:

„Испитивање начела карактеристичних за г. Вордсворта – сељачки живот (пре свега, ниски и сељачки живот) посебно је неповољан за образовање људског стила – Најбољи делови језика су производ филозофа, а не клонова и пастира – Песништво је у суштини идеално и генеричко” (Coleridge 2004).

Рустично се код Колриџа супротставља хуманом, док код Вордсворта оно представља његов прототип. Вордсворт је хтео да пише „стварним језиком људи” (Wordsworth, “Preface to the Lyrical Ballads”, 1802; упоредити Bewell 1989). Колриџ „ниски” живот сељака не може видети као узор(ак) „људског стила”. Језик је за њега показатељ мишљења. Осиромашени умови сељака неће снабдети песника материјалом за мишљење. Уместо Вордсвортових страсних и бизарних медитација о језику сељака као језику стварности, Колриџ је понудио типичан „генерализујући” модел обичног језика за песништво: „lingua communis” очишћен од ознака класе и посебности (McLane 2000: 43–44; Когој-Капетанић 1986: 88).

Колриџов аргумент против Вордсвортовог песничког стила се тако претворио у антрополошку расправу о способности „нижих примерака” људског рода не само да говоре песнички или филозофски, већ да уопште мисле. И Вордсворт и Колриџ се отискују у спекулације о томе „како сељаци мисле”, отварајући век и по раније савремену расправу о (не)могућности „примитивне” или

„дивље” мисли (Lévy-Bruhl 1954; Lévy-Bruhl 1966; Sahlins 1995; Леви-Строс 1978; Сартр 1983; McLane 2000: 46–50). На ово питање Вордсворт, попут касније Леви-Строса (Lévi-Strauss), имплицитно одговара афирмативно (упоредити Леви-Строс 1978: 318; Леви-Строс 2009: 19–20). Колриџ, баш као и Сартр (Sartre), у најбољем случају нуди једно условно „да”: сељаци мисле, али не као бољи део друштва – свакако не као свештеници, филозофи и књижевници, којима је суђено да обезбеде „најбоље делове језика” за поезију (Coleridge 2004).

“O thou, best philosopher...”, каже Вордсворт обраћајући се „малом детету” у једном стиху своје *Immortality Ode* (Wordsworth 1884: 31–32).⁶ „У ком смислу је дете тих година филозоф?”, острвљује се Колриџ на ту „вулгарну” строфу према којој се не труди да сакрије одбојност (Coleridge 2004).⁷ Вордсворт треба да се држи властите личности и стила, саветује он, и одрекне се свих срамотно кривотворећих огледа са представљањем других (Coleridge 2004). Колриџ начелно поздравља Вордсвортново инсистирање на „симпатији са човеком као човеком”, али се обрушава на увредљиве, у нарацији заиста бизарне а у слици одвећ натуралистичке и патетичне истовремено, строфе из *Intimations of Imortality* или из песме “The Idiot Boy” (Wordsworth and Coleridge 1798) – за које мисли да се управо огрешују о такву „хуманистичку” програмску оријентацију. Вордсвортова „поетика симпатије” прелази границу после које постаје поетика апропријације и снисходљивости: извор задовољства читаоца лако се може пронаћи у „свесном осећању надмоћи, побуђеним контрастом који му се презентује” (Coleridge 2004). Вордсворт „говори из туђег стомака”, говори у његово име на смешан начин, представља његову свест тако да та представа или мора да потврди читаоца у његовој самозадовољној супериорности или да фалсификује стварност представљеног другог.

Своју оптужницу Колриџ славодобитно закључује питањем које не тражи одговор – „Да ли знате и једног простака који говори у хипотаксама?” (Coleridge 2004) – и проналази неизречену мотивацију Вордсвортновог избора „ниских ликова” за јунаке песништва: његов „пројект” припада моралној филозофији, а не поезији.

⁶ Критичари различито тумаче „тему” ове песме: Лајонел Трилинг (Lionel Trilling) је, на пример, чита као песму „о одрастању”, Френсис Фергусон (Frances Ferguson) као медитативни запис о смени „извесности веровања” неизвесношћу, Алан Бевел (Alan Bewell) као „посмртну елегiju за сутон једног доба”, а Мерџори Левинсон (Marjorie Levinson) као Вордсвортново одрицање од раније верности просветитељском наслеђу и Француској револуцији (упоредити McLane 2000: 185).

⁷ За Колриџову критику вордсвортовског и, уопште, „поприрођења језерске школе” романтизма и афирмацију специфичне визије „духа” упоредити Harding 2003; Hedley 2000; о „политичком радикализму” и помирићелском деловању које исходи из споја индивидуалне духовности са критичком филозофијом морала која је заснована на трансценденталним и естетичким основама видети Edwards 2004: 11–42, 75–77, 105–110, 127–150.

„[Ц]иљ о којем је реч, као непосредни циљ, припада моралној филозофији и био би спроведен не само прикладније већ, мишљења сам, са неупоредиво већим изгледима на успех у облику проповеди или есеја о моралу него у облику узвишене песме. Чини се, заправо, да се уништава темељна разлика, не само између песме и прозе, већ и између филозофије и рада фикције утолико што се, уместо задовољства, предлаже истина као њен непосредни циљ” (Coleridge 2004).

Вордсворт је имао одговор на такву критику, антиципирајући пуритански приговор својој социјалној етнопоетичкој ангажованости: списи моралне филозофије су преценили рационалност. Према његовом схватању, осамнаестовековно протезање значаја и култивација ума требало је да задесе не ум него афекте. Песништво је, ако не једино погодно, оно најпогодније средство остварења тог задатка, у сваком случају делотворније од моралне филозофије:

„Не знам ни за једну књигу или систем моралне филозофије написане са довољно моћи да се стопи у наше страсти, да се инкорпорира у животне сокове наших духова, и одатле да има ма какав утицај вредан наше пажње у обликовању оних обичаја о којима говорим... Све је то последица претераног вредновања способности коју називамо умом” (Wordsworth 1974: 125).

Предговор *Лирским баладама* разјашњава оно што „Есеј о моралу” сугерише: песништво ради на „хуманизацији”, за коју се морална филозофија – као апстрактни рационални дискурс – показује инсуфицијентном (Wordsworth, “Preface to the Lyrical Ballads”, 1802).

Улог у прошло

„Старца ум и ум детета / Два су различита света. / Испитивач, лукав тако, / Никад неће знати како. / Онај сумњу што подгрева, / светло знање сагорева. / Најјачи се отров зове / Ловор круне Цезарове. / Људски род највише ружи / Копча што за оклоп служи. / Кад драгуљи плуг украсе, / Завист миру тад клања се. / То, када се цврчак јави, / Сумњи одговор је прави. / Лет орла и стаза мрава / Филозофа засмејава. / Који сумња у шта гледа, / Никад вери се не преда. / Сунце, Месец, да сумњају, / Не би били у свом сјају” (Блејк 2007: 229–231 – песма „Знамења невиности”).

„Ово је небо”, наводно је рекао Блејк (Blake) када је одвео пријатеља до прозора и показао му децу која су се играла. Онај митски рај, из којег је Адам и из којег су сви људи пали, у просветљеном, а не више „просвећеном”, виђењу мистика исто је што и обитавалиште деце. Небо је доле на Земљи и дословно се „налази око нас у нашем детињству”. Штавише, за своје књиге,

макар у оно прво време, време *Песама невиности*, Блејк је сматрао да их „нарочито разумеју деца” (Дејмон 2007: 14). Вртоглаво самоизражавање, парадокси, иронија, противречја, нису удобно и свакако не могу бити трајно станиште за већину. Друга генерација романтичара удомљење или жудњу за њим, где год га налазила, сматра неупоредиво значајнијим од, уосталом, на дуги рок заморног и испразног искушавања и испољавања слободе (упоредити Зафрански 2011: 93–95).

„Живећу дакле ако будем могао; у мени нема клице смрти. Живети није само лепо него је то истинско блаженство... Разлика између нас је у томе што ти налазиш свој завичај који ти је доброћудна природа мајчински створила. Твоје опредељење је да будеш веран својој кући, да је оплемењујеш и украшаваш. Ја, бегунац, немам куће ни кућишта, мене су прогнали у бескрајност (Каин свемира) и из сопственог срца и главе треба себи закутак да изградим”.

„Живећу ако будем могао” – пише, дакле, Фридрих Шлегел (Friedrich Schlegel) Новалису још августа 1793. године (према Глушчевић 1967: 27). Потрага за завичајем детињства сувише је биолошки упућена на оно што је супротно томе да би се превидела. Најзад, ни опсесије детињством нису детињасте.

„Још као дечак трагао сам за духовима, и похитао кроз многе собе за слушање, пећине и рушевине, / И дрво звездане светлости, застрашеним корацима следећи / Наде високог разговора са минулим мртвима...”

Тако Шели (Shelley), понешто морбидно фасциниран „тајнама гроба”, описује себе у младости у песми “Hymn to Intellectual Beauty” (Shelley, “Hymn to Intellectual Beauty”, 1816). Његова песма која је касније названа “On Death” има у том погледу прикладно отрежњујући епитаф из Књиге проповедника – „Нема рада ни мишљења ни знања ни мудрости у гробу у који идеш” (Проповједник 9, 5: 10) – који може стајати и изнад читаве „гробљанске школе” („бледо, хладно и сањарски осмех”) романтизма (Shelley, “On Death”, 1816).

Слика кућишта се може, међутим, коначно пронаћи и, свим конвенционално, у топлом и поузданом окриљу породице окупљене око религиозних светковина – које је незамисливо без благотворног друштва деце. То је случај са Шлајермахером (Schleiermacher) (DeVries 2001: 348). Уз проповеди и предавања, радио је и као приватни татор и учитељ у једном сиротишту (DeVries 2001: 330; Sykes 1971: 7). Касно се оженио удовицом са двоје деце и добили су још четворо своје, па је имао и богато лично искуство дружења с децом у породичном кругу, којем је изгледа одувек тежио (Sykes 1971: 14): „знао је много о деци зато што је дозволио себи да се дубоко веже за властиту децу” (Berryman 2009: 150).

Шлајермахерово вероватно прво тематизовање младости налази се у једном од његових *Монолога*, „Младост и доба” (Schleiermacher 1926: 89–103). Тамо он суочава одраслог са дететом – не би ли то боље нагласио непрекидност и интегритет те две фазе живота. У можда кључном пасажу као да заиста самопоуздано проговара искуство Шлајермахерових животних односа и афирмише тезу континуитета живота а не дисконтинуираног одрастања:

„Одлика старости не може се сукобити са одликом младости, јер не само да су се квалитети који се поштују у старости развили у младости, већ старост заузврат негује млад и нежан живот. Опште је познато да се омладина понаша боље када се дубока старост интересује за њу” (Schleiermacher 1926: 97).

У новели „Бадње вече: дијалог о оваплоћењу”, међутим, детињство као да постаје не само интринсично вредно него и благотворна корекција свету одраслих која сугерише усвајање неких његових модела поступања. Политичка позадина указује на „велике снаге судбине... које се урезају у нашем суседству” (Schleiermacher 1826/1967: 49), на кулису коју представља перспектива потенцијалног избеглиштва породице. Породица је приказана у „кућанској” атмосфери, али не искључује, а можда и подразумева забринуто виђење Прусије као „националне породице” (Clements 1987: 28), која ће заиста и пасти пред Наполеоном (Napoléon) годину дана пошто је новела написана. Добростојећа пруска фамилија се окупља на Бадње вече, дарива поклонима, дружи, слуша музику и разговара. У првом делу приче Софија, млада кћи домаћина, свира свој музички божићни дар на клавиру и пева одраслима, а онда их позива у расадник да виде диораму коју је направила поводом рођења Христа. На фону тог догађаја одвија се остатак вечери. Софија улази и излази, али на крају опет запева, овог пута тако да сви могу да „певају нешто религиозно и радосно” (Schleiermacher 1826/1967: 86).

Иако се међу ликовима „Бадње вечери” налази и један просвећени скептик, интелектуална расправа која се с њим заповеда је успутна и постављена насупротив причању прича, слушању музике, емотивном доживљају и креативној реакцији детета на Божић. Имагинација је, сасвим романтичарски, значајнија од бездушне рефлексije и аналитичке аргументације. Сам чин писања о „узвишеној” теми оваплоћења у форми новеле показује Шлајермахера како се, просветљен детињством, „игра идејама”, исто као што „његова” Софија, играјући се сликама и представама, повезује властиту мајку са мајком Христа и на крају изражава жељу да укључи и дугу у своју диораму (Schleiermacher 1826/1967: 33).

Та два карактеристична романтичка мотива – дуга и „истина детета” – можда се на најрепрезентативнији начин налазе скупа у Вордсвортовој песми “My Heart Leaps Up” (Wordsworth, *My*

Heart Leaps Up, 1802). Лирски субјект ту угледа дугу и осети се срећним као у детињству. Песма се завршава славним закључком о приоритету детињства над оним одрастањем које је заборавило на светковину јединствене природе:

„Дете је отац човека; / И само могу да пожелим, дани моји, /
Да вас природна светост једног с другим споји”.

Несамерљиве зрелости

Код Канта и у једној „рационалистичкој” традицији, осамостаљивање мишљења, увећање степена и коначно стицање аутономије, белези су и критеријум успешности сазревања. Све је проткано патосом слободе или, свакако, отпора турорима и патернализацијама, али је то једна одговорна, законита и сврховита слобода која се опире и ентузијастичким завођењима и рапсодијским поамама (Kant, “Was heisst: sich im Denken orientiren?”, 1968: 146–147).⁸ Другачије је, међутим, са оним не толико правцем колико оријентацијом која баштини различиту визију одрастања. Бити одрастао у њој значи управо превладати „дечје болести”, искоренити „буку и бес”, излечити се од саможивости. Одростање није ништа друго до одступање од илузије самодовољности и самотвораштва и мирење са увидом да смо одређени целинама које нас надрастају и неупоредиво су старије, темељније и значајније од нас, структурама од којих смо неминовно и сами саткани и које нас превасходно одређују.

Ако се одрастање одвија као освешћивање о том дугу поштовања оном од чега неизбежно зависимо, што нас омогућује и конституише, а не пркосећи њему, Хамановом евоцирању јеванђеоске слике зрелости као свете невиности малолетства ваља придружити управо романтичарску редивинизацију извора, афирмацију наивности, радости, усредсређивање на слику „дете-та” и инвестирање у њу. Просветитељску визију детињства, као саморазумљиве тачке отпора, као адресата позива да се изађе из незрелости, одређује лик одраслог. Још у Кантово време и пре њега, међутим, не само да просвећени рационални поредак није био једина представа стања којим исходује устанак против татора, него ни пожељност самозаконодавног изласка из малолетства није сматрана белоданом. „Дете” је симбол који на то опомиње.

⁸ У другој потенцији, њу ће недавно реafirмисати Хабермас (Habermas) супротстављајући се Фукоовој (Foucault) обради Кантовог разумевања просветитељства (видети Фуко 1995; Хабермас 2004).

Alexander, W. M. *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*. Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Bayer, Oswald. "Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um *wahre Aufklärung*". *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*. Rsg. Dieter Henke, Günter Kehler und Gunda Schneider-Flume. Tübingen: Mohr, 1976. 3–34.

Bayer, Oswald. *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. Munich: Piper, 1988.

Berlin, Isaiah. "The Counter-Enlightenment". *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. Ed. Philip Wiener. New York: Scribner, 1973. 100–112.

Berlin, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Ed. Henry Hardy. London: Pimlico, 2000.

Berlin, Isaija. *Koreni romantizma*. Beograd: Službeni glasnik, 2006.

Berryman, Jerome. *Children and the Theologians: Clearing the Way for Grace*. Harrisburg: Morehouse, 2009.

Bewell, Alan. *Wordsworth and the Enlightenment: Nature, Man, and Society in the Experimental Poetry*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Библија или Свето писмо Старога и Новог зајета. Превели Ђура Даничић и Вук Стефановић Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1981.

Блејк, Вилијам. *Изабрана дела*. Превео Драган Пурешић. Београд: Плато, 2007.

Vaughan, Larry. *Johann Georg Hamann: Metaphysics of Language and Vision of History*. New York: Peter Lang, 1989.

Виготски, Лав. *Мишљење и говор*. Превео Јован Јанићијевић. Београд: Нолит, 1983.

Wordsworth, William and Samuel Taylor Coleridge. *Lyrical Ballads, With A Few Other Poems*. London: J. & A. Arch [1798] <<http://www.gutenberg.org/files/9622/9622-h/9622-h.htm>> 13. januar 2012.

Wordsworth, William. "Preface to the Lyrical Ballads". [1802]. <<http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/lbprose.html#preface>> 23. januar 2010.

Wordsworth, William. *My Heart Leaps Up*. [1802]. <<http://www.bartleby.com/106/286.html>> 3. jul 2009.

Wordsworth, William. *Ode. Intimations of Immortality from Recollections of early Childhood*. Boston: D. Lothrop and Company. [1807]. <<http://archive.org/stream/odeintimationsof00word#page/n7/mode/2up>> 31. mart 2010.

Wordsworth, William. "Essay on Morals". *The Prose Works of William Wordsworth*. Vol. 1. Eds. W. J. B. Owen and Jane Smyser. Oxford: Clarendon, 1974 [1799]. 122–129.

Глушчевић, Зоран. „Јединство европског романтизма”. *Романтизам*. Ур. Зоран Глушчевић. Цетиње: Обод, 1967. 7–52.

Green, Garrett. “Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment”. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 1996. 291–305.

Дејмон, Самјуел. „Неизрецива тајна” (предговор). Прево Драган Пурешић. *Изабрана дела*. Вилијам Блејк. Београд: Плато, 2007. 9–22.

DeVries, Dawn. “‘Be Converted and Become as Little Children’: Friedrich Schleiermacher on the Religious Significance of Childhood”. *The Child in Christian Thought*. Ed. M. J. Bunge. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. 329–349.

Dickson, Gwen. *Johann Georg Hamann’s Relational Metacriticism*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

Edwards, Pamela. *The Statesman’s Science: History, Nature, and Law in the Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*. New York: Columbia University Press, 2004.

Зафрански, Ридигер. *Романтизам. Једна немачка афера*. Превела Мирјана Аврамовић. Нови Сад: Адреса, 2011.

Kant, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. *Kants gesammelten Schriften*. Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 [1784]. 35–42.

Kant, Emanuel. „Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost”. Прево Danilo Basta. *Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*. Ур. D. Basta. Београд: Идеје, 1974. 41–48.

Kant, Immanuel. “Was heisst: sich im Denken orientiren?”. *Kants gesammelten Schriften*. Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 [1786]. 133–147.

Когој-Капетанић, Бреда. „Романтизам”, *Енглеска књижевност*. Ур. Бреда Когој-Капетанић и Иво Видан. Загреб: СНЛ, 1986. 78–89.

Леви-Строс, Клод. *Дивља мисао*. Превели Јелена и Бранко Јелић. Београд: Нолит, 1978.

Леви-Строс, Клод. *Мит и значење*. Прево Зоран Миндеровић. Београд: Службени гласник, 2009.

Lévy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think*. New York: Washington Square Press, 1966.

Lévy-Bruhl, Lucien. *Primitivni mentalitet*. Прево Niko Berus. Zagreb: Kultura, 1954.

McCarthy, John. “Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment”. *Philosophy and German Literature, 1700–1990*. Ed. Nicholas Saul. West Nyack: Cambridge University Press, 2002. 13–56.

McLane, Maureen. *Romanticism & the Human Sciences: Poetry, Population & the Discourse of the Species*. Port Chester: Cambridge University Press, 2000.

Meek, Ronald. *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Morgan, Diane. *Kant Trouble: The Obscurities of the Enlightened*. London: Routledge, 2000.

Новалис. „Фрагменти”. Предео Бранимир Живојиновић. *Романтизам*. Ур. Зоран Глушчевић. Цетиње: Обод, 1967. 61–77.

O’Flaherty, James. *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*. Columbia: Camden House, 1988.

Проле, Драган. „Метаморфозе гордости: од Аристотеловог самоодноса до Кафкиног стида”. *Гордост*. Ур. Алпар Лошонц и Драган Проле. Нови Сад: Адреса, 2014. 3–71.

Richardson, Alan. *British Romanticism and the Science of the Mind*. Port Chester: Cambridge University Press, 2001.

Sahlins, Marshall. *How “Natives” Think, About Captain Cook for Example*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Sartr, Žan-Pol. *Kritika dijalektičkog uma*. Preveli Sreten Marić, Branko Jelić, Petar Živadinović, Mladen Kozomara, Milorad Belančić, Milan Mladenović i Mirjana Paunović. Beograd: Nolit, 1983.

Schleiermacher, Friedrich. *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*. Trans. Terrence N. Tice. Richmond: Knox, 1826/1967 [1806].

Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher’s Soliloquies*. Trans. Horace L. Friess. [1800]. <http://books.google.rs/books/about/Schleiermacher_s_soliloquies.html?id=sT41AQAAIAAJ&redir_esc=y> 29. novembar 2011.

Shelley, Percy Bysshe. “On Death”. 1816. <http://famouspoetsandpoems.com/poets/percy_bysshe_shelley/poems/12298> 12. decembar 2009.

Shelley, Percy Bysshe. “Hymn to Intellectual Beauty”. 1816. <<http://classclit.about.com/library/bl-etexts/pshelley/bl-pshel-hymn2.htm>> 12. Decembar 2009.

Sommer, Manfred. “Mündigkeit”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Rsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe, 1984. 225–235.

Sykes, Stephen. *Friedrich Schleiermacher*. London: Lutterworth Press, 1971.

Tice, Terrence. “Introduction” (uvod). Friedrich Schleiermacher. *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*. Richmond: Knox, 1967. 7–22.

Фуко, Мишел. „Шта је просветитељство?” Предео Иван Миленковић. *Трећу програм Радио Београда* 102, 2 (2010): 232–244.

Хабермас, Јирген (2004), „Стрелом у срце садашњице: уз Фукоово предавање о Кантовом тексту ‘Шта је просвећеност?’” Предео Роберт Ковач. Имануел Кант, Мишел Фуко, Јирген Хабермас. *О просвећености*. Ур. Никола Грдинић. Нови Сад: Завод за културу Војводине. 33–40.

Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel, 1783–1785*. Bd. 5. Rsg. Arthur Henkel. Frankfurt am Main: Insel, 1965.

Hamann, Johann Georg. “Letter to Christian Jacob Kraus”. Trans. Garrett Green. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 1996 [1784]. 145–153.

Hamann, Johann Georg. “Metacritique on the Purism of Reason”. Trans. Kenneth Haynes. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Ed. James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 1996 [1784]. 154–167.

Hamann, Johann Georg. “Aesthetica in Nuce”. Trans. Kenneth Haynes. Johann Georg Hamann. *Writings on Philosophy and Language*. Ed. Kenneth Haynes. New York: Cambridge University Press, 2007 [1760]. 60–95.

Harding, Anthony. *Coleridge and the Inspired Word*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2003.

Hartman, Geoffrey. *Unremarkable Wordsworth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Hedley, Douglas. *Coleridge, Philosophy & Religion: Aids to Reflection & the Mirror of the Spirit*. Port Chester: Cambridge University Press, 2000.

Хердер, Јохан Готфрид. *Расправа о пореклу језика*. Превела Олга Кострешевих. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 1989 [1772].

Хит, Данкан и Џуди Борехам. *Романтизам за почетнике*. Превела Сандра Корпаш. Београд: Хинаки, 2003.

Horatius Flaccus. *Epistularum*. knjiga 1. <<http://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml>> 3. jul 2010.

Hulme, Peter. “The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment”. In Peter Hulme and Ludmilla Jordanova (eds), *The Enlightenment and Its Shadows*, London: Routledge, 1990. 16–34.

Clements, Keith. “Schleiermacher in His Context” (uvod). *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*. Ed. Keith Clements. London: Collins, 1987. 7–34.

Coleridge, Samuel Taylor. *Biographia Literaria*. [1817] <<http://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm>> 23. januar 2010.

The Truth of a Child: Romantic Critique
of the Enlightenment Vision of Growing Up

Summary

The work primarily detects and exposes rival models of understanding of growing up. In the rationalist tradition of the Enlightenment, marks and criteria of the successfulness of maturation are the independence of thought, gaining advanced and finally complete autonomy. Maturation is, especially in Kant, interwoven with the pathos of freedom, resistance to tutors and every patronage, but also with pointing out the responsibility, legality and purposefulness of the freedom that equally resists enthusiastic enticement and the rhapsodic craze.

It is different, however, with the romantic and religious visions of growing up. Being an adult here means exactly to overcome “children’s diseases”, to eradicate “the sound and the fury”, to cure oneself from selfishness. Maturation is nothing but a deviation from the illusion of self-sufficiency and self-creation and conciliation with the insight that we are determined by units that rise above us. Those units, much older, more fundamental and more important than us, are the structures we are inexorably woven into and structures that primarily define us. Growing up means gaining awareness about the respect that we owe to entities we inevitably depend on, which enables and constitutes us, rather than defying it.

In the late eighteenth and early nineteenth century, this orientation had its significant representatives. Haman’s evocation of the Gospel image of maturity as sacred innocence is followed by the romantic redivinisation of sourcefulness, the affirmation of innocence, joy, and the focus and investment in the image of the “child”. Wordsworth, Blake and Shelley on the “island” side, and Friedrich Schlegel, Novalis and Schleiermacher, while articulating and profiling German Romanticism, celebrate childhood (and traits they attributed to it) in their writings. Immediacy, innocence, joy, personified in the image of “the child”, become keywords that oppose the methodical and graduate ascent, chain of argumentation, endless mediations, and old-age-seriousness of the philosophy of the Enlightenment. The research passion of the prudent adult who self-legislatively and responsibly builds him/herself through his/her own history, gives way to the existence of compelling self-sufficiency of childhood. Such an existence is not becoming, and such self-sufficiency is not only a possibility, but is itself a complete realization of the self.

Through the motif of “the truth of the child”, characteristic for at least one major stream of the movement, romanticism thus openly rebels against the “truth” of the adult autonomous subject, which Enlightenment declared as its aim and pass-word. The uprising, as befitting, is not expressed by means of scientific or philosophical elaboration, but by poetic images, imagination and unfettered textual play. Therefore, however, it is not less coherent within itself, nor with less claims to the validity of its concept of growing up. In any case, the Enlightenment vision of childhood as a self-evident point of resistance, as well as addressee of the call to come out of immaturity, even in Kant’s and, especially, in Coleridge’s time, is challenged with an image according to which self-legislative exit from the minority and enlightened rational order are not desirable notions of the state in which the already suspected rebellion against all tutors ends. “The Child” is a symbol warning and therefore at least an instructive corrective of the hypertrophied rationality.

Key words: Enlightenment, Romanticism, child, immaturity, innocence, originality, housing.

Примљено: 24. октобра 2014.

Прихваћено за објављивање: 22. фебруара 2015.