

Predrag Krstić

ODGOVOR NA PITANJE: KAKO JE MOGUĆA PROSVEĆENOST?

APSTRAKT: Autor članka analizira ključne termine Kantove definicije prosvećenosti: nezrelost, vođstvo drugoga, krivicu, čovečnost, lenjost, kukavičluk, hrabrost i druge. U prvom delu rada se izlažu kritike koje osporavaju svaki razložan karakter Kantove koncepcije prosvećenosti. Njima se potom suprotstavljaju odbrane Kantovog određenja prosvećenosti koje ukazuju, s jedne strane, na njegovu autorefleksivnost i, s druge, na njegovu neprolaznu aktuelnost. Posebna pažnja posvećuje se istorijskoj i tekstualnoj rekonstrukciji razumevanja javnosti kao uslova mogućnosti delotvornog angažovanja uma i racionalne organizacije društva. Zaključuje se da pitanje o prosvećenosti ostaje otvoreno, u meri da samom pojmu preti opasnost proizvoljne upotrebe pod potpuno nejasnim semantičkim pravilima, ali i da neprekidne reinterpretacije Kantovog pokušaja njegovog definisanja svedoče o nezaobilaznosti te instance, s obzirom na koju su se – priznanjem njene mero-davnosti, preadaptacijom ili odbacivanjem – iskušavala, artikulisala i profilisala i od nje drugačija shvatanja prosvećenosti i njenih orijentira.

KLJUČNE REČI: prosvećenost, Kant, javnost, sloboda, samostalno mišljenje.

Uvod: dokumentacija odgovora

Decembra 1783. godine u *Berlinische Monatsschriftu* pojavio se članak u kojem se teolog Johan Fridrih Celner (Johann Friedrich Zöllner), osporavajući uputnost čisto građanskog braka i zapažajući da su prečesto „pred imenom prosvećenosti srca i umovi ljudi zbunjeni“, u fusnoti zapitao „šta je prosvećenost?“¹ Time je otvorio jednu raspravu o prirodi i granicama prosvećenosti na koju su se, svojim izlaganjima po učenim društvima, člancima u časopisima, pamfletima i knjigama, odazvali vodeći nemački pisci i mislioci toga doba.² Među priložima koje je iznedrila ta debata svakako je s razlogom najpoznatiji Kantov (Kant) esej „Odgovor

1 „Šta je prosvećenost? Na to pitanje koje je skoro isto toliko važno kao i pitanje šta je istina zaista treba da bude odgovoreno pre nego što se počne sa prosvećivanjem! A ipak nikad nisam našao da je na njega odgovoreno!“ (Zöllner 1977: 115).

2 Pregled i bibliografija priloga o nemačkoj raspravi o prosvećenosti u Nisbet 1982; Schneiders 1974: 237–244.

na pitanje: Šta je prosvেćenost?“, koji je objavljen u *Berlinskom mesečniku* 1784. godine.

Prema Kantovom određenju prosvеćenost je „izlazak čovekov iz samoskrivljene nezrelosti“. Nezrelost, maloletstvo i sebi naneta krivica, to su promenljive koje odmah u daljem toku teksta zasluđuju specifikaciju. Nezrelost je „nemoć da se svojim razumom služimo bez vodstva nekog drugog“, a ona je „samoskrivljena u koliko njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti“ da tako postupamo. „*Sapere aude!*“, zaključuje Kant, „Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom! – to je dakle lozinka prosvеćenosti“ (Kant 1968a: 35).

Na putu punoletstva nalaze se lenjost i kukavičluk ljudi koji dobrovoljno ostaju u udobnom maloletstvu i podložni tutorima. Uvek je bilo bezbednije biti pod starateljstvom. Staratelji, sa svoje strane, vazda ukazuju na teškoće i rizike izlaženja iz dupka i ljubazno preuzimaju na sebe nadzor nad kretnjama šticećenika: oni tretiraju ljudska bića kao „domaće životinje“, kao „pitoma stvorenja“ kojima, neprestanim podsećanjem na „opasnost koja im preti ako pokušaju da hodaju sama“, valja zaprečiti svaku primisao „da se usude da naprave ijedan korak bez dupka u koji su smeštena“ (Kant 1968a: 35). Nedopuštanje samostalnog prohodavanja i slobodnog pokreta krivi su što nezrelost i nesposobnost služenja vlastitim razumom postaju voljena priroda. Samo retki pojedinci uspeavaju da prevladaju neodlučnost i oslobode se od samonametnute nezrelosti „radeći na vlastitim glavama“, pa i to uz mnogo truda. Mnogo je međutim lakše doseći nezavisnost misli skupa sa drugima, u javnosti, naročito kada je ljudima garantovana sloboda. Prosvеćivanje, samoprosvеćivanje, „odbacivanje jarma nezrelosti“, širenje „duha umnog poštovanja sopstvene ličnosti i poziva svakog čoveka da sam misli“, počinje dopuštanjem slobode: „Ovoj prosvеćenosti nije ništa potrebno do sloboda; ona sloboda koja je najmanje štetna od svega onoga što se uopšte može nazvati slobodom, naime: da se u svim stvarima od svoga uma načini javna upotreba“ (Kant 1968a: 36).

Ta javna upotreba uma, „koju neko kao naučnik čini pred čitavim čitateljstvom“, uvek mora da je slobodna i „jedino ona može da ostvari prosvеćenost među ljudima“ (Kant 1968a: 37). Tome nasuprot je kod Kanta „privatna upotreba uma“ – upotreba uma onih osoba koje su javni službenici, kojima su poverena određena građanska nameštenja: one moraju da bude pasivni „deo mašine“, pokoravaju se naređenjima bez vlastitog prosuđivanja i podređuju sopstveni um razumevanju onih kojima služe (Kant 1968a: 37). Ali ova uloga pasivnog sastojka većeg institucionalnog mehanizma sasvim je, prema Kantu, saglasna sa istovremenim postojanjem kao dela „čitave zajednice ili društva građana sveta [*Weltbürgergesellschaft*]“, u kojem se aktivno upotrebljava vlastito rasuđivanje i „govori u svoje ime“ (Kant 1968a: 37–38). Toliko je otprilike izvesno da je rečeno i čuto. Odatle počinju i ne prestaju tumačenja.

Tuđa usta i svoja javnost

Nezrelost, *Unmündigkeit*, dugo se etimološki vezivala za usta, *Mund*. Takvo razumevanje koje se oslanja na jednu očitu metaforu – nezreo je onaj kome manjkaju usta da se oglasi – ispostavilo se zavodljivom greškom. *Unmündigkeit* pre svega ima značenje nedostatka pravnog subjektiviteta, manjka mogućnosti da neko, zbog godina ili nekog drugog razloga, bude pravno „lice“, pa zato mora da ga zastupa neko ko je *mündig* ili neko ko je, prema zastareloj pravnoj terminologiji, *munt*. *Unmündigkeit* je izvedenica od potonje reči *i*, dakle, znači svojstvo nekoga da nije *sui juris*, da (puno)pravno ne gospodari sobom.³ *Mündig* i *unmündig* su kod Kana, dakle, mišljeni kao pravni termini: *mündig* upućuje na nekog ko na posebnom stupnju doduše prirodnog razvoja treba da bude pravno priznat kao odrasla osoba, osoba koja više ne potrebuje vođstvo i nadzor. U pravu se nasuprot tome nalaze oni kojima je potreban staratelj, tutor ili/i zaštitinik. „Nezrelost“ uzeta u tom osnovnom značenju „pravne nesamostalnosti“ se međutim ipak neprimetnim premeštanjem naglaska sa pravne konvencije na supstrat razuma proširuje preko zone pravne regulative i dobija metaforički naboj (Sommer 1984): nezreo je svako ko ne može sam da upotrebi vlastiti razum, već samo uz vođstvo drugog.

Upotreba razuma tako da ga vodi neko drugi intuitivno se može učiniti jasnom, ali se ispostavlja da je nije jednostavno detaljno predstaviti. Očito se ne radi o onome što se na prvi pogled čini da bi morao biti opis takve upotrebe: neko misli o nečemu tako da uzima u obzir šta drugi misle o tome. Zrelost onda ne bi bila ni poželjna ni dostižna, budući da niti želimo niti možemo da „samostalno“ mislimo do te mere da čak ni ne razmatramo gledišta drugih. Sudeći po primeru kojim predstavlja nezrelu osobu – „Ne moram da mislim, samo ako platim; drugi će za mene preduzeti taj mučni posao“ (Kant 1968a: 35) – Kant sugerije da je nečiji razum vođen nekim drugim ukoliko se osoba ponaša na osnovu tuđeg prosuđivanja, bez proveravanja njegove ispravnosti.

Ridiger Bitner (Rüdiger Bittner), međutim, preduzima jedno brutalno čitanje centralnih termina Kantovog članka *i*, držeći se slova teksta, nastoji da ospori da Kantovo određenje prosvеćenosti ima ikakav razborit smisao. Ne bi li predstavio

3 Srpski jezik izgleda ima isti problem kao i svi drugi sa prevodenjem nemačkog *Unmündigkeit*. U pitanju je nesumnjivo „nezrelost“, ali ona nekako neizbežno analogiju čiji je osnov u definiciji prosvеćenosti neprimetno prebacuje sa pravnog na psihološki kontekst. S prevodom *Unmündigkeit* „maloletstva“ je, opet, nevolja što znatno sužava značenje. Nisu naime samo maloletni *unmündig*. Senilnim osobama takođe može biti dodeljen staratelj. „Nezrelost“ utoliko zvuči kao manje loše rešenje za *Unmündigkeit*, ali osim biološkog (vegetativno zrenje, sazrevanje) i psihološkog, ima i nijansu pežorativnog značenja detinjastog ponašanja. Nemački termin, međutim, ima u vidu naglašeno, ako ne i isključivo pravni karakter nezrelosti, a ne i biopsihološke efekte lišavanja osobe legalnih prava da govori u svoje ime (videti Büchsel 1962: 141; Green 1996: 292).

sliku upotrebe razuma koji vodi neko drugi, on nudi analogiju sa osobom koja nije raspoložena da sama opere prozore i plaća nekoga da odradi taj posao. Isto kao što bi ta osoba na kraju uživala u čistom pogledu bez prljanja ruku, tako bi, prema Bitneru, nezrela osoba raspolagala rezultatima refleksije drugog bez prolaženja misaonog puta koji ju je dotle doveo. „Zrelost“ koja bi isključivala svaku asistenciju drugog se onda ispostavlja neprivačnom, ako ne i nemogućom. Nije naime jasno šta je tako strašno u plaćanju da mišljenje o nekoj stvari kompetentno završi neko drugi. A pomalja se i sumnja da je uopšte moguće izbeći sva oslanjanja na prosuđivanja drugih i sve učiniti vlastitim snagama. Primer podnošenja lične poreske prijave koju obračunava računovođa je u tom pogledu ubedljiviji nego pranje prozora. Preostaje još samo odbrana sa rezervnog položaja koja bi tvrdila da načelno nema ničeg pogrešnog u oslanjanju na prosuđivnje drugog, ali da u posebnim slučajevima to može biti pogrešno. Reč je o situacijama u kojima se daje veća težina prosuđivanju drugog nego što je opravdano: ako je i ispravno platiti nekome da pripremi poresku prijavu, svakako je pogrešno platiti nekome da nam u svakoj životnoj situaciji govori šta da činimo i uz to se osećati obaveznim da se uvek ispune njegovi nalozi. Tu vrstu greške Kant ima na umu kada govori o vođstvu drugoga i nju prosvেćenost smera da prevlada, zaključuje Bitner (Bittner 1996: 345–346).

Jasno, bilo bi budalasto ne prikloniti se povremeno vođstvu drugih, mišljenju stručnjaka recimo. I prema Kantu se čini da je sasvim umesno, recimo, pitati lekara za mišljenje o dijete, kao i o bilo kojoj drugoj „medicinskoj“ temi o kojoj znamo malo ili ne znamo ništa (Gadamer 1996: 117–124). Da nije tako, „principijelno“ odbijanje konsultovanja nekoga ko ima nadmoćno znanje i iskustvo u određenom polju ostavilo bi sam moto prosvеćenosti „Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom!“ praznim, površnim ili čak sumanutim. Kant zapravo ne zahteva da se odbaci ekspertiza „staratelja“, već ona vrsta autoriteta koju on oličava. Time se čini prvi korak u procesu učenja da se prizna jedna različita forma autoriteta: autoritet uma. Odgovor na prethodnu primedbu može se dakle sažeti u upućivanje da Kant sugerise da je intelektualna nezavisnost proces iz dva koraka: prvi korak se sastoji u emancipaciji od autoriteta staratelja; drugi u priznavanju autoriteta uma. Oba koraka sačinjavaju ono što Kant opisuje kao „slobodu kretnji“ onih koji su odbacili „okove“ nezrelosti (Kant 1968a: 36).

Razumevanje karaktera autoriteta uma na osnovu toga onda obezbeđuje njegovu novo i zasnovanije povezivanje sa slobodom i intelektualnom nezavisnošću. Kant ne predlaže da „zrelost“ zameni jedan niz verovanja drugim, makar i racionalnijim ili prosvеćenijim. Problem ne leži više u izvorima, sadržaju ili posledicama saveta staratelja, već u formi odnosa između staratelja i štićenika, odnosno tipa autoriteta koji taj odnos pred(po)stavlja. Kant primećuje da je autoritet staratelja obično takav da podstiče sistematsko odbacivanje kritičkih sposobnosti štićenika:

„Oficir kaže: Ne raspravljaj, već izvrši! Poreznik kaže: Ne raspravljaj, već plati! Sveštenik kaže: Ne raspravljaj, nego veruj!“ (Kant 1968a: 37). Taj tip autoriteta zahteva bespogovornu poslušnost i zavisi od nje, ni ne dopuštajući štíćeniku priliku za kritičku procenu naloga ili ovlašćenja staratelja. Hotimice ne ispostavljajući metod ili „pravila za vođenje razuma“, Kant predlaže alternativu koja se osniva na slobodi za raspravu – samo jednu „nespecificovanu“ tvrdnju da je sloboda da se javno upotrebi um u svim stvarima „sve što je potrebno“ da bi ljudi postali punoletni, prosvećeni (Kant 1968a: 36) – na tom problematičnom potezu koji se čini da podrazumeva da se autoritet uma svodi na odsustvo autoriteta. Za razliku od kartezijanskog modela nezavisnog mišljenja, Kant ne nudi precizna uputstva i objašnjenje one veze koju očito smatra vitalnom – veze između javnog uma i uporebe vlastitog razuma – ne zbog previda, uverava Delidordi (Deligiorgi), već iz jasne svesti da je „sloboda da se raspravlja u javnosti strukturirana sloboda“, sloboda čija je normativna dimenzija implicitna u inače često prizivanom konceptu „javne upotrebe uma“ (Deligiorgi 2005: 60).⁴

Delidordi ističe nepohodnost da upotreba uma, onako kako je Kant shvata, kao, znano je, „onu upotrebu koju ma ko može da čini kao čovek od nauke obraćajući se čitavoj čitalačkoj javnosti“ (Kant 1968a: 37), bude javna, uvodeći u igru – „inkluzivnost“. Bez obzira na rang ili zanimanje, svi su jednako pozvani da učestvuju – u svoje ime i/ili kao naučnik. U tom svojstvu i građanin pojedine zemlje koji veruje da poreski sistem nije pravedan može „javno da iznese svoje mišljenje“; oficir koji veruje da vojska vodi pogrešnu politiku, isto tako, mora biti kadar da svoja zapažanja podnese „svojoj javnosti na prosuđivanje“. Niko ne potrebuje posebne kvalifikacije ili licencu da govori; svako govori jednostavno kao „pripadnik čitave zajednice ili čak svetskog građanskog društva“ (Kant 1968a: 37). Slučaj sveštenika koji se obraća svojoj pastvi je pak Kantov primer koji upućuje na drugo svojstvo javnog umovanja, na „publicitet“.⁵ Iako sveštenik govori javno i vrši javnu

4 Prevažodno se misli na debatu Rolsa (Rawls) i Habermasa (Habermas) o (re)konstruisanom konceptu ili „idealu“ javnog uma: Habermas 1969: 166–180; 1995; Rols 1998; Rols 2003; McCarthy 1994; o ideji „javnog uma“ kod Kanta: O’Neill 1995: 28–50; O’Neill 2001; Höffe 1996; o konceptu „javnosti“ Laursen 1996; Schmidt 1992; o važnosti javne rasprave u Kantovoj političkoj filozofiji Saner 1973: 73–107; o odnosu „javnosti“ prema „prosvećenosti“ i normativnoj težini koju ona nosi Arendt 1980: 33–40; Auxter 1981; Krasnoff 1994: 23–40; McCarthy 1995; o javnom umu i savremenim liberalnim političkim teorijama Gaus 2003; Rasmussen 1998; Quong 2011; Baccarini 2014.

5 Za *Publizität* kod Kanta kao slobodu javnog prosuđivanja predloženih zakona države videti Kant 1968c: 304, a kao „transcendentalni princip“ i, doduše, „čisto negativno“ merilo ispravnosti ili pogrešnosti (javnog) delovanja Kant 1968d: 381–382. Status publiciteta u Kantovim spisima predmet je dugovekih rasprava. Ugrubo, jedni komentatori su tvrdili da on mora biti viđen kao neotuđivo pravo ljudi, a drugi kao moralna dužnost vlade da radi „transparentno“ (Axinn 1971; Van der Linden 1988; O’Neill 1995: 28–50; Laursen 1996; publicitet

funkciju, on ovde „privatno“ upotrebljava svoj um. „Privatno“, međutim, kod Kanta ne znači „individualnu perspektivu“ (uporediti Auxter 1981: 305–306; O’Neill 1995: 34; Engelsing 1974: 263; Laursen 1996: 254–256). Uputnije je vezati „privatno“ za reč *privus*, koja osim značenja „za nekog posebno, privatno, individualno“ ima i značenje „biti lišen nečega ili oskudevati u nečemu“, za dakle granice nametnute govorniku, za (de)privaciju. Tako sveštenika ograničava njegova uloga „da podučava prema pravilima i u ime nekog drugog“ (Kant 1968a: 38). On može da ima vlastito i od zvaničnog različito mišljenje, ali ga kao sveštenik ne govori i – ne treba da ga govori. Ali ako hoće da javno upotrebi svoj um, sveštenik, isto kao oficir i građanin, mora da uživa „neograničenu slobodu da se služi svojim razumom i da govori u svoje lično ime“, obraćajući se jedino onoj istinskoj javnosti koju sačinjava tek svet u celini (Kant 1968a: 38; uporediti Zöllner 2009). Delidordi doduše ovde napadno izostavlja da je u rečenici reč o naučniku ili makar učenom čoveku (*Gelehrter*), ne bi li valjda poentirala „demokratskim“ zaključkom: javna upotreba uma je inkluzivna ne samo u smislu da „svako može da je učini“, da je svako podstaknut da razmotri sebe kao potencijalnog javnog govornika, već i u smislu da je primalac takvog umovanja svako, upravo čitav svet (Deligiorgi 2005: 60–63).⁶

Džon Kristian Laursen (John Christian Laursen), naprotiv, insistira upravo na momentu isključenja, doduše strateškog: Kantova terminologija u članku o prosvetljenosti smerano je uvela jednu „subverzivnu doktrinu“, doktrinu „dve kape“. Prema njoj, štampa treba da je potpuno slobodna i svako može da igra dve uloge u društvu. Kao „privatni“ oficir, vojnik mora da sledi naređenja, kao „privatni“ građanin, *Bürger* mora da plaća porez, a kao „privatni“ sveštenik, crkvenjak mora da

kao kritičku funkciju javnosti koja posreduje i premošćava podvojenost političke i moralne filozofije kod Kanta videti Habermas 1969: 8, 166–180; Deligiorgi 2005: 65–73).

- 6 Nekonkistentnost univezalnog horizonta koji pretpostavlja „zahtev inkluzije“ i identiteta javnosti koja teži vlastitoj prosvetljenosti se doduše na drugom mestu uočava – da bi se pokazala prividnom. Delidordi se suprotstavlja „idealizaciji učenjaka“ – koje Kant izrekom poziva da se obrate čitalačkoj publici, očito time ograničavajući javnu upotrebu uma na mali krug obrazovanih pojedinaca, na „pripadnike jedne vrlo različite vrste zajedine [od zajednice građana]; naime ‘zajednice građana sveta’, u kom svojstvu se i obraćaju javnosti“ (Arendt 1980: 39) – i ukazuje da Kantova upućivanja na učenost mogu biti interpretirana kao da znače da nikakve druge kvalifikacije nisu neophodne za učešće u javnoj raspravi, da naglasak na obrazovanju, dakle, može biti razumljen kao emancipatorski, kao da uklanja prepreke koje može nametati nečiji rang ili zanimanje. Takvo tumačenje se onda može usaglasiti sa principom inkluzije koji definiše javnu upotrebu uma kao upotrebu koju ma ko može da čini, a sloboda učešća posmatrati kao obaveza da se prevladaju tradicionalne prepreke proistekle iz porekla, bogatstva, položaja ili zanimanja (Deligiorgi 2005: 71–72). Osim toga, lako je moguće da bi se kod Kanta u klasu *Gelehrten* kvalifikovao ma koji službenik ili jednostavno muška glava urbanog domaćinstva, odnosno ma koji „istinski“ pripadnik društva prema standardima osamnaestog veka: „Svaki čovek je *part-time* učenjak“ – bio bi „radikalni nivelišući slogan“ u Kantovim danima (Laursen 1996: 258).

propoveda ono što njegova crkva propisuje. Ali kao pripadnik „čitave zajednice ili čak svetskog građanskog društva“, on u pisanju može javno da kritikuje te privatne odgovornosti. Dva od tri Kantova primera nosioca „dve kape“ – sveštenik i oficir – javni su službenici ili *Beamten*. Poput Kanta koji je bio profesor, njihovo izdržavanje je neposredno zavisilo od vladara. Standardni primer *Bürgera* je pak trgovac. Ukoliko ne žive u jednom od slobodnih gradova, nemački *Bürger* su takođe imali obaveze prema svom vladaru, budući da je njihova ekonomska delatnost bila privilegija koju je obezbeđivala država. Kantov projekt se, ako dobro razumemo smer Laursenove rekonstrukcije, sastojao u dodavanju sfere nezavisnosti svim tim zavisnostima. Njega interesuje da pomogne nemačkim *Gelehrten* – koji su negde na sredokraći *Beamten* i *Bürger*: ljudi koji su vodili Prusiju, starali se o njenoj ekonomiji i bili većina Kantovih čitalaca – a ne dvorskim piscima koji su beznačajno zavisni od svojih mecena, niti nezavisnim piscima (*freie Schriftsteller*) koji zarađuju za život svojim perom. Kant je bio vrlo velikodušan u svojoj definiciji *Gelehrten* kojima je, ako je trebalo da funkcionišu kao prosvetitelji, bila potrebna izvesna mera nezavisnosti i slobode koja je već tradicionalno dodeljivana naučnicima – sve dok se njihove rasprave ne preliju izvan uže zajednice učenih i ne štete vlasti. „Sloboda pera (*Freiheit der Feder*) – u granicama poštovanja ljubavi za ustav pod kojim se živi... – jedini je jemac narodnih prava“, tvrdi Kant, ne bi li odmah dodao da takva sloboda koristi i vladaru: njenim uskraćivanjem on bi bio lišen „sveg znanja o stvarima koje bi sâm promenio samo kad bi ih znao...“ (Kant 1968c: 304).

Čini se da taj, opet dvojni, status slobode učenih preciznije osvetljava tek Kantovo shvatanje publiciteta. Publicitet u *Večnom miru* dobija jednu filozofsku dimenziju koja nadrađa uobičajeno značenje opštenja sa publikom (Kant 1968d: 381, 386; Laursen 1996: 262–264). Filozofima se tu dodeljuje posebna uloga i sugeriše da im se mora dozvoliti da „javno izlože svoje maksime“ (Kant 1968d: 386). Tri godine kasnije, Kant reafirmiše važnost publiciteta tvrdeći da je on ne samo jedini način na koji ljudi mogu da upućuju žalbe vladarima, nego istovremeno i jemac progresu: „Zabrana publiciteta će stoga sprečiti napredak naroda ka boljem...“ (Kant 1968e: 89). Tako Kant, prema Laursenovom viđenju, uspeva da ubaci subverzivni pojam „publicitet“ u doktrinu koja sobom smera tek na reformu odozgo na dole. Koristeći popularnu književnu terminologiju svog vremena, on razvija politički rečnik koji podriva državni autoritet: „Kantov esej 'Šta je prosvjećenost?' čita se kao prigodni komad, kao vedar hvalospev vrednostima *Aufklärunga* koji nije pisan stručnim jezikom. U kontekstualnom čitanju, međutim, uviđamo da je njegova odbrana slobode izražavanja i javnog polja *Gelehrtera* implicitno podrivala apsolutizam i konceptualna oruđa pravnika koji su ga branili“ (Laursen 1996: 266). Pri tome, naravno, Kantova upotreba žargona ljudi od pera i novinara njegovog vremena nije bila tek njegovo nekritičko usvajanje. Kant je integrisao njihov rečnik

u svoju sistematsku analizu uma i dao mu pokriće svoje filozofije. „Javno“ i „javnost“ su postali delotvorno oružje upravo zato što je Kant mogao da ih koristi na neškodljiv i nekontroverzan način. Na površini pišući prigodna štiva kojima se nema šta zameriti ili razrađujući skice na apstraktnim principima zasnovanog večnog mira, on je zapravo potajno legitimisao rečnik koji je opozicija koristila protiv vlasti (Laursen 1996: 268; uporediti Hinske 1986; Bödeker 1987; Schmidt 1989; Reed 1990; O'Neill 1995: 28–50; Auxter 1981; Schmidt 1992: 94–95).

Pripisujući sve sumnjive pasaže mogućnosti da tekst bude dostupan s obzirom na cenzorske instance koje suptilno podriiva, ovo tumačenje bi Kantov članak smestilo potpuno u tradiciju evropskog radikalnog prosvetiteljstva. Postoje doduše osnove za to. U *Tumačenju prirode* Didro (Diderot) je 1753. godine oživeo mobilizatorski poklič još holandskog prosvetiteljstva Van den Endena (Van den Enden), Korbaha (Koerbagh) i Mejera (Meyer) – „hajde da filozofiju učinimo popularnom“ (*Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire*) – i time obeležio subverzivnu društvenu i političku strategiju *Encyclopédie*, čiji je treći tom upravo izlazio (Diderot 1875–1877b: 38; uporediti Martin-Haag 1999: 48; Le Ru 1994: 187–195). Didro poziva naučnike, medicinare, akademike i filozofe da potpuno odbace sholastiku i opskurnu metafizičku terminologiju prošlosti i postanu dostupni običnom čitaocu. Gotovo propagandistički, upućivao je da jasnoća pisanja ne samo olakšava shvatanje i ubrzava razumevanje njihovog rada, već pomaže da se njegovi nalazi dalje čuju. Na taj način filozofija prosvetiteljstva, ako se potpuno i ne identifikuje, svakako u sebe na bitan način uključuje opštu reformu znanja i prosvetlićvanje naroda (uporediti Martin-Haag 1999: 176; Goodman 1996: 25–27).

Ali ne suprotstavljali li se upravo takva predstava subverzivnog delovanja protiv vlasti i zagovaranje obrazovnog „društvenog inženjeringa“ ideji samostalne upotrebe razuma, dodatno otežavajući zamisao nepoželjnog razuma koji vodi neko drugi? Bitner pronalazi dve „strukturne“ nevolje u vezi s potonjim. Prva se sastoji u tome što nalog da se ne dozvoli da se u mišljenju bude vođen drugim postaje beskoristan i izriče nešto trivijalno: „ne pridaj preveliku važnost prosuđivanju drugog“. Da bi ovo pravilo bilo netrivialno i da bismo ga upražnjavali, potrebno je da znamo upravo ono što ne znamo i ne saznajemo: kolika je važnost suda drugoga u svakom pojedinačnom slučaju. Druga i važnija nevolja sastoji se u tome što je davanje prekomerne važnosti mišljenju drugih pogrešno metaforički opisati kao „nezrelost“. U uobičajenom značenju ove reči, ljudi zaista pokazuju svoju nezrelost u prosuđivanju kada se previše oslanjaju na reči autoriteta. Ali nezrelost kod Kanta znači nešto drugo: stanje osobe čiji postupci ne obrazuju deo relevantne „igre“, poput deteta čiji postupci u pravnom smislu nisu uračunljivi. Vođstvo drugoga, u smislu da se sudu drugog daje prevelika važnost, ne može se odrediti kao nezrelost u relevantnom smislu, pa je pogrešno i prevazilaženje preteranog oslanjanja na prosuđivanje drugog opisati kao početak upotrebe vlastitog razuma. Razum je po-

treban već i da bi se prihvatio sud autoriteta. Ako je tako, onda ne postoji suprotnost između razuma vođenog drugim i upotrebe vlastitog razuma: vođstvo drugoga i njegov manjak su samo dva načina upotrebe razuma – jedan neispravan, drugi ispravan (Bittner 1996: 347–348).

Čija kuraž i krivica

Uz „nezrelost“ Kant stavlja pridev „samoskrivljena“, koji je presudan za njegovo razumevanje prosvjećenosti, i s kojim kao da nastupaju još veće nevolje. Nije zapravo jasno, iako se na prvi sluh može učini ubedljivim, kako nezrelost može biti samoskrivljena, odnosno vlastita greška. Kant identifikuje nezrelost sa „nemoći“ ili „nesposobnosti“ služenja vlastitim razumom bez vođstva drugog. Načelno je zaista smisleno govoriti o nesposobnosti kao vlastitoj grešci: zbog nevezbanja nekog jezika, na primer, nismo nikada u potpunosti ovladali njime. Međutim, nesposobnost da se upotrebi vlastiti razum bez vođstva drugog je naročit slučaj. Upravo se sposobnost osobe da upotrebi vlastiti razum bez vođstva drugog čini uslovom da bi nešto bila njena greška. Ako ona ne uspeva zbog lenjosti i kukavičluka da učini ono što će je tek učiniti kadrom da upotrebi vlastiti razum, onda taj neuspeh nije njena greška. Malo je, u svakom slučaju, verovatna pretpostavka da smo imali sposobnost da upotrebimo vlastiti razum u vreme neuspeha da učinimo ono što bi nam dozvolilo da imamo tu sposobnost u budućnosti: da smo na ranijem stupnju već imali onu nezavisnost mišljenja – prema kojoj prosvjećenost sada tek treba da nas vodi. Takva „rusoistička“ ideja da smo rođeni slobodni ali smo u okovima koje treba zbaciti da bismo povratili slobodu,⁷ prema Bittneru, neminovno pretvara prosvjećenost u mitologiju: „Izvorna zrelost, izgubljena našom greškom i povraćena naporima prosvjećenosti, puko je ponavljanje figure raja iz kojeg smo grešni otpali i u koji se vraćamo iskupljenjem – i više nije verodostojna“ (Bittner 1996: 346).

Stoga i pozivni gest prosvjećenosti – „Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom!“ – ostaje „plitak“. Bilo kakav značaj da se njome pridaje onome što drugi govore, ta zapovest ne može da se ne potčini jednom drugom nalogu: „vi ste već u igri rasuđivanja“. Tako se ispostavlja da je „trivijalna“ ona ideja od koje su Kant i mnogi njegovi savremenici nastojali da naprave lozinku (videti O'Neill 1995: 3–27), ideja prema kojoj prosvjećenost nije ništa drugo do „maksima da se uvek misli svojom glavom“, a da „misliti svojom glavom“ (*Selbstdenken*) znači u sebi samom, odnosno u vlastitom umu, potražiti najviše merilo istine (Kant 1968b: 146). Misliti uvek znači misliti svojom glavom, koliko god se preterano oslanjali na sudove drugih. Sa tim nalazom, otpada i patetika hrabrosti i rešenosti. Upotreba vlastitog

7 „Čovek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima“, glasi znameniti početak Rusoovog (Rousseau) *Društvenog ugovora* (Rousseau 1978b: 94).

razuma nije postignuće, pa ne potrebuje ni hrabrost. Ne pridavati previše značaja onome što drugi govore svakako jeste postignuće, ali nije stvar hrabrosti u smislu u kojem hrabrost nastupa skupa sa odlučnošću ili u smislu u kojem je to skakanje sa skakaonice. Kantov izraz „izlazak iz nezrelosti“, međutim, sugerije da je reč o hrabrosti upravo u tom smislu: kao da se odvažnim zaokretom možemo preobratiti u osobe koje se pri rasuđivanju više ne oslanjaju ili se oslanjaju u pravoj meri na sudove drugih. Ne postoji „izlaz“, niti „nezrelost“, niti „vlastita krivica“ u definiciji prosvećenosti kao „izlaska iz samoskrivljene nezrelosti“, zaključuje nemilosrdno Bitner (Bittner 1996: 348–349).

To bi možda i mogao biti slučaj, glasio bi odgovor apologeta Kantovog razumevanja prosvećenosti, da je „izlazak čoveka iz samoskrivljene nezrelosti“ jednostavno ponovljena metafora koja je zajedničko uverenje doba razuma, poziv na ono intelektualno dozrevanje koje je drugo ime za oslobađanje uma od sujeverja i predrasuda, u slici odrastanja dat još jedan zavodljiv izraz poverenja u um i optimizma u pogledu njegovog neodoljivog rasta. Analize samorazumevanja „prosvećenosti“ koje ističu njenu kritičku reinterpretaciju kod Kanta, stoga, nastoje da pokažu da metafora nezrelosti tu nije upotrebljena, kao dotad, da označi tek stanje neznanja i ispunjenosti predrasudama ili sujeverjem.⁸ Ona sada ukazuje na „nesposobnost da se služi vlastitim razumom bez vođstva drugog“, na nešto što nije rezultat manjka adekvatnog razumevanja već „nedostatka odlučnosti i hrabrosti“, zbog čega i može biti „samoskrivljena“. Termin „samoskrivljena nezrelost“ se, drugim rečima, mora tumačiti kao da implicira i mogućnost neuspeha da se upotrebi vlastiti razum (Deligiorgi 2005: 59). Nezrelost, kao i sama prosvećenost, tako postaje stvar izbora. Samoskrivljeno nezreo je onaj koji je stasao da praktikuje vlastiti sud ali nastavlja da se ponaša kao da potrebuje vođstvo. To je ono dobrovoljno obitavanje pod starateljstvom koje je postalo druga priroda i razvilo se u naviku da se dopušta drugima, „starateljima“, da serviraju spremne odgovore na pitanja o tome kako treba živeti i u šta treba verovati (Kant 1968a: 35). Iskorak iz nezrelosti stoga nužno podrazumeva oslobađanje od staratelja: Kant insistira da je emancipacija od takvih autoriteta ne samo poželjan cilj, nego poziv, dužnost (*Beruf*) svih onih koji (bi da) misle svojom glavom (Kant 1968a: 36).

Svojim određenjem prosvećenosti Kant, prema ovoj rekonstrukciji, ne varira dakle jedan „poznati prosvetiteljski topos“, već preuzima i kritiku prosvećenosti. On bi sada da je oslobodi „dogmatske izvesnosti racionalizma“ i istovremeno

8 U prilog tome bi mogla ići neprimetna promena težišta i prekonfiguracija emancipatorske poruke prosvećenosti. „Društvo prijatelja istine“ je 1736. godine izabralo za svoj moto izvorno Horacijevu sintegmu *sapere aude* (Horativs: II 40), doslovno je prevevši: „usudi se da znaš“. Prevodeći je kao „imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom“, Kant neopazice zamenjuje potragu za znanjem potragom za intelektualnom nezavisnošću. Prosvećenost tako više ne predstavlja sticanje znanja ili veština, već nešto kao formalnu dispoziciju za to: sposobnost da se napusti stanje „samoskrivljene nezrelosti“.

ponudi odbranu i legitimaciju njenog tradicionalnog zahteva da se misli slobodno i da se punopravno praktikuje ta sloboda. Za prosvetiteljstvo središnja a višesmislena reč „sloboda“, kod Kanta konačno nedvosmisleno povezuje slobodu mišljenja i javnog nastupanja, racionalni argument i društvenu praksu, kritiku i autoritet uma (uporediti Prauss 1983; Allison 1990: 54–70). Time, međutim, još nije neutralisan glavni deo one takoreći zdravorazumske primedbe koju ni blagonaklone interpretacije ne mogu da previde: na delu je izvesni „krug“ u zaključivanju, međusobno podrazumevanje i podržavanje pojmova nezrelosti, krivice i napuštanja takvog stanja. Kant izričito određuje *Unmündigkeit* kao svojstvo, na primer, maloletne osobe da joj nedostaju puna moralna i pravna odgovornost, ali istovremeno pretpostavlja da je osoba već odgovorna za to stanje nezrelosti, da ga je sama skrivila, da je ono *selbstverschuldet* – termin koji upravo ima jaku i moralnu i pravnu konotaciju i uključuje značenja i greške i duga (*Schuld*). Ispalo bi da Kant kazuje kako su ljudi odgovorni za to što nisu odgovorni. Pripisuje im krivicu zbog toga što još ne mogu biti okrivljeni. S jedne strane je nezrelost opisana kao „fenomen“ u koji je čovek uhvaćen, a s druge je rečeno da je sam čovek odgovoran za svoje nezrelo stanje.

S tim u vezi, ko to zapravo treba da izađe iz nezrelosti, a s obzirom na odgovor na to pitanje, i kako? Problem elementarnog nosioca, „subjekta“ prosvеćenosti, dilema je koja baštini i okuplja prethodne dileme njegove nemačke obrade. Ona se može postaviti na sveden i zaoštren način: pojedinac ili kolektiv? Nema sumnje da je za Kanta prosvеćenost zamisliva samo kao samoprosvećenost, samo kao poštovanje svakog pojedinca kao makar potencijalnog subjekta (samo)odgovornosti, poštovanje ličnosti kao konačne svrhe i takođe nužnog preduslova prosvеćenosti. Odatle bi se neprotivrečno mogao izvesti „radikalni individualizam“ ili čak solipizam celokupne Kantove praktičke filozofije (Kuhlmann 1996; Wood 1999: 300.).⁹ Istovremeno se, međutim, čini da Kant naglašava da prosvеćenost može da uspe samo kao zajednički projekt koji ljudi moraju da preduzmu solidarno. U tekstu „Šta znači orijentisati se u mišljenju?“, objavljenom dve godine posle „Odgovora na pitanje: šta je prosvеćenost?“, nalazi se i nedvosmisleni otklon od zastupanja samodovoljnosti mišljenja i, implicitno, poziv na „javnu“ prosvеćenost: „Ali koliko bismo uopšte mislili i koliko bismo ispravno mislili ukoliko ne bismo mislili u

9 S druge strane i nasuprot uobičajenoj zavodljivoj gradaciji, za odstupanje čitave kritičke filozofije nemačkog idealizma od kartezijanske tradicije i za njenu temeljnu „realističku“ orijentisanosti u borbi protiv „subjektivizma“ videti Beiser 2002: o Kantu naročito 48–60, 104–161. Najzad, da je tradicija idealizma pokušala i uspela na svoj način da odgovori na unutrašnje probleme prosvetiteljstva, sa Kantovom filozofijom kao njenim vrhuncem – 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 moreplovice iz magle obala iluzija“ – da bi im se s neokantizmom vratila, uporediti Beiser 2005; Verene 2007: 4, 82–90.

zajednici sa drugima, kojima saopštavamo naše misli i koji nama saopštavaju njihove!“ (Kant 1968b: 144).

Ta dimenzija prosvete ne svedoči više (samo) o individualnim hendikepima, poput manjka hrabrosti i rešenosti, već o objektivnim ili intersubjektivnim socijalnopsihološkim preprekama koje stoje na njenom putu. S jedne strane nalaze se oni naviknuti na patronat koji lako mogu naći da je zgodno predati svoju odgovornost autoritetu koji pretenduje da se brine o njima, lišiti se muke oko vlastitih razumevanja i savesti ukoliko su tu knjige i dušebrižnici. S druge strane su tutori, stariji, koji iz razumljive zainteresovanosti za održavanje svog autoriteta, denunciraju prosvetu kao opasnu grešku, dodatno debilizuju i obezglasuju već pripitomljenu stoku, pažljivo sprečavaju svaku njenu pomisao da se usudi da preduzme ijedan korak bez dupka kojim su je ograničili, trajno je infantilizujućim neprekidnim brižnim ukazivanjem na opasnost koja joj pretila ukoliko pokuša da hoda sama (Kant 1968a: 35). Ove „strukturne prepreke“, prema Bielefeldovom (Bielefeldt) razumevanju, nagone prosvetiteljstvo da postane javni projekt u kojem se ljudi udružuju da bi ostvarili liberalnu kulturu javnog diskursa. Individualna i javna prosveta se tako uzajamno i skladno pretpostavljaju. S jedne strane, javna prosveta pretpostavlja poziv pojedincu na samoodgovornost, poziv koji uvek mora biti poštovan kao nešto neotuđivo; s druge strane, čini se neverovatnim da će ljudi biti kadri da praktikuju svoje intelektualne sposobnosti i samoodgovornost ako ne postoji javna rasprava. Budući da je prosveta kao puko individualno preduzeće po svojoj prilici osuđena na neuspeh, ona „gotovo neizbežno“ priziva slobodan i kritički javni diskurs (Bielefeldt 2003: 16–17; uporediti Kant 1968a: 36).

Dilema oko nosioca prosvetiteljstva, drugim rečima, može i da se veže za još jedan ključni termin Kantovog članka o prosveti: *Menschheit*. Nejasno je da li se *Menschheit* upotrebljava kvantitativno, tako da podrazumeva da je čitavo čovečanstvo obuhvaćeno procesom prosvete, ili kvalitativno, tako da znači da se postaje čovečan kroz prosvetu; da li treba da razumemo da je čitav ljudski rod zahvaćen prosvetivanjem ili da prosvetivanje utiče na promenu onoga što sačinjava čovečnost ljudskih bića? Značaj odgovora na ovo pitanje – odluke o tome ko je primalac naloga da se služi vlastitim razumom – očito je naglašen praktičnim implikacijama Kantove koncepcije prosvete. Delidordi se opredeljuje za rešenje prema kojem Kantova ideja javne upotrebe uma nije deskriptivna već normativna (Deligiorgi 2005: 58–59). Koncepcija prosvete kao javnog umovanja ustanovljuje povezanost racionalne argumentacije i društvene prakse i dozvoljava ili čak nalaže izvođenje konkretnih obaveza u tom pogledu. Predočavanje distinktivne „kulture“ prosvete, zauzvrat, daje sadržaj ideji onog života koji je prikladan za čoveka kao biće kadro da autonomno misli ili, rečima završne rečenice eseja o prosveti, biće „koje je više nego mašina“ (Kant 1968a: 42).

Potencijalno opasan izazov ovoj slobodarskoj „kulturi prosvjećenosti“ nesumnjivo se nalazi u poznom Kantovom spisu *Spor među fakultetima*. Tamo se uvodi koncepcija „narodne prosvjećenosti“ koja, na prvi pogled, umnogome protivreči ranijem modelu javne rasprave. Ta narodna prosvjećenost ne samo da više uopšte neposredno ne uključuje širu čitalačku publiku, nego čak ni ne deluje neposredno na narod: prosvjećenost je sada, sasvim nalik svom tradicionalnom refrenu, potrebna javnim službenicima, funkcionerima, vladarima kojima se obraća „uz dužno poštovanje“ i koji se „preklinju da uzmu k srcu punopravne potrebe naroda“. Filozofi su tu „slobodni učitelji prava“ koji ne podučavaju više neprosvećeni narod već neprosvećene vladare: njihov je zadatak da posreduju između javnosti i vlasti, upućujući potonje u prava naroda. Oni u tom smislu moraju da uživaju jednu vrlo ograničenu slobodu: slobodu izvršenja svoje uloge prosvjetitelja prevashodno krunisanih glava, a tek posredno i naroda, bez „osude da su pretnja po državu“ (Kant 1968e: 89). Delidordži, međutim, priznajući nevolju sa ovim pasažima, predlaže jedno tumačenje prema kojem Kantovo nesumnjivo sužavanje obima javne rasprave na stručnjake ne bi trebalo shvatiti kao alternativnu koncepciju prosvjećenosti, već kao usredsređivanje na jednu podvrstu javnog opštenja koja se odnosi na filozofe i vlast. Imajući u vidu kontekst *Spora među fakultetima* – određenje uloge i granica filozofije i drugih akademskih disciplina, kao i njihovog odnos prema političkoj upravi – ne iznenađuje da se Kant koncentriše na filozofsku slobodu i naglašava javnu ulogu i zadatak filozofa da prosvjećuju vladare. Daleko od toga da zamenjuje slobodu opšteg učešća u raspravi, ispalo bi da se filozofska sloboda ovde pokazuje kao jedan deo njene celine (Deligiorgi 2005: 76–77).

Drugačije i, reklo bi se, upravo kontekstualno zasnovanije, misli Laursen. Izvesno je da je u svom eseju o prosvjećenosti Kant nadu u njeno nastupanje umnogome investirao u snagu slobodne štampe. Međutim, stvari su stajale sve lošije za spisatelje i čitalačku javnost. Fridrih (Friedrich) II je umro 1786, a na njegovo mesto došao je novi kralj, religiozni mistik neprijateljski raspoložen prema prosvjećenosti. Godine 1788, uveren da je „raspojasanost takozvanih prosvjetitelja koji sebe smatraju nadmoćnim u odnosu na sve“ postala pretnja državi, Fridrih Vilhelm (Friedrich Wilhelm) II je zaključio da se „sloboda štampe izrodila u drskost, a da su cenzori knjiga potpuno zaspali“ (Kiesel & Münch 1977: 123). Ediktom o religiji iz iste godine garantovana je sloboda savesti pruskog podanika – „dok god on čuva ma koje posebno mišljenje za sebe i pažljivo se stara da ga ne širi ili ubeđuje druge“. Novi, oštriji cenzorski edikt tek će uslediti. U svakom slučaju, tek ta promena političke klime objašnjava onu razliku u Kantovim pogledima na javnost između „Odgovora na pitanje: šta je prosvjećenost?“ i *Spora među fakultetima*. U odnosu na članak o prosvjećenosti, Kant je sada mnogo skromniji u zahtevima koji se odnose na razmenu ideja. Fakultetima i dalje mora biti data sloboda „da prosuđuju javno“ (Kant 1968e: 8), ali „javno“ više nije pisani proizvod večernjih refleksija već

upravo ono što je nekada bilo privatno: zvanične dužnosti državnih službenika (Kant 1968e: 9). Kant se vraća „užoj definiciji“ *Gelehrter* i namesto podvajanja vladara i javnosti stupa razlikovanje „građanske zajednice“, podređene nadzoru vlasti, i uže konstituisane ili konstruisane „zajednice učenih“. Povlastica slobodne rasprave je nedvosmisleno rezervisana samo za potonju (Kant 1968e: 34). Učenjaci „viših“ fakulteta (teologije, prava i medicine), fakulteta za čije naukovanje je, za razliku od „nižeg“ fakulteta (filozofije), zainteresovana vlast, imaju da podučavaju ono što im je rečeno, ali mogu da diskutuju slobodno između sebe. Filozofski fakultet, međutim, može da zahteva potpunu slobodu. Njegova funkcija je „javno predstavljanje istine“ i stoga on „mora biti shvaćen kao slobodan i potčinjen jedino zakonima koje daje um, a ne vlast“ (Kant 1968e: 33, 27). Kant se još uvek nada afirmaciji svoje (političke) vizije iz eseja o prosvetljenosti, ali sada više ne zahvaljujući neposrednim učincima slobode štampe u javnosti. U najboljem slučaju, on sada računa samo sa jednom značajno redukovanom, univerzitetskom i posebno filozofskom publikom, te njenim postepenim i na državni vrh usmerenim posredovanjem pri „diseminaciji“ i „implementaciji“ te vizije (Laursen 1996: 260–262).¹⁰

Još je gora stvar po opravdanje suženja domena „javnog uma“, ukoliko je opravdanje uopšte potrebno, što bi se moglo lako ispostaviti da je Kantov stav u pogledu povlašćenosti filozofa da mu pristupe ostao nepromenjen bez obzira na kontekstualne promenljive, da je važio i pre *Spora među fakultetima*, kao i korelativno uverenje da bi bilo dobro da se uvek nesumnjivo suverena vlast, takoreći, fakultativno upravlja prema njihovim uvidima – ali niukoliko ne i da mora da im se povinuje ili dopusti njihovo ostvarenje bez njene pomoći. *Večni mir* se pojavio 1795. godine, ali je pisan pre „Odgovora na pitanje: šta je prosvetljenost?“. Tu se preporučuje posebna javna uloga filozofa kao klasičnih „savetnika vladara“ (Kant 1968d: 368–389). Najvažnije je pokazati da potonji sebi taj luksuz mogu da dozvole kao potencijalno korisnu a izvesno bezbednu stvar. U vlastitom je, naime, interesu vladara da dozvole filozofima da govore javno, jer „bacaju svetlo na njihove poslove“, a pritom mogu biti sigurni da im s te strane ne pretili nikakva opasnost, budući da je klasa filozofa „po prirodi nesposobna da obrazuje buntovne sekte i klubove“ (Kant 1968d: 369).

Insistiranje međutim na ovom momentu verovatno bi, prema Delidordi, svedočilo o previđanju društvene dimenzije Kantovog intoniranja zahteva za intelektualnom nezavisnošću, odnosno „dinamičkog odnosa posebnih činova nezavisnog

10 „Sloboda nižeg fakulteta, koju ne treba umanjivati, ishoduje time da viši fakulteti (bolje se podučivši) i vladine zvaničnike privode putu istine“, a „postepeni napredak obe klase fakulteta ka sve većem savršenstvu... dovešće i do uklanjanja svih ograničenja slobode javnog prosuđivanja koja je nametnula samovolja vlasti“ i do toga, najzad, da i sama vlast uvidi „da je sloboda filozofskog fakulteta, i njegovi uvidi zadobijeni iz te slobode, bolje sredstvo ostvarenja njenih ciljeva nego njena apsolutna vlast“ (Kant 1968e: 29, 35).

mišljenja, univerzalnog horizonta tih činova i pojedinaca koji učestvuju u procesu prosvеćenosti“. Uključivanje ovog aspekta omogućilo bi da se izbegne ona centralna dvosmislenost u Kantovoj definiciji, prema kojoj prosvеćenost mora biti shvaćena i kao proces u kojem ljudi kolektivno učestvuju i kao čin hrabrosti koji je lično postignuće. Težnja za vlastitom prosvеćenošću tako bi dobila jednu nesvodivu društvenu i praktičnu dimenziju – „misli se samostalno, ali se ne misli sam“ – a prosvеćenost bi prestala da bude samo lični projekt koji svaki pojedinac preuzima izolovano od drugih: ona bi sada, „i na nivou principa i na nivou prakse“, podrazumevala „proveru nečije sposobnosti da prizna jednaka prava drugih na intelektualnu nezavisnost“. To se, štaviše, proglašava najdubljom transformacijom kojoj koncept prosvеćenosti podleže u Kantovoj interpretaciji: on „više ne znači usamljenu borbu protiv grešaka i sujeverja, već napor da se misli sa drugima“ (Deligiorgi 2005: 57–58).

Zaključak: sudbina pitanja

Originalnost Kantovog poziva na intelektualnu emancipaciju bi u tom slučaju ležala tek u postavljanju onog zahteva koji je njen integralni uslov: da se slobodno i javno upotrebi um, da se javno odvija argumentacija u kojoj svi mogu da učestvuju – ne bi li se zbacio jaram neslobode ili odbacio dubak nezrelosti. U jednoj potrazi za značenjem prosvеćenosti koja je postala i istorijski i filozofski obavezujuća – „[o]nda kao i sada, pokušaj da objasnimo gde smo i šta smo postigli ide ruku pod ruku sa pokušajem da se objasni čemu se možemo nadati ili, zapravo, šta treba da postignemo“ – Kantovo određenje je konstruisalo „samo to racionalno istraživanja kao formu samokritike“, izložilo samu prosvеćenost pred sud prosvеćenosti, odakle je tek ona i mogla da se konsekvantno definiše ne kao nekakva racionalna izvesnost, već kao sloboda angažovanja u javnoj raspravi, kao „javna upotreba uma“ (Deligiorgi 2005: 4, 1–2). U „kulturi prosvеćenosti“ Kant tako i predstavlja i istovremeno unapređuje već ukorenjeni ideal misaone nezavisnosti i na taj način, konačno, omogućuje da pitanje nemačkih prosvetitelja „šta je prosvеćenost?“ od pre skoro dva i po veka ostaje živo i danas. Blagodareći Kantu, ono je, naime, živo ne samo kao pokušaj da se zadovolji radoznalost za jedan period evropske istorije, već u svom Janusovom liku okrenutom i sadašnjosti i prošlosti: kao nastojanje da se otkrije i „šta je preostalo od prosvеćenosti?“ i „šta je još uvek ulog“ kada raspravljamo o njoj (Schmidt 1996: 31; Baker & Reill 2001; uporediti Edelman 2004: 53–54, 75–76).

Ali pitanje (o) prosvеćenosti do danas nije dobilo ni približno jednoznačan odgovor – isto kao ni u prvoj rundi rasprave u kojoj je Kant učestvovao. Pre bi se reklo da je u suočavanju sa novim izazovima, već u osamnaestom veku, odgovor trpeo neprestane preformulacije, a sama zapitanost se povratno uvek iznova pre-

orijentisala ili menjala težišta (Uporediti Beiser 1992; Schmidt 1996: 2). Samom terminu „prosvetećenost“ je vrlo brzo zapretila opasnost koja ga i dalje prati, da – ne više zbog manjka tematizacije nego upravo zahvaljujući njoj – u svojoj izdašnoj upotrebljivosti i stalnoj meni (p)ostane bezobalna šifra i univerzalni semantički džoker. U jednom članku u *Deutsche Monatschriftu* iz 1790. godine anonimni autor „kritički ispituje“ reč „prosvetećenost“, ne bi li konačno razrešio rasprave koje se oko nje vode. Razlikujući čak dvadeset jedno moguće značenje tog pojma, on ustanovljuje da „prosvetećenost“ u toj meri odstupa od ma kog jasnog pravila upotrebe da se rasprava o njoj izopačila u „rat svih protiv svih“: rat boraca koji joj nameću svoje privatne definicije ([Anonim] 1977).

Predrag Krstić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu

Literatura

- [Anonim] (1977 [1790]), „Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung zur endlichen Beilegung der darüber geführten Streitigkeiten“, u: Zwi Batscha (prir.), *Aufklärung und Gedankenfreiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 45–94.
- Allison, Henry (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah (1980), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Auxter, Thomas (1981), „Kant's Conception of the Private Sphere“, *The Philosophical Forum* 12: 295–310.
- Axinn, Stanley (1971), „Kant, Authority, and the French Revolution“, *Journal of the History of Ideas* 32: 423–432.
- Baccarini, Elvio (2014), „Public Reason. The Consensus and the Convergence View“, *Philosophy and Society* 25 (1): 75–95.
- Baker, Keith & Peter Reill (prir.) (2001), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press.
- Beiser, Frederick (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press.
- 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.
- Bielefeldt, Heiner (2003), *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, West Nyack: Cambridge University Press.

- Bittner, Rüdiger (1996), „What Is Enlightenment?“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 345–358.
- Bödeker, Hans Erich (1987), „Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung“, u: Hans Erich Bödeker & Ulrich Herrmann (prir.), *Aufklärung als Politisierung – politisierung der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner, str. 10 – 31.
- Büchsel, Elfriede (1962), „Aufklärung und christliche Freiheit: J. G. Hamann contra I. Kant“, *NeueZeitschrift für systematische Theologie* 4 (2): 133–157.
- Deligiorgi, Katerina (2005), *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press.
- Diderot, Denis (1875–1877b [1753]), *De l'interprétation de la Nature*, Oeuvres Complètes de Diderot, tom 2, Paris: Garnier, str. 9–63, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot_-_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes,_%C3%A9d._Ass%C3%A9zat,_Il.djvu (pristupljeno 12. avgusta 2010).
- Edelman, Gerald (2004), *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Engelsing, Rolf (1974), *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Gadamer, Hans-Georg (1996), *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Gaus, Gerald (2003), *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage.
- Goodman, Dena (1996), *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press.
- Green, Garrett (1996), „Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 291–305.
- Habermas, Jürgen (1969), *Javno mnenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Beograd: Kultura.
- Habermas, Jürgen (1995), „Reconciliation Through the Public Use of Reason“, *Journal of Philosophy* 92: 109–131.
- Hinske, Norbert (1986), „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, u: Johannes Schwartländer & Dietmar Willoweit (prir.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein: Engel, str. 31–49.
- Höffe, Otfried (1996), „Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs“, u: Gerhard Schönnen & Yasushi Kato (prir.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 396–407.
- Horatius Flaccus, *Epistylarvm*, knjiga 1, The Latin Library, dostupno na internet adresi: <http://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml> (pristupljeno 3. jula 2010).
- Kant, Immanuel (1968a [1784]), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–42.

- Kant, Immanuel (1968b [1786]), „Was heisst: sich im Denken orientiren?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 133–147.
- Kant, Immanuel (1968c [1793]), „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 275–313.
- Kant, Immanuel (1968d [1795]), „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 343–386.
- Kant, Immanuel (1968e [1798]), *Der Streit der Facultäten*, *Kants gesammelten Schriften*, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kiesel, Helmuth & Paul Münch (1977), *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland*, München: Beck.
- Krasnoff, Larry (1994), „The Fact of Politics: History and Teleology in Kant“, *European Journal of Philosophy* 2 (1): 23–40.
- Kuhlmann, Wolfgang (1996), „Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik“, u: Gerhard Schönrich & Yasushi Kato (prir.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 360–395.
- Laursen, John Christian (1996), „The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 253–269.
- Le Ru, Véronique (1994), *D'Alembert philosophe*, Paris: Vrin.
- Martin-Haag, Eliane (1999), *Un aspect de la pensée politique de Diderot: savoirs et pouvoirs*, Paris: Ellipses.
- McCarthy, Thomas (1994), „Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue“, *Ethics* 105: 44–63.
- McCarthy, Thomas (1995), „Enlightenment and the Idea of Public Reason“, *European Journal of Philosophy* 3 (3): 242–256.
- Nisbet, H. B. (1982), „'Was ist Aufklärung?': The concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany“, *Journal of European Studies* 12: 77–95.
- O'Neill, Onora (1995), *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, Onora (2001), „Kant's Conception of Public Reason“, u: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann & Ralph Schumacher (prir.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, tom 1, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–47.
- Prauss, Gerold (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Quong, Jonathan (2011), *Liberalism Without Perfection*, New York: Oxford University Press.
- Rasmussen, David (1998), „Paradigms of Public Reason: Reflections on Ethics and Democracy“, u: Richard Kearney (prir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge, str. 181–196.

- Reed, T. J. (1990), „Talking to Tyrants: Dialogues with Power in Eighteenth-Century Germany“, *Historical Journal* 33 (1): 63–79.
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Rols, Džon (2003), „Još jednom o ideji javnog uma“, u: Džon Rols, *Pravo naroda sa „Još jednom o ideji javnog uma“*, Beograd: Alexandria Press, str. 169–228.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978b), *Društveni ugovor*, u: Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga, str. 91–182.
- Saner, Hans (1973), *The Sources of Kant's Political Thought: Its Origins and Development*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, James (1989), „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft“, *Journal of the History of Ideas* 50 (2): 269–292.
- Schmidt, James (1992), „What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the *Berlinische Monatsschrift*“, *Journal of History of Philosophy* 30: 77–101.
- 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.
- Sommer, Manfred (1984), „Mündigkeit“, u: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (prir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tom 6, Basel: Schwabe, str. 225–235.
- Van der Linden, Harry (1988), *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett.
- Verene, Donald Phillip (2007), *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading The Phenomenology of spirit*, Albany: State University of New York Press.
- Wood, Allen (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöller, Günter (2009), „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, u: Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 82–99.
- Zöllner, Johann Friedrich (1977 [1783]), „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“, u: Norbert Hinske (prir.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, str. 107–116, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Was_ist_Aufklärung.html?id=2qAEAAAAYAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 9. jula 2008).

Predrag Krstić

An Answer to the Question: How Enlightenment is Possible?

(Summary)

The author analyzes the key terms of Kant's definition of enlightenment: immaturity, guilt, humanity, laziness, cowardice, bravery, and others. The first part of the paper presents the criticisms that challenge every reasonable character of Kant's conception of enlightenment. After that, these critiques are confronted with the defenses of Kant's definition of enlightenment that points out, on the one hand, its self-reflectivity and, on the other, its everlasting actuality. Special attention is paid to the historical and textual reconstruction of the understanding of public as a condition of the possibilities for the effective engagement of the mind and the rational organization of society. It is concluded that the question of enlightenment remains open, to the extent that the danger of arbitrary use under a completely vague semantic rules threatening the very notion of enlightenment. Continuous reinterpretations of Kant's attempt to define it, however, are also testimonies of an unavoidable instance, with respect to which – by recognition of its relevance, its rearranging or rejection – different conceptions of enlightenment and its landmarks were tempted, articulated and established.

KEY WORDS: Enlightenment, Kant, public, freedom, independent thinking.