

Aleksandar Molnar

**RASPRAVA
O PROSVETITELJSTVU
LIBERALIZMU
I NACIONALIZMU
U PRUSIJI**

Igra svetlosti
u razumu 18. veka

EDICIJA • NAČELA POLITIKE •



Institut za
filozofiju
i društvenu
teoriju



Aleksandar Molnar

RASPRAVA O PROSVETITELJSTVU, LIBERALIZMU
I NACIONALIZMU U PRUSIJI

Knjiga prva

Igra svetlosti u razumu 18. veka

Biblioteka
Društvo i nauka

Edicija
Načela politike

Knjiga 29

Urednik
Prof. dr Ilija Vujačić

Glavni i odgovorni urednik
Slobodan Gavrilović

Aleksandar Molnar

Rasprava o prosvetiteljstvu,
liberalizmu i nacionalizmu
u Prusiji

Knjiga prva

Igra svetlosti u razumu 18. veka



**Uspomeni na prijateljstvo sa Aljošom,
građaninom sveta, baštenikom slobode
i majstorom ironije**

PREDGOVOR

Klica *Rasprave o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji* sežu u sada već davnu školsku 1993/1994. godinu. Tokom te godine sam s Aljošom Mimicom, kome knjigu posvećujem, vodio duge, zanimljive, i provokativne razgovore o talasu nacionalizma koji je preplavio prostore bivše SFRJ, naročito one naseljene Srbima i Hrvatima. Razgovori su započinjali, u širem društvu, u bifeu Filozofskog fakulteta u Beogradu (u pauzama između časova), nastavljali se u obližnjim kafanama (najčešće u „Proleću“), a završavali se u Mimičinom stanu u Nevesinjskoj ulici na Vračaru. I dok je prvi semestar – obeležen ne samo vestima o krvavom ratu u Bosni i Hercegovini, sankcijama UN i Miloševićevim represalijama, nego i rekordnom inflacijom i besprimernom pauperizacijom širokih slojeva stanovništva (među kojima i univerzitetskih nastavnika i saradnika) – protekao u grču teškog sastavljanja kraja s krajem (često su i celonedeljne plate trošene na obrok i poneko piće), drugi semestar je doneo elementarno opuštanje, neophodno za kreativno duhovno stvaralaštvo. I upravo je tog semestra rođena ideja projekta o nacionalizmu kao fenomenu spojenih sudova i spiralne autodestrukcije. Ali, put kojim su krajem osamdesetih godina 20. veka pošli Srbi i Hrvati i koji nam je do tada bio u centru pažnje, nije bio ništa novo i specifično – taj put su već bili dobro utabali Francuzi i Nemci u periodu od kraja 18. do polovine 20. veka. S obzirom na predmet koji smo predavali (Istorija socijalnih teorija) i naučne afinitete koje smo gajili (Mimica prema francuskoj socijalnoj teoriji, a ja prema nemačkoj), sasvim spontano se rodila ideja o sučeljavanju francuskog i nemačkog nacionalizma, o njihovim međusobnim uticajima i zaslugama za bacanje sveta u užase dva svetska rata, te napose i o njihovim *negativnim* doprinosima stvaranju Evropske zajednice nakon Drugog svetskog rata (odnosno Evropske unije nakon hladnog rata).

Iz toga doba sežu dva rada: Mimičin „Opat Sjejes i revolucionarni pojam nacije“ (objavljen s nešto većim zakašnjenjem u *Novoj srpskoj političkoj misli*, br. 1–4/2001, str. 289–306) i moj „Od građanskog kosmopolitizma do nemačkog nacionalizma: Johan Gotlib Fihte 1806–1813“ (objavljen u *Srpskoj političkoj misli* broj 2/1995, str. 213–260). Dve godine nakon što se rodila ideja o istraživanju, Mimica i ja smo započeli petogodišnji (1996–2000) projekat pod naslovom „Evropski koreni balkanskih nacionalizama: Francuska i Nemačka 1789–1945“, koji je finansiralo Ministarstvo za nauku i tehnologiju Republike Srbije i iz kojeg je proisteklo još nekoliko mojih članaka. Svi oni su (sada u prerađenoj verziji) našli svoje mesto u ovoj *Raspravi*: „Prosvetiteljstvo i militarizam u socijalnoj misli Fridriha II“ (*Sociološki pregled*, br. 3–4/1999, str. 217–242), „Fridrih II i kriza legitimiteta tradicionalne monarhijske vlasti“ (*Nova srpska politička misao*, br. 3–4/1999, str. 185–200), „Mojsije nadomak obećane zemlje: Fridrih II i Nemci“ (*Habitus*, broj 1/1999, str. 197–216), „Aporije prosvetiteljskog apsolutizma: slučaj Fridriha II“ (*Zbornik Filozofskog fakulteta. Serija B: Društvene nauke. Spomenica Mihaila V. Popovića*, broj 17/2002, str. 204–224), „Francuska revolucija u ranim delima Ernsta Morica Arnta“ (*Anali Pravnog fakulteta u Beogradu*, broj 1/2005, str. 28–45, takođe i na engleskom jeziku: *Annals of the Faculty of Law in Beograd. International Edition*; broj 1/2006, str. 68–77), „Svetlost koja prosvetljuje razum. Razmišljanja o prosvetiteljstvu pre veka prosvetiteljstva i rađanje liberalizma“ (emitovano na Trećem programu Radio Beograda 2011); „Svetlost slobode u dobu prosvetiteljstva (1): Nizozemska“ (*Filozofija i društvo*, broj 1/2011, str. 143–166); „Svetlost slobode u dobu prosvetiteljstva (2): Engleska i Francuska“ (*Filozofija i društvo*, broj 2/2011, str. 129–155).

Nažalost, pomenuti projekat nije dao željene rezultate – rezultate koji bi vodili ka cilju rekonstruisanja unutrašnje povezanosti nemačkog i francuskog nacionalizma u navedenom istorijskom periodu (iako se neki uvidi mogu naći u: Molnar, 1997) i koji bi mogli poslužiti za bolje razumevanje interakcije aktuelnih nacionalizama na Balkanu. Ni Mimica ni ja nismo ni za trenutak posumnjali u značaj i potrebu nastavka rada na projektu, i u nekoliko navrata smo mu se, tokom razgovora koje smo vodili, i vraćali. Pa ipak, u postdejtonskom (a uskoro i u postmiloševićevskom)

svetu obojica smo se počeli okretati drugim temama i drugim interesovanjima, a kraj svim razmišljanjima o nastavljanju projekta „Evropski koreni balkanskih nacionalizama: Francuska i Nemačka 1789–1945“ donela je Mimičina bolest u leto 2010, te tragična smrt nepunu godinu kasnije.

Ipak, iz – slabe, mora se reći – realizacije ovog projekta, ostao je nezanimljiv materijal, na kojem sam posle duže pauze nastavio da radim u okviru novog petogodišnjeg (2006–2010) projekta, „Prosvetćenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“, koji je finansiralo Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije. Dalje osmišljavanje *Rasprave o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji* i objavljivanje prva dva toma usledilo je u okviru projekta „Politika društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (broj 179049), koji finansira Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije i na kojem sam radio u prvoj polovini 2011. godine. Naposljetku, rad je od polovine 2011. nastavljen na projektu „Izazovi nove društvene integracije u Srbiji: koncepti i akteri“, koji finansira Ministarstvo obrazovanja i nauke Republike Srbije (broj 179035).

Potrebu da svoja interesovanja za nacionalizam povežem s interesovanjima za prosvetiteljstvo i liberalizam osetio sam još krajem devedesetih godina. Istraživanje prirode i geneze pruskog nacionalnog liberalizma pokazivalo se kao naročito aktuelno u kontekstu uticaja koji je ostavio na Srbiju u prvoj polovini 19. veka, ali i kasnije. Jer, kako su pionirska istraživanja liberalizma pokazala, pre nego što je 1848. započeo odlučujući slavjanofilski uticaj na srbijansku političku misao – a samim tim i na liberalnu teoriju – „herderovska ideja nacije“ imala je veliku ulogu (Subotić, 1992: 111). Zbog toga mi se činilo da je veoma bitno da se, pre nego što se naprave dalji koraci u istraživanju srbijanskog liberalizma, a nacionalnog liberalizma pogotovo (i to ne samo u 19, nego i u 20. i 21. veku, nakon što se slavjanofilstvo uglavnom povuklo u konzervativni zabran), i sam Herder stavi u odgovarajući filozofsko-istorijski kontekst i rekonstruiše srodna pruska politička tradicija, na koju je i on ostavio dubok pečat, iako je nije na odlučujući način oblikovao (o čemu će biti više reči u 12. poglavlju, u trećem tomu ove knjige).

Iako sam imao veliku želju da još krajem devedesetih godina završim i objavim poneki tom rasprave koja je konačno dobila naslov *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*, kreativni zamah je slabio kako je napredovalo pisanje druge rasprave – *Rasprave o demokratskoj ustavnoj državi* – čijih je pet tomova ugledalo svetlost dana u periodu 2001–2006. Tokom pisanja ove druge rasprave shvatio sam da nisam u stanju da adekvatno sprovedem istraživanje isprepletanih puteva prosvetiteljstva, liberalizma i nacionalizma, te da formiram svoj sud o njima dok ne proučim glavnu tekovinu prosvetiteljstva i liberalizma – njihov doprinos izgradnji demokratske ustavne države u modernoj epohi (upor. i Molnar, 2001a: 22–23). Time je ova „mala“ rasprava, iako započeta ranije i rađena duže, ostala u senci druge, „velike“ rasprave, koja mi se nametnula kao mnogo veći izazov i u koju sam uložio mnogo više truda i intelektualne energije. Ipak, između dve rasprave postoji kompleksna veza koja bi se teško mogla izraziti jednostavnom formulom. Početni impulsi za pisanje *Rasprave o demokratskoj ustavnoj državi* pojavili su se već tokom prvih godina rada na *Raspravi o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*, stvarajući koloplet ideja za čiji je potpuni razvoj potrebno da oba dela budu kompletirana.

U Beogradu, septembra 2011.

Autor

SADRŽAJ

Predgovor - - - - -	7
1. Svetlost koja prosvetljuje razum - - - - -	13
Platonova predigra - - - - -	14
Božanska svetlost u hrišćanskom razumu - - - - -	19
Prirodna svetlost u prirodnom razumu - - - - -	26
Začeci prosvetiteljstva i liberalizma u filozofiji Tomasa Hobza - - - - -	38
2. Svetlost slobode u veku prosvetiteljstva - - - - -	45
Svetlost slobode u političkom razumu - - - - -	46
Panteizam i republikanizam – nizozemsko iskustvo - - -	53
Liberalizam i nacionalni merkantilizam – englesko iskustvo - - - - -	66
Liberalizam i republikanizam – američko iskustvo - - - -	81
Ateizam i demokratija – francusko iskustvo - - - - -	93
Svetlost čovečnosti u čovečijem razumu - - - - -	100
3. Specifičnosti nemačkog prosvetiteljstva - - - - -	105
Nemačko prosvetiteljstvo u senci pijetizma - - - - -	106
Nemačko prosvetiteljstvom Fridrihovoju senci - - - - -	112
4. Pruski apsolutizam na razmeđu prosvetiteljstva i državnog rezona - - - - -	125
Državni rezon u Prusiji u 18. veku - - - - -	126
Spor o državnom rezonu: Fridrih i Makijaveli - - - - -	137
Dolazak tame i let Minervine sove - - - - -	144
Literatura - - - - -	149
Imenski registar - - - - -	165

1. SVETLOST KOJA PROSVETLJUJE RAZUM

Gljučni momenat u istoriji problematizovanja svetlosti koja prosvetljuje razum dogodio se u 21. glavi *Levijatana* (1651), u kojoj, doduše, uopšte i nije bilo reči o svetlosti razuma, ali u kojoj je Tomas Hobz započeo sa – za kasniji prosvetiteljski program (o kojem će više reći biti u narednom poglavlju) presudnim – razlikovanjem individualne od kolektivne (državne) slobode. Kritikujući republikanske autore koji su *zbog slobode* hvalili slobodne gradove antičkog sveta, Hobz je u ovoj glavi formulisao jedan od svojih najrevolucionarnijih stavova – da slobodna država nije nikakva garancija za to da će i njeni građani uživati svoju posebnu, *individualnu i, zapravo, jedino relevantnu* slobodu. Štaviše, zbog sklonosti ka ratovanju sa susednim državama i rigidne prinude na konformiranje s uspostavljenim političkim (ali i moralnim i religijskim) poretkom, za Hobza je sasvim legitimno bilo pitanje da li su stanovnici Carigrada bili individualno slobodniji od građanina najslobodnije republike (Hobz, 1991: 1: 217). Zaoštrivši na ovako radikalna način pitanje slobode, Hobz je želeo da stvori pogodnije tlo za afirmaciju vlastitih afiniteta prema stjuartovskom apsolutizmu, ali je zapravo došao do jednog teorijskog modela koji je bio toliko nov i kontroverzan, da je pokrenuo diskusiju koja će se u narednim vekovima sve više rasplamsavati i u kojoj će dotadašnje tradicije (apsolutne) monarhije i republike biti u velikoj meri relativizovane, rekonceptualizovane, pa na kraju i napuštene.

Ovo okretanje ka individualnoj slobodi, iz kojeg je rođen teorijski liberalizam, obično se uzima kao logična konsekvencija racionalizma koji je ovladao zapadnom filozofijom 17. veka i koji je bio usko povezan s prirodnopravnom teorijom. No, pri boljem posmatranju – a pogotovo u svetlu razvoja liberalizma od 18. veka nadalje – pokazuje se da racionalizam i liberalizam nisu nužno u nekoj stabilnijoj vezi. Razum je u zapadnoj filozofiji veličan i uzdizan još od antičkih grčkih filozofa, zaključno s velikanima

racionalizma 17. veka (Dekartom, Spinozom i Lajbnicom), ali nje-gova prijemčivost za individualnu slobodu nije bila problematizo-vana – barem ne onako temeljno kako će to sebi u zadatak staviti liberalni mislioci, počev od Hobza. Štaviše, moglo bi se reći da u celokupnoj zapadnoj (kao ni u bilo kojoj drugoj) tradiciji shvatanja razuma, do Tomasa Hobza nije bila ni pretpostavljena *moć (individualne) slobode da toliko intenzivno zasija da svojom svetlošću oba-sja celokupan čovekov svet*. Postavi li se pitanje zašto je to bilo tako, dolazi se do jednostavnog odgovora: u razumu su filozofi prona-lazili svetlost koja je dolazila iz drugih izvora, te samim tim sve-tlost slobode nije mogla da dođe do izražaja. Štaviše, moglo bi se zaoštreno tvrditi da svetlost slobode nije ni mogla intenzivno da zasja sve dok nisu zamračena dva ranija dominantna izvora svetlo-sti razuma: Bog i priroda.

PLATONOVA PREDIGRA

Metafora o svetlosti koja prosvetljuje razum nije nika-kva novina racionalizma 17. veka ili prosvetiteljstva 18. stoleća. Zapadna filozofska tradicija povezivanja razuma sa svetlom koje omogućava (teorijsko) posmatranje započela je još u antičkoj Grč-koj. Kao temeljna misaona figura koja legitimise snagu razuma u opisivanju i objašnjenju onoga što on „vidi“, ona je bila i ostala svojstvena celokupnoj istoriji evropske filozofije. Uostalom, i sami prosvetitelji 18. veka su, kako je primetio Piter Gej, smatrali da se već u antičkoj Grčkoj pojavilo „prvo prosvetiteljstvo“, kojem se najprosvetljenije nacije novog veka vraćaju. Iako je ovo shvata-nje bilo usmereno prvenstveno ka pobijanju hrišćanske istorio-grafije i afirmaciji čovekove sekularne prošlosti (Gay, 1966: 72 i dalje), ono je ipak rukovođeno predstavom kontinuiteta u traga-nju zapadnog razuma za istinom, *koja se može ukazati samo u odgo-varajućem svetlu*. Prosvetiteljski filozofi jesu osporavali verodosto-jnost božanske svetlosti kako su je postulirali hrišćanski mislioci, ali su i sami bili suočeni s problemom identifikovanja izvora sve-tlosti koju su dobijali kada su koristili vlastiti razum. Usposta-vljanje kontinuiteta s antičkim grčkim misliocima bilo je nesu-mnjivo korisno za prosvetiteljske filozofe sa stanovišta pribavljanja

saveznika u borbi protiv vladajućeg praznoverja – što je bio omiljeni polemički diskvalifikativ kojim su žigosani u međuvremenu nastali filozofski konstrukti hrišćanskih mislilaca – ali nije moglo da pomogne u rešavanju centralnog problema koji je postao očigledan u 18. veku – problema dugotrajne, postepene i dalekosežne diskreditacije *svakog* božanskog svetla koje ima veze s objavljenom religijom (verom), odnosno koje ima veze s Bogom, predstavljениm u verskim (hrišćanskim ili paganskim) spisima. Dilema koju je upravo razvoj zapadne filozofije do kraja 18. veka nametnuo prosvetiteljstvu bila je: treba li konstruisati neko novo (filozofsko) božanstvo, okrenuti se samo prirodi, ili tragati za nekim trećim izvorom svetlosti. Pri tom je dilema bila sve drugo do čisto filozofska. Njena eksplozivnost najviše je dolazila do izražaja u političkoj filozofiji, koju su rasplamsavale burne političke prilike u najrazvijenijim zemljama Zapadne Evrope.

U spisu *Fedon* Platon je (kroz lik Sokrata) objasnio prednost koju pruža teorijsko posmatranje (to jest posmatranje iz perspektive pojmova ili ideja) u odnosu na čulno: „Kad sam zatim sustao u posmatranju stvari, učini mi se da moram pripaziti da ne prođem kao oni koji gledaju i posmatraju pomračenje Sunca: nekima, naime, upropaste se oči, ako njegov lik ne posmatraju u vodi ili u čemu sličnom. Nešto slično i meni je palo na um, i ja sam se pobojao da dušom ne obnevidim potpuno ako bih posmatrao stvari očima i pokušavao da ih se svakim čulom dotičem. Učini mi se da moram pribеći k pojmovima i u njima tražiti istinu bića“ (Platon, 1982: 151). Šta bi dalje trebalo da čini teorijski posmatrač, Platon je najbolje objasnio u spisu *Država*, takozvanom alegorijom pećine. „Svet koji se ukazuje našem viđenju“ putem čula Platon je uporedio s „boravkom u tamnici“, a teorijsko preusmeravanje ka „svetu razuma (*noeton topon*)“ s (direktnim) izlaganjem sunčevoj svetlosti. Međutim, dok *Država* donosi samo metaforu sunca, koje nije od ovog sveta i koje nikada ne može onako da zablesne da zaslepi čoveka, logika *Fedona* upućuje svakog čoveka da skloni oči od ovosvetkog (čulnog) sunca ka onosvetkom (idejnom), upravo kako bi ih zaštitio od zaslepljivanja, koje dolazi isključivo od čula, a nikada od razuma.

Od svih ideja koje se nalaze u „svetu razuma“ Platon je smatrao da je vrhovna ideja dobra, koja je (u ovom svetu) „uzrok svemu

što je ispravno i lepo“, koja „je u području vidljivog rodila svetlost i gospodara svetlosti“, i koja je „u području umnog [...] sama gospodarica koja daje istinu i um“ (Platon, 1976: 209). Slično čulnom posmatranju, koje je moguće tek pod pretpostavkom sunca (ili nekog drugog izvora svetlosti), tako i posmatranje stvari razumom (*theoria*) može da počne da daje spoznajne rezultate tek s pretpostavkom korišćenja svetlosti iz sveta ideja, koje prethode pojavnom svetu, a s kojima stvari u ovom potonjem mogu, ali ne moraju biti usaglašene. Iz toga dalje sledi da obasjavanje ovosvetlskih stvari svetlom iz sveta ideja, koje se odvija u razumu, unosi među njih kriterijum istine (upor. i Platon, 1982: 151 i dalje), a one među njima koje su neusaglašene s idejama (i koje su, shodno tome, proglašene neistinitima) moraju se s njima pomiriti i usaglasiti – čime zapravo počinje osnovni posao Platonove idealne monarhijske, odnosno aristokratske države, i na čemu se dalje zasniva njegova politička filozofija. Otuda bi se Platonova koncepcija ukratko mogla rezimirati na sledeći način: 1) pošto osim ovog, pojavnog sveta, postoji još jedan, viši i idealni, iz kojeg razum zapravo i prima svetlost „pravog“ (ne čulnog, nego idejnog) sunca, 2) ta svetlost otkriva drugačiju sliku pojavnog sveta – sveta koji je samo delimično usklađen s uzvišenim svetom ideja – i 3) nalaže da se sve konkretne neusklađenosti uklone razumom rukovodećom političkom praksom, unutar idealne monarhijske, odnosno aristokratske države.

Ono što je kod Platona ostalo najnejasnije bila je veza između „sveta razuma“ i samog panteona koji je postojao u grčkoj politeističkoj religiji i koji je i Platon na brojnim mestima svojih spisa priznavao kao filozofski relevantan. Oba sveta su se nalazila iznad „sveta koji se ukazuje našem viđenju“, oba su ga oblikovala i aficirala, ali nije bilo jasno kako se oni jedan prema drugom odnose. Da sve bude komplikovanije, u svojoj alegoriji pećine Platon je kao sinonim za ideje upotrebljavao i naziv „božanske stvari“ (Platon, 1976: 209), a vrline u upotrebi razuma (to jest u mišljenju, *fronesis*) proglašavao je za „božanstvenije“ nego telesne vrline (Platon, 1976: 210). Time je sugerisano izvesno poistovećivanje ideja i bogova/božanstva, a da nije jasnije objašnjena priroda te identifikacije – pogotovo kada se uzme u obzir pretežno mitološki horizont grčke religije i antropomorfnost njenih bogova. I dok *Timaj* donosi

teoriju o jednom čisto filozofskom demijurgu, koji se pobrinuo za korespondentnost logosa i celog kosmosa,¹ u samoj *Državi* Platon se pozabavio sebi savremenim mitovima (koje izmišljaju pesnici) i konstatovao paradoks da su „sama laž, ali sadrže i istinu“ (Platon, 1976: 57 i dalje) u jednom „alegorijskom“ smislu, to jest kao „aproksimacije“ ideja (upor. i Vejn, 1997: 80). Platonova ambivalentnost prema mitovima – odbacivao je njihovu istorijsku verodostojnost i insistirao na njihovom alegorijskom potencijalu – došla je do izražaja u njegovoj vlastitoj „alegoriji pećine“ iz iste te *Države*. Na mesto starih, pesničkih i samo izdaleka istinitih mitova Platon je postavio jedan novi, filozofski i navodno mnogo istinitiji mit, koji je počivao na alegoriji svetla i tame kao „aproksimacijama“ božanskog i ovozemaljskog sveta, između kojih je bio ovlašćen da posreduje isključivo razum, odnosno njegovi nosioci u državi – filozofi vladari. Koliko god dalekosežne i kontroverzne bile religiozne implikacije ovog načina usklađivanja filozofske koncepcije sveta ideja s tradiranim svetom bogova, njihove najkrupnije konsekvence ležale su zapravo u oblasti političke filozofije, s obzirom na to da je ova koncepcija trebalo da posluži i kao legitimaciona matrica (nove, pa čak i revolucionarne, kada se u obzir uzmu mere za uspostavljanje) vladavine kraljeva filozofa – ljudi koji dobijaju apsolutnu vlast u državi (državama) na osnovu toga što najbolje upotrebljavaju razum osvetljen svetlom iz sveta ideja.

Međutim, za Platonovu filozofiju u celini jednako je bio važan i mit koji je (ovoga puta kroz usta neimenovanog stranca i uz Sokratovo odobravanje) prepričao u *Državniku*. Iako je načelno osporavao mitove koji su genealogiju pojedinačnih ljudi vezivali za bogove,² Platon je u *Državniku*, slično kao i u *Timaju*, ipak prihvatio mit o jednom vrhovnom bogu – o „Tvorcu“, „Ocu“ i „Božanskom pastiru“, koji je stvorio i ljude i ostale bogove (uključujući

1 „Svakome je jasno da je [tvorac] posmatrao ono večito: jer kozmos je najlepší od svega što je postalo, a njegov tvorac najbolji od svih uzroka. Postao na taj način, kozmos je sazdan prema uzoru koji je dostupan racionalnom obrazloženju (logos) i mišljenju i koji uvek ostaje isti“ (Platon, 1981: 68).

2 Tako je, primera radi, mit o tome kako Lisija potiče od nekog Zeusovog kopileta Platon nazvao jednom od „bapskih priča koje on peva i recituje i koje smo mi obavezni da slušamo“ (Plato, 1996: 14).

i dvojicu koji su vladali dvama sukcesivnim kosmičkim epohama, Kronosa i Zeusa), pa i sam razum, i koji je u pradavna, bezmalo rajska vremena, sam, *lično* (to jest kao entitet od krvi i mesa) vladao nad svim svojim stvorenjima – kako bi „alegorijski“ legitimirao apsolutističku vladavinu kraljeva iz redova ljudi plemenitog („zlatnog“) porekla (Plato, 2008: 34 i dalje), kojima je i sam pripadao (Poper, 1993: 1: 46 i dalje). Time je na impersonalnu prirodu ideja bačena senka *ličnosti* antropomorfnog boga, koji svoje daleke i neuporedivo manje savršene, ali ipak dostojne pandane na zemlji nalazi u superiornim ličnostima filozofa kraljeva. Dok je nekada, u prohujalo zlatno doba, postojala savršena i beslovesna porodica – stado stvorenja koje je bespogovorno slušalo zapovesti prisutnog i materijalnog boga-oca-pastira, danas je, u iskvarenoj istorijskoj stvarnosti, za idealnu vladavinu potrebno da njegovi naslednici spoznaju ideje koje kroz razum svetle iz transcendencije. Samim tim, ključno pitanje koje Platon nikada sebi nije postavio i koje je stoga ostavio svojim – pogotovo hrišćanskim – naslednicima da rešavaju, glasilo je: Da li svetlo koje kraljevima filozofima dolazi iz razuma principijelno može da sadrži bilo šta što prevazilazi ovu transcendentnu i impersonalnu prirodu ideja i ukazuje na *iracionalne* crte Tvorca (kao entiteta od krvi i mesa) i *još iracionalnije* vidove komunikacije njega i njegovih božanskih stvorenja (Zeusa pogotovo) s ljudima? Ili, drugim rečima, da li se svetlost razuma može redukovati na autoreferentna objektivna i impersonalna pravila, ili ipak na sebi nosi pečat božje subjektivnosti, a samim tim i njegove proizvoljnosti – koja se onda u „svetu koji se ukazuje našem viđenju“ iskazuje i kao proizvoljnost političke (ili crkvene) vlasti, kao njena objektivna upućenost da (upravo radi „dobre“ *lične* i *pastirske* vladavine) iskoračuje izvan harmoničnog sklada ideja? I, konačno, da li bi prisustvo božje subjektivnosti značilo da božansko sunce nikada ne može biti *samo* idejno i da, kao takvo, onda može da zaslepljuje isto kao i čulno? Da li je bila potrebna neka nova, još neotkrivena voda u koju bi i podanici skrenuli svoj teorijski pogled, podvrgnut zabrani propitivavanja legitimnosti od Boga datih vlasti, kako im oči ne bi bile uništene u direktnom suočavanju s religiozno-političkom smesom sakralne proizvoljnosti? Hrišćani su takvu vodu zaista i otkrili, i nazvali je – verom.

BOŽANSKA SVETLOST U HRIŠĆANSKOM RAZUMU

„Duh čovečji sveća je Gospodnja, kojom se istražuje sve što je u telu“, zapisano je u Starom zavetu (Priče Solomonove, 20, 27). Pri tom, pod svetlećim „duhom“ zapisivač nije podrazumevao ništa impersonalno već upravo ličnu vezu vernika s njegovim Bogom, s prodornom i ćudljivom ličnošću Jehove, s entitetom koji je takođe, kao i Platonov Bog, nekada davno, u zlatno doba (kada su živeli Adam i Eva), živeo i neposredno vladao svojom porodicom – stadom, a koji će u hrišćanstvu doživeti za jedno božanstvo svakako najgoru zamislivu sudbinu – da bude razložen u „sveto trojstvo“ očinske ličnosti Boga, njegovog sina Isusa Hrista i transpersonalnog Svetoga duha. Istina, na počecima hrišćanstva vodila se ogorčena polemika o tome kako se ima shvatati hrišćanski Bog. U gnostičkom tekstu *O poreklu sveta* osporavan je Bog koji po samovolji i taštini nalikuje Jehovi: „Grešiš Samaele [slepi bože], prosvetljeno, besmrtno čovečanstvo [anthropos] je pred tobom“ (cit. prema: Pejgels, 1981: 68). „Grešni Bog“ je očigledno bio slep za svetlost koja je prosvetlila čovečanstvo (tj. same gnostike, kao jedine istinske hrišćane), a koja je dopirala iz nekog još mističnijeg, udaljenijeg i nepristupačnijeg izvora od onog koji su propovedali sve autoritarniji biskupi novonastajuće crkve. Nije isključeno da je upravo u kontekstu borbe protiv gnostičkih shvatanja ove alternativne svetlosti došlo do identifikacije Satane s Luciferom. U Novom zavetu, naime, oznaka Lucifera („lučonoše“) bila je rezervisana za Hrista, da bi tek početkom 2. veka Tertulijan u svom spisu *Protiv Marciona* započeo da je preusmerava ka Satani (Rasel, 1995: 47–48), trasirajući time put učenju da je vera potpuno odvojena od razuma i da se razum, budući neosvetljen istinskom božanskom svetlošću (nego satanskom?),¹ u verskim pitanjima uvek sapliće o apsurdne. „Sin božji je raspet; mi se ne stidimo, iako je to stidno. I umro je sin božji; to je potpuno pouzdano, mada je besmisleno. I posle pogrebenja

1 Polazeći od oštre podele između tabora Boga (*castra Dei*) i tabora đavola (*castra diaboli*), Tertulijan je duboko verovao da gnostičke jeretike nadahnjuje upravo đavo (Pejgels, 2007: 194).

je vaskršnuo; to je nesumnjivo, jer je nemoguće“, pisao je na karakterističan način Tertulijan (cit. prema: Majorov, 1982: 116).

Problem s kojim su se suočavali tvorci hrišćanske vere nije bio nimalo jednostavan: trebalo je distancirati se i od judaizma i od gnostičke jeresi, trebalo je povezati raznovrsne verske spise, trebalo je pomiriti heterogene političke (što crkvene, što svetovne) interese. Zbog svega toga je galimatijas bizarnosti i kontradiktornosti u opisima ličnosti Boga, koje su nepogrešivo upućivale na anonimne, ali zato nimalo neprepoznatljive ličnosti samih zapisivača judaističkih i hrišćanskih svetih spisa,¹ nadilazio sve ono što je sadržavala grčka mitologija, i zato je trebalo mnogo više vremena da prođe da bi se prvi hrišćanski verujući filozofi osmelili da barem, po ugledu na Platona, u hrišćanskim mitovima prepoznaju „samu laž, koja sadrži i istinu“. Sve do 17. veka hrišćanski „duh čovečji“ će, kao „sveća Gospodnja“ počivati na imperativu razuma da se drži verske istine i da i ne započinje s otkrivanjem „alegorijskih“ istina sakrivenih iza notornih „laži“. A kada jednom bude otvorena Pandorina kutija i kada jedno „alegorijsko“ tumačenje bude počelo da sustiže drugo, neće mnogo vremena proći i prvi filozofi obrazovani u hrišćanskoj kulturi odbaciće i samo hrišćanstvo i svaku drugu religiju kao „samu laž, koja ne sadrži nikakvu istinu“.

Već je i judaističkom verniku bilo teško da izađe na kraj s ličnošću Jehove, baš kao i s njegovim postupcima; hrišćanskom verniku se Bog kao deo Svetog trojstva opirao svakom razumevanju, čime je već u startu stvoren dodatni pritisak na njega da, potpuno iracionalno, veruje da ga on ipak vodi (ako čini sve da ga bespogovorno sluša) konačnom spasenju (u kontekstu Strašnog suda, na kojem će svi pravoverni biti nagrađeni, a svi grešni kažnjeni). Kao nesumnjivog pandana Tvorca pastirske naravi iz Državnika, takvog Boga je isprva bilo veoma teško dovesti u vezu s božanskim idejama i alegorijom pećine iz Platonove *Države*. U svakom slučaju, pomenuta starozavetna sentencija bila je jedna od onih koje su već filozofski nastrojenim Jevrejima, a potom

1 Poseban problem predstavlja i to što su sam tekst svetih spisa, jednom kada je kanonizovan u hrišćanskoj Bibliji, „korenito menjali pisari, čija uloga izgleda nije bila samo da očuvaju sveto pismo već i da ga po potrebi menjaju“ (Erman, 2007: 195).

i hrišćanima, omogućile izgradnju mostova ka Platonovoj filozofiji. Jedan od prvih među potonjima, preobraćeni filozof Justin, prihvatio je hrišćanskog Boga skupa sa svim njegovim protivrečnostima kao svetlost mnogo jaču od svetlosti ideja koje su sijale kroz platoničarski razum – kao zapravo jedino svetlo koje je u stanju da istinski „osvetljava duh“ vernika (cit. prema: Pejgels, 2007: 144). Dva veka kasnije, Aurelije Avgustin je učenje Platona i platoničara o „najvišem i istinskom Bogu, Tvorcu svih stvorenja, svetlosti saznanja“ proglasio za „najveće približavanje našoj hrišćanskoj poziciji“ u celom antičkom svetu (Augustine, 1987: 311), ali je akcenat ipak stavio na iracionalnost same vere i suštinsku nespoznatljivost Boga, temeljenu na čudljivosti, osionosti i, uopšte, emotivnoj nestabilnosti samog (isprva judaističkog, a zatim i hrišćanskog) Boga, kao i na proizvoljnostima njegovih objava, njegovih davanja blagodeti, njegovih izbora za spasenje itd. (Majorov, 1982: 321).

U kontekstu religije koja je naglašavala iracionalno (ne želeći pri tom da izgubi svaki filozofski priključak za antičku racionalističku tradiciju), smisao svetla nužno se pomerao od svetla logike razumevanja ka svetlu apsurdna verovanja (*Credo quia absurdum est*, sentenca koja je u srednjem veku pripisana Tertulijanu), koje je svoju kvintesenciju i personifikaciju dobilo u zdravom razumu nepristupačnoj i neshvatljivoj ličnosti samog Isusa Hrista. Jedan od vodećih evropskih platoničara 9. veka i prvih anticipatora ne samo Tome Akvinskog nego i Spinoze, Džon Skot Eriugena, stvorio je jedan gotovo panteistički sistem (papa Honorije III nije bez razloga 1225. dao da se spale Eriugenini spisi), u kojem više nije bilo mesta za iracionalnog Boga, iako je u ličnosti Isusa Hrista – kao vrhunac apsurdnosti celokupne hrišćanske dogmatike – zadržan topos konačnog saobražavanja pretenzija razuma s dogmama vere, odnosno istraživanja istine s autoritetom Crkve i svetih spisa. Samim tim, Eriugena je tu i takvu Hristovu ličnost prihvatio i kao jedino neprikosnoveno „svetlo ljudi“ (cit. prema: Pelikan, 1978: 103). Toma Akvinski će četiri veka kasnije, uporedo s odlučnim zagovaranjem mogućnosti „prirodnog razuma“ u spoznaji Boga, tvrditi da se Isus Hrist (baš kao ni ostale dve „božje ličnosti“ koje obrazuju Sveto trojstvo) tim istim „prirodnim razumom“ ne može spoznati (Akvinski, 1981: 177), čime će od racionalnog suda biti izuzeta čitava ona iracionalna smesa čudesa vezanih za život i smrt Isusa

Hrista, afektivnih eskapada judaističkog boga Jehove i logičkih kontradikcija u shvatanju Svetog duha. Ako je tokom poznog srednjeg veka „prirodni razum“ počeo postepeno da stiže sve veće koncesije u spoznaji „stvorenog sveta“, to još uvek nije značilo njegovu ravnopravnost s verom. Upravo obrnuto, „prirodni razum“ je progresivno gubio mogućnost da ga prosvetli božanska svetlost – koja je nastavila da sija isključivo kroz veru, i da tamo otkriva razumu nepristupačne stvari, a pre svega, Isusa Hrista kao bogočoveka, koji je svojim čudima, svojom ništa manje čudesnom smrću i najavom drugog dolaska (što je trebalo da bude čudo najveće od svih) otvorio perspektivu kraja ovog i dolaska drugog sveta, u kojem će Bog pravoverne adekvatno nagraditi, a grešne kazniti. Umesto božanske svetlosti, „prirodni razum“ bio je upućen na jedan „alternativni“ vid svetlosti – na onu koja će u novom veku konačno biti nazvana „prirodnom“ (*lumen naturale*) – koja, doduše, ne blista poput neposredne božanske svetlosti, ali je u stanju da osvetli sve one stvorene stvari na kojima Tvorac nije ostavio pečat svoje iracionalne, čudljive i emotivno labilne ličnosti.

Koncilijatorna strategija u tretmanu razuma i vere obeležice dobrim delom poznu sholastičku i renesansnu filozofsku misao – ili, tačnije, filozofsku teologiju – i na kraju će doživeti potpuni trijumf na Prvom vatikanskom koncilu (1869–1870) osudom učenja da se Bog ne može spoznati „prirodnom svetlošću“ koja sija kroz razum. Uprkos njenoj sve većoj popularnosti unutar Katoličke crkve u vremenu njene rastuće nepopularnosti, ova filozofska teologija je ponajviše bila zaslužna za usmeravanje metafizičkih razmišljanja u potpuno bezizglednom pravcu: u pravcu sticanja racionalnih („prirodnih“) dokaza za ključne iracionalne dogme hrišćanstva. Što je još gore, ona je uspostavljena i konstituisana paralelno s onom ortodoksnom, koju nije smela ni na koji način da ugrozi, baš kao ni ritualizovanu, formalizovanu i politizovanu praksu Katoličke crkve (kojoj su se u 16. veku pridružile i protestantske). Zato nije nimalo čudno što je već do početka 17. veka filozofska teologija pokazivala znake duboke krize: ne samo što svetlo Boga (kao oca, kojem su se pridruživali sin Isus Hrist i Sveti duh) više nije sijalo kroz razum nego je i „prirodno svetlo“, kao njegov naslednik, pokazivalo sasvim jasne znake nemoći da osvetli „prirodne“ dokaze za istinitost iracionalnih dogmi hrišćanstva,

a iz nagomilanih jalovih metafizičkih rasprava počela je da se pomalja nova tema dokazivanja – „prirodna religija“ – koja će pre ili kasnije morati da dođe u sukob sa svakom objavom i institucionalizovanom hrišćanskom crkvom (upor. i Mittelstrass, 1970: 85 i dalje). Tih uspon „prirodne religije“ (ili zapravo univerzalnog i bezličnog „božanstva“), koja se navodno ukazivala u svetlu „prirodne svetlosti“, bio je prateća posledica progresivnog obesmišljavanja katoličkog, ali i celokupnog zapadnog hrišćanstva (započetog krajem starog, a ubrzanog početkom novog veka), koje je stvorilo elementarne uslove za oslobađanje („prirodnog“ *qua* filozofskog) razuma od dominacije (hrišćanske) vere, usled čega se poreklo prosvetljujuće moći pripisane razumu sve više gubilo u anonimnom „božanstvu“, koje se nalazi na sredokraći između prirode i transcencije i koje (jednako mutno) sija svim narodima na ovom svetu.

Opšti trend uzdrmanja ranije dominantnog hrišćanskog iracionalizma doveo je do toga da su čak i legitimacijski obrasci apsolutističkih monarhija u Zapadnoj Evropi počeli da se rapidno racionalizuju. Avgustinovo ubeđenje da je država zemaljska osuđena na propast i da spasenje mogu naći samo pripadnici države božje (naravno, ne pre nego što nastupi Carstvo božje na zemlji) u novom veku se izgubilo iz ozbiljne politike. Takođe, vladavina „po milosti božjoj“ više nije trpela ugledanje apsolutnih monarha na jarnosnog, nepredvidljivog i militantnog Jehovu, pošto je teorija o „dva tela kralja“ već u srednjem veku obezbedila elementarnu racionalizaciju kraljeve „službe“, kojoj je ličnost svakog monarha sada morala biti saobražena (upor. detaljnije: Kantorowicz, 1957) pod pretnjom realizovanja prava na otpor tiraniji (Molnar, 2001a). U 16. veku je zatim teorija državnog rezona naučila monarhe da trezveno razmišljaju u kategorijama osiguranja, očuvanja i proširenja svoje suverene vlasti, da bi se onda i starorežimski konstitucionalizam pobrinuo da ukaže na prve prepreke toj i takvoj vlasti. Žan Bodin se na samom početku svojih *Šest knjiga o republici* (1576) osvrnuo na dvomilenijumsku istoriju političke filozofije – nazivajući je „kraljicom“ svih nauka – konstatujući da je ona ostala manje-više u onoj „pomrčini u kojoj se gotovo ništa ne razabire“ i o kojoj je navodno (u *Državi*) pisao Platon: međutim, za razliku od Platona, Bodin nije vladarima preporučivao da se okrenu ka svetu ideja nego ka prirodnim zakonima, pravdi i poštenju, koje

je stvorio (hrišćanski) Bog i čije sprovođenje (od strane vladara) on navodno strogo nadgleda (Bodin, 2002: 8–9; upor. i 33 i dalje).

U 17. veku apsolutni monarsi morali su da razmišljaju ne samo o sudu Boga nego i sâmi naroda kojima su vladali. Jer, nesmetano vršenje suverene vlasti sve se više pokazivalo kao zavisno od postignutog nivoa prosvetećenosti podanika. Tako je Rišelje u *Političkom testamentu* (1624) zastupao tezu da monarh može silom naterati ljude da mu se pokore, ali da je ipak upućen na razum podanika, koji će ih najbolje ubediti na – najsigurnije – pokoravanje. Međutim, iako svaka, pa i najapsolutističkija vlast, ima potrebu za nekim barem elementarnim stepenom prosvetivanja svojih podanika, pisao je Rišelje, ona u tim svojim prosvetiteljskim naporima nailazi na objektivnu granicu: običan narod je u osnovi neprosvetljiv, a njegova sirovost se najdestruktivnije izražava upravo kada živi najlagodnije i najudobnije. „Svi koji proučavaju politiku slažu se [sic!] da je običan narod, kada se isuviše obogati, nemoguće držati u miru. Objašnjenje za ovo je da su njegovi pripadnici mnogo manje informisani od članova ostalih staleža u državi, koji su mnogo više kultivisani i prosvetećeni, i da im, ako nisu preokupirani potragom za zadovoljenjem svojih egzistencijalnih potreba, teško pada da ostanu unutar granica koje im je nametnuo zdrav razum i zakon“ (Richelieu, 1989: 31). Prosvetiteljstvo je, dakle, pratilo hijerarhiju apsolutističke države i staleškog društva: monarh je bio najprosvetećeniji (i zato je mogao da živi u bogatstvu bez ikakvih opasnosti po državu), zatim su sledili viši staleži, a običan narod je bio toliko divalj, podbunjiv i opasan da ga je stalno trebalo držati na rubu egzistencije kako se ne bi uzoholio i upropastio celu državu.

Prvi nagoveštaji krupnih promena koje će korenito izmeniti ovu sliku, a koje će početi da se uobličuju već u 17. veku, nalaze se u spisima Huga Grocijusa *O istini hrišćanske religije* iz 1622. i *Pravo rata i mira* iz 1625. U prvom spisu Grocijus je naveo dva uobičajena argumenta u prilog tvrdnji da religija nije „zaludna i prazna stvar“: jedan u domenu filozofske, a drugi u domenu ortodoksne teologije. Prvi argument je glasio da, ako sve stvari moraju imati svoj uzrok, onda nužno mora postojati prvi uzrok, „koji nema početak nego egzistira (kako bismo rekli) nužno i bez slučajnosti; i [...] koji je ono što nazivamo božanstvom ili Bogom“

(Grotius, 1717: 3–4). Sam po sebi, ovaj argument je bio poznat još iz antičke filozofije, ali ga je Grocijus u spisu *Pravo rata i mira* inovirao na način koji je bio krajnje neuobičajen za evropsku filozofiju onog vremena. Grocijus je, naime, otišao korak dalje od ove „nužnosti“ egzistencije Boga kao prvog uzroka i proklamovao „nužnost“ važenja prirodnih zakona ne samo za sva živa bića (stvorenja) nego i za tog istog Boga (stvoritelja) (Grotius, 1949: 21). Jednom kada je (kao prvi uzrok) stvorio univerzum i uspostavio prirodne zakone, Bog je izgubio moć da ih preinačuje ili krši – zlo on više ne može da pretvori u dobro, baš kao što ne može da učini da dva i dva ne budu četiri – čime se zapravo ukazao kao neka vrsta univerzalnog konstitucionalnog monarha, koji se „stara“ o dobro uređenim državama (Grotius, 1717: 21), ali i pruža dobar primer njihovim vladarima da se u vladanju sami pridržavaju zakona koje su doneli. Ovu poslednju konsekvencu Grocijus je ipak predupredio kako drugim, čisto teološkim argumentom u prilog religiji (koji je sankcionisao biblijski mit o Adamu i Evi, koji su izvorno živeli pod neposrednom, ličnom i patrijarhalnom vlašću Boga),¹ tako i shvaćanjem da vladavina Boga nad celim univerzumom nadilazi prirodne zakone i podrazumeva i činjenje čuda (Grotius, 1717: 21). Grocijus, koji je spis *O istini* hrišćanske religije započeo u nizozemskom zatvoru (gde je dospao zbog podržavanja Oldebarneveltove liberalne politike), a završio u daleko manje slobodarskoj Francuskoj (gde se, nakon bega iz zatvora, nastanio kao izbeglica), očigledno nije želeo da ide predaleko u razmatranjima „nužnosti“ u koje je Bog samog sebe upleo nakon što je stvorio univerzum. Međutim, logična konsekvencija njegovog stanovišta bila je konačno razdvajanje razuma i vere: ako se kroz veru i dalje moglo doći do božanske svetlosti (koja je u međuvremenu postala naprosto indiferentna prema čudotvornom životu i smrti Isusa Hrista) i tešiti

1 Drugi Grocijusov argument je glasio da o postojanju Boga postoji saglasnost svih naroda – utemeljena ili u samoj božjoj „deklaraciji“, ili u tradiciji koja potiče još „od prvih roditelja čovečanstva“ – koji „imaju barem trunku razuma, barem neki osećaj za dobre običaje i koji nisu sasvim degenerisani u divljaštvu“ (Grotius, 1717: 4). Iz ovog argumenta sledilo je da je istorija čovečanstva (od Adama i Eve) započela razumom, bogobojažljivošću i dobrim običajima, a da su primitivna, divlja i bezbožna plemena koja se mogu sresti na vanevropskim kontinentima samo „degenerisani“ primerici koji su zastranili s ovog glavnog istorijskog toka.

se božjom omnipotentnošću (koja se ponajviše izražavala nebrojenim čudima zapisanim u Bibliji), razum je mogao da računa jedino na „prirodnu svetlost“, u kojoj je, u senci osamostaljene prirode – te impozantne celovitosti, bleštave perfekcije i besprekornog automatizma u primeni opštih i univerzalnih prirodnih zakona – otkrivao i jednog dalekog, obezličnog i prilično depotenciranog Boga, koji se prirodnim (ali i moralnim) zakonima morao podvrgavati kao i bilo koje drugo njegovo stvorenje.

PRIRODNA SVETLOST U PRIRODNOM RAZUMU

Progresivno slabljenje hrišćanske vere na Zapadu, započeto još u poznom srednjem veku i nastavljeno i nakon šizme na početku novog veka, odrazilo se i na isprva – kako se činilo – srećan brak razuma i prirodne svetlosti. Zato je, takoreći paralelno s buđenjem nade da bi prirodna svetlost mogla uspešno da zameni božansku u prosvetljenju („prirodnog“) razuma i njegovom rukovođenju prilikom spoznaje stvari u pojavnom svetu, jačala i nada da bi taj isti razum u tom istom svetu mogao da nađe nepobitne dokaze o glavnim dogmama hrišćanstva (ili barem „prirodne religije“), na čelu s onom glavnom – o samom postojanju Boga. Iako je taj poduhvat u samom startu bio osuđen na propast, pošto je na izmaku srednjeg i početkom novog veka razum od božanske svetlosti bio preusmeren na prirodnu upravo zato što je nestalo platonovske vere u božansko poreklo i ustrojstvo samog logosa, nestajanje samorazumljivosti hrišćanske vere u Boga i uzdrmanje verodostojnosti hrišćanske dogmatike dramatično su na dnevni red postavili pitanje mogućnosti razuma da se uključi u spasavanje zanemोćale vere.

Dve godine nakon objavljivanja Grocijusovog spisa *O istini hrišćanske religije*, konačno se pojavio i dugo pripremani spis lorda Edvarda Herberta od Čerberija, koji je nosio naslov *O istini*, koja se razlikuje od objave, verovatnoće, mogućnosti i zablude (1624). U ovom spisu, Čerberi je zahtevao da se prilikom filozofskog dolaženja do svake istine, uključujući tu i sve religiozne, dokazi pronadu u „zajedničkim pojmovima“, koje je Bog učinio dostupnim ljudima kroz prirodni poriv kao najviši oblik spoznaje (Cherbury,

1937: 116 i dalje).¹ U narednim decenijama, kembrički platonisti, a pogotovo Natanijel Kalvervel, kritikovali su Čerberija zbog uzdizanja prirodnog poriva i zanemarivanja „prirodne svetlosti“, kojoj su i dalje davali prvenstvo u spoznaji Boga i njegovih zakona (Culverwell, 1971: 132 i dalje). Pri tom, kontekst Tridesetogodišnjeg rata, koji je besneo u Evropi 1618–1648, zahvatajući Englesku nešto kasnije (1642), i u kojem su radikalizovani sporovi o istinskoj veri, vodeći postavljanju sve neugodnijih pitanja ne samo pred filozofsku nego i pred ortodokсну teologiju (i to ne samo katoličku nego i sve mnogobrojnije protestantske), nije nimalo nebitan za ovu raspravu. Čerberijev zahtev da se (hrišćanska) vera omeđi razumskim sposobnostima (koje je ionako Bog limitirao i predodredio) – koji će kasnije Hobz dodatno radikalizovati – kembrički platonisti morali su da obesnaže kao opasan po same temelje Crkve i svetih spisa, ali vodeći u isto vreme računa da ne ugroze razum, čija im je snaga trebala radi pobijanja raznovrsnih samoproklamovanih proroka i fanatičnih sekta i pokreta, koji su u to smutno vreme nastajali poput pečuraka posle kiše (upor. Hutton, 2004: 18 i dalje).

Jedan od najpopularnijih samoproklamovanih proroka 17. veka koje su, između ostalih, i kembrički platonisti uzeli veoma ozbiljno, bio je nemački obučar Jakob Beme. Iako će Bemeovi spisi izgubiti na atraktivnosti do početka 18. stoleća (da bi ga krajem tog istog veka ponovo „otkrili“ nemački romantičari), oni su u 17. veku izazvali prilično veliku pometnju sasvim nekonvencionalnim objašnjenjima njegovih vlastitih mističnih iskustava (među kojima je prvo, iz 1600, dobio gledajući sunčev zrak, koji mu je „otkrio“ perfekciju duhovnog ustrojstva celog univerzuma). U ovom kontekstu svakako je najzanimljivije bilo učenje o pogubnosti

1 Čerberi se često naziva i „ocem“ deizma. Međutim, tu reputaciju Čerberi je stekao tek posle smrti (kada je i nastalo shvatanje da je glavna meta spisa *O istini hrišćanske religije* bila otkrivena religija). Mišljenje o Čerberiju počelo je da se menja u smeru njegove kanonizacije kao „oca“ deizma u svetlu njegovih posthumno objavljenih spisa, ali i njegovog ponašanja na samrti. Kada ga je, naime, nadbiskup Ašer upitao za Hrista, Čerberi je odgovorio: „Verovao sam koliko sam mogao“, i dao nekoliko sličnih „ateističkih“ izjava, nakon kojih mu je Ašer uskratio oprost grehova (Serjeantson, 2001: 7–228).

„sopstva“, koje je Beme potkrepljivao sudbinom Lucifera. Nadovezujući se na već pomenutu, dugu i na mahove kontradiktornu tradiciju poistovećivanja Satane sa „lučonošom“ Luciferom, Beme je u spisu *Hristov put* (1623) izvukao radikalnan zaključak da je uzrok pada anđela Satane/Lucifera bilo prisvajanje „prirodnog svetla“: njegovu grešku ponovili su i mnogobrojni ljudi, počev od Adama, pa zaključno s učenim ljudima Bemeovog sopstvenog vremena. „Vidimo da iz toga što ljudi koji su ovladali umetnostima i naukama prisvajaju svetlo iz ovog spoljašnjeg sveta prirode u svoj razum ne nastaje ništa osim taštine njihovog sopstva. A ipak sav svet tako odlučno želi i traži ovu svetlost kao najveće blago; i zaista je to najveće blago koje ovaj svet može da ponudi, samo ako se pravilno upotrebljava. I dok je sopstvo, odnosno razum zatvoren i zatočen u malom i čvrstom zatvoru, takoreći u besu Boga, i u zemaljskosti, za čoveka je veoma opasno da koristi svetlo saznanja u sebi, kao da je u posedu sopstva“ (Boehme, 2009: 53).

Bemeovo učenje je u sebi ovaploćivalo eksplozivnu smesu svih onih duhovnih struja koje je hrišćanstvo vekovima potiskivalo – misticizma, antiracionalizma, antiindividualizma itd. – i koje su sa svakim borbenim pokličom za povratak izvornom hrišćanstvu izbijale na površinu. Iako nije osporavao „prirodnu svetlost“, Beme je osporio ljudskom razumu, ogrezlom u egoizam i učenu oholost, da se njome nadahne, a samim tim i da uopšte pretenduje na to da će se po moći i efikasnosti ikada moći izjednačiti sa verom. Da bi takvo i njemu slična učenja osporili, oficijelni („režimski“) teolozi i filozofi morali su da brane razum i njegove pretenzije na kakvu-takvu ravnopravnost s verom. Već pomenuti kembrički platonisti morali su da aksiom o jedinstvu razuma i vere obrazlože time da je vera bez razuma, doduše, slepa, ali da svetlošću koju u sebe prima direktno od Boga dalje može da osvetljava i razum (ojačavajući tako „prirodnu svetlost“ koju on već sam po sebi koristi), omogućavajući tako svakom mislećem čoveku novi put participacije u Bogu. Međutim, za participaciju u Bogu razum, prema njihovom mišljenju, nije bio nužan, i vera ga je svakom verniku mogla prikrbiti i samostalno – osiguravajući, što je mnogo bitnije, i neprikosnoveni autoritet Crkvi i svetim spisima, koji su se suočavali sa sve većim problemima da racionalno legitimiraju postojeću svetovnu i crkvenu vlast.

Drugi način na koji je u prvoj polovini 17. veka pobijana Čerberijeva pozicija može se pronaći kod Renea Dekarta (Descartes, 1975: 211 i dalje). Dekartova pozicija bila je jednostavnija nego Kalvervelova. Iako je sledio racionalistički ideal prirode, čije se savršenstvo može spoznati iz zakonitosti na kojima ju je tvorac sazdao, Dekart je svoje *Meditacije o prvoj filozofiji* (1641) posvetio dekanu i profesorima Teološkog fakulteta Sorbone, u nadi da će ih pridobiti za borbu protiv zajedničkog neprijatelja – univerzalnog nevernika, ateiste, koji argumente o Bogu, Crkvi i Svetom pismu odbacuje kao najobičniji logički *circulus vitiosus*.¹ Umesto da pridobije pariske teologe, Dekart je iduće godine doživeo da izučavanje njegove celokupne filozofije bude zabranjeno na Univerzitetu u Utrehtu, što je moglo samo da ga učvrsti u zaključku o stanju na univerzitetima njegovog vremena, te je, inspirisan Platonovom filozofijom, u *Praktičnim i jasnim pravilima* (1628) zabeležio „da takve studije bez reda i nejasne meditacije zamračuju prirodnu svetlost i zaslepljuju duhove; i svako ko se navikne da se tako po mraku kreće, tim gubi od oštine svojih očiju, da najzad svetlost ne može ni podneti“ (Dekart, 1952: 97). Iako je na taj način ispalo da ustrojstvo evropskih univerziteta sprečava razum da iskoristi „prirodnu svetlost“ i u njoj prikaže ne samo prirodni poredak stvari nego i njegovog tvorca (onog istog Boga koji se kroz otkrovenje obraćao veri i za čije su obožavanje neophodni bili Crkva i sveti spisi), problem je ipak bio mnogo veći. Jer, novovekovna teološka filozofija, koja je nastojala da bude u potpunosti racionalistička, sada je imala problem dijametralno suprotan Platonovom: u unutrašnjem skladu „sveta koji se ukazuje našem viđenju“ – za koji je pretpostavila da se temelji na perfektnim prirodnim zakonima i da je delo savršenog tvorca – pomislila je da može naći svetlo kojim će osvetliti razum i pomoći mu da ugleda tog istog tvorca, koji se nalazi s onu stranu tog sveta. Ali, pokazalo se da je razumski put

1 Na početku ovog spisa Dekart je pisao: „Iako je općenito istinito da treba verovati u Božju egzistenciju, jer tako uče *sveti spisi*, i obrnuto: da u *svete spise* treba verovati jer su od Boga, a budući da je pak vjera dar Boga, taj isti koji podaruje milost da se vjeruje u ostalo može i dati da se vjeruje da on sam egzistira. Samo, takvo se što nevjernicima ne može podastrjeti, jer bi to mogli smatrati *ciculus-om*“ (Descartes, 1975: 187).

kojim je svetlo trebalo da proдре od Boga ka pojavnom svetu bio jednako zaprečen u oba pravca: pretpostavljeni tvorac se jednako malo video u svetlu koje je bacala njegova navodna tvorevina (upor. i Kolakovski, 1992: 68). No, problem je bio još ozbiljniji. Racionalistička filozofija 17. veka zapravo je još ponajviše bunila razum: najveći učinak neutemeljene vere u prirodnu svetlost kojom će se moći obasjati Bog bilo je polagano ali sigurno dezavuisanje svake svetlosti koja bi imala neke veze s Bogom. Nelagoda zbog progresivnog gubitka pouzdanе – a to je i dalje značilo na ovaj ili onaj način „božanske“ – svetlosti kojoj bi se razum mogao okrenuti, bila je ujedno i neprijatnost zbog rastuće svesti da će potpuni mrak istovremeno značiti i nemogućnost povezivanja dva sveta, neizvesnost stvorenog o svom tvorcu, te, naposljetku, sve izvesniju mogućnost da tvorca i nema – barem ne onakvog kakvim su ga hrišćanstvo i druge religije već milenijumima predstavljale. Ateizam je bio ante portas.

Dekartova iskrena želja da svoju racionalističku filozofiju udruži s katoličkom filozofskom teologijom u udruženim naporima da se pobije ateizam kao zajednički neprijatelj, veoma je indikativna za stanje duha koje će prevladati u evropskim intelektualnim krugovima u drugoj polovini 17. veka. U to vreme, a naročito nakon 1660, kada je osnovana prva akademija nauka (Kraljevsko društvo) u Londonu, došlo je do ogromnog napretka u prirodnim naukama, koji je, paradoksalno, rasplamsao potrebu naučnika da se izjašnjavaju o ateizmu i brane se od optužbi za ateizam, te napadaju druge za „pomaganje“ ateistima.¹ Fantom ateizma najviše

1 Pri tom, u ovo vreme, pravog ateizma, u smislu konsekventnog i zaokruženog filozofskog učenja, još nije ni bilo. Učenja koja su u to doba najviše napadana zbog „ateizma“ razradivali su radikalni protestantski autori, koji su bili ubedeđeni da bolje vide svetlost božansku od svih postojećih crkava, o čemu dobro svedoče već i naslovi njihovih knjiga: *Svetla i tamna strana Boga* (1650) Džejkoba Botomlija, *Jedno oko, sama svetlost, bez mraka* (1650) Lorenса Klarksona itd. S druge strane, sve veći problem su predstavljali anonimni spisi čiji su autori napadali hrišćansku religiju (ali i druge religije, poput notornog spisa *Tri prevaranta* – pod kojima su podrazumevani Mojsije, Hrist i Muhamed – čiji je originalni tekst i vreme pisanja jednako nepoznato kao i sam autor), a da nisu iznosili nikakvu alternativu. Broj takvih spisa počeo je da se umnožava u drugoj polovini 17. veka, da bi kulminaciju doživeo u 18. stoleću.

je proganjao upravo one najbolje među njima, koji su, na Dekartovom tragu, i dalje uporno u „prirodnoj svetlosti“ tragali za ključnim dokazima za postojanje Boga i koji su počeli da osećaju užas zbog mogućnosti da otkrivaju dokaze za suprotno. Pri tom je čak i sama Dekartova filozofija prirode morala biti odbačena kao neadekvatna, pa i kompromitujuća za sve komplikovaniji zadatak otkrivanja božjeg prisustva u prirodi. Iako je za svoj intelektualni razvoj Dekartu dugovao više nego bilo kome drugom, i mada je, baš kao i Dekart, svoju teoriju uniformnog, zakonomernog i predvidljivog univerzuma izgradio u opreci s tradicionalnom hrišćanskom predstavom o tvorevini voluntarističkog Boga (Jackson, 2004: 185), Isak Njutn je od manuskripta *O gravitaciji i ekvilibrijumu fluida* (nastalog nakon 1688) započeo s pravom demonizacijom kartezijske filozofije (Schneider, 1988: 61–62). Ako je Njutn u svojoj filozofiji prirode zaista i preokrenuo Dekartovu metodu i na mesto dedukcije iz osnovnih principa prethodno konstruisanog sistema postavio analizu empirijski utvrđenih fenomena kako bi se uopšte stiglo do nekih principa (Kasirer, 2003: 22), dogme hrišćanske vere on je prihvatio bez bilo kakvog dokazivanja upravo kao prve principe. To je potrebno imati na umu kada se govori o „prirodnoj svetlosti“ koju je Njutn svojom naukom želeo da iskoristi kako bi osvetlio i razumu približio celokupno božje stvaranje.

Pri tom je trebalo da bude osvetljeno i samo ljudsko društvo, a ne samo priroda (u kosmičkim razmerama). Na kraju svoje knjige *Optika* (1704) Njutn je izneo uverenje da ne postoje nikakve preke da praktička filozofija preuzme „prirodnu svetlost“ od prirodne filozofije i upotrebi je za osvetljavanje vlastitog predmeta proučavanja. „I ako prirodna filozofija u svim svojim delovima treba uveliko da bude usavršena pročišćenjem ovog metoda, onda će se proširiti i granice moralne filozofije. Jer, što više uz pomoć prirodne filozofije budemo saznawali šta je prvi pokretač, koju moć on ima nad nama i koje koristi dobijamo od njega, to će nam se i dužnosti koje imamo prema njemu i jedni prema drugima više ukazivati u prirodnoj svetlosti“ (Newton, 1618: 381). „Prirodna svetlost“ nije, dakle, trebalo da obasjava samo mrtve objekte u pojavnom svetu, nego je, putujući preko transcendencije, trebalo da prekrije i samo društvo, i samopotvrdi se kao ona stara, nepromenjena božanska svetlost. Iako je prosvetljenje moralo da započne

naučnim otkrićima prirodnih (shvaćenih kao božanskih) zakonitosti, ono se nužno nastavljalo filozofskim saznanjima o Bogu (onakvom kakvog ga opisuju hrišćanski sveti spisi) i završavalo učvršćenjem hrišćanske religije i njenih moralnih zapovesti – što je predstavljalo pravi smisao prosvetiteljstva iz Njutnove perspektive. I ne samo njegove! Uzdižući se, najpre u Engleskoj, a potom i u celoj Evropi, kao „personifikacija ranog prosvetiteljstva“ i simbol pobedničke nauke (Murdoch, 2004: 104), Njutn je zapravo bio jedan od vrhunskih naučnika koji su najodlučnije i najstrasnije pobijali materijalizam i branili iracionalističko jezgro hrišćanstva. Uticaj koji je na taj način izvršio bio je široko rasprostranjen i snažan, a u 10. poglavlju (u trećem tomu ove rasprave) moći ćemo da vidimo kako je taj uticaj preko Johana Georga Hamana i Imanuela Kanta u velikoj meri postao važan i za rađanje nemačke romantike i nemačkog klasičnog idealizma.

Deleći sve stvari u univerzumu na „neoduhovljenu sirovu materiju“ i nematerijalne aktivne pokretače (poput gravitacije) koji otkrivaju Božansko prisustvo, Njutn je izražavao svoju duboku hrišćansku veru u Boga koji aktivno učestvuje u ovosvetskim zbivanjima (Rogers, 2004: 42–43). Ova Njutnova mistična crta imala je i svoje veoma značajne apokaliptične konsekvence. U rukopisu poznatom kao *Nenaslovljena rasprava o otkrovenju* (cca. 1670–1680) Njutn je čitaoca pozivao da predano čita Bibliju, meditira i moli se Bogu „da prosvetli tvoje shvatanje [Biblije] ako želi[š] da shvati[š] istinu“ o celom svetu, a naglasak je stavio na shvatanje proročanstava, pogotovo onih o Carstvu božjem na Zemlji i Sudnjem danu. Ako su proroci i apostoli govorili o budućnosti, ta budućnost je, prema Njutnovom mišljenju, postala sadašnjost, i nalagala je intenzivno bavljenje krajem ovoga sveta, koji će označiti Hristov drugi dolazak. Nevolja je, međutim, ležala u tome što je Bog o ovim stvarima prosvetljavao razum „inferiornih ljudi“, dok su „svetski mudri ljudi“ (*wise men of the world*) ostajali nepristupačni za ovo svetlo (Newton, 1670–1680). Pa ipak, smatrao je Njutn, „svetski mudri ljudi“ moraju da se intenzivno uključe u potragu za ovim svetlom božjim, da odbace sve „predrasude“ nauka kojima se celog života bave, i da se otvore za sve moguće načine dolaženja do „ispravnog značenja“ biblijskog teksta. Kao što sam tekst *Nenaslovljene rasprave o otkrovenju* svedoči,

Njutn je uložio nezanemarljivu intelektualnu energiju i vreme da bi pronašao put do ovog, najjačeg, a opet najređeg svetla božjeg, i u njemu ugledao ključ za interpretaciju biblijskih proročanstava i izračunao vreme kada bi trebalo da se očekuje drugi dolazak Isusa Hrista i uspostavljanje Carstva božjeg na Zemlji (Popkin, 2010: 480; Mee, 2004: 536).

S Njutnovim prirodnofilozofskim učenjem (ojačanim pretenzijama za pomirenjem sa hrišćanskom dogmatikom) deistički pokret u Engleskoj (ali i u celoj Evropi) nesporno je dobio snažan zamajac i mogao je da uverljivo i nedvosmisleno istakne ciljeve poput učvršćenja i širenja verske tolerancije, pročišćenja hrišćanstva od svih prazneverica u duhu racionalizma 17. veka, oslobađanja političkog legitimiteta od religioznih ostataka, iskorenjivanja verskog fanatizma i slično. Međutim, Njutnova želja da obnovi hrišćansku religiju ostala je neuslišena. Paskalov sud o deističkom zastranjivanju – koje je on prevashodno vezivao za Dekarta – zapisan u *Mislina* (posthumno objavljenim 1670), zapravo je najbolje potvrđen upravo u vreme Njutnove najveće slave i zlatnog doba deizma: „Svi koji traže Boga mimo Isusa Hrista i koji se zaustavljaju na prirodi, ili ne nalaze nikakvo saznanje koje bi ih zadovoljilo, ili uspevaju postići način da upoznaju Boga i da mu služe bez posrednika, i time padaju ili u ateizam ili u deizam, a to su dve stvari kojih se hrišćanska religija gnuša gotovo podjednako“ (Paskal, 1980: 2: 51). Njutnova vera u jačanje hrišćanstva i učvršćivanje moralnih veza među ljudima, što će proisteći iz napredovanja u oblasti filozofije prirode, pokazala se kao jedna od najvećih zabluda velikog naučnika i filozofa. Sličnu iluziju, koju je i Džon Lok pokazao 1695, kada je objavio spis *Razumnost hrišćanstva*, vrlo brzo je razvejavao izostanak ozbiljnije recepcije ovog dela: dok su gotovo sva ostala njegova dela u to vreme već pomno izučavana i ushićeno citirana, ovo je brižljivo izbegavano i zaobilazeno, jer je savremenici već sam naziv delovao kao *contradictio in adiecto*. A kada se Semjuel Klark – poznat i po tome što je Njutnovu *Optiku* preveo na latinski – naposljetku zaista odvažio da u *Raspravi o nepromenljivim obavezama prirodne religije i istini i izvesnosti hrišćanskog otkrovenja* (1706) „u svetlu prirodnog razuma“ dokaže istinitost hrišćanskog otkrovenja, Entoni Kolins ga je optužio za potpuno suprotan efekat (o celoj debati

između Klarka i Kolinsa upor. Rowe, 1987).¹ Niko nije posumnjao u postojanje Boga, ironično je zaključio Kolins, sve dok Semjuel Klark nije pokušao da ga dokaže (nav. prema Gay, 1966: 326).² U tom šaljivom sudu, kojim je krajnje ozbiljno nagovešten konačni neuspeh deističkog pokušaja spasavanja hrišćanskog verskog minimuma, mogao se ujedno prepoznati i nagoveštaj novog duha, koji će pitanje odnosa vere i razuma morati da postavi mnogo radikalnije – duha prosvetiteljstva.

Debata između Klarka i Kolinsa bila je samo najekstremniji pokazatelj duboke krize u koju je zapadno hrišćanstvo (i to kako katoličanstvo, tako i protestantizam) u Engleskoj – ali i u ostatak zapadne Evrope – zapadalo krajem 17. i početkom 18. veka. Žučne i povremeno ratoborne rasprave o istinskom Hristovom učenju i potrebi vraćanja izvornoj crkvi, koje su se sve više intenzivirale u periodu 15–17. veka, pokazale su se kao kontraproduktivne upravo sa stanovišta samog (zapadnog) hrišćanstva. Ne samo da nisu urodile nikakvim pozitivnim verskim rezultatima nego su isprovocirale šizmu i umnožavanje hrišćanskih crkava, koje su, u najboljem

- 1 Uzgred budi napomenuto, slično je Kolins mogao da kaže i za mnogo raniji napor Džona Tolanda da hrišćansko otkrovenje „potvrdi i razjasni“ uz pomoć razuma (upor. Toland, 1702: vii). Kao i Klark, i Toland je bio blizak Džonu Loku i svoju knjigu *Nemisteriozno hrišćanstvo* iz 1696. utemeljio je na stavu „Ne postoji ništa u jevandlju što je protivno razumu, niti što je iznad njega“ (kako je zapravo glasio podnaslov ove knjige). Iz tog stava Toland je dedukovao dve obaveze hrišćanske vere: da se podvrgne proveri razuma (u skladu s univerzalnim naučnim kriterijumima) i zahtevu „napretka“ (to jest da bude spremno da se odrekne svih onih svojih elemenata koji neće moći da izdrže proveru u skladu s univerzalnim naučnim kriterijumima) (upor. Rauschenbach, 2002: 97–98). Zbog radikalnosti ovih zahteva Tolandova knjiga je u Irskoj spaljena, dok je njen autor – koji je, od teologa, preko konvertita, na kraju završio kao „nekonformista“, zadržavajući ekvidistancu prema svim veroispovestima – imao neprijatnosti i u Engleskoj, delom, i zbog svojih rastućih afiniteta prema političkom republikanizmu.
- 2 Uprkos svojim naporima da se što više distancira od Spinoze, Klark je na posletku dospao na stanovište da istraživanje prirode vodi zaključku o postojanju Boga koji je jednako validan kao i biblijski navodi o božanskim čudima. Ne primećujući da je i dalje u tradiciji 17. veka, u kojoj se dokazivala prirodna religija, a ne hrišćanstvo kao takvo (Dybirowski, 2004: 50), Klark je svojim insistiranjima da je navodno uspeo da prirodnonaučno dokaže istinitost hrišćanstva proizveo upravo suprotan efekat.

slučaju (kao u Nizozemskoj) mogle da žive jedne pored drugih u svojevrsnom stanju aparthejda (Pollmann, 2002: 53 i dalje), trpeći najveće strahote – od institucionalizacije tolerancije na nacionalnom (poput Nantskog edikta) i internacionalnom planu (poput Vestfalskog mira), preko postepenog ukidanja cenzure,¹ pa do podleganja sve opsežnijim procesima sekularizacije, koji su autentično religiozno iskustvo činili opsolentnim, a samu veru pretvarali u praznu formu, podložnu ne samo kritici nego i ismevanju. To je postajalo jasno i samim crkvenim velikodostojnicima. Engleski biskup Batler žalio se 1736. da „veliki broj osoba uzima zdravo za gotovo da hrišćanstvo i nije toliko predmet istraživanja jer je u celini razotkriveno kao izmišljotina [...] i [da] i ne preostaje ništa drugo nego da se od njega napravi principijelni objekt sprdnje i poruge“ (cit. prema Gay, 1966: 339).

Anonimni engleski pamfletista koji je reagovao na pomenuti Kolinsonov kontroverzni spis iz 1713, dobro je naslutio kakav bi mogao da bude ishod tektonskih potresa koji su u to vreme počeli da u temeljima uzdrmajaju zapadno hrišćanstvo – a samim tim i duh zapadnog sveta – kada je napisao da je „sada u pitanju religija uopšte; religija je prokazana; sada je kontroverza u tome da li treba da bude bilo kakve forme religije na zemlji ili Boga na nebu“ (cit. prema: Israel, 2001: 4–5).² A kada se, polovinom 18. veka, u svom notornom ateističkom spisu *Čovek mašina* La Metri bude obračunavao sa i dalje aktuelnim, ali već prilično uzdrmanim deistima,³

-
- 1 Namnožene i ojačane protestantske sekte su u 17. veku uspele da izdejsstvuju ukidanje cenzure pre objavljivanja knjiga u Nizozemskoj, Švajcarskoj i Engleskoj (Hesse, 2004: 372).
 - 2 Zanimljivo je da je baron Holbah svoj otvoreno ateistički spis *Sistem prirode* (1770) koncipirao tako da, gotovo sledeći Kolinsonovu ironičnu opasku, mimikrijski prati Klarkove argumente iz navedene rasprave, verovatno u cilju da argumente u prilog otkrovenju pretvori u argumente protiv njega (Clayton, 2006: 314). Holbahova ateistička generacija pri tom više nije mogla da shvati zašto je Kolins uopšte gubio vreme u diskusijama sa hrišćanskim teolozima, a njegovu polemiku sa Klarkom smatrala je relevantnom samo u kontekstu stvaranja uslova za pobedu vlastitog materijalizma (upor. Dybikowski, 2004: 54–55).
 - 3 Do 1720. (Israel, 2006: 346) ili, najkasnije, 1730. (Gay, 1966: 380) vodeći deisti su rekli ono što su imali da kažu, da bi nakon toga nastupilo doba epigona.

on će ih već sasvim samouvereno pogoditi u najslabiju tačku – u zaostatke njihove hrišćanske vere, koje su verovali da mogu spasiti uz pomoć filozofije prirode i egzaktne nauke. Nasuprot deistima, ali oslanjajući se na njihove najveće prirodnofilozofske doprinose, La Metri je mogao mirno da zaključi „da izučava-nje prirode može samo da stvara nevernike, a to dokazuje način razmišljanja svih njenih najuspešnijih istraživača“ (La Mettrie, 1994: 62), na čelu sa samim Njutnom. U prvim decenijama 18. veka širila se velika cenzura u svesti intelektualne elite Evrope: razum je uzdignut na visine na kojima se ranije, tokom cele isto-rije hrišćanskog sveta, nikada nije našao, ali je zato ostao bez pravog svetla. Božansko svetlo, koje ga je obasjavalo od vremena Platona, ostalo je da svetli jedino u veri, dok se i u međuvremenu otkriveno prirodno svetlo pokazalo kao problematično, i to iz dva razloga.

Pre svega, prirodna svetlost je trebalo da bude univerzalna i sveobuhvatna svetlost, koja će, počinjući od matematike, pa preko fizike i biologije, kulminirati u moralnoj i političkoj filozofiji, te jednako osvetliti čitav kosmos, čiji su ljudska društva bila sastavni i nerazdvojni deo kao i bilo koja kometa, planeta ili zvezda. Među-tim, pokazalo se da su društva Zapada, politički organizovana u apsolutne monarhije (sa izuzetkom Nizozemske i Švajcarske), bila tradicionalno upućena na božansku svetlost, i da je nisu mogla jednostavno zameniti prirodnom svetlošću kakvu je propovedala nova prirodna filozofija. Samim tim, apsolutistički legitimacioni obrazac nije mogao – barem ne u svom jezgru koje je formulisano u srednjem veku – da dugo opstane nakon što je božansko sve-tlo konačno zgaslo u razumu i nakon što se pokazalo da prirodno svetlo ne može da ga zameni u političkom razumu, koji je oči-gledno imao velika distinktivna obeležja u odnosu na sam prirodni razum. Izvesno vreme, apsolutni monarsi, na čelu s onim najmo-ćnijim, francuskim, nastojali su da se i dalje drže starog, ali legiti-macijski sve spornijeg i neverljivijeg načina vladavine „po milo-sti božjoj“, ne znajući kakvoj alternativni bi mogli da pribegnu, niti kako da se otrgnu od nevesele sudbine Hrišćanske crkve, koja je od temelja vlasti postajala njeno breme. „Ako je osećanje božanskog prava i dalje neuzdrmano kod Luja XIV, u osamnaestom veku kli-mavo saučesništvo kraljeve sigurnosti i zadivljenog potčinjavanja

naroda teži da se prekine. [...] Kada moć bude prešla njegovim nasljednicima, ceremonijal će se doživljavati kao konvencija i izveštačenost, a ne više kao magijsko stvaranje jednog apsolutnog poretka“ (Starobinski, 2009: 21; upor. i Burleigh, 2008: 74–75). Slično Klarku iz Kolinsove zajedljive primedbe, i apsolutni monarsi su već u 17, a pogotovo u 18. veku, kod svojih naroda izazivali sumnju u „milost božju“ što su je više potencirali ispraznom pompom, arhaičnim formulama i svetlucavim sjajem raskoši i bogatstva – zapravo jedinim preostalim svetlom, koje je zamenilo ne samo snažnu i postojanu božansku nego i mnogo skromniju i nepretenciozniju prirodnu svetlost. Stoga je bilo samo pitanje vremena kada će i same apsolutne monarhije sa starorežimskim oblikom legitimiteta zakoračiti u agoniju u kojoj se hrišćanska religija na Zapadu već nalazila.

Drugi razlog za porast kontroverznosti prirodne svetlosti bio je još ozbiljniji. Prirodna svetlost bila je, naime, od samog starta opterećena zadatkom da u savršenosti prirode pronade ključni dokaz za postojanje Boga, koji je za hrišćanstvo postajao sve važniji što se više božansko svetlo ograničavalo na veru i u njoj sijalo čistom iracionalnošću. Međutim, svetlost koja je trebalo da osvetljava put („prirodnom“) razumu više je odmogla nego što je doprinela dokazivanju takozvane prirodne religije (koja počiva na verovanju u „prvi uzrok“), dok je već i sama njena upotreba u spasavanju temeljnih hrišćanskih dogmi zapisanih u Bibliji, bila doslovno kontraproduktivna. To je već postalo sasvim jasno u Hobzovoj filozofiji. Nakon što je konstatovao da se činjenične tvrdnje zapisane u Bibliji ne mogu „dokazati nikakvim argumentima prirodnog razuma, jer razum služi samo da uveri o istinitosti ne činjenica nego zaključaka“, Hobz je odmah konstatovao da „[s]vetlost koja nas stoga mora voditi u ovome pitanju mora biti ona koju dobijamo iz samih [svetih] knjiga“ (Hobz, 1991: 2: 12), a u toj svetlosti su počeli da se pomaljaju paradoksi i protivrečnosti (poput navodnog Mojsijevog autorstva Pentateuha), koji će na kraju uzdrmati ne samo verodostojnost Biblije kao zapisane reči božje nego i hrišćansku veru u celini. Hobz je verovatno bio svestan ovog „domino efekta“, pa je požurio da državnu vlast proizvede u ultimativnog arbitra u svim religioznim sporovima upravo zato što je shvatio da se oni „u svetlu prirodnog razuma“ ne mogu razrešiti,

tj. da se ne mogu formulirati racionalni argumenti u prilog istinitosti bilo koje od dogmatskih pretenzija strana u verskom sporu (upor. i Popkin, 2010: 406 i dalje).

ZAČECI PROSVETITELJSTVA I LIBERALIZMA U FILOZOFIJI TOMASA HOBZA

Problem u razmatranju odnosa razuma i vere koji je pokrenuo Hobz bio je mnogo dublji. Svetlost prirodnog razuma ne samo što je razvejavala religiozne dogme nego je i dezavuisala onu sliku prirode koja je ranije bila pompezno konstruisana upravo kako bi posredno dokazivala mudrost, veličanstvenost, te samim tim i postojanje Tvorca. Hobzova slika prirode nije ni nalik hrišćanskoj: upravo suprotno, jeziva je i zapravo sasvim blasfemična. To se pogotovo odnosi na samog čoveka, koji je – uprkos progonu iz raja – uvek imao privilegovano mesto među božjim stvorenjima. Iz Hobzove perspektive, čovek kao beslovesni izdanak prirode i njen „organski“ deo istovremeno je i užasan i užasnut: u strahotama prirodnog stanja on učestvuje i kao krvnik i kao žrtva. Zbog toga se u prirodnom svetlu Hobzu mogla ukazati samo jedna, i to krajnje poražavajuća istina: onako kako ga je Tvorac stvorio (a ne tek kaznio) i kako ga priroda samim svojim ustrojstvom nagoni, čovek živi „usamljениčki, siromašan, opasan, skotski i kratak“ život (Hobz, 1991: 1: 137). Otuda se u Hobzovoj filozofiji događa obrat: Bog i priroda gube ontološku uzornost i ostavljaju prostor za emancipaciju razumnog „stvorenja“ – onog koje se kao „veštačko biće“ ne prepoznaje samo u državi nego i u sebi samom čim strahote prirodnog života zameni samosvojnim umetni(čki)m (*künstlich*) životom (upor. i Bauer i Matis, 1989: 383).

Da bi se spasao prirode (kada ju je već spoznao u svoj njenoj grozoti) i razvio istinsku umetnost, čovek je, prema Hobzu, i dalje bio upućen na razum, iako mu čak ni on sâm nije bio dovoljan: tek ako zagospodari trima strastima (strahom od smrti, težnjom ka udobnosti i nadom da radom može da ostvari udoban život), on može da započne očovečujući beg iz prirode. Ali, razum koji mu u tome pomaže više u sebi nema ni božanske ni prirodne svetlosti. On zapravo i nije ništa više od sposobnosti kumuliranja

iskustava i učenja na njima, a do mudrosti dolazi takoreći usput, „dok pazimo na nešto drugo“, ka čemu nas vode strasti i u čemu lako možemo naći propast. Univerzalan i jednako zastupljen u ljudima,¹ on čak ni u nauci² ne uspeva da iskorači izvan pragmatičnog horizonta i obnovi stare pretenzije na konačno, nepobitno i jedino istinito prosvetljenje (koje neku poslednju, najpouzdaniju garanciju uvek nalazi u Bogu). Umesto toga, razum navodi čoveka da bude neprekidno raspolučen između želje da zadovolji sve porive i želje za sigurnošću, između potrebe za ostankom u prirodi i potrebe da je napusti ulaskom u civilizovano stanje, između sebičnosti i društvenosti, između prirodnog prava i prirodnih zakona. Ta ambivalencija se prenosi dalje i na društvo i napoljetku dobija svoje moralno uobličjenje.³ Otkrivajući postepeno, putem procesâ širenja društvenosti i izgradnje državnih institucija, dvadeset prirodnih zakona, čovek uči da ih sve lapidarno i jezgrovito formuliše kroz „jedan lak rezime“: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (Hobz, 1991: 1: 141), odnosno „Ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno“ (Hobz, 1991: 1: 167).

Ovaj redukovani ali zato univerzalni, opštečovečanski moral (moral koji važi za „sve ljude“ kao obične ljude), Hobz je jasno odelio od „jevanđeoskog zakona“, koji je ograničen na duboko religiozne hrišćane, i koji glasi: „Što tražiš da drugi tebi čine, to i ti čini drugima“ (Hobz, 1991: 1: 141; upor. i Jevanđelje po Mateiju, 7, 12). Razlika je naizgled suptilna, ali se pokazuje kao bremenita vrlo značajnim konsekvencama. Pre svega, Hobz je po prvi put

-
- 1 „Jer mudrost je samo iskustvo koje podjednako provedeno vreme podjednako ostavlja kod svih ljudi u onim stvarima kojima su se oni podjednako bavili. Ono zbog čega se možda neće poverovati u tu jednakost jeste samo uobraženost pojedinca u sopstvenu mudrost, za koju svi ljudi smatraju da je imaju u većem stepenu nego što je ima običan čovek“ (Hobz, 1991: 1: 133–134).
 - 2 Različita od mudrosti običnog čoveka je nauka, koja se sastoji iz „postupanja po opštim i nepogrešivim pravilima“, „kojom raspolaže samo veoma mali broj ljudi i samo u malom broju stvari“ i koja u svakom slučaju „nije neka prirodna sposobnost koja se rodila sa“ njima (Hobz, 1991: 133–134).
 - 3 Na margini budi pomenuto, postoji čitava jedna tradicija osporavanja „hobzovskog morala“, u kojoj se pri tom ne dovode u pitanje Hobzove zasluge za stvaranje liberalizma (upor. Bienfait, 1999: 26 i dalje). Da je takva pozicija neodrživa biće jasno iz izlaganja koja slede.

u novom veku postulirao univerzalni, opštečovečanski moral, koji nema pretenzije da bude religiozno obojen i koji je, štaviše, sasvim jasno odvojen od hrišćanskog morala (i njegovih sopstvenih pretenzija na univerzalnost). Što je još važnije, redukujući obim univerzalnog, opštečovečanskog morala, Hobz je eliminisao ne samo Hristovo zlatno pravilo nego i njegove veze s prvom zapovešću Dekaloga („Nemoj imati drugih bogova uza me“, Druga knjiga Mojsijeva, 20, 3), podložnom dubioznim i kontroverznim razradama („Čuvaj se da ne hvataš vjere s onima koji žive u zemlji u koju ćeš doći, da ti ne budu zamka usred tebe. Nego oltare njihove oborite, i likove njihove izlomite, i gajeve njihove isijecite. Jer ne valja da se klanjaš drugom bogu; jer se Gospod zove revnitelj, Bog je revnitelj“, Druga knjiga Mojsijeva, 34, 12–14). Posmatra li se hrišćanski moral upravo u svjetlu ovog jedinstva Starog i Novog zaveta, otkriva se sledeća logika: ja samo sa onim ko veruje u istog („revnosnog“, to jest ljubomornog) Boga, i štaviše, obožava ga na isti način kao ja, mogu uopšte stupiti u društvo („hvatati vjere“; na engleskom: *make a covenant*) i očekivati da će mi, shodno Hristovom zlatnom pravilu, činiti ono što ću – s obzirom na ekskluzivne zahteve koje netolerantni Bog postavlja preda mnom – moći da mu uzvratim. Oni koji obožavaju druge bogove (na koje je moj Bog ljubomoran) ostaju izvan mog društva i prema njima ću primenjivati nasilje sve dok se ne odreknu svojih bogova i prihvate mog (ili jednostavno ne nestanu sa lica zemlje). S njima ću moći da stupim u društvo (istina, ni izbliza onako čvrsto integrisano kao što je crkva koju činim s mojim Bogom i drugim vernicima koji ga obožavaju na isti način kao i ja) samo ako se odreknem krajnjih konsekvenci hrišćanskog (i svakog drugog religioznog) morala i prihvatim jedan mnogo manje ambiciozan univerzalni, opštečovečanski moral, moral čiste čovečnosti, koji će me obavezivati da druge („pagane i nevernike“) ne podvrgavam religioznom nasilju, niti bilo kakvoj diskriminaciji, ako ne želim da to isto oni učine meni. Sa stanovišta tog univerzalnog, opštečovečanskog morala koji je Hobz formulisao, „jevandeoski zakoni“ pojedinih religija (između ostalog, i hrišćanske) ukazivali su se kao partikularni morali, koji su se morali lišiti svoje (auto)destruktivnosti i pacifikovati se kako bi postali kompatibilni ne samo s njim nego i međusobno. Uprkos neosporno etastičkim implikacijama svoje političke filozofije,

Hobz je svojim shvatanjem prirodnih zakona razuma omogućio dalje razvijanje i univerzalnog, opštečovečanskog morala, koji bi mogao da važi za jedno pluralističko čovečanstvo, i prema kojem bi se morale ravnati i mnogobrojne društvene grupe, od država, preko crkava, do Hobzovih mrskih korporacija.

Da bi zadržao filozofsku predstavu Boga kao prvog uzroka i pokretača celokupnog kosmosa, pa samim tim i čovekovog sveta, Hobz je morao da pomiri božansku i ljudsku slobodu kroz prirodnu slobodu, „koja se jedino ispravno naziva slobodom“ (Hobz, 1991: 1: 214). U toj koncepciji i Bog i čovek imaju slobodu volje, ali je čovekova sloboda omeđena nužnostima opštih kauzalnih lanaca spoljne prirode koje poreklo imaju u Bogu (baš kao što je božja volja bila da čovek ima slobodu da odstupa od njegovih moralnih zapovesti). I kao što se čoveku te nužnosti prirodnih zakona kauzaliteta ukazuju kao spoljašnje „smetnje“ koje priroda postavlja njegovom delanju, prirodni zakoni razuma postavljaju unutrašnje „smetnje“, koje ga izbjavljaju iz opasnosti prirodne slobode i njoj svojstvenog prava (koje važi u prirodnom stanju) i usmeravaju ga ka tome da postane član nekog društva (odnosno države). Pri tom čovek stiče političku slobodu, koja nije kvalitativno različita od one prirodne – pošto se čovek rukovodi uvek onom jednom te istom slobodom (Hobz, 1991: 1: 217) – već se od nje razlikuje po tome što su odstranjeni opasni elementi potonje, elementi koji stvaraju i perpetuiraju nasilje. U tome se sastoji liberalni impuls Hobzove političke filozofije: ona slobodu čoveka kao prirodnog bića postulira kao najvišu vrednost, a njene (auto)destruktivne posledice teži da identifikuje i onemogućuje upravo radi nje same. Tu „svetlost svetih knjiga“ (koje sadrže „jevandeoske zakone“) zamire pred svetlošću same (jedne jedine) slobode: kao nešto najvrednije u čovekovom životu, ona mora svetleti koliko je god to moguće, a to znači da ne sme zaslepljivati. Kao i u Platonovoj koncepciji u Fedonu, i u Hobzovoj političkoj filozofiji postoji veliko sunce čulnosti (sloboda), od kojeg razum mora odvrćati svoj pogled u pravcu vode duha (prirodnog prava i prirodnih zakona, kao i na njima zasnovanim moralnim i pravnim normama) kako bi dospao do najveće mudrosti. A najveća mudrost do koje razum zapravo može da stigne ako ispravno razmišlja, prepušten sebi samom i samoosvešten o većitoj opasnosti od zabluda i grešaka, jeste da sačuva što je više

moguće „bezopasne slobode“ u civilizovanom stanju, da one „opasne“ elemente slobode žrtvuje zarad sigurnosti i da se onda prepusti strastima koje su mu ostale na raspolaganju: bezuslovnom otagnavanju smrti, zarađivanju radom i stvaranju što veće udobnosti života (koju lišava religiozних difamacija, poput „požude“ i sličnih bezopasnih „grehova“, i vezuje za postizanje individualne sreće). Da bi stigao do takve slobode, razumu više nije bilo potrebno ni božje ni prirodno svetlo već jednostavno pragmatično znanje, koje se temelji na iskustvu i koje je uvek podložno raspravi, osporavanju i korigovanju. „Moral sreće“, koji se oslobodio Boga i predstava o („smrtnim“) grehovima, koji je postao konstitutivan za modernu epohu i koji su epikurejci i njihovi novovekovni nastavljači nagovestili, a filozofi prosvetiteljstva počeli sistematski da razrađuju tokom 18. veka (Schulze, 2008: 286–287), svoj odlučujući impetus dobio je upravo sa Hobzovom filozofijom.

Na temelju svega rečenog, moglo bi se zaključiti da već u kontekstu same Hobzove prirodnopravne i političke filozofije moralna norma „Ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno“ implicira dve konkretnije moralne norme. Prva bi glasila: „Ne traži od drugog da ti čini ono što bi učinio ti njemu, osim ako time on ne bi prekršio osnovno pravilo ‘ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno‘“. Pošto se ljudi ne rukovode sasvim identičnim moralnim pravilima i pošto opštečovečanski moral nije „totalan“, to jest ne obuhvata sve oblasti ljudske saegzistencije, on ne može ni da stvara sasvim uzajamna očekivanja u pogledu moralnog postupanja. Da ne bi ugrozio „bezopasnu slobodu“ koja je opstala nakon obuzdavanja destruktivnih konsekvenci „opasne slobode“, opštečovečanski moral mora da se samoograniči i omogući važenje nimalo značajnih partikularnih morala, koji su s njim samo kompatibilni, a ne i dedukovani iz njega. Štaviše, usaglašavanje partikularnih morala sa opštečovečanskim očigledno mora biti permanentan i komplikovan proces, za koji ne postoje jednostavna i univerzalna pravila (koja bi poticala od Boga ili prirode i koja bi mogla biti tek naprosto „otkrivena“) i u kojem su ljudi upućeni jedni na druge da u uslovima tolerancije debatuju i empirijski isprobavaju najoptimalnija rešenja, zasnovana na kompromisima, a ne na imperativima. Odatle bi logično sledila moralna norma koja glasi: „Budi tolerantan prema svima koji ne postupaju onako kako ti želiš,

ali koji istovremeno i ne krše osnovno pravilo 'ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno'. Tek upotpunjen ovim dvema moralnim normama, opštečovečanski moral može biti u stanju da obezbedi samonikli poredak slobode – najpre u granicama pojedinih država, a zatim i u globalnim razmerama.

U mukotrpnj i postepenoj izgradnji ovakvog samoniklog poretka slobode unutar države Hobz je još smatrao da je neophodan jedan suveren, koji bi u zaštiti tog poretka praktično zamenio odsutnog Boga, iako nikada ne bi mogao da se liši pretenzija na „božansku politiku“ (upor. detaljnije: Molnar, 2001b: 219 i dalje). Zbog toga suveren i građani više ne bi mogli da se zadovolje starom feudalnom formulom razmene gospodarske zaštite za podaničku bespogovornu i nereflektovanu lojalnost, i samo je pitanje vremena kada bi se pokušaj izgradnje apsolutističke države na temeljima konstitucije slobode završio potpunim neuspehom. To bi onda ponukalo građane da zaštitu za svoje konkretne individualne slobode potraže u bezličnim institucijama, koje bi se temeljile na principu podela i kontrole vlasti. I zaista, glavni argument kritičara apsolutne vlasti (s manjim ili većim uporištem u starom režimu i s većim ili manjim ustupcima konstitucionalizmu) s liberalnih pozicija u 17. i 18. veku – od Loka (Locke, 1978a: 78 i dalje), preko Montesjkjea (Monteskje, 1989: 1: 174 i dalje), do Medisona (Medison, 1981: 346 i dalje) – bio je upravo taj da ona već sama po sebi, *a priori*, predstavlja opasnost po individualnu slobodu, i da tek po njenoj uspešnoj demontaži može započeti uređenje vlasti, izgradnja pravnog sistema i razvijanje građanskog duha, koji će biti utemeljen u moralu čovečnosti i predan cilju ostvarivanja maksimuma individualne slobode. Doba prosvetiteljstva moglo je da počne tek kada je ovaj delatni program teorijskog liberalizma bio nagovešten.

2. SVETLOST SLOBODE U VEKU PROSVETITELJSTVA

„Moćno svetlo sada se širi svetom, pogotovo u one dve slobodne nacije Engleskoj i Holandiji ka kojima se okreće sva pažnja Evrope“ (cit. prema: Dunthorne, 2004: 87) – tako je glasila jedna od prvih najava veka prosvetiteljstva, koju je 1706, u pismu stanovniku Amsterdama Žanu Leklerku, zapisao Entoni Ešli Kuper, treći erl od Šeftsberija. Šeftsberijevo evidentiranje početka formiranja prosvetiteljskog pokreta koji je iz Engleske i Nizozemske kretao na put širenja ne samo po Evropi nego i po Aziji¹ (ali i američkim kolonijama), ukazivalo je na neraskidivu vezu između nastajućeg prosvetiteljstva i sveobuhvatnih sloboda koje su se u ovim zemljama do početka 18. veka već bile učvrstile i institucionalizovale.

U teorijskim raspravama posvećenim nastanku i razvoju prosvetiteljstva ovaj momenat osvetljavajuće snage slobode nije bio adekvatno istaknut. S jedne strane, u starijim radovima, u kojima je prosvetiteljstvo (u širem smislu) poistovećivano sa celokupnom istorijom zapadne filozofije – tako da se u užem smislu pojavljivalo ili kao drugo prosvetiteljstvo,² ili kao sekularno prosvetiteljstvo,³

-
- 1 Šeftsberi je smatrao da je Devetogodišnji rat (1688–1697) koji je Viljem Oranski, na čelu Nizozemske i Engleske, vodio protiv Luja XIV, bio ujedno i rat kojim su stvoreni uslovi ne samo za širenje slobode najpre po Evropi, a zatim i po Aziji, nego i za nastanak „humanijeg sveta nego što je ikada bio“ (cit. prema: Israel, 2006: 347–348).
 - 2 Takvo shvatanje je zastupao Jirgen Mitelštras u svojoj knjizi *Novi vek i prosvetiteljstvo*: prema njemu, prosvetiteljstvo je započelo u antičkoj Grčkoj, kao težnja ka „umnoj samostalnosti“, koja je u helenizmu i hrišćanstvu poništena (um je ponovo postao „dezorijentisan“), stvarajući na početku novog veka potrebu za „drugim prosvetiteljstvom“, do kojeg je zaista i došlo u 17. i 18. stoleću (Mittelstrass, 1970).
 - 3 Na pojam „sekularnog prosvetiteljstva“ najčešće se nailazi u evolucionističkim shvatanjima, koja istoriju prosvetiteljstva (implicitno ili eksplicitno) periodizuju u (barem) tri faze – teološku, sholastičku i sekularnu. Teološko prosvetiteljstvo bi tako, shodno ovom shvatanju, predstavljalo prelazak sa mitološke na teističku sliku sveta, dok bi se sholastičko prosvetiteljstvo

ili kao dijalektički samodokinuto prosvetiteljstvo¹ – on je nedostajao u potpunosti. S druge strane, u novijim radovima, u kojima je prosvetiteljstvo bilo čvrsto locirano u vremenski period „dugog“ 18. veka (to jest koji je započeo već krajem 17. stoleća), i u kojima je akcent pomeren na samosvojnost i internacionalnu povezanost jednog pokreta (iako to, naravno, nije isključivalo unutrašnja difrenciranja: upor. Gay, 1966: 3 i x; Porter, 2001: 9; Israel, 2006: 10), sloboda je dobila mnogo veći značaj, ali je i dalje ostalo neproblematizovano njeno uzdizanje u svetlost razuma nakon što su počela da utihnjuju dva ranija dominantna svetla – božje i prirodno.

SVETLOST SLOBODE U POLITIČKOM RAZUMU

Šeftsberijevo zapažanje pomenuto na početku ovog poglavlja citirali su u svojim temeljnim studijama o prosvetiteljskoj filozofiji i Piter Gej (Gay, 1966: 11) i Roj Porter (Porter, 2000: 3). Ali, dok prvi iz njega nije mogao da zaključi ništa što bi prednost u prosvetiteljstvu dalo bilo Engleskoj, bilo Nizozemskoj, drugi ga je u svojoj voluminoznoj knjizi *Prosvetiteljstvo. Britanija i stvaranje modernog*

odnosilo na racionalizaciju teističke slike sveta – već samo uspostavljanje jedne teističke slike sveta bilo bi u stanju da odmah pokrene „prosvetiteljstvo, tj. nastojanje da se sadržaj vere sondom uma stavi na probu i opravda“ (Kronenberg, 1904: 25). Sholastika bi zatim bila izraz srednjovekovnog hrišćanskog (katoličkog) prosvetiteljstva, koje je nastojalo da dođe do jedne sistematske i racionalno utemeljene teologije, dok bi naposljetku prelazak sa teističke na „imanentnu sliku sveta“ odgovarao Trelčovom određenju sekularnog prosvetiteljstva, koje pokreće borbu protiv „praktičke vladavine nadnaravne objave nad životom“: na mesto poraženih teoloških konstrukata sveta ovo sekularno prosvetiteljstvo po prvi put postavlja „imanentno objašnjenje sveta putem svuda važećih spoznajnih sredstava i racionalni poredak života u službi opštevažećih praktičnih ciljeva“ (Troeltsch, 1976: 245).

- 1 Maks Horkhajmer i Teodor Adorno su tvrdili da je prosvetiteljstvo počivalo u biti celokupnog zapadnog sveta i da je mit – kao prapočetak svake religije i filozofije – bio i početak i kraj prosvetiteljstva, njegov daleki praoblik i njegovo degenerisano ishodište. U uticajnoj knjizi *Dijalektika prosvetiteljstva* (1947) njih dvojica su svoje kritičko razmatranje („dijalektike“) prosvetiteljstva – da je već mit prosvetiteljstvo i da prosvetiteljstvo završava u mitu – shvatili tek kao „pripremu pozitivnog pojma prosvetiteljstva“ (Horkhajmer i Adorno, 1973: 5) – koja je u budućnosti trebalo da nastane.

sveta (2000) – koju je kasnije dopunio manjom studijom preglednog karaktera pod naslovom *Prosvetiteljstvo* (2001) – upotrebio kako bi podupro vlastitu dalekosežnu tezu da je Velika Britanija, a pre svega Engleska, bila tle na kojem je rođeno prosvetiteljstvo i odakle je po prvi put zasjalo svetlo slobode (upor. Porter, 2000: 3 i dalje; slično i Yeo, 2004: 353–354).¹ Ovakva teza i potpuno ignorisanje Nizozemske čine se, najblaže rečeno, čudnim za jednu tako temeljnu i obimnu knjigu kakva je Porterova. Jer, čak i kada se fokus analize suzi na englesko prosvetiteljstvo, nizozemski uticaj ostaje nezaobilazan. Kako je to primetio Aleksander Mardok, „[p]rimer Ujedinjenih provincija i važna uloga Nizozemaca u uspostavljanju viljemitskog režima u Britaniji potkrepili su ideju da je politička i ustavna promena združena sa širim promenama u društvu i kulturi, koji su u Britaniji bili sagledavani kao deo prosvetiteljstva“ (Murdoch, 2004: 108).

Najveće osporavanje Porterovog anglocentrizma došlo je iz pera Džonatana Irvinga Izraela, koji je, sasvim suprotno, prosvetiteljstvo shvatao kao eminentno internacionalni intelektualni pokret (čiji su pripadnici osećali da pripadaju jednoj supranacionalnoj „spisateljskoj republici“ i zbog toga nisu imali nikakvih problema da često menjaju zemlje u kojima su živeli), čiji su kolevka i inicijalno uporište bili u Nizozemskoj. Kako odatle sledi, nizozemski intelektualci su bili najzaslužniji za nastanak prosvetiteljstva, iako bez (mahom hugenotskog, ali i engleskog izbegličkog) „priliva iz inostranstva“² oni ne bi bili u stanju da se održe i izvrše onako snažan uticaj na ostatak sveta kakav su naposljetku zaista izvršili (Israel, 2006: 28). Izraelov stav je sasvim razumljiv kada se uzmu u obzir njegove ranije knjige, u kojima se bavio istorijom Nizozemske, a naročito njenim „zlatnim“ 17. vekom (upor. naročito

1 Istina, u uvodu svoje prvopomenute knjige, Porter se žalio što mu prostor nije dozvoljavao da kaže više o „kontinentalnom uticaju“ na englesko prosvetiteljstvo (Porter, 2000: xx), ali je svakako podrazumevao da to i nije neki veliki propust, pošto je uticaj bio drugorazredan.

2 U ranom prosvetiteljstvu ključnu ulogu su odigrali hugenotski imigranti (na čelu sa Pjerom Bejлом) u Amsterdamu i Londonu, koji su izbegli iz Francuske nakon ukidanja Nantskog edikta 1685. godine. Oni su zbog toga imali veliku odbojnost prema religioznim progonima i netoleranciji (Israel, 2006: 28) i stvorili su jedan od najvažnijih evropskih kanala za kulturnu, političku i ekonomsku razmenu (Murdoch, 2004: 107).

njegov *magnum opus* u toj oblasti: Israel, 1995) i njenom (vodećom) ulogom u engleskoj Slavnoj revoluciji.¹

Vratimo li se trećem erlu od Šeftsberija, autoru prethodno pomenutog zapažanja, videćemo da je on sam nesumnjivo bio bliži Izraelovom mišljenju: na drugom mestu on je Nizozemsku zvao „nacijom majkom slobode“ (cit. prema: Dunthorne, 2004: 87). Iako je bio jedan od malobrojnih stranaca koji su hvalili epohalni značaj slobodarskih tekovina u maloj republici na obodu Evrope,² njegov sud nije bio bio nikakva novina, pošto je Nizozemska već u 17. veku postala notorna po svom negovanju slobode.³ Političke institucije koje su štitile slobodu u Nizozemskoj počele su da se stvaraju još od 16. veka, kada su, pomoću specifične interpretativne strategije, srednjovekovni dokumenti (a pre svega, brabantki *Radosni ulazak* iz 1356) pretvoreni u izvore („starostavnih“) sloboda građana, koje su shvaćene tako široko da su obuhvatale čak i slobodu savesti, odnosno obavezu vlasti da štite religioznu toleranciju (Kaplan, 2002: 10–11).⁴ U međuvremenu su Nizozemci uspeali da izgrade snažne

- 1 Za Izraelovo razumevanje odnosa između Nizozemske i Engleske u ključnom periodu 1687–1701, naročito je značajan zbornik radova pod naslovom *Anglo-Nizozemski moment*. Eseji o Slavnoj revoluciji i njenom svetskom uticaju, koji je on uredio i za koji je napisao i najvažniji prilog – o presudnoj ulozi koju su Nizozemci odigrali ne samo u Slavnoj revoluciji nego i u uspostavljanju ustavnih temelja za stabilno funkcionisanje ustavne monarhije u Engleskoj (Israel, 1991).
- 2 Na liberalne tekovine i nemoć crkvenih vlasti u Nizozemskoj stranci su tokom 17. veka gledali uglavnom sa čuđenjem, preneraženošću i neodobravanjem, da bi takva situacija počela postepeno da se menja posle 1688. (Israel, 2006: 29).
- 3 Kada je, primera radi, 1662. sekretar engleskog Kraljevskog društva Hajnrih Oldenburg u jednom pismu bodrio Baruha de Spinozu da počne da objavljuje radove „na području filozofije i teologije“, njegov je jedini argument glasio: „Vaša je republika posve slobodna i u njoj se može filozofirati posve slobodno“ (Oldenburg, 2002: 40).
- 4 Tokom 16. veka (oslanjajući se na Tacitovo svedočenje) u Nizozemskoj je rođen i mit o germanskom plemenu Batavaca, koji su navodno bili toliko slobodarski da su se uspešno odupirali rimskom jarmu i pružali odličan primer svojim potomcima Nizozemcima da isto čine protiv aktuelnog – španskog jarma. Jedno od glavnih dela kojima je kanonizovan ovaj mit bila je *Knjiga o staroj republici Bataviji* (1610), kojom je Hugo Grocijus nagoveštavao uspešno okončanje nizozemske borbe za nezavisnosti (Kaplan, 2002: 12).

i stabilne institucije, i to ne samo u oblasti državne organizacije i društvenog života nego i u oblastima obrazovanja i nauke, što im je omogućilo vodeću ulogu u prosvetiteljskom pokretu, koji se u poslednjim decenijama 17. stoleća već nazirao (upor. detaljanije: Dunthorne, 2004). Nakon što je četrdesetih godina 17. veka Dekartova filozofija na svim nizozemskim univerzitetima (osim onog u Groningenu) izazvala oštre filozofske sporove koji nisu imali prese-dana nigde u Evropi (Israel, 2001: 25–26; o konzervativizmu tadašnjih evropskih univerziteta upor. Brown, 2004: 4), dve decenije kasnije je, prema rečima Džonatana Izraela, već bio postignut „širok konsenzus da je ‘nova filozofija’ transformisala nizozemski intelektualni život i visoko obrazovanje“. Time, međutim, nisu obustavljene rasprave o granicama slobode misli. Upravo suprotno, u narednim decenijama – a naročito s prodorom Spinozinih spisa u filozofsku javnost – konzervativni mislioci su još žešće kritikovali postojeće stanje, smatrajući da favorizuje bezbožništvo i moralnu dekadenciju, dok su i oni najliberalniji mislioci – poput Šeftsberijevog korespondenta Leklerka, „vodeće intelektualne figure Amsterdama“ – smatrali da je sloboda misli u Nizozemskoj prekomerna, da se mora što pre ograničiti i da se „ateisti“ – pod kojima su se najčešće podrazumevali Hobz, Spinoza i njihovi nizozemski sledbenici – nikako ne smeju tolerisati (Israel, 2006: 31–32).

Šeftsberi, kao i drugi pripadnici londonskog „kluba“ radikalnih deista (upor. o tom klubu: Israel, 2006: 346 i dalje) imali su potpuno oprečno mišljenje, i Nizozemsku su posmatrali kao pijemont slobodnog sveta upravo zato što se u njoj ponajdalje otišlo u razvrgavanju hrišćanskih (ali i svih drugih) religioznih okova i što su nove institucije izgrađivane tako da štite sveobuhvatne slobode građana. Generalni trend sekularizacije, koji su Nizozemci sledili uz očuvanje afirmativnog stava prema različitostima religioznih osećanja građana (u kontekstu pluralizma veroispovesti) dao je tako povoda Entoniju Kolinsu da u kontroverznom spisu *Diskurs o slobodoumlju* iz 1713. napiše da je „đavo u potpunosti prognan iz *Ujedinjenih provincija*, u kojima je *slobodoumlje* dostiglo najveću perfekciju“ (Collins, 1713: 28).¹ Svoju ocenu Kolins je ponovio

1 O slabljenju vere u moć magije i veštičarenja u širim slojevima nizozemskog stanovništva i osujećivanju ranijih raznovrsnih praksi zloupotreba

i 1737, u *Diskursu o temeljima i svrhama hrišćanske religije*: u tom spisu on se zapitao „nisu li Ujedinjene provincije upečatljive po slobodi i miru? Tamo svi ljudi, bez obzira na različita shvatanja, žive jedni sa drugima u miru i prijateljstvu koji su nepoznati ljudima u drugim zemljama“ (Collins, 1737: xxx). Ipak, u vreme kada je Kolins pisao ove reči, Nizozemska je već gubila na značaju za pokret prosvetiteljstva, ostavljajući prostora Engleskoj – čije su nauke i filozofija u međuvremenu postale najuticajnije u svetu (Israel, 2001: 518) – da se u narednih pola veka uzdigne u neprikosnoveni uzor prosveteljene zemlje, koji će postepeno početi da tamni tek u svetlu revolucionarnih zbivanja u Americi i Francuskoj.

Druga, mnogo bitnija razlika koja je podelila Portera i Izraela tiče se opserviranja jedinstvenosti prosvetiteljskog pokreta. Dok je Porter prosvetiteljstvo sagledavao kao suštinski homogeni pokret,¹ Izrael je insistirao na ključnoj podeli između radikalne i umerene struje (koje su se, sve skupa, suprotstavljale protivprosvetiteljstvu, kao ogromnoj i krajnje heterogenoj rezidualnoj grupi). Izraelova razmatranja ponovo se čine mnogo značajnijim. Iako su od predviđene trilogije o prosvetiteljstvu objavljena samo prva dva dela – *Radikalno prosvetiteljstvo: filozofija i stvaranje modernosti 1650–1750* (2001) i *Osporeno prosvetiteljstvo: filozofija, modernost i emancipacija čoveka 1670–1752* (2006) (dok je sadržaj trećeg dela samo najavljen 2008, u seriji predavanja koje je Izrael držao u čast Isaje Berlina i koja su objavljena pod naslovom *Revolucija uma. Radikalno prosvetiteljstvo i intelektualni izvori moderne demokratije*) – već se sada može rekonstruisati osnovni smisao Izraelovog razlikovanja radikalnog i umerenog prosvetiteljstva. „Radikalno prosvetiteljstvo“ započelo je otprilike polovinom 17. stoleća u filozofiji, formulisanjem radikalnih principa² koji su vrlo brzo naišli na ogorčen

religije svedoče, između ostalog, i medalje kojima je slavljen „poraz đavola“ i koje su počele da se pojavljuju krajem 17. veka (Israel, 2001: 6).

- 1 U svojoj knjizi iz 2001. Porter je pokazao više sluha za razlike među prosvetiteljima nego u knjizi iz 2000, ali se ponajviše bavio podelom između elitnog („visokog“) i popularnog („niskog“) prosvetiteljstva (Porter, 2001: 38 i dalje)
- 2 „Radikalno prosvetiteljstvo je set bazičnih principa koji se koncizno mogu sumirati na sledeći način: demokratija; rasna i seksualna jednakost; individualna sloboda životnog stila; puna sloboda misli, izražavanja i štampe;

otpor mislilaca ne samo „protivprosvetiteljstva“ nego i „umerenog prosvetiteljstva“, ali koji su, počev od američke Deklaracije nezavisnosti iz 1776. počeli da (revolucionarno) menjaju državna uređenja i čine ih modernim.¹ A s obzirom na to da je začetke „radikalnog prosvetiteljstva“ Izrael pronašao u nizozemskoj republici za vreme trajanja tzv. istinske slobode (tj. u periodu 1650–1672, kada je mesto šadholdera ostalo upražnjeno i kada je vladala tzv. regentska stranka, na čelu sa Janom de Vitom), njegovo bi određenje „veka prosvetiteljstva“ praktično omeđivalo radanje (1650. i 1776, odnosno 1791) dve „istinske“, federativne i slobodarski ustrojene republike – prve, relativno male i relativno neuspešne nizozemske (s obzirom na to da je okončana već 1672, kada je Viljem III Oranski zauzeo položaj šadholdera) i druge, velike i uspešne američke.

Shodno ovim osnovnim premisama, izvorište radikalnog prosvetiteljstva Izrael je prepoznao, pre svega, u Spinozinoj filozofiji, koja je jednim delom formulisana i kao podrška regentskoj stranci u utemeljenju „istinske slobode“ (upor. Israel, 2001: 230–241; Israel, 2006: 43–51). Naime, dva meseca nakon što je Spinoza 1656. ekskomuniciran iz amsterdamske jevrejske opštine, Jan de Vit je doneo dekret na osnovu kojeg je na nizozemskim univerzitetima filozofija odvojena od teologije, sankcionišući implicirani stav o principijelnoj razdvojenosti razuma i vere. A kada su 1665. neuspeli u ratu protiv Engleske u velikoj meri ugrozili vlast regentske stranke, dajući oranžistima i „propovednicima“ povod da napadnu režim, Spinoza je počeo da piše *Teološko-političku raspravu*, kako bi odbranio ugroženu „slobodu filozofiranja i govorenja onoga što

odstranjivanje religioznog autoriteta iz zakonodavnog procesa i obrazovanja; i puno odvajanje crkve i države. Ono vidi smisao države u tome da bude potpuno sekularna, da promovise svetovne interese većine i da spreči zadržane interese manjine od uspostavljanja kontrole nad zakonodavnim procesom“ (Israel, 2008: vii–viii; upor. i Israel, 2006: 11–12).

- 1 To što su u Americi principi „radikalnog prosvetiteljstva“ prvi put ozvaničeni 1776. ne znači da su odmah i u potpunosti primenjeni u praksi. Sasvim obrnuto, proces implementacije ovih principa tekao je sporo i u samim Sjedinjenim Američkim Državama (pa ni danas još uvek nije u potpunosti implementiran: Israel, 2006: 42), a zatim i u drugim zemljama, koje su na put demokratizacije i modernizacije počele da pristižu kasnije (Israel, 2008: viii–ix).

mislimo“ (Spinoza, 2003a: 161). Pored same ove Spinozine filozofije, za nastanak prosvetiteljstva od presudnog značaja bila je, prema Izraelu, još jedna takođe specifično nizozemska pojava: njen prodor ne samo na univerzitet¹ nego i u javni život (Israel, 2006: 33),² odakle je mogla da utiče na duhovni život Evrope (ali i mladih američkih kolonija) tokom celokupnog 18. veka, uključujući tu i burna revolucionarna vremena. Ovo je bilo pogotovo važno zato što je posle 1714. Engleska postajala sve konzervativnija: u njenoj javnosti se širilo shvatanje da je Slavna revolucija u stvari bila „obično“ uklanjanje katoličkih Stjuarta s prestola i spasavanje „starog ustava“ (koji važi od pamtiveka i deo je specifične engleske tradicije); o slobodama se govorilo još samo kao o „engleskim slobodama“; jačao je imperijalizam i, pogotovo, ostrvski osećaj superiornosti u odnosu na kontinentalnu Evropu (u sklopu kojeg je stvorena duboka i ksenofobična antipatija prema Nizozemcima i Francuzima); sve u svemu, ovladalo je ono što je Izrael nazvao „hobzijanskom, antidemokratskom strujom“ (Israel, 2006: 355).

Izraelova interpretacija Spinozine (ali i Hobzove) filozofije i njihovog značaja za kasniju političku istoriju Evrope (i Amerike) jasno upućuje na to da je za njega radikalno prosvetiteljstvo (poniklo u Nizozemskoj) bilo zapravo *individualističko i demokratsko*, dok je umereno prosvetiteljstvo (poreklom iz Engleske) bilo, upravo suprotno, *nacionalističko i antidemokratsko*. Rasprostranjena i otvorena anglofilija i uticaj koji je Engleska imala u 18. veku na ostatak civilizovanog sveta, za Izraela su, najkraće formulisano, bili u znaku filozofije Tomasa Hobza, i zato nisu mogli

-
- 1 Sam Spinoza nikada nije bio zainteresovan za univerzitetsku karijeru, smatrajući da bi mu podučavanje omladine filozofiji oduzimalo dragoceno vreme u izgradnji vlastitog filozofskog sistema i nametalo još jače involviranje u javne sporove oko religije (upor. Spinoza, 2003c: 247).
 - 2 Spinozin uticaj nije mogao biti sprečen ni kasnije, nakon obaranja režima „istinske slobode“, kada su Opšti staleži Nizozemske (1674) i Holandije (1678) dekretima zabranili sva njegova dela, pošto je tržište uvek bilo dobro opskrbljeno ilegalnim izdanjima tih dela, a potražnja za njima je bila velika. Osim toga, pošto su se debate o Spinozi u Nizozemskoj vodile neuporedivo više nego u drugim zemljama, njegove ideje su se širile kroz dela svih autora koji su ga – s manje ili više uspeha i sa manje ili više strasti – osporavali.

imati nikakvog većeg uticaja na revolucionarna dešavanja iz kojih je proistekao moderni svet; upravo suprotno, njih je pokrenula i iznedrila ona prilično netransparentna i gotovo „podzemna“ struja čiji je rodonačelnik bio Baruh de Spinoza. Otuda je, iz Izraelove perspektive, politička filozofija prosvetiteljstva u 18. veku ostala u senci dva filozofska diva 17. stoleća, koji su unutar prosvetiteljskog pokreta stvorili razdor između dve struje – umerene i radikalne – i tako imali divergentan uticaj na politička dešavanja u Evropi (i Americi). Pri tom su se obe struje razlikovale od one treće – anti-prosvetiteljske – koju je ponajviše oblikovao Bosije, a kojoj se u šezdesetim godinama 18. veka pridružio i „moralni propovednik“ Ruso (Israel, 2006: 11) i koja je ostala gotovo ista i posle 1789. (Israel, 2006: 39).

Ako Izrael nije imao većih problema da dokaže svoju tezu da je inicijalna kapisla prosvetiteljskog pokreta prsnula u Nizozemskoj krajem 17. veka, zahvaljujući slobodarskim tekovinama koje su u ovoj zemlji imale već dugu tradiciju (ali i čitavoj reci filozofa izbeglica koji su se, naročito posle 1685, slili u nizozemske intelektualne centre iz Francuske Luja XIV i Engleske Džejmsa II), njegova trihotomna ideološka slika Evrope u 18. stoleću, centrirana oko radikalnog prosvetiteljstva i njegovih umerenijih i ekstremnijih kritičara, izgleda veoma problematično. No, svakako je najkontroverznija Izraelova teza o Spinozinoj filozofiji, koja je, u protivstvu prema Hobzovoj, inspirisala (isključivo) radikalno prosvetiteljstvo. Zato će se ona u narednom odeljku detaljnije razmotriti.

PANTEIZAM I REPUBLIKANIZAM – NIZOZEMSKO ISKUSTVO

Pre svega, valja podsetiti na činjenicu da je Spinoza pripadao krugu nizozemskih spisatelja koji su se u podržci režimu braće De Vit koristili Hobzovim idejama (a pre svega onim iznetim u *Levi-jatanu*, koji se u nizozemskom prevodu pojavio 1667, tri godine pre *Teološko-političke rasprave*) (Tuck, 1981: 139). Naročito je bila značajna činjenica što je Hobz uzdigao mir u osnovnu vrednost svoje političke filozofije, dajući time nove argumente za pacifističku spoljnu politiku koja je (shodno preovlađujućem stavu da napredak

trgovine za sobom povlači uspostavljanje mira među narodima) polovinom 17. veka već bila uveliko uhvatila korene u Nizozemskoj (upor. Molnar, 2001b: 299). Taj momenat je bio od velikog značaja i za samog Spinozu, i zato bi se moglo reći da jednu od njegovih najoriginalnijih sinteza u oblasti političke filozofije predstavlja združivanje demokratije (republikanizma) s pacifizmom. U tom smislu, Spinoza se zaista može označiti rodonačelnikom tradicije – čiji je u 18. stoleću najveći nastavljач bio Kant – isticanja republikanskog uređenja kao ključnog preduslova za pacifističku spoljnu politiku i izgradnju međunarodnih mirovnih saveza (upor. i Meinecke, 1924: 493).

Kada je u pitanju Spinozino zagovaranje demokratije, tu su stvari mnogo komplikovanije. U *Teološko-političkoj raspravi*, koju je pisao u drugoj polovini šezdesetih godina 17. veka, a objavio 1670, Spinoza je bio bezrezervni zagovornik (neposredno) demokratskog državnog uređenja (kakvo je ponovo, uprkos notornom nizozemskom aristokratizmu, prepoznavao i u tadašnjoj Nizozemskoj), za koje je verovao da može da ljudima obezbedi onu istu slobodu koju su imali u prirodnom stanju.¹ Ovo verovanje Spinoza je temeljio na trima premisama: da su ljudi po prirodi jednaki i slobodni; da, ako zadrže vlast u svojim rukama (što je uvek slučaj u neposrednoj demokratiji), oni to ostaju, „koliko je to moguće u granicama razuma“; i da je gotovo „nemoguće da većina naroda da svoj glas za neku besmislenost“ (Spinoza, 1957a: 193). Tih premisa

1 Na jednom mestu ovog spisa on je zapisao da „vlast treba da bude, koliko je to moguće, u rukama čitavog društva, kako bi se svako pokoravao samom sebi, a ne sebi ravnom: [...] u društvu gde se vlast nalazi u rukama svih i gde se zakoni stvaraju opštim pristankom niko nije podvrgnut poslušnosti, pa bili zakoni strožiji ili blaži, narod je uvek podjednako slobodan, jer radi po sopstvenoj volji, a ne po tuđem naređenju“ (Spinoza, 1957a: 64). U demokratskoj vladavini, slobodu mišljenja, koja uključuje i slobodu veroispovesti, pogotovo „ništa ne može ugušiti“ (Spinoza, 1957a: 250). Na drugom mestu, Spinoza je zabeležio da mu se demokratija čini „najprirodnijom i najbližom slobodi koju priroda daje svim ljudima. Jer u ovoj državi niko ne prenosi svoje prirodno pravo na nekog drugog, tako da ubuduće ne bi mogao večati o državnim poslovima; on ga se odriče jedino u korist većine čitavog društva, čiji je on deo. Na ovaj način, ljudi ostaju jednaki, kao što su bili ranije u prirodnom stanju“ (Spinoza, 1957a: 194–195).

je nestalo u *Političkoj raspravi* koju je pisao između 1675. i 1677, u vreme kada je regentska stranka bila poražena i kada je Viljem III Oranski zaposeo položaj šadholdera. U ovom spisu Spinoza je demokratiju proglasio za „potpuno apsolutistički oblik vladavine“ (Spinoza, 1957b: 99), prepun različitih oblika nejednakosti.¹ Iako to sve još uvek nije u potpunosti diskvalifikovalo demokratiju – s obzirom na to da apsolutnost vlasti za Spinozu nije bila ništa loše ako ide podruku s mudrošću (upor. i Duff, 1903: 285–286), ili, kako bi se to kasnije reklo, sa prosvetenošću – primetno je da je Spinoza monarhiju opisao u mnogo povoljnijem svetlu nego preostala dva oblika državnog uređenja, naročito ako monarh vodi miroljubivu spoljnu politiku i ako je ograničen ne samo zakonima nego i nekim reprezentativnim organom (Spinoza, 1957b: 58–59) – staleškom skupštinom po mogućstvu – koja mu pomaže da prevaziđe sve slabosti koje kao pojedinac ima, da bolje spozna opšte dobro i da onda može da svoju vlast učini barem približno onoliko „apsolutnom“ kao što je to demokratska vlast. Time je Spinoza neposredno pred smrt došao na pozicije veoma bliske starom Hobzu,² koji je nakon učvršćenja vladavine Čarlsa II, u spisu *Dijalog između filozofa i studenta common laws Engleske* (objavljenom posthumno 1681), bio voljan da prihvati tradiciju „kralja u Parlamentu“ kao pravog suverena Engleske (Hobbes, 1840: 152; upor. i Molnar, 2001b: 215). Pritom, ni Spinozin ni Hobzov pozni zaokret ka monarhizmu s narodnim predstavništvom nije značio priključivanje dugoj republikanskoj tradiciji zagovaranja mešovitog državnog uređenja, niti bi se mogao ubrojati u preteče teorije podele vlasti kako su je zagovarali mislioci od Loka, preko Monteskjea,

1 U nezavršenom poglavlju o demokratiji Spinozi je najviše bilo stalo da istakne polne nejednakosti. Zato je trećina ovog poglavlja posvećena dokazivanju prirodne inferiornosti žene, koja mora da bude sankcionisana i u državi, uskraćivanjem građanskih prava.

2 Najveća razlika zapravo se sada pomerila u oblast samog društvenog ugovora: dok Hobz nikada nije odustao od ugovornog nastanka države, Spinoza se u *Političkoj raspravi* priklonio evolucionizmu, koncentrišući se na socio-psihološke mehanizme koji su doveli do stvaranja države (Blom, 2005: 302). Pošto je u *Političkoj raspravi* izraženija bila koncepcija države kao prirodne sile, koncepcija društvenog ugovora morala je, samim tim, odstupati u drugi plan (Meinecke, 1924: 260).

do Medisona. Samim tim, nijedan od dvojice mislilaca nije doprineo prevazilaženju jaza između republikanske tradicije i novonastalog kontraktualizma (o temeljnoj razlici između republikanizma i kontraktualizma upor. Molnar, 2002b: 9 i dalje), što će poći za rukom američkim „očevima osnivačima“.

Racionalističko jezgro Spinozine filozofije nesumnjivo je u njenim pravnim segmentima, a pre svega u učenju o društvenom ugovoru i o ulozi pozitivnog prava u državi. Građanima koji žive u državi u kojoj imaju zakonodavnu vlast (ili barem uticaj na nju) Spinoza je, u duhu racionalizma 17. veka, preporučivao da zakone donose pridržavajući se isključivo propisa razuma (Spinoza, 1957b: 16). U *Etici* on je čak kritikovao sve one koji misle „kako su slobodni utoliko ukoliko smeju da slušaju požudu, a da se utoliko odriču svoga prava ukoliko su primorani da žive prema propisu božanskog zakona“ (Spinoza, 1970: 279). Iako je oštrica ove kritike išla prvenstveno prema onima koji moral i religiju shvataju isključivo kao sredstvo da naplate svoje „ropstvo“ požudi umesto da se podvrgnu razumu i delaju tako kao da im je svaki drugi čovek Bog (Spinoza, 1970: 202), pogođenima su se mogli smatrati i svi oni koji su su, sledeći Hobza, prirodne zakone shvatili kao opštečovečansko moralno pravilo koje im omogućava da „bezopasnu slobodu“ koriste tako da svoj život učine „udobnim“, neopterećeni religioznim predstavama o Bogu, „požudi“ i na njoj zasnovanim „gresima“. Štaviše, Spinozino uverenje da se u državnom stanju „svi rukovode jednom jedinom mišlju“ (Spinoza, 1957b: 15) i sprovode samo „ono što je u skladu s opštom voljom“ (u kojoj je akumulirana moć svih udruženih građana: Spinoza, 1957b: 16), udaljavalo se ne samo od Hobzovog opštečovečanskog morala nego i od bilo kakvog pravila koje bi štitilo suživot ljudi u njihovoj (bezopasnoj) različitosti. Opšta volja u državi bila je naslednica volje Boga, koji je u međuvremenu rastočen u prirodi, ali koji je svojim stvaranjima ostavio u nasleđe verovanje da su stvoreni po njegovom liku („Čovek je čoveku Bog“) i da samo taj lik smeju da prihvate kao moralni ideal i važeći regulativ delanja. Pritom je celim tim svojim moralno-filozofskim zahvatom Spinoza nastojao da spasi monaške tekovine asketskog hrišćanskog kodeksa, kojeg se i sam u svom životu pridržavao, ali koji je bio u oštroj opreci s hedonističkim okruženjem Amsterdama, u kojem je proveo najveći deo

svog života. Na pamet mu svakako nije padala pomisao da bi slobodarske tekovine Amsterdama i cele Nizozemske, koje je u *Teološko-političkoj raspravi* neštedimice hvalio, obuhvatale ne samo versku toleranciju i slobodu misli (upor. Spinoza, 1957a: 251) nego i slobodu izbora odgovarajućeg načina života – ili naprosto onu „varljivu fortunu“ koja je u Amsterdam privlačila ne samo strance proganjene zbog svojih verskih ubedenja nego i sasvim obične, često veoma siromašne ljude, koji su živeli svoje male živote (upor. Brudel, 1990b: 198). Ako je za nastanak moderne epohe od presudne važnosti bilo to što se u dobu prosvetiteljstva javio „moral sreće“ – u okviru kojeg je staru vrednost „života za Boga“ morala da potisne nova vrednost „života za sebe samog“, donoseći sa sobom i novi konflikt između „životne požude“ i „životne ravnoteže“ (upor. Schulze, 2008: 21 i dalje) – onda Spinoza svakako nije bio među onima koji su takvu modernu nagovestili, niti doprineli njenom nastanku. Hobzov doprinos stvaranju „morala sreće“ ne može se u tom smislu porediti ni sa čim iz Spinozine filozofije.

Otuda se Izrael suočava s ogromnim problemima kada pokušava da Spinozinu filozofiju interpretira kao ateističku, podrazumevajući pod ateizmom „poricanje svih nadnaravnih sila u kosmosu, uključujući tu i Boga providenja, koji je stvorio kosmos, upravlja njime i nadgleda delanje ljudi“ (Israel, 2006: 46). Iako je i Izrael svestan da je Spinoza odlučno poricao da je „prikriiveni“ ateista,¹ on je potpuno potcenio njegovu koncepciju odnosa Boga, prirode i čovekovog razuma. Spinoza je, naime, identifikujući Boga i prirodu, nastojao da vrati božansko svetlo u ljudski (*qua* prirodni) razum. Štaviše, za njega je reafirmacija prirodne *upravo kao božanske svetlosti* u razumu pretpostavljala kritiku oficijelnog hrišćanstva i odbacivanje religioznih praksi kojima rukovodi praznoverje i fanatizam. U predgovoru *Teološko-političke rasprave* on je to

1 Na opružbu da „potajno uvodi ateizam“ tako što stvara Boga prema kojem ljudi neće imati nikakvog strahopoštovanja, jer je i sam podvrgnut sudbini pošto je izgubio moć vladanja – što znači moć nagrađivanja i kažnjavanja – (Velthuysen, 2003: 214), Spinoza je smatrao da je dovoljno da odgovori tako što će uputiti na svoje zagovaranje ljubavi prema Bogu i na svoj skromni način života: „Jer, ateisti za častima i bogatstvima hlepe preko svake mjere, dočim sam ja to uvijek prezirao, kako je poznato svima koji me znaju“ (Spinoza, 2003b: 227).

sasvim jasno konstatovao: „Pobožnost i religija – o besmrtni Bože! – sastoje se od apsurdnih tajni; a za one koji u potpunosti preziru razum i odbacuju i klone se rasuđivanja kao po prirodi iskvarenog, u stvari se veruje da poseduju božansko svetlo; ovo je najneistinitija stvar. Kada bi imali makar iskru božanske svetlosti, oni svakako ne bi tako ponosno ludovali nego bi naučili da obožavaju Boga mnogo razboritije, dok bi, s druge strane, druge nadmašivali po ljubavi a ne, kao sada, u mržnji (Spinoza, 2004: xix).¹ Time je Spinoza, doduše, poništio hrišćansku tradiciju promišljanja odnosa božanske i prirodne svetlosti, ali nije dospao dalje od izvorne Platonove pozicije, pošto je i za njega konstituens svakog ispravnog razmišljanja postala „vera prirodnim razumom“,² odnosno vera u postojanje istinitih ideja, koje potiču od Boga i koje su *na osnovu toga* pristupačne ljudskom razumu (upor. i: Popkin, 2010: 498). Spinoza je, s te pozicije, mirne duše mogao da otpiše sve jeretičke argumente skeptika, koji su, smatrao je, bili „duboko u duši slepi bilo od rođenja, bilo zbog predrasuda, to jest, usled nekog spoljašnjeg uzroka“ (Spinoza, 1956: 33). Za ispravno razmišljanje bilo je neophodno biti prosvetljen božanskom svetlošću, a ko je za nju bio „slep“, taj i nije mogao biti ozbiljno shvaćen kao filozof.

Tamna strana ovakvog panteističkog opredeljenja bilo je iščežavanje racionalizma iz Spinozine koncepcije prirodnog prava. Rezultat ispravnog mišljenja bilo je, prema Spinozi, otkrivanje univerzalnih (božanskih, odnosno prirodnih) zakona, koji ne mogu poslužiti kao temelj pravnog poretka (kao kod Hobza), ali koje bez obzira na to mora da respektuje svako živo biće, pa i čovek, odnosno udruženje ljudi na čelu s državom. To je Spinozu rukovodilo da svoju političku filozofiju koncipira u tradiciji teorije državnog rezona, uzdižući državu u najvišu prirodnu silu, koja funkcioniše upravo shodno ovim univerzalnim zakonima (Meinecke, 1924: 257), dok joj je pozitivno pravo tek od sekundarnog značaja. Temeljni filozofski stav *deus sive natura*, preveden u političko učenje, imao je

-
- 1 Štaviše, Spinoza je tvrdio da „sujeverje [...] nikoga više ne mrzi nego one koji vole istinsku nauku i vode pravedan život“ (Spinoza, 1957a: 18).
 - 2 Svako ko ne poznaje Sveto pismo ili ko „nije upoznat sa osnovnim postavkama vere prirodnim razumom“ za Spinozu je bio „gotovo životinja, biće napušteno od Boga“ (Spinoza, 1957a: 68).

sasvim prepoznatljiv makijavelistički prizvuk i glasio je „da je ljubav prema otadžbini najviši stepen pobožnosti koji neko može da postigne“ (Spinoza, 1957a: 236). Uostalom, i sam Džonatan Irving Izrael je primetio da je, pored Spinoze i Hobza, Makijaveli imao najveći uticaj na političku filozofiju ranog prosvetiteljstva (Israel, 2006: 33). Ono što je propustio bilo je da se podrobnije pozabavi Makijavelijevim uticajem na samog Spinozu. A on je bio više nego eksplicitan. U *Političkoj raspravi* Spinoza je slavio Makijavelija kao mislioca „slobode“, koji je u svojim delima pružio obilje razboritih „saveta za njeno očuvanje“ (Spinoza, 1957b: 32). Jedan od takvih saveta koje je Spinoza naročito istakao bio je radikalna dikta-tura koja bi se upražnjavala redovno, svakih pet godina, s ciljem da spreči propadanje načela na kojima je država ustrojena (Spinoza, 1957b: 92). Na mestu na koje se Spinoza pozvao (početak 3. knjige *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*) Makijaveli je svedočio da je u Firenci postojalo uverenje da je svakih pet godina potrebno „ponovo učvrstiti vlast želi li se sačuvati, a učvršćivanjem su vlasti nazivali uvođenje prisile i unošenje straha u ljude kao u doba kad su vlast uzimali“ (Machiavelli, 1985b: 289). Ako takve prakse nema, „ljudi se usuđuju djelovati i govoriti protiv poretka i stoga je potrebno tome doskočiti vraćajući se na stara načela“ (Machiavelli, 1985b: 289).

U svakom slučaju, u svom nadovezivanju na dugačku republikansku tradiciju zagovaranja civilne religije u kojoj predmet obožavanja postaje sama država, Spinoza je izneo uobičajeni repertoar stavova, koji su se dalje mogli razrađivati u ključu teorije državnog rezona: „da vladar nije ograničen nikakvim zakonom i da su svi dužni da mu se u svemu pokoravaju“ (Spinoza, 1957a: 193); da „ma kakvu obavezu on [vladar] zaključio, čim je to na uštrb državnih interesa, on više nije dužan da joj ostane veran“ (Spinoza, 1957a: 196); „svaka država ima puno pravo da raskine ugovor kad god to želi, i ne može se reći da postupa lukavo ili verlomno što krši svoju reč čim je nestalo uzroka nadi ili strahu“ (Spinoza, 1957b: 24); da „nema bezbožnog dela prema bliženjem koje se ne bi smatralo pobožnim ako ima za svrhu spas države“ (Spinoza, 1957a: 236); itd. Na Makijavelija takođe veoma podseća i mesto iz *Političke rasprave* na kojem je Spinoza preporučivao da se o „širenju“ religije brinu „Bog ili najviše vlasti, koje jedine imaju dužnost da se

staraju o državnim poslovima“ (Spinoza, 1957b: 23), uključujući tu i osnivanje „nacionalne religije“, koju je Spinoza pominjao u jednom drugom kontekstu (Spinoza, 1957b: 83). Makijaveli je, naime, u *Vladaru* Mojsija pominjao kao stvaraoca „nove vladavine“ nad podanicima koji su očigledno poverovali u milost „što ga je činila dostojnim da govori s Bogom“ (Machiavelli, 1985a: 107–108) i na taj način uspostavi i počne da širi judaizam. U *Raspravi o prvooj dekadi Tita Livija* Makijaveli je „pametnim čitateljima“ skretao pažnju na (jednako pametnog) Mojsija, koji je znao da za uspostavljanje „nove vladavine“ nije dovoljno to što je jedan deo svojih sunarodnika ubedio da veruju u njegovo božansko poslanstvo nego je odmah naredio da se pobije tri hiljade obožavatelja zlatnog teleta, prepoznavši u njima nepomirljive neprijatelje i trajnu opasnost po svoju vlast (Machiavelli, 1985b: 334). Makijavelijeva teorija državnog rezona, sa svojim kritičkim (pa i blago ciničnim) odnosom prema judaizmu i hrišćanstvu, ali i nepristrasnim evidentiranjem svih njihovih doprinosa državnoj čvrstini shvaćenoj upravo kao svojevrсноj „prirodnoj sili“, svakako je morala biti privlačna Spinozi, zainteresovanom da svoju panteističku poziciju osnaži ne samo moralnim nego i realpolitičkim argumentima.

Iz perspektive tradicije državnog rezona posmatrana, Spinozina razmatranja judaizma i jevrejske države iz *Teološko-političke rasprave* dobijaju poseban smisao. Naime, Spinoza je još tada, prihvatajući pluralizam „narodnih karaktera“¹ tvrdio da su Jevreji od Mojsija dobili državu i religiju koja je bila primerena upravo posebnosti njihovog (tada još sasvim nezrelog) narodnog karaktera (Spinoza, 1957a: 37 i dalje). Iako je tvrdio da Bog ne uzdiže nijedan narod nauštrb drugog s obzirom na „razum i istinske vrline“, Spinoza je već tada bio spreman da Jevrejima dopusti da su izabrani narod s obzirom na „njihovu državu i materijalne prednosti“, pošto se do „božjeg izbora“ uvek dolazi osnivanjem (ili obnavljanjem) države (Spinoza, 1957a: 46), na osnovu čudesa i posebnih znaka (Spinoza, 1957a: 19; upor. i Spinoza, 1957b: 23). Tako je stvorena i proširena jedna – možda i prva – „nacionalna religija“, čija je svrha bila da

1 Narodi „se međusobno razlikuju različitošću jezika, običajima i zakonima; a iz običaja i zakona proističe da svaki narod ima poseban karakter, poseban način života i posebna preduđenja“ (Spinoza, 1957a: 219).

jedan (jevrejski) izabrani narod uzdigne u najveću „silu“ na svetu i stvori uslove za to da „mržnja prema [drugim] narodima za Jevreje [postane] načelo održanja“ (Spinoza, 1957a: 45). Hteo to Spinoza da prizna ili ne, Jevreji su u njegovoj filozofiji zadržali mesto prototipskog naroda koji je u svojoj državi bio uspešno podvrgnut „jednoj misli“, koji se tokom svoje duge istorije ponašao potpuno u skladu s univerzalnim zakonima (koji važe i u prirodnom i u državnom stanju) i koji je svoje „nacionalne uspehe“ (dok ih je bilo) mogao mirne duše da tumači na mesijanski način: kao znake „božje volje zapisane u sveopštoj prirodi, a koja se odnosi na opšti red prirode kao celine“. Ako je moderni nacionalizam od judaizma preuzeo svoja tri suštinska obeležja – ideju izabranog naroda, svest o nacionalnoj istoriji i nacionalno mesijanstvo (Kohn, 1962: 40) – onda se Spinozina politička filozofija može uzeti i kao jedan od kanala kroz koji je ovo prenošenje teklo.

Sve u svemu, moglo bi se zaključiti da su najveći problemi Spinozinog shvatanja Boga započinjali upravo tamo gde je on prestajao da bude uzvišeni logos, koji prosvetljava ljudski razum i inspiriše ga na pokoravanje opštim (pravnim) zakonima, te se, preplavljen suviškom materije koju je imao za stvaranje,¹ pretvarao u nepoznatljivu (ili samo delimično spoznatljivu) „silu“, koja je „neograničeno slobodna“ i dela kroz sve „prirodne pojave“, uključujući tu i čoveka i društvo. Taj Bog svoju slobodu manifestuje tako što stvara komplikovani poredak stvari u prirodi, koji čovek ne može u potpunosti da shvati iako je prinuđen da učestvuje u njegovom reprodukovanju. Štaviše, čovek je božji agens ne samo kada slabo domašuje istinite ideje nego i kada ih potpuno ignoriše, namerno sledeći svoje strasti i otvoreno kršeći zakone – a samim tim i u njima zapisanu „božju volju“ – koje bi razumom trebalo da prihvati kao obavezujuće za svoje ponašanje: „Čovek zaista može učiniti nešto protivno božjoj volji zapisanoj u vidu zakona, bilo

1 „A onima koji pitaju zašto Bog sve ljude nije tako stvorio da njima upravlja samo razum, ništa drugo ne odgovaram nego ovo: zato što je imao dovoljno materije da stvori sve – od najvećeg stepena savršenstva do najnižeg; ili, tačnije govoreći, zato što su zakoni njegove prirode bili tako prostrani, da su bili dovoljni da proizvedu sve što može biti shvaćeno od jednoga beskrajnoga razuma“ (Spinoza, 1970: 44).

u našoj duši ili u duši proroka. Ali on ne može učiniti ništa protiv božje volje zapisane u sveopštoj prirodi, a koja se odnosi na opšti red prirode kao celine“ (Spinoza, 1957b: 17). Pošto „niko ne može da nešto učini van unapred određenog prirodnog reda, to jest božjeg upravljanja i volje“, to znači i da „niko ne može sebi izabrati način života niti uopšte ma šta učiniti mimo volje Boga, koji ga izabira pre ostalih za ovaj rad i ovaj način života“ (Spinoza, 1957a: 35). Sveopšti božansko-prirodni determinizam je tako neprobojan da, čak i kada delaju isključivo pod vlašću slepih strasti (u rasponu od već pomenute bezopasne „požude“ do militantnog verskog fanatizma), ljudi „ne remete prirodni red, nego ga nužno slede“ (Spinoza, 1957b: 16), nesvesni pravih ciljeva „božje volje“ koje na taj način ispunjavaju.

Dokle god u svom delanju imaju uspeha, ljudi mogu mirne duše da smatraju ne samo da se uklapaju u prirodni poredak stvari koji je po božjoj volji, nego i da im Bog u tome pomaže¹ i *daje im za pravo* – božja sila deluje kroz njih i usklađuje ih s univerzalnim zakonima (nazvanim sada prirodnim pravom), za koje je potpuno svejedno da li čoveka pokreću razum ili strasti (Spinoza, 1957b: 10). Štaviše, „intelektualna ljubav prema Bogu“, na kojoj je Spinoza toliko insistirao u *Etici*, nije bila imuna na iskušenja koja su dolazila od amalgama „prava sile“ i ljubavi prema sili. A što je važno za ljude, uzete pojedinačno, važno je i za njihove asocijacije, zaključno s državom. Spinoza je imao potrebu da se u tom pogledu eksplicitno distancira od Hobza, i to tako što u održavljenom stanju „ostavlja[m] netaknutim naravno pravo i što najvišoj vlasti u nekom gradu priznaje[m] samo onoliko prava nad podanicima koliko odgovara mjeri moći kojom ona podanike nadmašuje, što je uvijek slučaj i u naravnom stanju“ (Spinoza, 2003: 260). Na taj način Spinoza je došao do shvatanja države kao sile koja nastaje mehaničkim kumuliranjem sila kojih su se podanici odrekli, i koja se prirodnog prava drži ne samo u spoljnim nego i u unutrašnjim odnosima (Spinoza, 1957b: 15). „Jedna jedina misao“ koja se na taj

1 „Stoga sve ono što ljudska priroda može da učini samom svojom snagom radi sačuvanja svog bića možemo, dakle, s razlogom nazvati unutrašnjom božjom pomoći, a sve ono korisno što se dešava čoveku spoljnim uzrocima, spoljnom božijom pomoći“ (Spinoza, 1957a: 35).

način stvara i na kojoj bi trebalo da se temelji opšta volja u državi ne može, međutim, da očuva one odlike istinitosti, jasnoće i nedvosmislenosti koje krase misao dok se nalazi u glavi nekog pojedinca (po pravilu, filozofa). Zbog toga se sadržaj „jedne jedine misli“ u opštoj volji, na kraju krajeva, mora svesti na manje ili više verovatna nagađanja.¹ Iako se može (i mora) učvrstiti i ozvaničiti zakonima, ona može biti i izraz strasti koje u društvu vladaju. Spinoza je ljudima koji žive u državi uvek preporučivao da postupaju samo u skladu sa zakonima (koje će donositi pridržavajući se isključivo propisa razuma), ali je morao da im prizna da neće narušiti božanski – prirodni poredak stvari ni ako se rukovode samo strastima (Spinoza, 1957b: 16), ili ako se opredele za nekakvu kombinaciju zakona i strasti. Štaviše, s obzirom na to da i dalje vladaju univerzalni zakoni (to jest prirodno pravo), karakteristični za prirodno stanje, države mogu da ogreznu u „gresima“ jednako kao i pojedinci koji su živeli u prirodnom stanju² i da to smatraju potpuno saglasno božanskom „prirodnom pravu“. A ako bi se poneki među njima protiv toga pobunili, na pokornost bi ih sasvim lako mogao obavezati vladar, čija je dužnost „samo da se stara za državne interese, dok je dužnost podanika da se pokoravaju njegovim narednjima i da ne priznaju nikakvo drugo pravo osim onoga koje vladar označi“ (Spinoza, 1957a: 193–194). Sve u svemu, Spinozina sveukupna etička i teološko-politička zagovaranja vladavine zakona zasnovanih na razumu sudarala su se s panteističkim konsekvencama njegovog filozofskog sistema, u kojem je božanski dignitet imala čak i najsirovija prirodna „sila“ koja preraste u uspešnu politiku, postajući dominantna strast ili čak važeće pravo (ili oboje).

Iz ovog kraćeg prikaza osnovnih postulata Spinozine političke filozofije može se zaključiti da Spinozu nikako ne treba prihvatiti isključivo kao rodonačelnika radikalnog prosvetiteljstva, kako ga je definisao Džonatan Irving Izrael. Upravo suprotno, kod njega se

-
- 1 „Istina je da mi u ovome svijetu mnoge stvari činimo temeljem nagađanja, no nije istina da bismo naše misli dobijali iz nagađanja. U životu zajednice prisiljeni smo slijediti ono vjerojatno, a u spekulaciji pak istinu“ (Spinoza, 2003c: 285).
 - 2 U „prirodnom stanju nema greha, ili ako neko greši, on greši prema sebi, a ne prema drugom“ (Spinoza, 1957b: 15).

mogu naći elementi *sve tri intelektualne struje* koje je Izrael pome-
 nuo. Svojim insistiranjem na slobodi mišljenja i veroispovesti, kao
 i zagovaranjem demokratije (ili barem monarhije s narodnim pred-
 stavnštvom), Spinoza je očigledno bio na liniji radikalnog prosveti-
 teljstva. Međutim, od Spinoze su u 18. veku vodili i drugi putevi
 – od umerenog prosvetiteljstva pa sve do onoga što je sam Izrael,
 vrlo kontroverzno, označio kao protivprosvetiteljstvo. Spinozina
 panteistička shvatanja o božjoj volji koja se manifestuje kroz sve
 prirodne i društvene sile, pa, na kraju krajeva, i kroz svakog čoveka
 pojedinačno, *dajući na taj način božanski blagoslov svemu što postoji*,
 već su kod savremenika izazivala burne kritike, pa i podsmehe. Pjer
 Bejl se, primera radi, rugao da bi, iz Spinozine perspektive, ume-
 sto „Nemci su ubili deset hiljada Turaka“ trebalo govoriti „Bog
 modifikovan u Nemce ubio je Boga modifikovanog u deset hiljada
 Turaka. I stoga sve fraze koje se koriste da bi se izrazilo ono što
 ljudi čine jedni protiv drugih nemaju drugi istinski smisao nego
 ovaj: Bog mrzi sebe“ (Bayle, 1826: 298–299). Kada se kasnije,
 tokom Sedmogodišnjeg rata, Volter u *Kandidu* (1759) vulgarizo-
 vanim shvatanjem „da ništa ne može biti drukčije nego što jeste“
 i da „sve mora neminovno imati najbolju svrhu“ (Volter, 1982: 6)
 sprdao s Lajbnicovom (ali i Volfovom) idejom prestabilirane ha-
 rmonije, on je zapravo samo radikalizovao logiku koju je Bejl pri-
 menio u razobličanju Spinozinog panteizma. Pa ipak, uprkos ovim
 kritikama, ova Spinozina shvatanja imala su veliki značaj za for-
 miranje nemačkog vrenja (*Sturm und Drang*), a kasnije i roma-
 ntizma. Otvorena recepcija tih shvatanja započela je s Jakobijem, da
 bi kod Šelinge i Getea dovela do ideje stapanja pojedinca s besko-
 načnim, u kojem se nalazi najveće zadovoljstvo (Šajković, 1974:
 353–354). U drugoj polovini 19. veka ovakva recepcija Spinoze
 biće udružena s novim stremljenjima koja su dolazila iz priro-
 dnih nauka, preciznije iz Darvinove evolucionističke teorije, omo-
 gućavajući nove, sve dubioznije sinteze, poput Hekelove socijal-
 darvinističke monističke filozofije (za Hekelov dug Spinozi upor.
 Hekel, 1912: 238). S druge strane, Spinoza je nagovestio i roma-
 tičarske republikance 18. veka. „Moralni propovednik“ Žan-Žak
 Ruso je zagovarao sličnu ideju demokratske republike, koja svoju
 silu uvećava kumulirajući pojedinačne sile građana i amalgamira-
 jući ih u jedan veliki (nacionalni) kolektiv s jednom i nedeljivom

„opštom voljom“. Postulirajući da je opšta volja „uvijek u pravu“ zato što nije podvrgnuta nikakvom pravu, Ruso je svakom građaninu dopustio da može naći sreću samo pod uslovom da ostane „svatko“ (Rousseau, 1978: 111), to jest da zaboravi svoju posebnost kao atavizam prirodnog stanja i utopi se u bezlično telo suverena, koje zbog slabosti rasuđivanja uvek vapije za „vodičima“ iz redova magistrata (Rousseau, 1978: 116). Lokova kritika suverene vlasti apsolutnog monarha iz *Druge rasprave o vladi* (1690) (Locke, 1978a: 79), baš kao i kasnija Konstanova kritika *svake* suverene vlasti u *Principima politike* (1816) (Konstan, 2000: 17–18), stoga nisu pogađali samo Hobzovu idealnu monarhiju nego i Spinozinu i Rusoovu demokratsku republiku.

Ono što je Spinozu sprečilo da bolje shvati „moćno svetlo“ slobode koje se iz njegove domovine „širilo svetom“, bila je njegova potreba da na svaki način spasi „veru prirodnim razumom“ i postavi je kao temelj političkog razuma. Spinozina „intelektualna ljubav prema Bogu“ ne samo što nije bila ni od kakve pomoći političkom razumu da se otvori prema svetlu slobode nego je, upravo suprotno, tu svetlost samo prigušivala. Da bi svetlo slobode moglo da zasija punim sjajem u političkom razumu biće potrebno da se vera i razum konsekventno razdvoje i da i sama vera postane *stvar slobode* za vernike koji je *iracionalno* prihvataju (i na način na koji je prihvataju), ne opterećujući ateiste (i agnostike) koji je ne prihvataju, ali koji u tome ne vide nikakvu prepreku da sa vernicima žive prema čvrstim moralnim pravilima, u duhu tolerancije, mira i sloge. Tu mogućnost je mnogo bolje od Spinoze nagovestio njegov kritičar Pjer Bejl, koji je kao francuski hugenotski izbeglica takođe živeo u Nizozemskoj. Iako je otišao u drugu krajnost od Spinoze kada je u ime potpuno iracionalnog božjeg sveta, nedostupnog razumu, zagovarao rehabilitaciju jedne nove vere (koja bi bila ne samo potpuno odvojena od razuma nego i superiorna u odnosu na njega), Bejl je ozbiljno razmatrao opciju razdvajanja religije od morala (uz odbacivanje svih oblika religioznog, a pogotovo judaističkog i hrišćanskog ustrojstva društva) – prihvatajući krajnju konsekvencu da bi društvo ateista moglo biti mnogo moralnije od društva religioznih ljudi (Popkin, 2010: 574 i dalje). Ta Bejlova ideja o moralnoj snazi društva ateista će, sama po sebi, tokom 18. veka pokazivati sve veću privlačnu moć, i to naročito u Francuskoj.

LIBERALIZAM I NACIONALNI MERKANTILIZAM – ENGLESKO ISKUSTVO

Opisujući poslednju, desetu epohu ljudske istorije, koja je trebalo da započne u nekoj neodređenoj budućnosti, Antoan Nikolas de Karitat, markiz Kondorse, u svom testamentalnom *Nacrtu o istorijskoj slici ljudskog duha* (1794) pomenuo je Nizozemsku i Englesku u krajnje negativnom kontekstu „makijavelističke vladavine“, utemeljene na kolonijalizmu i monopolizmu (Condorcet, 1961: 224–225). Odvraćajući pogled od tih negativnih primera, Kondorse je napredak ljudskog duha video u afirmaciji tri principa – „ukidanja nejednakosti između nacija, napretka jednakosti unutar svake nacije i istinskog usavršavanja čovečanstva“ – kao i u uspostavljanju „uslova u kojima će svako imati znanje potrebno da se u svakodnevnom poslovanju ponaša u svetlu svog sopstvenog razuma, da svoj duh oslobodi od predrasuda, da razume svoja prava i sprovodi ih u saglasnosti sa svojom savešću i verom; u kojima će svako postati sposoban da, razvojem svojih sposobnosti, pronađe sredstva za zadovoljavanje potreba, i u kojima će naposljetku beda i ludost biti izuzetak, a ne više uobičajeni usud celog jednog dela društva“ (Condorcet, 1961: 222–223). Naposljetku, zapitao se Kondorse: „Hoće li sve nacije jednog dana dostići to stanje civilizacije koje su one najprosvetćenije, najslobodnije i predrasudama najmanje opterećene, poput Francuza i Anglo-Amerikanca, već dostigle?“ (Condorcet, 1961: 222). Dok je, šest godina nakon početka 18. veka, treći erl od Šeftsberija video prosvetiteljstvo kako iz Engleske i Nizozemske započinje svoj osvajački put po svetu, markiz Kondorse je, šest godina pre kraja istog tog stoleća, u ovim zemljama video isključivo izvor koruptivnog uticaja, kojem su se suprotstavljale istinski prosvetćene i slobodne nacije Francuske i Amerike.

I zaista, istorija prosvetiteljstva u 18. veku istorija je njegovog zamiranja u Nizozemskoj i Engleskoj i njegovog buđenja u Francuskoj i Americi. Ostane li se u okvirima kategorijalnog aparata Džonatana Irvinga Izraela, može se prihvatiti njegov zaključak da su se teška ekonomska kriza i politički potresi neminovno odrazili i na duhovni život Nizozemaca, omogućavajući najkasnije do sredine 18. veka potiskivanje „radikalnog prosvetiteljstva“

i trijumf „umerenog prosvetiteljstva“ (upor. Israel, 2006: 372 i dalje). U Engleskoj (pa i celoj Velikoj Britaniji) situacija je bila slična, iako englesko društvo – barem do Američke revolucije – nije prolazilo kroz ni izbliza tako težak period kao nizozemsko. Međutim, da bi se na adekvatan način shvatila ova suštinska promena do koje je došlo u veku prosvetiteljstva, potrebno je da se prevaziđu ograničenja Izraelovih pojmova radikalnog prosvetiteljstva, umerenog prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, time što će se pažnja pokloniti rastućim protivrečnostima liberalizma u 18. veku, iz kojih je na kraju ovog stoleća došlo do razdvajanja ne samo demokratskog od nacionalnog liberalizma nego i modernog (berkovskog) konzervativizma i romantizma od liberalizma uopšte.

Naziv „liberalizam“ ovde je upotrebljen samo uslovno, s obzirom na to da je do samoosvećenja i odgovarajuće samoidentifikacije zagovornika ove političke opcije došlo tek u 19. veku (upor. Vierhaus, 1997: 742–743). Pa ipak, liberalizam je kao politička doktrina postojao i pre toga, i njegovo formativno razdoblje pada upravo u epohu prosvetiteljstva. Ako se začeci liberalizma mogu tražiti još u 16. i u prvoj polovini 17. veka, i to u renesansnom sekularizmu, individualizmu protestantske reformacije i prirodno-naučnoj revoluciji, neophodnu sintezu svih tih elemenata počelo je da ostvaruje prosvetiteljstvo od druge polovine 17. stoleća, kada je bilo stvoreno odgovarajuće filozofsko tlo za formiranje liberalizma (Schapiro, 1958: 16). I dok, na drugoj strani, prosvetiteljstvo obuhvata mnogo opštije filozofsko usmerenje, koje je okrenuto ka istraživanju prirode uopšte i ka mogućnostima i ograničenjima ljudskog razuma prosvetljenog svetlom slobode, liberalizam je ograničen na političku filozofiju i odnosi se na napore da se, polazeći od odgovarajućih prosvetiteljskih zaključaka o mogućnostima razuma da ostvari i optimira slobodu, ista ta sloboda diferencira, institucionalizuje i osigura u ljudskom društvu. Zato između radikalnog prosvetiteljstva, umerenog prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, na jednoj strani, i svih onih struja u okviru liberalizma 18. veka, iz kojih su se na kraju izdvojili demokratski liberalizam, nacionalni liberalizam, moderni konzervativizam i romantika, na drugoj strani, može postojati izvesna podudarnost, dok o poistovećenju nema govora. To smo mogli najbolje da primetimo već na sedamnaestovekovnim primerima Spinoze i Loka: deizam drugog

bio je nesumnjivo *udaljeniji* od radikalnog pola prosvetiteljstva nego panteizam prvog, čije se republikansko političko učenje *upravo zbog toga* pokazivalo kao plauzibilno ne samo za onu struju u okviru liberalizma koja će na kraju poroditi demokratski liberalizam nego i za struje koje će dovesti do nacionalnog liberalizma i, pogotovo, romantike.

Motornu snagu diferenciranja liberalizma u 18. veku predstavljala je u svakom slučaju transformacija sklonosti ka teoriji državnog rezona. Dok je najveći broj zagovornika prosvetiteljskog apsolutizma i republikanizma bio spreman da na ovaj ili onaj način prihvati i modifikuje renesansno nasleđe državnog rezona, liberali su bili u nedoumici u vezi s tim pitanjem i njihove nesuglasice su do kraja 18. veka – pod presudnim uticajem Francuske revolucije – zaista dovele do razdvajanja demokratskog od nacionalnog liberalizma, kao i do odvajanja modernog konzervativizma i romantizma od liberalnog stabla. Naravno, Makijavelijevo preporučivanje vladareve beskrupuloznosti u ophođenju prema podanicima (to jest prema vlastitom narodu) nije moglo biti atraktivno ni za prosveteljene apsolutiste 18. veka, a kamoli za onovremene republikance i liberale. U *Teoriji moralnih osećanja* (1759) Adam Smit je „verolomstvo i svirepost jednog Bordžije“ smatrao tako odvratnim (Smit, 2008: 69), da je i samog Makijavelija, koji ih je uzimao za model ponašanja svog uzornog vladara, držao za „ne baš čovek[a] najvišeg morala čak i u njegovo vreme“ (Smit, 2008: 197). Međutim, iz Makijavelijevih hladnih opisa nemoralna i nepravda u politici Smitovi liberalni istomišljenici mogli su da zaključe da *nejednakosti* u moći, kao i *poroci* moćnika, združeni s hladnom racionalnošću, mogu dati dobre rezultate *na nacionalnom nivou*, pa čak i kod samih podvlašćenih pripadnika naroda probuditi poverenje. Tako je već način na koji je premijer Robert Volpol (nalazeći se na čelu tzv. Dvorske stranke kao osamostaljene frakcije unutar partije vigovaca) vladao – manipulišući korumpiranim parlamentom i zapravo popunjavajući prazninu koju su ostavili iz Engleske mahom odsutni hanoveranski monarsi Džordž I i Džordž II – podstakao torijevca Henrija Bolingbroka da u spisu *Ideja patriotskog kralja* (1749) iskoristi ne samo Makijavelijevog *Vladara* nego i njegovu *Raspravu o prvoj dekadi Tita Livija*, kako bi pokazao šta je u savremenim prilikama vladar (bilo u monarhiji ili u republici)

koji je samo prividno patriotski, dok je u suštini tiranski (Bolingbroke, 1749: 113 i dalje). Iako pamfletski intoniran, Bolingbrokov spis je imao teorijsku težinu u tome što je otkrivao latentnu sklonost vladajućeg vigovskog liberalizma da se koristi jednom inoviranom i zamaskiranom teorijom državnog rezona, izbegavajući ono po čemu je ona u međuvremenu postala ozloglašena, ali zadržavajući njeno jezgro – koruptivnu politiku koja jedan slobodarski poredak pretvara u njegovu suprotnost. Stavi li se pak u širi kontekst duhovne situacije u Engleskoj u 18. veku, spis *Ideja o partiotskom kralju* predstavljala je eho rastuće ambivalentnosti i vigovaca i torijevaca – računajući tu i samog Bolingbroka! – prema Makijaveliju: vladajuća stranka je licu „patriotskog kralja“ dodavala sve više makijavelističkih crta, što je opoziciona stranka spremno kritikovala, ali zapravo ne nudeći nikakvu principijelnu alternativu (upor. takođe i: Kramnick, 1992: 163 i dalje). Zato će tradiciju državnog rezona na kraju tek demokratski liberalizam – kao što se iz već citiranog Kondorseovog spisa vidi – potpuno odbaciti, bezostatno vezujući individualnu slobodu za vrednosti jednakosti i mira, dok će je nacionalni liberalizam tokom 19. veka negovati i dalje, uvek iznova naglašavajući „nužnost“ borbe za *nacionalnu slobodu*, koja vodi preko *nacionalnog bogatstva*, utemeljenog ne samo u *agresivnoj spoljnoj politici* nego i u *klasnoj vladavini* i (razblaženoj i modifikovanoj, ali ipak rehabilitovanoj) *tradicionalnoj religiji*, kao glavnim stubovima društvenog poretka.

Prvi nagoveštaji toga trenda mogu se prepoznati već u delu Džona Loka. Dobro je poznata Lokova nesposobnost da jasno razgraniči fenomene slobode i svojine, zbog čega je njegova politička filozofija mogla biti jednako validno razvijana i u demokratskom i u oligarhijskom pravcu (upor. detaljnije: Molnar, 2001b: 279). Čak i nad onim segmentom u kojem je Lok bio najrevolucionarniji – tj. nad isticanjem „potrage za srećom“, kojoj je Lok u poglavlju o vlasti u *Eseju o ljudskom razumevanju* (1689) pripisao moć da „konstantno i nepromenljivo upravlja“ svim ljudskim bićima, držeći ih neprestano u pokretu (Locke, 1994: 199), i u ime koje se u *Pismu o toleranciji* (1689) zalagao za versku toleranciju čak i prema najprimitivnijim religijama američkih domorodaca (Locke, 1978b: 158) – lebdela je teološka senka „istinske sreće“, koja je pod znak pitanja stavljala sekularno usmerenje njegove celokupne

teorije.¹ I ne samo to. Kako je počela da se prepliće sa srećom, sloboda je počela da ima sve netransparentnije veze s razumom. Iako nije prihvatio deističke postulate Lokove filozofije, Dejvid Hjum je još više zaoštrio senzibilitet za „potragu za srećom“, lišavajući je teoloških tonova i prevodeći je konačno u oblast – strasti. Već u *Raspravi o ljudskoj prirodi* (1739–1740) Hjum je izvukao daleko-sežan zaključak: „Razum jeste, i treba jedino da bude, rob strasti, i ne može nikad polagati pravo ni na kakvu drugu ulogu sem da im služi i da ih sluša“ (Hjum, 1983: 355). A u *Istraživanju o ljudskom razumu* (1748) Hjum je već počeo da podozreva da postoji jedna skrivena sila koja razum sprečava da bude nešto više od „roba strasti“: „Trebava svakako priznati da nas priroda drži vrlo daleko od svih svojih tajni i da nam pruža znanje samo o malom broju površnih svojstava predmeta, dok nam sakriva one sile i principe o kojima u potpunosti ovisi utjecaj tih predmeta“ (Hume, 1988: 88). Nakon što su, najpre Bog, a zatim i priroda, izgubili moć da osvetljavaju razum kako bi mu omogućili da adekvatno spoznaje svet, i nakon što je razum redukovan na jedan nekoherentan, nekonzistentan i u suštini akcidentalan „svežanj“ refleksija o parcijalnim delovima prirode u čoveku i izvan čoveka, izvršen je prvi udar na *integritet* razuma (upor. takođe i Gellner, 1994: 23 i dalje), na njegovu *prijemčivost* za svetlost slobode i na njegov *kapacitet* da ljudima zaista donese sreću. Na kraju krajeva, bio je to udar i na sam skepticizam: nekon što je depotencirao Boga (a da nikada nije principijelno porekao mogućnosti njegovog mešanja u tok stvari u ovrstranosti, pa samim tim ni veru u čuda), Hjum je prirodu uzdigao u moćnog nadiskustvenog aktera, koji *hoće* da razum drži u ropskom stanju i koji čoveka *poučava* da je najbolje da se drži već uspostavljenog poretka, tradicije i navika, te da *status quo* preferira svakoj promeni, ma koliko se ona razumna činila (Israel, 2006: 53 i dalje). Time je zapravo raščišćen teren kako za nemačku

1 Prema mišljenjima nekih kritičara, Lok je i na sreću gledao iz perspektive *homo oeconomicusa*, ali nije želeo da bude do kraja utilitaran (poput Hobza) i zato je, opredeljenjem za teološki nabijeni pojam „istinske sreće“, završio na poziciji sličnoj Paskalovoj opkladi u večno blaženstvo (upor. Euchner, 1979: 113 i dalje; o Paskalovoj „neophodnosti opklade“ upor. Paskal, 1980: 1: 103–104).

klasičnu filozofiju, koja je na mestu moćnog nadiskustvenog aktera prirodu zamenila deifikovanim istorijskim duhom, tako i za socijaldarvinizam, koji će hegemoniju prirode pretvoriti u apologiju povratka varvarstvu.

Iz Hjumovog skepticizma započeo je trend ukidanja samorazumljivosti veze ne samo između prosvetiteljstva i racionalizma nego i između liberalizma i racionalizma. Istina, engleski liberalizam će kontinuirano, od Hobza, preko Hjuma i Smita, pa sve do Bentama, iz ambivalentnog uvida u destruktivnost strasti i poželjnost sreće neprestano razvijati jednu „psihologiju straha i strepnje“, koja će upućivati na balansiranje slobode i sigurnosti (upor. Volin, 2007: 377–278), ali će objektivno slabljenje uloge razuma, s jedne strane, stvoriti sve porozniju granicu liberalizma prema konzervativizmu, a s druge, dati nemali impuls stvaranju potpuno neliberalnih duhovnih pravaca (koji su najvažniji impetus dobili iz socijaldarvinizma). Iz teorijski sve spornijeg trougla između slobode, sreće i razuma tokom 18. veka, postepeno će se formirati jedan sasvim novi antiracionalizam, kojem više neće biti potreban saveznik u staroj hrišćanskoj tradiciji, ali ni u prosvetiteljskoj filozofiji. Taj antiracionalizam će dobiti svoj izraz u shvatanju prema kojem „bezobzirnost spram sreće postaje obeležje same istine, podaničko poklonjenje njenom apsolutizmu“, i koje će u 19. veku biti radikalizovano u animozitet spram razuma, čijim se spoznajama počeo pridavati karakter „asketskog ideala“ i odricanja od sreće (Blumenberg, 2004: 334).

Mnogo ambivalentniji je bio trend vezivanja sreće za materijalno blagostanje, čiji je garant u 18. veku prepoznavan u trgovini, a u 19. i u industriji, i čija je orijentacija ka nacionalnoj ekonomiji opasno paralisala izvorno individualističke impulse sreće. To je upravo bio slučaj u Engleskoj u 18. stoleću, u vreme uspona onoga što je Maks Veber nazvao „nacionalnim merkantilizmom“ (Veber, 1976: 431). Ideologija nacionalnog merkantilizma ležala je u jačanju apsolutizma centralne vlasti, u učvršćenju države kao ekonomske celine i u korišćenju nacionalnog bogatstva kao instrumenta politike moći (*Machtpolitik*) (Kohn, 1962: 193). Specifičnost engleskog nacionalnog merkantilizma bila je u tome što je, nastavši nakon propasti „staleško-monopolističkog merkantilizma“ koji su sprovodili Stjuarti u 17. veku, u uslovima uobličena prvog

pravog „nacionalnog tržišta“ na svetu,¹ omogućio srećni brak autoritarnog i korumpiranog parlamenta i najbogatijih preduzetnika, koji su se u prethodnom periodu uzdigli bez kraljevskih monopolskih privilegija, pa i nasuprot njima.

Pritom je spoljna trgovina bila u samom fokusu merkantiliističkog diskursa. Već je bogati londonski trgovac sir Džosaja Čajld – poznat po beskompromisnom zagovaranju prinudnog iseljavanja paupera u engleske kolonije – u svojoj *Raspravi o trgovini* (1669) jezgrovito sažeo moto staleško-monopolističkog merkantilizma: „Svaka trgovina je neka vrsta vođenja rata“ (cit. prema: Bauer i Matis, 1989: 260). Nacionalni merkantilizam 18. veka taj stav nije promenio nego ga je samo ublažio i prilagodio novim prilikama, u kojima je trgovina prestala da bude suspektna delatnost i još suspektinja profesija. U vreme vladavine kraljice Ane i kralja Džordža I događala se epohalna promena u svesti Engleza: „Dok je religija [u 17. veku] razdvajala zemlju, trgovina ju je ujedinjavala, a trgovina je sticala sve veći značaj. Biblija je sada imala suparnika u knjizi računa. Šezdeset godina ranije, tipičan puritanac bio je Kromvel, s mačem u ruci; trideset godina ranije, to je bio Banjan, koji peva himne u tamnici; ali sada je puritanac bio trgovac-novinar Defo“ (Treveljan, 1982: 259–260). A u kompedijumu za mlade trgovce iz 1726. isti taj nosilac puritanskog duha svoga vremena, Danijel Defo, ponosno je tvrdio da engleska nacija postaje dominantna u svetu ne više na osnovu ratova, osvajanja i nametanja svoje vlasti, nego isključivo na osnovu svog bogatstva i trgovine. Nova dominacija svetom povlačila je za sobom i uzdizanje novog društvenog sloja, koji bi trebalo da zagospodari i samom Engleskom. Pošto „bogatstvo nacije [...] bez sumnje u najvećoj meri leži u delu naroda koji trguje“, taj deo je prema Defou već u narednim godinama trebalo da iz svojih redova iznedri „najuzvišeniju rasu džentlmena odgojenih na trgovini koju je Engleska ikada imala“ (Defoe, 2004). Ono što je Defo prećutao, a što se odnosilo na moralne konsekvence zagovaranja uspona nove „rase“ trgovaca-džentlmena, najjasnije je objasnio Nizozemac Bernar

1 Iako je i Nizozemska imala nacionalno tržište, ono je, u poređenju s velikim i već skoro uravnoteženim engleskim nacionalnim tržištem, i dalje ostalo pretežno „provincijalno“ (Braudel, 1990b: 322).

Mandevil, koji je emigrirao u Englesku i tu objavio svoja glavna dela – pre svega *Basnu o pčelama* (prvo izdanje 1714) i *Slobodne misli o religiji, crkvi i nacionalnoj sreći* (prvo izdanje 1720). Iz Nizozemske Mandevil je poneo republikanizam, koji je podrazumevao kako odbojnost prema hobbzijanskom kontraktualizmu, tako i spinozističku, ali i makijavelističku sklonost ka poimanju i pojedinca i države u kategorijama sile i golog samoodržanja (upor. Israel, 2001: 625). Zato je Mandevilova koncepcija imala makijavelističku orijentaciju, koja se razlikovala od onog „makijavelističkog momenta“ koji je Pokok rekonstruisao u Engleskoj i Americi toga doba i koja je mnogo otvorenije mogla da slavi savez poroka i „nacionalne sreće“ unutar sve prodornijeg nacionalnog merkantilizma (koji se već graničio s pravim ekspanzionističkim imperijalizmom).¹ „Nacionalna sreća sastoji se od bogatstva i moći, slave i svetske veličine; sastoji se u tome da se iznutra živi u udobnosti, izobilju i sjaju, a da se spolja izaziva strah, dodvorištvo i poštovanje“ (Mandeville, 1957: 2: 106). Međutim, da bi uopšte bio moguć ovaj „unutrašnji“ život „u udobnosti, izobilju i sjaju“, morale su, prema Mandevilu, postojati oštre klasne nejednakosti, koje su se nužno reflektovale i na nejednakosti u prosvetčenosti: „Da bi se društvo učinilo srećnim, a narod bezopasnim pod najokrutnijim okolnostima, potrebno je da veliki broj među njima živi u neznanju i bedi“ (Mandeville, 1957: 1: 179). Ipak, najveći Mandevilov dug Makijaveliju bio je otvoreno zagovaranje koristi koje vladajuće klase imaju od amoralnosti ili, još preciznije, od poroka. Mandevila pri tom nisu interesovala ubistva i prevare koje su s manje ili više spretnosti preduzimali moćnici, a koje je Makijaveli slavio kao vrhunce političkog umeća (u vremenima dubokog moralnog posrnuća). Doba prosvetčenosti je taj diskurs učinilo neatraktivnim. Porok na koji je Mandevil ograničio svoju apoloģiju bila je zato isključivo želja za sticanjem materijalnog bogatstva (luksuza pogotovo) – koja se sada pokazivala kao i te kako kompatibilna s velikim nacionalnim postignućima, pa čak i s imperijalnom

1 Isaja Berlin je buđenje interesovanja za te aspekte Makijavelijevog učenja pripisao Vikou i modernim „realističkim“ misliocima (upor. Berlin, 1983: 91), propustivši da uspostavi vezu između makijavelizma te provenijencije i liberalizma u Engleskoj u 18. veku.

hegemonijom – i zato je mogao da se upusti u poduhvat odbrane paradoksa da su privatni poroci javne vrline i da stvori jednu socijalnu teoriju koja se s pravom prepoznaje kao preteča socijaldarvinizma (upor. Bierstedt, 1979: 33).¹

Iako je Defoova i Mandevilova namera bila da polaskaju svojim zemljacima i stvore novi obrazac patriotizma, primeren novonastajućem dobu nacionalnog merkantilizma, njihovo slavljenje trgovine i poroka bilo je isuviše radikalno za pretežno konzervativni ukus vladajućih slojeva u ondašnjim teritorijalnim državama poput Engleske (upor. Braudel, 1990a: 540).² A ovi su i te kako nastojali da razlikuju trgovinu kao motor stvaranja nacionalnog bogatstva, na osnovu kojeg se uspostavljaju novi obrasci (unutrašnjopolitičke i spoljnopolitičke) dominacije, od trgovine koja svojim podsticanjem luksuza, socijalne mobilnosti te, naposljetku, *potrage za srećom svakog pojedinca* potkopava moralne stubove vladajućeg poretka. To je, uostalom, bila omiljena tema ne samo konzervativnih krugova nego i iskrenih republikanaca. Ona je takođe bila rasprostranjena i u samoj poslovnoj eliti Engleske. Bogati bankar i trgovac Ričard Kantijon je u svojoj *Opštoj raspravi o prirodi trgovine* (napisanoj 1730, a posthumno objavljenoj 1755) spremno prihvatao merkantilistički postulat prioriteta trgovine sa inostranstvom za svaku državu zbog njenog lavovskog doprinosa uvećanju nacionalnog bogatstva. Međutim, on je odmah istakao moralne opasnosti tog (iznuđenog) uzdizanja trgovine. „Bogatstvo koje jedna država stječe trgovinom, radom i štednjom neprimjetno je baca u raskoš. Države koje se uzdižu trgovinom sigurno će zatim opasti“, jer će ih raskoš njenih građana naposljetku uništiti. Kada se okrenu svojoj sopstvenoj sreći, građani će zaboraviti na svoje dužnosti prema državi i onda će biti samo pitanje vremena kada će cela država propasti. Obrnuto, država će biti „moćna u mjeri

- 1 Mandevila je Karl Marks citirao u *Kapitalu*, nazivajući ga „poštenim čovekom i bistrom glavom“, koja je ispravno opisala kako se od privatnih poroka dolazi do nacionalne sreće, ali nije shvatila „sam mehanizam procesa akumulacije“ koja ceo sistem eksploatacije uopšte stavlja u pogon (Marx, 1979: 544).
- 2 Taj ukus bio je svakako još uvek pod uticajem duge hrišćanske tradicije moralnog žigosanja trgovine, sticanja novca i njegovog trošenja na „luk-suz“ (upor. i Weber, 1989: 42 i dalje).

u kojoj to obilje [novca koji je u njoj u opticaju] traje“, a za to će biti potrebno da se uvedu određena „pravila“ (Cantillon, 1982: 122) – ili, drugim rečima, država će morati da se pobrine da građani ostanu verni „asketskoj etici“ i odupru se pošasti individualizma i hedonizma. Odjek ovog načina razmišljanja prisutan je i u lucidnim zapažanjima koje je Dejvid Hjum zabeležio u spisu „O karakterima nacija“ (1748). U tom spisu Hjum je Nizozemsku proglasio državom kojom dominiraju trgovci, da bi Englezima uputio najveći zamislivi kompliment – da su tako slobodni i samosvojni ljudi da „imaju manje nacionalnog karaktera od bilo kog drugog naroda na svetu, osim ako ga ne vidimo u toj posebnosti“ (Hjum, 2008a: 162). Iako se, dakle, nije mogao odupreti iskušenju da najvećeg onovremenog engleskog trgovačkog konkurenta, Nizozemsku, proglasi potpuno podleglim „duhu trgovine“, Hjum je superiornost Engleza pronalazio u tome što su već toliko individualizovani da više ne mogu biti podvrgnuti (mahom proizvoljnim i uopštavajućim) generalizacijama, svojstvenim u to vreme sve popularnijim „nacionalnim karakterologijama“. Četiri godine kasnije, u spisu „O trgovini“ Hjum je trgovinu i luksuz ubrajao u sredstva povećanja moći države, ali je zadržao rezervu – verovatno ponovo misleći na Nizozemsku – da oni mogu i da „služe samo za to da oslabe njenu vojsku i umanje njen ugled među susednim nacijama“ (Hjum, 2008b: 170). Kakvu će ulogu trgovina i luksuz imati u jednoj državi zavisi od toga kako će biti razrešen nepomirljivi sukob državne moći i sreće podanika (koja prati trgovinu i luksuz): „Jedan od ovih zahteva nikada ne može biti zadovoljen osim nauštrb drugog. Isto kao što ambicija suverena mora da zahvati u luksuz pojedinaca, tako i luksuz pojedinaca mora da umiri snagu i obuzda ambicije suverena“ (Hjum, 2008b: 171–172). Najoptimalnije rešenje, koje je prema Hjumovom mišljenju bilo zastupljeno u Engleskoj, jeste da se država ne poistoveti s „vojničkim logorom“ građana koji se odriču svojih privatnih interesa (što se često dešavalo u antičkim republikama), ali i da se suviše ne udalji od toga modela: „vojnički logor“ bio bi u mirnodopskim uslovima „opterećen suvišnom pratnjom“, koja bi razvijala trgovinu i luksuz, ali bi u slučaju da se vladar odluči za rat, ona odmah bila vraćena u vojne formacije (Hjum, 2008b: 175–176). Tako je, uprkos zalaganju za umereni progres trgovine

i luksuza, kao i za smanjivanje nejednakosti među građanima i za omogućavanje svakom građaninu da živi od plodova svoga rada (upor. Hjum, 2008b: 178–179), Hjum ostavio da nad njegovom idealnom liberalnom i egalitarnom državom lebdi senka militarizma koju bacaju odrešene ruke „vladara“ da sam odlučuje o tome kada će i koja sredstva upotrebljavati za povećanje moći nacije – trgovačka ili vojnička.

Hjumova razmišljanja jasno su upućivala na to da se dani nacionalnog merkantilizma bliže kraju i da će liberalizam vrlo brzo biti stavljen pred imperativ diferenciranja. Odlučujući korak napravio je Hjumov prijatelj Adam Smit: on je počeo da zagovara sistem neograničene slobode trgovine u službi stvaranja globalne podele rada na svetu i rasta nacionalnih bogatstava svih zemalja, za šta je aksiomatski pretpostavio da će biti i najefikasniji promotor sreće svih ljudi. U tome se on pokazuje kao pravo dete veka prosvetiteljstva, pa čak i kao autor sa senzibilitetom za demokratski liberalizam. Odbojnost prema raskoši prisutna je kod Smita već u vreme kada je predavao na Univerzitetu u Glazgovu, ali se ona pojavljuje na jedan novi način: kao svojevrsna solidarnost sa „siromasima“, koji u civilizovanoj državi svoj rad i vreme moraju da „žrtvuju održavanju bogatih u dokolici i luksuzu“ (cit. prema: Mik, 1981: 22). U *Istraživanju prirode i uzroka bogatstva naroda* (1776) Smit je svoju kritiku podele rada u civilizovanoj državi proširio i na pojavu „mentalnog osakaćenja“ tih siromašnih radnika, koji, ponavljajući ceo život nekoliko jednostavnih operacija, postaju glupi „koliko to ljudsko stvorenje može postati“ (Smith, 1952: 2: 270). Međutim, sve u svemu, siromašni radnici ipak nisu mogli da se požale, zato što u civilizovanoj državi dobijaju više „dobara i izobilja“ nego što bi ikada mogli da sanjaju u „državi divljaka“ (cit. prema: Mik, 1981: 22). Smitu nesumnjivo obojni porast dokolice i luksuza u najvišim klasama i „mentalnog osakaćenja“ najnižih klasa bili su sasvim prihvatljiva cena za porast blagostanja svih društvenih klasa koji donosi civilizacija, odnosno trgovina i s njom povezana podela rada.

Podnošljivost ove cene dolazila je otuda što je Smit, baš kao i Hjum, sledio Mandevila, ocenjujući da je ovaj u suštini ispravno shvatio pokretačku snagu sebičnosti ljudi (Smit, 2008: 281 i dalje), ali odbijajući da dalje upotrebljava moralno neprihvatljiv pojam

poroka i zamenjujući ga vrednosno neutralnim pojmom interesa (Hiršman, 1999: 41–42).¹ Iz te postavke sledila je čuvena teorija o „nevidljivoj ruci tržišta“,² koja je zapravo zamenila božansko providenje, te relativizovala sva ona zla koja je Smit pošteno zapazio i evidentirao u društvu u kojem je živio i za koja je možda verovao da će nestati onog momenta kada se u globalnim razmerama uspostavi slobodna trgovina i podela rada.³ Smitova metafizika interesa koji se u svetskim razmerama, ali i u svakoj naciji ponaosob, skladno nadopunjuju ako se dozvoli neometano delovanje tržišnih (*qua* novootkrivenih prirodnih) zakona, dajući u krajnjem rezultatu *nacionalno bogatstvo, a samim tim i nacionalnu moć, slavu i slobodu*, pokazivala se u 18. veku kao pravi sekularni naslednik Spinozinog panteističkog sistema, u kojem se sve što se dešavalo još uvek događalo nužnošću „slobode božje volje“. Jedino što „nevidljivoj ruci tržišta“ nije polazilo za rukom bilo je da u politiku prevede prestabiliranu harmoniju ekonomskih interesa: interesi jedne klase (onih koji ne poseduju ništa) morali su da ustuknu

- 1 Ambivalentnost prema Mandevilovoj teoriji najviše je došla do izražaja u Hjumovom spisu *Istraživanje o principima morala* (1751). Iako ga nigde nije direktno pomenuo, Hjum je nesumnjivo na njega mislio kada je napisao: „Oni koji dokazuju, ili nastoje da dokažu, da te sklonosti [ka zadovoljstvima i ugodnostima života, odnosno ka luksuzu] pre teže da unaprede industriju, civilizovanost i umetnosti, iznova regulišu naše moralne, kao i političke sentimente, i prikazuju kao prihvatljivo i nevino ono što je ranije bilo prihvaćeno kao pogubno i sramotno“ (Hume, 1983: 9). Istakavši tako revolucionarnost Mandevilovog stanovišta, Hjum je propustio da se na jasan i nedvosmislen način odredi prema njemu (birajući, poput Smita, neutralniji diskurs interesa).
- 2 „Kad radije podržava domaću nego stranu radinost, pojedinac hoće samo svoju vlastitu sigurnost, a kad tom radinošću upravlja tako da njezin proizvod bude od najveće vrijednosti, on hoće samo svoj vlastiti dobitak. Njega u tom, kao i u mnogim drugim slučajevima, vodi jedna nevidljiva ruka, da promiče cilj društva. Kad on sledi svoj vlastiti interes, on često promiče interes društva djelotvornije nego kad stvarno nastoji da ga promiče“ (Smith, 1952: 1: 407).
- 3 To učenje je već u 17. veku u njegovim osnovnim crtama zastupao poslanik parlamenta i moralni filozof Džozef Li: „Neporeciv je princip da svako čini ono što mu je najkorisnije zahvaljujući prirodnom svetlu i razumu. [...] Prosperitet pojedinca doprinosi opštem prosperitetu“ (cit. prema: Bauer i Matis, 1989: 409).

pred interesima druge klase (posednika),¹ jer je zapravo samo imovina omogućavala *privilegiju* da se razume „nevidljiva ruka tržišta“ i da se njene zakonitosti pretvaraju u društvene norme. Ako je u antičkoj političkoj teoriji postojao stav da „onaj ko živi životom radnika ili teta ne može da neguje vrlinu“ i samim tim ne treba da uživa pravo građanstva u slobodarskom *polisu* (Aristotel, 1975: 61), u političkoj teoriji nacionalnog liberalizma, kako je nagoveštena u delu Adama Smita, „onaj ko živi životom radnika ili teta“ pravo građanstva u nacionalnoj državi nije mogao da dobije zato što nema imovinu, kao jedini pravi priključak za istinsko razumevanje „nevidljive ruke tržišta“. Ali, čak i ako bi se ovaj klasni problem stavio po strani, ostajalo je i dalje pitanje koliko je stavljanje slobode trgovine u službu nacionalnog bogatstva još imalo veze s onim političkim liberalizmom kojem su u 17. veku temelje postavili Hobz i Lok. Zato bi se moglo reći da je engleski liberalizam 18. stoleća, koji je vrhunio u teoriji Adama Smita, ujedno bio i začetak tradicije tzv. liberalizma nezavisnosti, koji ne samo što je, u krajnjoj instanci, ugrozio ontološku slobodu čoveka, nego se i pokazao nesposobnim za zadatak adekvatne zaštite političke i građanske slobode (upor. detaljnije: Campagna, 2000: 414 i 423). To je bacilo senku čak i na samo ekonomsko učenje Adama Smita i njegovih istomišljenika. Ekonomisti poslednjeg kvartala 18. veka okretali su se mnogo više francuskim fiziokratama nego Adamu Smitu – i još više učili od njih (Hosbawm, 1987: 44) – a za njih je načelo *laissez-faire* ili *laisser-passer* u trgovini i industriji išlo upravo podruku s političkim apsolutizmom (Tokvil, 1994: 162). Pritom je fiziokratsko shvatanje nacije, kako je to dobro primetio Aleksis de Tokvil, najviše izlazilo u susret potrebama predrevolucionarnog apsolutizma za centralizmom: nacija je u toj tradiciji sagledavana kao amorfni skup partikularnih interesa, koji se na okupu i ne može držati nikako drugačije nego snažnom vladarskom rukom (Tokvil, 1994: 118).

Uprkos ovim usavršavanjima, klasično učenje o slobodi trgovine – koje je doživelo krah već u drugoj polovini 19. veka, kada je razvoj međunarodnog kapitalizma demantovao i same njegove

1 „Građanska vlada, ukoliko je osnovana za zaštitu vlasništva, zapravo je osnovana za odbranu bogatih protiv siromaha ili onih koji imaju neko vlasništvo protiv onih koji nemaju uopće ništa“ (Smith, 1952: 2: 212).

osnovne pretpostavke o nepokretljivosti kapitala i rada izvan nacionalnih granica (upor. Mises, 2006: 118) – pokazalo se kao utopija. Štaviše, u novoj istorijskoj realnosti, ono je vrlo brzo razobličeno kao autodestruktivna simplifikacija, nemoćna da se emancipuje od „antiracionalističke tradicije“ liberalizma 18. veka. Redukujući složena ljudska društva, skupa s pojedincima i njihovim ličnim sudbinama, na „sporednu datost“ tržišnog (*qua* kapitalističkog) sistema, ono je počelo da funkcioniše kao „samorazarajući mehanizam“, bez kojeg ta društva i njihovi članovi sasvim izvesno ne mogu da funkcionišu, ali za koje moraju da počnu da stvaraju sve više sve kompleksnijih „zaštitničkih protivdejtava“ (Polanji, 2003: 84). Zato je alternativa zagovaranju neograničene slobode trgovine u službi nacionalnog bogatstva (koje je aksiomatski najefikasniji promotor sreće pojedinaca) bila da se trgovina i nacionalno bogatstvo relativizuju i da se pokrene preispitivanje njihove stvarne funkcionalnosti sa stanovišta neke više vrednosti na kojoj bi ljudska društva trebalo da počivaju. Ta viša vrednost mogla je biti prepoznata u individualnoj slobodi okrunjenoj srećom pojedinaca i postati centralnim motivom demokratskog liberalizma. Međutim, kako je manifestovao Edmund Berk u *Razmišljanjima o revoluciji u Francuskoj* (1790), te više vrednosti mogle su biti i sasvim konzervativne, i kao takve kliziti ne samo ka nacionalnom liberalizmu nego i dalje, ka autentičnom konzervativizmu. Nepromenljivost „ugovora“ svih generacija jedne nacije, identifikacija tradicionalnog morala sa „fizičkim poretком stvari“, stroga hijerarhija „viših“ i „nižih“ priroda u svakoj naciji, te slepa vera u „providenje“ koje nekim ljudima daje autoritet da drugim ljudima nameću svoja mišljenja (upor. Berk, 2001: 116–117)¹, predstavljali su arsenal političkih stavova kojima će se u narednom periodu pobijati tekovine prosvetiteljstva i kojima će „antiracionalistička tradicija“ liberalizma 18. veka naposljetku dezavuisati sebe samu.

1 Berk je bio oštar kritičar engleskih deista, smatrajući ih kvariteljima morala ništa manjim od egalitariste Rusoa. Verovao je u providenje i smatrao ga je nadređenim razumu s obzirom na to da je deo božjeg plana za spas istinskih vernika. Zbog toga je napade na tradicionalno hrišćanstvo i hijerarhijski društveni poredak smatrao delovima jednog te istog podrivanja „progresivne civilizacije“ (upor. Harris, 2004: 308).

Pejnovu osporavanje Berkovih stavova na početku posljednje decenije 18. stoleća pokazalo se značajnim ne samo za diferenciranje liberalizma od modernog konzervativizma nego i za razdor unutar samog liberalizma: demokratski liberalizam, kojem je Pejn (skupa sa Džefersonom, Medisonom, Bentamom itd.) postavljao temelje, nije više mogao biti identifikovan s nacionalnim liberalizmom, koji se pojavljivao na sredokraći između njih. U tekstu posvećenom političkoj filozofiji Dejvida Hjuma Fridrih fon Hajek je izneo neka zapažanja koja je propustio da bliže razmotri iako su bila vrlo informativna za ovu temu: konstatovao je, s jedne strane, da se engleski liberalizam u 18. veku često doživljava kao „antiracionalistička tradicija“ koja se distancirala od racionalizma liberala iz 17. veka i čiji su ključni mislioci bili Bernar Mandevil, Dejvid Hjum i Edmund Berk (upor. Hajek, 2002: 36 i dalje), dok se dalji napredak engleskog liberalizma u *pravnoj teoriji* – pre svega u teorijama Džeremija Bentama i Džona Ostina – ostvarivao u znaku obnove racionalizma (Hajek, 2002b: 37). Na drugom mestu, Hajek je ovaj svoj sud postavio u širi kontekst sukoba između konstruktivističkih i evolucionističkih racionalista – Mandevila, Hjuma i „velikog proroka Edmunda Berka“ – uzdigavši potonje zbog njihovog okretanja običajnom (umesto prirodnom) pravu, istorijski samoniklom poretku i, uopšte, spontano uobličenim institucijama (upor. Hajek, 2002a: 30 i dalje), koje čine srž tradicije (engleske) nacije.¹ Hajekova dihotomija je filozofsko-istorijski

1 U tom smislu je naročito bitno naglasiti brojne veze koje spajaju Hjuma i Berka: tamna strana Hjumovog filozofskog skepticizma ležala je u sferi političkog realizma, kojem nisu bili strani ni nekritičko slavljenje starostavnih tradicija (zaključno sa mitom o „Slavnoj revoluciji“), ni spremnost za prihvatanje korisnih političkih laži. Tako je u *Istraživanju o principima morala* (1751) Hjum znao da tvrdi: „Istine koje su pogubne za društvo, ako takvih ima, pretvorice se u zablude koje donose spas i korist“ (Hume, 1983: 272). Naravno, ubacujući rezervu „ako takvih ima“ i tvrdeći da za društvo ne postoje korisnije istine od onih koje je on sam preporučivao u svom etičkom učenju, Hjum je nastojao da smanji značaj stava koji je njegovu političku teoriju već usmeravao ka pozicijama koje će kasnije suvereno osvojiti Edmund Berk. Zato je Fridrih Majneke bio sasvim u pravu kada je konstatovao: „Već je Hjum ako ne prevazišao racionalizam, a onda ga sabio u određene granice, upozoravao na iskrivljujuće dedukcije našeg sopstvenog uma i iracionalnim moćima duše dodelio ako ne dominantnu

validna i sadrži vredne uvide (pogotovo u pogledu racionalno utvrđenih ograničenja razuma), ali pati od krajnje nategnutog suprotstavljanja konstrukcije i evolucije. Nacije su, naime, skupa sa svojim institucijama, verovanjima i običajima, konstrukcije *par excellence* (upor. Anderson, 1998), koje – iako nastaju u dužem vremenskom periodu i „saradnjom“ mnogih, najčešće anonimnih autora – same po sebi ne moraju biti ništa vrednije, istinitije ili pravednije nego konstrukcije nastale *ad hoc*. Odbijajući to da uvidi, Hajek je došao na Hegelove pozicije konzervativne kritike (demokratskog) liberalizma zbog atomizma, apstraktnosti i nesenzitivnosti za istorijsko zrenje – koje jedino nacija može da obezbedi u svom viševjekovnom životu (upor. Hegel, 1951: 403 i dalje; Hajek, 2002a: 40). Hajekova odlična zapažanja o rasapu unutar ranog liberalizma važna su upravo zbog rekonstruisanja duge tradicije otvaranja liberalizma za konzervativnu argumentaciju, kao i zbog razumevanja mnogo kompleksnijih veza između ranog liberalizma i prosvetiteljstva nego što se to obično pretpostavlja. Jer, baš kao i prosvetiteljstvo, i liberalizam je u drugoj polovini 17. veka rođen kao čedo racionalizma, da bi u sledećem njihove veze popustile, stvarajući sve veće napetosti, koje su nakon 1789, pod uticajem događaja u Francuskoj, dovele do konačnog rascapa među demokratskim i nacionalnim liberalima. Zbog toga je sada vreme da se okrenemo upravo Americi i Francuskoj i pogledamo u čemu se sastojao njihov doprinos radikalnoj promeni duhovnog prostora zapadnog sveta u drugoj polovini 18. veka.

LIBERALIZAM I REPUBLIKANIZAM – AMERIČKO ISKUSTVO

Dok je vek prosvetiteljstva u Engleskoj duhovnu istoriju liberalizma najviše obogatilo sučeljavajući je s iskušenjima nacionalnog merkantilizma, u Americi se liberalizam kovao suočavanjem

funkciju u sopstvenom mišljenju, a onda vrlo moćnu ulogu u životu i istoriji. Takođe koliko često, u svojim praktičkim tendencijama, po konzervativnom realizmu i autoritarnom stavu Hjum već podseća na Berka“ (Meinecke, 1965: 272).

sa iskušenjima republikanizma. Startna pozicija u oba slučaja bila je ista: Lokova teorija sreće. Međutim, Amerikanci su nakon završetka Sedmogodišnjeg rata dobijali sve više povoda od svoje matice da sreću poimaju kao suprotnost suverenitetu. Nakon što je od 3. do 13. februara 1766. svedočio pred Donjim domom Parlamenta u Londonu o nezadovoljstvu Amerikanaca Zakonom o taksama, usvojenom prethodne godine, Bendžamin Frenklin je izjavio da mu je bilo „prilično muka“ od fraza o „našem suverenitetu“ kojim su ga zasipali poslanici. A kako se sukob u narednim godinama – uprkos palijativnoj meri povlačenja Zakona o taksama – samo zahuktavao, jedan od retkih poslanika Parlamenta koji su imali senzibilitet za argumente Amerikanaca, Edmund Berk, upozoravao je svoje sunarodnike da je diskurs suvereniteta postao kontraproduktivan: „Ako su taj suverenitet i njihova sloboda nepomirljivi, šta će uzeti? Baciće vam u lice vaš suvernitet i – nikoga ne možete da nagovorite da bude rob“ (cit. prema Borstin, 2005: 422–423).

To je Amerikance uputilo da pokažu mnogo veću inventivnost u prožimanju Lokovog teorijskog nasleđa o potrazi za srećom iz *Eseja o ljudskom razumevanju* sa njegovom teorijom prirodnih prava (prava nadređenih suverenitetu) iz druge *Rasprave o vladi*. Kao što je poznato, taj ključni korak napravio je Tomas Džeferson prilikom pisanja Nacrta deklaracije nezavisnosti, postulirajući tri osnovna, predržavna prava svakog čoveka koja nijedna država ne sme da mu uskrati: pravo na život, pravo na slobodu i pravo na potragu za srećom. Hana Arent je svojevremeno dobro primetila da se koncept *individualne* potrage za srećom u smislu prirodnog prava prvi put pojavio u Deklaraciji nezavisnosti, usvojenoj 4. jula 1776. Pre toga, 1774, u Nacrtu za jedan dokument Virdžinije, sâm Džeferson je govorio isključivo o „unapređenju javne sreće“, imajući u vidu republikanski ideal sreće koju građanin ima prilikom učešća u vladanju i vođenju javnih poslova. Prema tome, Deklaracija nezavisnosti se i za samog Džefersona pokazuje kao svojevrсна cezura: tek ga je rad na njoj opredelio da – u narednim godinama sve više – teorijski i praktično uzdiže privatnu sreću i da razrađuje pravne i političke mehanizame za njeno osiguranje (Arent, 1991: 108–110). Šta je dovelo do ovog preokreta ne može se sa sigurnošću utvrditi, ali je moguće da je u pitanju bio uticaj Tomasa Pejna. Pejn je, naime, u *Zdravom razumu* (1776), u kontekstu zalaganja

za česte izbore za sve nosioce vlasti kako bi se sprečilo odvajanje njihovih interesa od interesa onih nad kojima se vlada, u tome prepoznao sredstvo za postizanje glavnog cilja jednog slobodarskog državnog uređenja – da se uspostavi *snaga vlade i sreća onih nad kojima ona vlada* (Pejn, 2004: 28). Ovdje je sreća oslobođena svih republikanskih premisa i formulisana univerzalno na sasvim liberalan način – kao cilj kojem se teži u privatnom životu i koji nema nikakve veze s participacijom u vlasti. Da li je baš to Pejnov zalažanje bilo presudno za Džefersona da inovira Lokovu teoriju sreće i ljudskih prava ne može se s pouzdanošću utvrditi, ali je u svakom slučaju indikativno da su dvojica vrhunskih američkih teoretičara već u prvoj polovini 1776. godine, na samom početku revolucionarnih događanja, napravila ovaj odlučujući korak koji će u velikoj meri predodrediti i liniju razdvajanja američkog liberalizma od njegovog glavnog teorijskog konkurenta – republikanizma.

U *Zdravom razumu* Pejn je izrazio još jednu radikalnu misao koja će imati značajnu ulogu u političkim borbama koje su obeležile poslednju deceniju 18. veka u Americi. Pejn je, naime, pozvao Amerikance da se ne obaziru na državna uređenja evropskih država, uključujući i samu Englesku, zato što je njih i njihove pretke upravo iskvarenost tih uređenja oterala u divljinu novog kontinenta i takoreći nagnala na političko eksperimentisanje sa slobodom: „Ovaj novi svet bio je azil za zaljubljenike u građanske i verske slobode *iz svih delova Evrope*. Ovamo su oni bežali, ne iz nežnog majčinskog zagrljaja, već od svireposti čudovišta, i prava istina za Englesku je to da ona ista tiranija koja je oterala prve emigrante iz otadžbine, još uvek proganja njihove potomke“ (Pejn, 2004: 28). San o „engleskom ustavu“ kao najuzvišenijem idealu za najistaknutije američke revolucionare bio je odsanjan: Amerika je trebalo da dobije državne konture i političke sadržaje koji nisu imali presedana u praksi i koji su eventualno bili nagovešteni u najnaprednijim političkim teorijama. Kada je, desetak godina kasnije, Džejms Medison preduzeo istraživanje svih istorijskih i savremenih iskustava sa (kon)federalizmom, došao je do istog zaključka: iako su u njoj postojale dve republike – Nizozemska i Švajcarska – čije su tekovine u zaštiti slobode bile delimično posledica i toga što su uspele da prevaziđu unitarni model državne organizacije, Evropa zapravo i nije imala šta da ponudi, i američka „proširena republika“

je morala biti građena samo na osnovu negativnih primera (Guggisberg, 1990: 72; Molnar, 2001b: 386–387).

Nezadovoljstvo američkih „očeva osnivača“ postojećim stanjem u Evropi ne treba posebno da čudi. Do kraja 17. veka Evropa je prestala da bude „mozaik“ unitarnih država i pretvorila se u rudiment jednog „međudržavnog sistema“ koji se temeljio na „suverenu“, tj. na ličnosti (manje ili više apsolutnog) monarha koji je vladao svakom od država u ovom protosistemu (Held, 1997: 53). U prosvetiteljskoj političkoj misli polako ali sigurno probijao se stav da su ovi suvereni monarsi i potencijalni razoritelji tog i svakog drugog sistema, s obzirom na to da ne mogu da obuzdaju svoje osvajačke apetite i ratoborne strasti. „Monarhiji je svojstven duh rata i uvećavanja teritorije, republici duh mira i umerenosti“ (Monteskje, 1989: 2: 151), pisao je Monteskje, afirmišući model „prosvetćenog *commercial society*“, koji najbolje uspeva u republikanskim državnim okvirima. Taj optimistički model imao je na umu i Tomas Pejn kada je pisao: „Mi hoćemo trgovinu koja bi, ako se dobro organizuje, osigurala mir i prijateljstvo sa celom Evropom“ (Pejn, 2004: 29). Potpuno nezavisno od Smita, Pejn je izgradio učenje o neograničenoj slobodi trgovine, ali mu je dao jedan bitno drugačiji politički ton. Kao i Smit, i on je verovao da je društvo univerzalno i da je upravo potpuno emancipovana trgovina ono što omogućava njegovu univerzalnost (Pejn, 1987: 209). U drugom delu *Prava čoveka* (1792) Pejn je čak pisao da „zakoni poslovanja i trgovine“ spadaju u „velike društvene zakone [koji] su prirodni zakoni“ i koji se naprosto „poštuju i slede zato što je interes svih strana da se to čini“ – osim ako vlasti to ne pokvare svojim poslovično lošim intervencijama (Pejn, 1987: 202). Međutim, iz ovih socijalnih i ekonomskih premisa Pejn, za razliku od Smita i fiziokrata, nije izvukao nikakve autoritarne političke zaključke. Upravo suprotno, vlada koja je, prema njegovom mišljenju, odgovarala jednom takvom univerzalnom društvu, morala je biti ustavno regulisana i demokratizovana, što znači i klasno neutralna, a kao takva ona je nužno morala biti posvećena stvaranju međunarodnog saveza sa ciljem da se uspostavi univerzalni mir. Time se jasno ukazivala logika najpre liberalne, a zatim i demokratske ustavne države: njen narodni suverenitet i poštovanje preddržavnih ljudskih prava upućivali su je na izgradnju nove „svetske zajednice“

(Kriele, 1988: 35 i dalje; Häberle, 2002: 60–61) na ruševinama postojećeg „međudržavnog sistema“ suverenih monarha. Na kraju krajeva, taj duhovni obrazac bio je ključan za konstituisanje SAD kao entiteta koji nije bio ni obična (suverena) država ni labava (međunarodna) konfederacija: međunarodnopravna logika bila je od barem jednakog značaja kao i državopravna za stvaranje SAD (Borstin, 2005: 437), koje su na taj način neintendirano dobile i značaj klice daljih međunarodnopravnih udruživanja – zaključno sa Ujedinjenim nacijama.

Ipak, postojalo je još nešto od čega su Montesckje, a na njegovom tragu i američki liberali, još više strahovali nego od ratobornih i u svoj pupak zagledanih monarha. To su bili vladari s ambicijom da stvore imperiju, a samim tim i da svoju vlast uzdignu u despotiju. U Evropi su u 18. veku postojali raznovrsni imperijalni projekti – od Svetog rimskog rajha nemačke nacije do britanske imperije, od koje su Amerikanci nameravali da se oslobode – koji su ugrožavali postojeći „međudržavni sistem“ ništa manje nego liberalne ustavne države, ali ne donoseći ništa supstancijalno u poziciji suverene monarhijske vlasti; upravo suprotno, oni su otvarali perspektivu prodiranja zala despotizma s Orijenta u Okcident – onih istih zala koja su zapljusnula Rim u doba principata, uništila sve vrline rimskih građana i na duži rok dovela državu do sloma. Svojom knjigom *Razmišljanja o univerzalnoj monarhiji* (1727) Montesckje je začeo tradiciju prosvetiteljske kritike imperijalizma: na primeru Španije pokazao je ne samo destruktivnost nego i auto-destruktivnost namere da se izgradi imperija – shvaćena kao konsekvantna suprotnost „prosvetćenom *commercial society*“ (Minkler, 2009: 114). Echo te kritike mogao se prepoznati i u brojnim pamfletima i govorima američkih autora. Primera radi, Džon Dikinson je u raspravi o ratifikaciji Ustava izneo mišljenje da je sreću moguće postići samo zadovoljavanjem realnih potreba, dok se iz „neregularnih želja“ javljaju samo poroci, među kojima je najveći „žed za imperijom“. Ipak, Dikinson je bio zadovoljan što „simptome“ ovog, najvećeg poroka, 1788. još nije prepoznavao kod Amerikana (Dickinson, 1998: 489).

Ipak, ovi „simptomi“ su se već ukazivali, i u narednim godinama ih je bilo sve više, a ponajviše u onom republikanskom „maki-javelističkom momentu“, suprotstavljenom američkom liberalizmu,

ali sa snažnim povratnim uticajem na njega, o kojem je vrlo pro-
 nicaljivo pisao Džon Grevil Agard Pokok (upor.: Pocock, 2003: 333
 i dalje; Pocock, 1981). Makijavelistička tradicija republikanskog
 diskursa o vrlinama i slobodi nije apostrofirala samo neophodnost
 borbe protiv moralno destruktivnih uticaja hrišćanstva i brojnih
 poroka (među kojima je istaknuto mesto imala trgovina), nego
 je zagovarala državni rezon, koji je u Americi 18. veka najveći eho
 proizveo upravo kod jednog od najistaknutijih federalista, Ale-
 ksandera Hamiltona (upor. o tome detaljnije: Pocock, 2003: 528
 i dalje). Tako je Monteskejev poziv državicima da se „leče“ od
 bolesti državnog rezona¹ postao ujedno i vododelnica između one
 struje u ranom američkom političkom životu (1787–1817) koja
 je bila voljna da sledi taj poziv i koja je na kraju obrazovala Demo-
 kratsku partiju (Džeferson, Medison), i one druge, koja se o taj
 poziv oglušila i koja je ostala „tvrdo jezgro“ Federalističke partije
 (Hamilton, Dže).

Imperijalistički karakter republikanske varijante državnog
 rezona ima korene u Makijavelijevom nadomeštanju hrišćanske
providentia Dei paganskom „nužnošću“ (*necessità*), čime je najne-
 posrednije izražena ideja o večnosti rata i omogućen uspon ra-
 tničkih vrlina nauštrb onih mirnodopskih (Molnar, 2001a: 244).
 U *Vladaru* je to najvidljivije iz Makijavelijevog saveta monarhu
 da ne misli ni na šta drugo i da se ničim drugim i ne bavi osim
 „ratom, vojnim pravilima i stegom“ (Machiavelli, 1985a: 124).
 Međutim, belicizam ne nedostaje ni u *Raspravi o prvoj dekadi Tita*
Livija, u kojoj je Makijaveli utemeljitelja republike (ali i, kasnije,
 svakog republikanskog vođu) stavio pred dilemu: ako sledi razum,
 biraće mir i neprikosnovenost uspostavljenih granica „male“ repu-
 blike, a ako se povede neprozirnom „nužnošću“, moraće da pri-
 hvati i (agresorski) rat i imperijalnu politiku (Machiavelli, 1985b:
 165). Same te dileme nestalo je, vek i po kasnije, u nezavršenom
 spisu *Rasprave o vladi* (posthumno objavljenom 1698), u kojem
 je engleski republikanac Aldžernon Sidni, doduše bez direktnog

1 U odeljku *Duha zakona* naslovljenom „Kako trgovina u Evropi kroz var-
 varstvo prokriči sebi put“ Montekse je konstatovao: „Od makijavelizma
 [kao poslednjeg izdanka varvarstva] smo počeli da se lečimo i lečićemo se
 svakog dana“ (Monteskje, 1989: 2: 61).

pozivanja na Makijavelija, preuzeo njegovu republikansku dilemu, ali samo da bi je odmah razrešio, opredelivši se za „ustave koji principijelno hoće rat i koriste se trgovinom kao pomoćnim sredstvom za taj cilj“ (Sidney, 1750: 290). Isto mišljenje zastupao je naposljetku i sam Aleksander Hamilton, i to već u *Federalističkim spisima* broj 6 i 34. U prvopomenutom *Federalističkom spisu* Hamilton je oštro kritikovao u Americi već 1776. uspostavljenu tradiciju vezivanja republikanizma i pacifizma posredstvom „duha trgovine“. U neuvijeno makijavelističkom tonu Hamilton je ovde tvrdio da „momentane strasti i neposredni interesi imaju aktivniju i snažniju kontrolu nad ljudskim ponašanjem nego uopštena i udaljena razmišljanja o politici, koristi ili pravdi“ (upor. Hamilton, 1826a: 29 i dalje). Kao i Sidni jedan vek pre njega, i Hamilton je Makijavelijevu dilemu između razuma i „nužnosti“ lako razrešio u korist potonje: „momentane strasti i neposredni interesi“ jesu samo druga formulacija za bezličnu „nužnost“, koja sve države, bilo monarhijske, bilo republikanske, baca u ratne vrtloge i zahteva „odlučne“ mere, prevashodno vojne prirode. U drugopomenutom *Federalističkom spisu* Hamilton se čak i eksplicitno pozvao na državni rezon: kritikujući „novi i apsurdni eksperiment u politici vezivanja ruku vlade da ne vodi ofanzivni rat zasnovan na državnom rezonu“ (Hamilton, 1826c: 178), on je otvoreno ustao protiv dotadašnjeg pacifizma „očeva osnivača“. Znajući da će SAD i nakon što se konstituišu i dalje biti nerazvijena agrarna zemlja, ali nadajući se da će se u dogledno vreme komercijalizovati po ugledu na Veliku Britaniju i biti u stanju da stvore veliko „nacionalno bogatstvo“, Hamilton je tražio da se odmah pristupi izgradnji vojne sile i njoj primerene imperijalne spoljne politike, koja bi „branila tu trgovinu“ (Hamilton, 1826c: 178; upor. i Stourzh, 1970: 143 i dalje).

Razvijajući takvu viziju imperijalnog razvoja, Hamilton je nužno težio što unitarnijem i što autoritarnijem uobličanju američke republike. Umesto zagovaranja velike republike zbog poboljšanja sistema *checks and balances* i onemogućavanja da veća partija uništi manju – na čemu je insistirao Medison (upor. detaljnije: Molnar, 2001b: 411 i dalje) – Hamilton je veliku – a poželjno i unitarnu – republiku priželjkivao zbog snage da ratuje protiv spoljnog neprijatelja i da guši pobune unutrašnjeg neprijatelja

(Stourzh, 1970: 158–159).¹ Medison je, inače, kasnije oštro napadao Hamiltona da teži ka uvođenju britanskog koruptivnog monarhističko-parlamentarnog sistema u SAD (upor. detaljnije: Sheehan, 2004: 407 i dalje). Iako je s Hamiltonom 1787. delio stav da je egzekutiva važan činilac ograničenja nekompetentne i korpumpirane zakonodavne vlasti,² Medison je već tada spadao među one koji su se inspirisali Bolingbrokovim spisom *Ideja patriotskog kralja* i u „makijavelističkom“ liku Volpola prepoznavali Hamiltonove crte. Prema Medisonovom – ali i Džefersonovom³ – mišljenju, Hamiltonova prava namera bila je da umesto liberalnog ustavnog sistema, koji je počivao na podeli vlasti, uspostavi republikanski sistem „prividno patriotskog“ predsednika, koji bi imao određene ruke da vodi imperijalnu politiku i otpočinje ratove onako kako smatra da to nalažu zakoni „nužnosti“. Na kraju krajeva,

- 1 Osim što je rigorozno insistirao na liberalnom principu podele vlasti, Medisonovo „neprijateljstvo prema republikanizmu“ došlo je naročito do izražaja u njegovom projektu bikameralizma (koji nije bio nikakva nužna konsekvencija principa podele vlasti: upor. detaljnije: Carey, 1978: 160 i dalje). Iako je na kraju bio nezadovoljan ustavnim rešenjem prema kojem Senat nije postao aristokratski organ već samo predstavnički organ federalnih jedinica, nema sumnje da je Medison u ključnim godinama uspostavljanja političkog sistema SAD dao veliki doprinos profilisanju Senata kao realnog težišta zakonodavne vlasti. Kada je, oko pola veka kasnije, Aleksis de Tokvil posetio Ameriku i kada je imao prilike da se neposredno upozna sa načinom funkcionisanja zakonodavne vlasti, istakao je princip bikameralizma i delatnost Senata kao prave garante efikasnog i stručnog legislativnog rada, a samim tim i uspešne podele vlasti. Fasciniran ovom funkcijom Senata, Tokvil je čak bio sklon – pogrešnom – shvatanju da on i nije bio izvorno osmišljen kao aristokratski organ (upor. Tokvil, 1990: 76).
- 2 Nakon donošenja Članova Konfederacije došlo je do čitavog niza kompromitacija Kongresa i državnih legislativnih tela, zbog čega je veliki broj poslanika Ustavotvorne skupštine u Filadelfiji morao da se ozbiljno pozabavi mogućnostima egzekutive da bude efektivni kontrolor zakonodavnog procesa (Ketcham, 1990: 108–109).
- 3 Ipak, treba napomenuti da su, iako su se vrlo rano sukobili u Vašingtonovom kabinetu – iz čega je konačno proizašao politički sukob federalista i demokrata – i Hamilton i Džeferson bili pristalice „aktivnog liderstva“, a Džeferson je to i pokazao tokom dva predsednička mandata (upor. detaljnije o sličnostima i razlikama među njima: Ketcham, 1990: 124–126).

Hamiltonov stav o pitanju ljudskih prava dobro ukazuje na to da je on zaista želeo da egzekutivu oslobodi svega što bi je sprečavalo u pokazivanju ratničkih vrlina. Pošto su ljudska prava mogla da budu samo prepreka uzdizanju SAD u imperijalnu silu, Hamilton je bio jedan od najagilnijih federalističkih zagovornika neuvrštanja Deklaracije prava u Ustav. Njegov stav po pitanju ljudskih prava bio je, kako stoji u *Federalističkom spisu* broj 84, „da se, shodno njihovom primitivnom [sic!] značaju, ne mogu primeniti na ustave koji su jasno zasnovani na vlasti naroda i koje sprovode njihovi neposredni predstavnici i slugе. Tu, striktno, narod ne predaje ništa; a pošto zadržava sve, nema ni potrebe za posebnim zadržkama“ (Hamilton, 1826d: 480).¹ Ovde se Hamilton zaista ponajviše udaljio od liberalizma i svoj republikanizam doveo u opasnu blizinu rusovske totalitarne demokratije, kojom će se nekoliko godina kasnije inspirisati jakobinci kada budu uspostavljali „naciju, jednu i nedeljivu“ i kada budu nemilosrdno gazili Deklaraciju o pravima čoveka i građanina.

Ako su naponi Hamiltona i njegovih istomišljenika da dosledno „republikanizuju“ američki Ustav i pomire ga s teorijom državnog rezona u ovom periodu američke istorije doživeli neuspeh, situacija je počela da se menja već pod petim predsednikom, Džeјmsom Monroom, poslednjim iz generacije „očeva osnivača“ i virdžinijskih zemljoposjednika. Tada su stvoreni zameci američke imperijalne politike, a demokratski liberalizam dvojice Monroovih prethodnika pomešan je s republikanskim elementima koji su omogućavali polagani uspon teorije državnog rezona na američkom kontinentu. Jedna od ključnih promena u američkom duhu koja je omogućila ovu cezuru i završetak američkog veka prosvetiteljstva – ne ukidajući, naravno, njegove tekovine, ali ih stapajući i kombinujući s njima stranim elementima – bio je povratak religioznom mesijanizmu, karakterističnom za pretprosvetiteljski period.

1 Istina, treći pisac *Federalističkih spisa*, Džon Džej, bio je takođe sklon ovom stanovištu, iako ga nije branio u spisima potpisanim pseudonimom „Publijus“. U jednom spisu koji je potpisao kao „Građanin Njujorka“ Džon Džej je 1788. pridobijao svoje sugrađane da glasaju za Ustav tvrdeći da, prema njegovom mišljenju, u američkoj vladi nosioci vlasti „neće vršiti nikakva druga prava osim onih koje im narod poveri“ i da zato nije potrebno da se donosi nikakva deklaracija prava (Jay, 1998: 144–145).

Stav američkog prosvetiteljstva prema religiji uvek je pobuđivao sumnje da se i nije radilo o dovoljno radikalnom prosvetiteljstvu, pa čak i da je ono uvek ostalo umereno (u terminologiji Džonatana Irvinga Izraela). Na osnovu svega rečenog moglo bi se zaključiti da je u američkim kolonijama umereno prosvetiteljstvo dominiralo samo do 1776, kada je bilo pod vrlo jasnim britanskim uticajem, dok je revolucija dovela do radikalizacije prosvetiteljstva (upor. May, 1978: 153 i dalje). Individualne slobode, koje vrhune u slobodi potrage za srećom i koje su zaštićene jakim ustavnim garancijama, ostale su najvažnija tekovina Američke revolucije, koja omogućava da se i o američkom prosvetiteljstvu govori kao o radikalnom, iako se ta radikalnost osetila mnogo više u oblasti politike nego u oblasti religije. Zapravo, moglo bi se reći da su i u ovom pitanju američki „očevi osnivači“ ponajviše sledili Loka i Monteksjea. U 18. vek Amerikanci su ušli kao duboko religiozan narod,¹ na koji deizam – koji je u Ameriku počeo da pristiže tek nakon što je u Engleskoj „izašao iz mode“ (Raeithel, 1997: 186) – nije izvršio gotovo nikakav uticaj. Štaviše, deizam nije ni postojao „izvan kruga virdžinijske više klase, novoengleske aristokratije i avangardnih radikala kao što je bio Tom Pejn“ (Bela, 2003: 74). Moglo bi se čak reći da je deizam bio američka varijanta građanske religije, koja je vrlo malo zastupana u javnosti,² a koja je imala najčvršće uporište u političkoj eliti i koju su ponajviše odnegovala prva četvorica predsednika iz redova „očeva osnivača“: Džordž Vašington, Džon Adams, Tomas Džeferson i Džejms Medison. Oni su ponajpre odgovorni za to što su SAD stvorene kao čista sekularna država, što je religija sistematski držana podalje od politike³ i što je animozitet prema svakoj vrsti državne religije vrlo rano uhvatio

1 Pre dobijanja nezavisnosti, u trinaest američkih kolonija bilo je otprilike tri hiljade religioznih zajednica (Raeithel, 1997: 188).

2 Zato je otvoreno antihrišćanskih knjiga američkih autora u 18. veku bilo izrazito malo – prva od njih, *Razum je jedino čovekovo proroštvo* Itana Ale-na, objavljena je tek 1784. (Raeithel, 1997: 186).

3 Stvorena je tradicija da se u javnim dokumentima Bog po pravilu ne pominje, a ako se već moralo referisati na nešto što nadilazi ljudske moći, onda je to bilo nazivano „Providenjem“, „onim bićem u čijim smo rukama“, „onom bezgraničnom moći koja vlada univerzumom“ itd. (Bela, 2003: 75).

korena na američkom tlu. Među najeksponiranijim deistima bili su Džeferson i Pejn, ali ni oni nisu otišli predaleko od nazora o religiji koje su imali engleski i francuski deisti. Iako su ga njegovi politički protivnici (sa dosta osnova) oštro napadali kao „ateistu“ (naročito na izborima na kojima je postao prvi put predsednik SAD), Džeferson je prihvatao da se o „uzvišenim doktrinama filantropije i deizma kojima nas je podučio Isus iz Nazareta [...] svi slažemo“ (cit. prema: Chinard, 1957: 522). Pejn je pri tom bio nešto radikalniji od Džefersona, ali ni on nije bio voljan da prekorači granicu skepticizma i ateizma.¹ A kada je 1785. prvu verziju rukopisa njegovog *Doba razuma* pročitao Bendžamin Frenklin, preporučio mu je da je brže-bolje spali kako ne bi sebi navukao nevolje na vrat. Povodom Pejnovih napada na religiju, mnogo konzervativniji Frenklin² je mogao samo lapidarno da primeti: „Ako su ljudi tako pokvareni *sa religijom*, kakvi bi bili *bez nje*“ (cit. prema: Ford, 1915: 167). U tom shvatanju nalaze se koreni umerenosti američkih deista na vlasti: svesni da mnogobrojni njihovi sunarodnici imaju čvrsta religiozna ubeđenja, da ona obuzdavaju njihove egoistične impulse, kao i da se ne moraju nužno raspaliti u fanatizam, oni su pribegli trezvenoj politici rasterećenja političkog života od religioznih sadržaja i stvaranju čvrstih mehanizama koji će verska ubeđenja držati unutar privatnog domena. Koliko su imali uspeha u tome, teško je reći. U svakom slučaju, nisu uspeli da spreče da se početkom 19. veka ne probudi mesijanski duh, koji je u veku prosvetiteljstva – ispostavilo se, samo privremeno – bio zamro (Bela, 2003: 61–62). Tada je započela jedna sasvim specifična transformacija Amerike od bastiona prosvetiteljstva u „strasno hrišćansku

-
- 1 „Sumnja je pratilac sitnih duša i propast za sva dobra društva. Što se mene tiče, potpuno i kako mi savest nalaže verujem da je volja Svevišnjeg da postoji raznovrsnost verskih shvatanja među nama, i to pruža više mogućnosti da se iskaže naša hrišćanska dobrota“ (Pejn, 2004: 50).
 - 2 No, kako se vidi iz Frenklinove autobiografije, i on je zauzeo deističke pozicije, iako je hrišćanskoj religiji davao više koncesija nego Džeferson ili Pejn (upor. Franklin, 1901: 116 i dalje). U jednom pismu napisanom mesec i po dana pred smrt, Frenklin je čak izneo sumnju u Hristovu božansku prirodu, ali je odmah šaljivo dometnuo da misli „kako je sada nepotrebno baviti se time pošto uskoro očekujem priliku da spoznam istinu s manje muke“ (Franklin, 1961: 378).

naciju“ (upor. Armstrong, 2007: 130–131), koja se u svojim uzletima uvek iznova sapliće o sve one barijere koje su religioznom fanatizmu mudro postavili „očevi osnivači“ u prvih trideset godina postojanja SAD.

Ako Američka revolucija na kraju i nije realizovala politički program (do tada mahom ilegalnog, *underground*) radikalnog prosvetiteljstva (ili, što je za Džonatana Irvinga Izraela sinonim, programa moderne), njen najveći značaj jeste u tome što je – u ustavotvornoj fazi revolucije, 1787–1791. – našla snage da se odupre izazovima republikanskih inoviranja državnog rezona i omogući najoptimalniji politički kompromis „prosvetiteljskog koncepta slobode – onog koji su ustavopisci razumeli i prigrlili – [...] sa klasičnom vizijom ograničene republikanske vlade“ (Bederman, 2008: 227). Taj ekvilibrijum prosvetiteljstva, liberalizma i otpora svakoj vrsti fundamentalizma („fanatizma“) i belicizma koji je dostignut u periodu od 1787. do 1817, ostaće trajna inspiracija svim kasnijim naporima za izgradnju stabilne demokratske ustavne države i njoj primerene „svetske zajednice“ utemeljene na ljudskim pravima.

Iako je u međuvremenu postalo veoma rasprostranjeno mišljenje o liberalizmu kao o teoriji koja se pridržava „principa neutralnosti države“ (upor. npr. Kiš, 1996: 128), takvo mišljenje je potpuno neosnovano. Liberalizam – barem u svojoj demokratskoj varijanti – uobličen je u 18. veku kao individualistička teorija koja polazi od heterogenosti manifestacija ljudskog u svakoj individui, koja tim manifestacijama nastoji da ostavi što veću slobodu,¹ ali se podjednako stara i o tome da sloboda ne ugrozi sebe samu, čime individualnu slobodu upućuje na neprekidno balansiranje s društvenom sigurnošću. Američka revolucija predstavlja jedan od najvažnijih izvora svetlosti slobode u veku prosvetiteljstva upravo zato što je, u prilično nepovoljnim uslovima jedne agrarne, robovlasničke i religiozno „razbuđene“ zemlje, otišla najdalje u ovom balansiranju i što je uspjela da prođe između dva dominantna

1 Uz slobodu, sigurnost je uvek bila vrhunska vrednost liberalizma, zbog čega se s pravom može reći da se on javlja kao reakcija na vladarsku arbitrarost. Tri garanta sigurnosti koje je liberalizam razradio već u 17. i 18. veku bili su pisani ustav, podela vlasti i vladavina prava (Burdeau, 1989: 56).

državnorezonska zla onog vremena: Scile „nacionalnog merkantilizma“ (po engleskom modelu) i Haribde republikanskog imperijalizma (po Hamiltonovom modelu). To što ova tekovina nije postala trajna, tj. što nije omogućila brže i efikasnije napredovanje istinski demokratskog liberalizma u 19, 20. i 21. veku, posledica je pre svega nemogućnosti deizma da izgradi stabilne sekuларne bedeme koji bi izdržali svu silinu verskih udara, svojstvenih modernoj epohi ništa manje nego prethodnim. Zbog toga je vreme da se pažnja posveti francuskom prosvetiteljstvu, kojem je upravo dominantni ateizam podario najjaču sekularnu oštricu, učinivši ga avangardnim na polju demokratije, ali ga hendikepiravši neuporedivo većom senzitivnošću za makijavelistički republikanizam nego za demokratski liberalizam.

ATEIZAM I DEMOKRATIJA – FRANCUSKO ISKUSTVO

Među svim evropskim državama, najkomplicovanija duhovna situacija vladala je nesumnjivo u Francuskoj, koja je u 18. vek ušla s neuporedivo većim deficitima u slobodama nego Nizozemska i Engleska (pa čak i same američke kolonije), ali i sa mnogo rasprostranjenijom krizom u sferi religije, politike, pa i morala. Tokom 18. veka procenat pismenosti u Francuskoj stabilno se povećavao (između 1680. i 1780. pismenost se popela sa 29% na 47%), što je dovelo i do porasta publikovanih knjiga, među kojima je udeo onih s religioznom tematikom radpidno opadao: od 50% krajem 17. veka, na 30%, u dvadesetim godinama 18. veka, do svega 10% osamdesetih godina tog stoleća (Hesse, 2004: 369).¹ Kardinal De Bernis je u svojim memoarima zapisao da se već do 1720. u Francuskoj nije smatralo dobrim vaspitanjem verovati u jevanđelja, a Dejvid Hjum je, nešto manje od pola veka kasnije, prilikom posete Francuskoj, primetio da se ova zemlja sasvim razlikuje od Engleske po „skoro univerzalnom preziru prema svim religijama, koji dele

1 Od dvadesetih godina 18. veka ilegalno tržište knjiga u Francuskoj počelo je, inače, da cveta, tako da se do kraja ovog stoleća ustalilo pravilo da je državna zabrana najbolji način za podizanje tiraža knjige (Hesse, 2004: 374).

oba pola i svi slojevi ljudi“ (cit. prema: Gay, 1966: 339 i 342).¹ Tako duhovno stanje pogodovalo je razvoju nauke i obrazovanja, tako da je već predrevolucionarna Francuska pretekla Englesku i u jednom i u drugom (Hobsbawm, 1987: 44).

Najveća opasnost koju je za sobom povlačilo sve intenzivnije opadanje religioznosti u Francuskoj – a koja u Nizozemskoj i Engleskoj, pa ni u američkim kolonijama, nije postojala zbog njihovih političkih uređenja – bila je prateća kriza legitimiteta apsolutne vlasti monarha, koji je i dalje vladao „po milosti božjoj“. Zato je u Francuskoj religiozno pitanje bilo ujedno i mnogo radikalnije i politički mnogo kontroverznije nego u Engleskoj (pa i u još uvek republikanski uređenoj Nizozemskoj, kao i u američkim kolonijama). Takvo stanje stavilo je prosvetitelje u Francuskoj pred dvostruki problem. S jedne strane, kako je pokazao još Aleksis de Tokvil, oni su sve više podlegali iskušenju da se potpuno okrenu od postojeće loše realnosti, u kojoj nisu držali nikakve poluge vlasti, i da grade, „malopomalo, jedno imaginarno društvo, u kojem je sve izgledalo jednostavno i usklađeno, jednoobrazno, pravično i u skladu sa razumom“ (Tokvil, 1994: 151; upor. i Fire, 1990: 46–47). S druge strane pak, što su bili otuđeniji od sveta u kojem su živeli i za koji su pisali i govorili, to su bili skloniji radikalnim rezovima u svakom pogledu, ne sluteći kakvu spiralu nasilja njihove zamisli mogu da pokrenu.

Već je Monteskje – kako svedoče njegove privatne zabeleške – pokazao senzibilnost za tradiciju antičkog republikanizma kada je hvalio pagansku veru starih, a aktuelno tlačenje hrišćanstva (i islama) povezao sa „na sve strane [a ne samo na Orijentu, kao što je tvrdio u *Duhu zakona*] rasprostranjenim despotizmom“ (Montesquieu, 2000: 264). Međutim, Monteskje nije bio voljan da pozdravi radikalne mere ni u politici ni u religiji. Otvoreno zagovarajući sklad razuma i vere (Montesquieu, 2000: 329), on se našao

1 Dijaloge o prirodnoj religiji Hjum nije smeo za života da objavi u Velikoj Britaniji (a na taj korak se nije odvažio ni Adam Smit, kojem je Hjum zaveštao da to učini nakon njegove smrti). Spis je na kraju ugledao svetlo dana 1779, tri godine nakon Hjumove smrti, zaslugom njegovog nećaka, bez oznake izdavača. Pritom u knjizi Hjum skeptičke stavove nije iznosio sa stanovišta protivnika hrišćanstva nego sa stanovišta „postojanog, verujućeg hrišćanina“, koji je tolerantan prema „teistima“ svih provenijencija (Hjum, 1994: 144 i 142).

pozvanim da brani hrišćanstvo od Bejlovih napada i zalaže se za očuvanje religioznih veza koje jedno društvo drže na okupu (Monteskje, 1989: 2: 136 i 140).¹ I mladi deista Volter je u *Filozofskim pismima* (1734) verovao da misterije hrišćanske religije prosveteni filozofi moraju da poštuju, pošto im je „i te kako poznato da su predmeti uma i vere različite prirode“ (Volter, 1992: 57). S druge strane, već u *Značajnim istraživanjima milorda Bolingbroka* (1736) Volter je propagirao odbacivanje hrišćanstva u korist prirodne religije, koja je trebalo da bude redukovana na dve zapovesti: *Obožavaj boga i budi pošten čovjek!* (Volter, 1960: 92). Ipak, ocenjujući ovaj konačni cilj kao preradikalan u datom momentu, Volter je pledirao za vraćanje hrišćanskih crkava u njihove okvire i prosvetivanje „laika“, koji će onda moći sami da sprečavaju sveštenike da stvaraju zlo (Volter, 1960: 94). Prosvetivanje naroda i moralno prevaspitavanje su tražili i La Metri i Holbah, ali su u isto vreme kao zabludu označili i samo verovanje u Boga (kao i u besmrtnost duše). Slažući se sa Volterom u stavu da će vladari lakše vladati narodom ako Crkva bude obuzdana (Voltaire, 1960: 93; La Mettrie, 1987: 73–74; Holbah, 1963: 10–11), La Metri i Holbah su učinili upitnim krajnji rezultat prosvetivanja: prirodnoj religiji, koju su zagovarali „moralni deisti“, pronašli su alternativu u – ateizmu.

Ako je mladi deista Didro u prvom tomu *Enciklopedije* (1751) još ostavljao mogućnost da providenje upotrebljava tirane kako bi njima kažnjavalo „narode i vladare koji vrijeđaju boga – jedni uzurpirajući vlast, a drugi pripisujući čovjeku suviše one najviše vlasti koju je stvoritelj sâm zadržao nad stvorenjima“ (Diderot, 1984b: 73), takvu zabludu on kasnije više sebi neće dozvoliti. Prihvatajući ateistička shvatanja i odbacujući ne samo objavu i njenu političku (zlo)upotrebu, Didro će osporiti i model vrhovne vlasti „stvoritelja“ koji preuzimaju apsolutistički vladari u svojoj vladavini. U pismu kneginji Daškovoju od 3. aprila 1771. on će izložiti u tom smislu

1 Kao što je već pomenuto u prethodnom poglavlju, Bejl je bio među prvima koji su smatrali da ateizam ne vodi moralnom propadanju i da sa Bogom ne nestaju i vrline (što je bila suština teološkog argumenta koji su preuzeli i „moralni deisti“). U tome se Bejl pozivao na Spinozu, koji je već bio ozloglaščen kao „ateista“, ali koji je bio poznat i po svojoj ličnoj skromnosti, poštenju i čestitosti (Kondylis, 1986: 386).

karakterističnu logiku: „Ako bi se ljudi na neki način osmjelili da napadnu religiju, koja se smatra najmoćnijom i najpoštovanijom pregradom, njima će biti nemoguće da se zaustave. Od trenutka kada su bacili prijeteće poglede na cara nebeskog oni se neće zaustaviti da ih uprave i na cara zemaljskog. Čelično uže koje veže i guši čovječanstvo sastoji se od dva dijela. Jedan od njih ne može se održati, ako padne drugi“ (Didro, 1958: 171). Naposljetku, Didro će zagovarati odbacivanje svih aktuelnih autoriteta – Boga, vladara i sveštenika – kao nerazumnih i međusobno neusaglasivih, i u ime sreće pojedinaca tražiti da se prizna važenje isključivo prirodnih zakona (Diderot, 1984a: 65). No, uprkos svem racionalizmu tog rešenja, upravo će zahtev za rušenjem svih postojećih autoriteta otvoriti Pandorinu kutiju dubokih političkih, religioznih, ali i moralnih lomova, kojih su se „moralni deisti“ užasavali, a koje su Didro i njegovi ateistički istomišljenici zazivali, ne uspevaajući ni da naslute šta bi se iz toga sve moglo izroditi, i koji će Francusku početi da potresaju samo pet godina nakon Didroove smrti.

Francuska revolucija je, baš kao i Američka, nastala na intelektualnom talasu prožimanja slobode sa srećom. Međutim, potraga za srećom u francuskoj verziji nije imala ni deističke amortizere (kao u demokratskom liberalizmu koji se pomaljao u SAD), ni nacionalne stege (kao u nacionalnom liberalizmu koji se javljao u Engleskoj), nego je išla podruku s radikalnim ateizmom. Ideju s kojom se Pjer Bejl poigravao – da svet neće biti moralan dok politička organizacija društava ne postane konsekventno ateistička – La Metri je radikalizovao već u spisu *Čovek mašina* (1747): „Svet neće biti srećan sve dok ne bude ateistički“ (La Mettrie, 1994: 58). U spisu *O sreći. Anti-Seneka* (1748) La Metri je priznavao, doduše, da su pojmovi dobra i zla sami po sebi indiferentni s obzirom na sreću, ali je isticao ulogu društva u vaspitavanju čoveka i moralnom obuzdavanju njegovih poroka (dobri primeri i saveti, nagrade, pohvale itd.), kao i ulogu čoveka u sopstvenom „oplemenjivanju“ (La Mettrie, 1996: 140).¹ I Holbah je takođe smatrao

¹ S tog stanovišta, La Metri je odbacivao prirodno pravo (baš kao i urođene ideje) zato što pretpostavljaju odgovarajuće zadate moralne sadržaje koje pojedinac dobija od prirode, umesto da se sam za njih izbori (La Mettrie, 1996: 140).

da čovek ne može biti srećan bez vrline i zalagao se za to da vrline i razum (odnosno mudrost) budu jedine buktinje koje će osvetljavati potragu za srećom svakog pojedinca (Holbah, 1950: 499). A samo srećni pojedinci su društvo mogli da načine srećnim: „Društvo uživa svu sreću za koju je sposobno, čim se većina njegovih članova uredno hrani, oblači i uredne stanove ima, jednom reći čim može, ne radeći preterano, zadovoljiti potrebe koje mu je priroda učinila nužnim. Mašta je njihova zadovoljna čim su uvereni da im nikakva sila na svetu ne može oteti plodove rada njihova, čim su uvereni da rade za sebe same“ (Holbah, 1950: 227).

Dok su Didro, La Metri i Holbah bili u dovoljnoj meri baštenici racionalističke etičke tradicije, prihvatajući jedan u biti univerzalni eudajmonistički moral, koji je trebalo da ima individualističke crte, ali koji ne bi bio u stanju da digne društvo u vazduh (upor. Kondylis, 1986; 509), Helvecijus je već – u svojoj knjizi *O duhu* (1758), koja je javno spaljena i zbog koje je morao da napusti Francusku – zagovarao jedno radikalnije shvatanje „probitačnog morala“, čiji bi jedini pokretači bili „ugoda i neugoda“, a jedina osnova „osećaj samoljublja“ (Helvétius, 1978: 183). Takvo shvatanje je već snažno uzdrmavalo čak i one tradicionalne etičke postulate koji nisu bili neposredno vezani za hrišćanske dogme i apsolutističke monarhije, nagoveštavajući buduće pozive za „prevrednovanjem svih vrednosti“. Prvi od njih došao je u spisima markiza De Sada. U *Filozofiji u budoaru* (1791) on je zagovarao bezbožnu prirodu, koja se pokreće po zakonima utemeljenim na nerazvrgljivoj vezi između težnje za moći i seksualnog nagona, koja nije podvrgnuta nikakvom moralu (osim nekom novom, zasnovanom isključivo na „osećaju samoljublja“), koja perspektivno vodi „totalnom uništenju ljudske rase“, ali koja, u međuvremenu, dok do konačne katastrofe ne dođe, favorizuje nasilnike – u rasponu od „ambicioznih suverena“ (koji beskrupulozno uništavaju svakoga ko se nađe na putu realizacije njihovih „grandioznih namera“) do malih, „libertinski“ egoističnih građana (koji se čvrsto drže pravila „gledaj sebe, voli sebe, bez obzira na čiju to štetu išlo“) (De Sade, 1966: 230, 238 i 253). Pošto se na ovoj poziciji – koja u isto vreme i dezavuiše društvo (s obzirom na to da mu jedini smisao ostaje u tome da privilegovanim „libertinima“ omogućava puninu života u skladu s „prirodnim zakonima“) i odvraća od povratka prirodi – urušava

čitav prosvetiteljski projekt, očigledno je da je sa De Sadom francusko prosvetiteljstvo stiglo do tačke na kojoj je moralo da se opredeli ili za povratak na neku od ranijih pozicija, uključujući tu i onu starorežimsku, ili za korak dalje, u pravcu romantičarskog republikanizma – putem kojim je već ranije bio krenuo Žan-Žak Ruso i kojim su u De Sadovo vreme koračali jakobinci.¹

Vrhunski je paradoks jakobinske faze Francuske revolucije bio taj što je religiozni fanatizam bio suzbijan antireligioznim fanatizmom, a svi izdanci starorežimskog apsolutističkog suvereniteta iskorenjivani uz pomoć novog, *narodnog*, i ništa manje apsolutističkog suvereniteta, u ime kojeg je srušena monarhija i uspostavljena republika. Antiindividualizam i antiliberalizam bili su trajne karakteristike francuskog državnog uređenja i vladajuće legitimacione formule u celom 18. veku – sa samo jednim kratkim interregnumom 1789–1791. Već krajem 1791. počeli su da se ukazuju obrisi onog „terora vrline“ koji će odlikovati jakobinski republikanizam i koji neće potpuno nestati ni u vreme Direktorijuma. Paralelno s urušavanjem svih ustavnopravnih temelja postignutih u ovom međuvlašću, započela je praksa iznuđivanja lojalnosti građana pomoću zakletvi (pod pretnjom progona u slučaju odbijanja), čiji je najvažniji deo bilo iskazivanje one – rusoiistički intonirane – spremnosti da se na oltar domovine žrtvuje život (Burleigh, 2008: 95). Time je francuski republikanizam dobio prostor da ode neuporedivo dalje od američkog: „opšte dobro“ i „javni spas“ emancipovali su se u potpunosti od bilo kakvog obzira prema pojedincu u njegovom smrću mogli su da raspoložu kao samorazumljivošću.

Pritom se jakobinski republikanci nisu osećali samo decom Rusoa. Upravo suprotno, oni su smatrali da su realizatori celokupnog francuskog prosvetiteljskog nasleđa, kojem je Ruso pripadao ništa manje nego Monteskje i koji je i dalje u znaku nepartvorenog racionalizma. Na vrhuncu nasilne akcije širenja kulta Razuma

1 Kao Rusoovi učenici, jakobinci su se grozili materijalističkog ateizma. Robespjer je, primera radi, toliko mrzeo Helvecijusa, da je dao da se razbije njegovo poprsje u Jakobinskom klubu, a odgovor na krizu religije tražio je u uvođenju nove republikanske religije, koja bi bila usmerena ka obožavanju Vrhovnog bića, dodatno učvršćivala građanske vrline i dalje baštiniła dogmu o besmrtnosti duše (upor. Soboul, 1966: 309; upor. i Vovelle, 1989: 100 i dalje).

(kojem će slediti i nešto blaži kult Vrhovnog bića) jakobinci su se zaklinjali da samo izvršavaju filozofsko nasleđe koje su im zaveštali i Ruso i („ostali“) prosvetitelji i da novonastajući amalgam terora, verske netrpeljivosti i kvazireligioznog nacionalizma zapravo predstavlja logičnu završnicu veka prosvetiteljstva. Jedan član Konventa je početkom 1794. zaključio: „Prosvetljeni buktinjom Filozofije, duboko se zgražajući nad tiranijom i sujeverjem, oni [borci protiv fanatizma] svoj tamjan pale samo na oltaru Otadžbine i svu svoju ljubav poklanjaju suverenitetu naroda“ (cit. prema: Vovelle, 1989: 102). Tamjan i oltar su opstali uprkos svim progonima sujeverja, iracionalnu katoličku ljubav prema Bogu zamenila je podjednako iracionalna republikanska ljubav prema Otadžbini, a od transfera suvereniteta iz ruku kralja u ruke naroda profitirali su samo oni koji su, na tragu Rusoa, bili najmoćniji u pretenzijama da tumače mistične sadržaje opšte volje, shvaćene kao ultimativni razum.

Zbog toga ne čudi što je onaj isti državni rezon od kojeg je Monteskje pola veka ranije verovao da su Francuzi počeli da se uspešno leče, uspeo da opstane, pa čak i da dobije novi impetus u revolucionarnoj francuskoj republici. Već prilikom suđenja „građaninu Luju Kapetu“, njegovo pogubljenje je zahtevano upravo u ime državnog rezona i uz posuđivanje monarhističkih argumenata (Michelet, 248). Taj makijavelizam bio je uostalom veoma indikativan u pogledu onoga što će doći nakon kraljevog pogubljenja. U svom prvom obraćanju Konventu, Sen-Žist je 13. novembra 1792. upozorio poslanike da će duh suđenja Luju ujedno biti i duh utemeljenja republike (Sen-Žist, 1987: 176). To je bilo zaista proročansko upozorenje, pošto je Sen-Žistov (i, uopšte, jakobinski) „duh“ zaista odneo pobedu u Konventu i iznudio kako smrtnu presudu kralju, tako i uspostavljanje jedne republike koja je perpetuirala stari državni rezon. Portretišući kralja, Sen-Žist mu je odao priznanje na gvozdenoj logici koju je nemoguće osporiti: kao starorežimski vladar, on „je sve što je činio, činio da bi sačuvao ono što mu je bilo povereno“ (Sen-Žist, 1987: 173). A da bi to sačuvao, nužno je bio upućen na zločine. „*Nemoguće je vladati, a ostati nevin*: verovati u tako nešto je suviše očigledna ludost“ (Sen-Žist, 1987: 174). Međutim, isti „duh“ je vladao i samim republikanski nastrojenim jakobincima: i njima je bilo nemoguće da vladaju a da ostanu nevin, jer su se smatrali obaveznim da „sačuvaju

ono što im je bilo povereno“ – ovoga puta, slobodu i razum. I upravo taj eksperiment preplitanja slobode i razuma, koji je u Francuskoj započeo u periodu 1789–1791, u narednom je periodu bio, ponajviše (iako ne isključivo) zaslugom jakobinaca, okončan na duže vreme, ostavljajući za sobom opštu konfuziju, u kojoj su neprikosnovene bile jedino pretenzije na državni rezon. Makijavelijevo nasleđe državnog rezona – revolucijom zaodenuo u ruho deifikovanog narodnog suvereniteta – bilo je jedino što je povezivalo republikanske zagovornike terora vrline sa zagovornicima gaženja svake vrline u ime nacionalne moći, slave i slobode. Ono što je zagovarao Hamilton u Americi, pošlo je u Francuskoj za rukom Robespjeru i Napoleonu: Robespjer je uništio prve zametke liberalizma, nametnuo antiindividualistički republikanizam i stvorio temelje totalitarne demokratije, koji će preživeti Termidor i pokazati se najkompatibilnijim za – Napoleonovu imperijalnu politiku.

SVETLO ČOVEČNOSTI U ČOVEČIJEM RAZUMU

Uzme li se u obzir konstatacija Ernsta Kasirera da je politička filozofija – skupa sa estetikom – u 18. veku počela da preuzima od metafizike zadatak teodicije,¹ onda postaje jasno da je upravo Francuska, u kojoj je politička, religiozna i moralna kriza bila najpoodmaklija, bila predodređena za najrevolucionarnije lomove, u kojima će se isprobavati najradikalniji *politički* odgovori na tu sveobuhvatnu krizu. Ako su na početku 18. veka Nizozemska i Engleska isjavale najjače svetlo slobode, označavajući početak epohe prosvetiteljstva, krajem veka Francuska je – skupa s Amerikom – zasjala neuporedivo jače, sublimirajući u političkom zahtevu za slobodom (koja kulminira u zahtevu za srećom) nastojanje da okonča ne samo političku već i religioznu i moralnu krizu. Takvo svetlo pokazalo se,

1 „Na mesto tog poniranja u suštinu apsoluta dolazi sada potpuno razvijanje tvoračkih i uobličujućih energija koje Ja nosi u sebi samom. Samo se polazeći od njih može priželjkivati imanentno rešenje – jedino rešenje koje duh ne goni naprosto preko njegovih sopstvenih granica“ (Kasirer, 2003: 194).

međutim, kao prejako, i vrlo je brzo počelo da proizvodi pogubne posledice, koje će u celoj Evropi do početka 19. veka stvoriti potpuni haos. Desilo se zapravo nešto slično onome što je Platon opisao u *Fedonu*: u Francuskoj revoluciji sloboda je, združena najpre sa srećom, a zatim i s vrlinom, doživela tako zaslepljujuću eksploziju, da je postalo nužno da ljudi okrenu oči ka nekoj „vodi“ kako bi ih zaštitili od prejake svetlosti. suočen s komplikovanim zadatkom da slobodu spasi od nje same, da joj pronade meru i formu, da je adekvatno ideološki uobličii, (politički) razum se morao dati u potragu za spasnosnom „vodom“.

I upravo tog posla poduhvatio se Kondorse u *Nacrtu o istorijskoj slici ljudskog duha*, pomenutom na početku drugog odeljka ovog poglavlja. Na kraju svojih zapisa Kondorse je konačnu prosvetiteljsku utopiju predstavio kao „Elizijum koji je stvorio razum i kojeg su blagoslovila najčišća zadovoljstva znana ljubavi prema čovečanstvu“ (Condorcet, 1961: 239). To je bila upravo vizija razuma koji obasjava svetlost slobode, ali ne direktna već ublažena u „vodi“ ljubavi prema čovečanstvu, tj. same čovečnosti. Zaštićen od zaslepljujuće svetlosti slobode, ali i dalje okupan u njoj, razum je počeo da čovekov svet poima u kategorijama njegovih prava: *prava čoveka* jedino su mu preostala od slobode kada su zatamnjeni svi njeni destruktivni zraci.

Kondorse nažalost nije uspeo da dovrši svoj spis. U martu 1794, kao progonjeni žirondinski poslanik Konventa, na vest da se sprema pretres stana gospode Verne u Ulici Servandoni u Parizu, u kojem se krio, krenuo je u potragu za novim skrovištem, bio uhapšen i umro vrlo brzo nakon hapšenja. Suprotno njegovim očekivanjima, na horizontu epohe nije se naziralo slobodno i harmonično povezivanje čovečanstva nego njegovo sve dublje cepanje po nacionalnim i klasnim šavovima. To je već bilo vreme kada je kosmopolitski i emancipatorni impuls Francuske revolucije presahnjivao i kada su počele da sazrevaju pretpostavke za restauraciju ili, bolje reći, za nastavak one centralizacije koja je bila daleko odmakla u starom režimu, koja je bila indiferentna spram borbe aktuelnih političkih snaga i koju je još polovinom 19. veka, podstaknut novim naletom bonapartizma, detaljno analizirao Aleksis de Tokvil. Baš zato što „zračii svetlošću koja omogućuje da se uoče i prosude ljudske mane i vrline“ (Tokvil, 1994: 28), slobodu će u Francuskoj

početi da zatiru i zagovornici revolucije i zagovornici restauracije, da bi najcrnja politička tama – udružena s ekonomskim liberalizmom u pravoj fiziokratskoj tradiciji – nastupila u Drugom carstvu.

Oba napoleonska eksperimenta se mogu učiniti i kao zakasnela otelotvorenja Hobzovog Levijatana i kao njegovo dvostruko deza-uisanje, upravo s liberalnog stanovišta – sa stanovišta slobode do koje je samom Hobzu bilo stalo jednako kao i do sigurnosti. Jer, fenomen bonapartizma je pokazao da za slobodu nije krucijalno samo to da namesto apsolutne vlasti dođe do njene efikasne razdeobe i međusobne kontrole nego i to da se po svaku cenu zautstavi atomizacija građana nasuprot centralizovanoj državnoj vlasti (apsolutnoj ili podeljenoj, svejedno). Ako je Hobz s pravom odbacivao represivni kolektivizam antičkih i renesansnih republika, njegovu poverenje u apsolutnu (monarhijsku ili carsku, svejedno) vlast da može osigurati slobodu ako svojim podanicima dozvoli *jedino* bezuslovno odagnavanje smrti, zarađivanje radom i stvaranje što veće udobnosti života, pokazalo se neosnovanim. Suočena s centralizovanom vlašću (u republikanskom ili autokratskom režimu, svejedno) sloboda kopni ako ne postoji politički aktivizam građana udruženih u interesne grupe, u manje grupe zasnovane na personalizovanim odnosima – u grupe manje od celokupne nacije. A upravo je to – zakonskim progonom svih važnijih manifestacija slobode udruživanja – nestalo u vihoru Francuske revolucije. Sam Tokvil je verovao da, ako se hoće razumeti ovo zamračujuće dejstvo Francuske revolucije kao jednog procesa dugog trajanja, „jedino svetlo koje može da je osvetli“ mora biti pronađeno u starom režimu, u onim malim slobodarskim enklavama aristokratije i opštinske samouprave koje su se odupirale sveizjednačavajućoj centralizaciji (Tokvil, 1994: 201). Međutim, to se svetlo pri boljem razmatranju pokazuje neadekvatnim i, zapravo, suvišnim. Jer, jedino svetlo koje je potrebno da bi se osvetlili nedostaci i starog režima i revolucije, jeste ono isto svetlo slobode koje je već pomenuto i za koje je već konstatovano da potrebuje ublažujuće dejstvo „vode“ čovečanstva.

Upravo se takvim svetlom poslužio Viktor Igo kada je, u romanu *Devedeset treća* (1874), pokušao da se osvrne na haos Francuske revolucije i da u njemu pronađe nekakvu tekovinu koja je ostala neokaljana i na koju bi se netom osnovana Treća republika

mogla nadovezati, okončavajući napokon destruktivne revolucionarne cikluse. Opisujući neverovatnu odluku okorelog rojaliste, aristokrate i kontrarevolucionara – da, usred pobune u Vandeeji, ne pobeogne pred neprijateljem u sigurnost već da spasi tri siromašna deteta i padne u ruke revolucionara koji su tražili njegovu smrt – Igo je stvorio čvrstu tačku s koje je mogao da se odredi spram celokupnog revolucionarnog događanja: „Čovek koji je svetlošću božanskog dela obasjao ponore građanskih ratova nije čudovište! Nosilac mača preobrazio se u lučonošu. Pakleni sotona postao je nebesni Lucifer“ (Igo, 1955: 319–320). Delo koje se činilo „božanskim“ iz perspektive duboko konzervativnog neprijatelja revolucije, u očima čitalaca bezbedno udaljenih od dešavanja u romanu gubilo je svaku vezu s Bogom (a pogotovo s onim hrišćanskim). Ispod ideoloških i religijskih koprena, ono se ukazivalo zapravo kao *čista čovečnost* koja je iznenadno i duboko obuzela brutalnog, ogorčenog i nesalomivog starca, nateravši ga da pokaže respekt prema životima male, nevine dece, koja još nisu bila dovoljno sazrela da bi znala za svetonazorne sporove koji su rastrzali Francusku i koja su postala važnija od svih velikih političkih ciljeva za koje se krv lila u potocima. I upravo je u toj čovečnosti utopljeni i zaštićeni razum – najpre palog anđela na rojalističkoj strani, a onda i jednog jakobinca – doživeo ono konačno prosvetljenje koje je čitaocima, tim ljudima novog vremena, moglo da pomogne da na novi način shvate i sve „ponore građanskih ratova“ i da se iz njih spasu, stvarajući poredak *ostvarljive, bezopasne* ali *angažovane, aktivne* slobode. Jer, u svetu u kojem su svi oni živeli više nije bilo pomoći od oslanjanja ni na božansku svetlost, ni na prirodnu svetlost, ali ni na sažiču svetlost potpuno nesputane slobode – izgradnju modernog sveta mogao je da osvetli samo refleks bleštave slobode na umirujućoj površini okeana bezbožne i neprirodne čovečnosti.

3. SPECIFIČNOSTI NEMAČKOG PROSVETITELJSTVA

Kada je Imanuel Kant 1784. u časopisu *Berliner Monatsschrift* svoj vek proglasio „vekom prosvetiteljstva“, a prosvetiteljstvo definisao kao „izlaženje čoveka iz njegove samoskrivljene maloletnosti“ (Kant, 1998: 53), apostrofirajući stvari religije kao „glavnu tačku prosvetiteljstva“, njegovo je određenje ostalo bez većeg dejstva. U celokupnom Kantovom opusu ovaj duhovni identitet epohe nije detaljnije razrađen, a i sama definicija prosvetiteljstva je marginalizovana, ne uspevajući nikada da se uzdigne među centralne pojmove njegove kritičke filozofije. Posmatrana u okvirima nemačke filozofije, ona je, doduše, uživala status jedne od malobrojnih koje su se uopšte pojavile tokom 18. veka, ali je savremenici bila nezanimljiva i brzo je zaboravljena, da bi tek jedan vek kasnije, u kontekstu novonastajućeg neokantovskog pokreta, započela prava recepcija ovog segmenta Kantove političke filozofije, kao i diskusija o njemu (upor. Stuke, 1997: 243–247 i 265–266). Za tu recepciju je bio karakterističan stav koji je u svojoj studiji o filozofiji prosvetiteljstva izneo Ernst Kasirer, da je „moralni deizam“ – koji je, u njegovoj terminologiji, smenio prvobitni, „konstruktivistički“ – bio univerzalni temelj na kojem se gradio „čitav duhovni život osamnaestog veka“ (Kasirer, 2003: 220), i s kojim je u Nemačkoj mogao biti usklađen celokupni protestantizam (u rasponu od ortodoksnog luteranstva do pijetizma) – shvaćen kao „religija slobode“ izmirena s „humanizmom“ (Kasirer, 2003: 203–204). Takvim zaključkom Kasirer je preuveličao nesumnjive sličnosti „moralnog deizma“ s nekim stavovima o odnosu religije i morala koji su postojali u nemačkom prosvetiteljstvu, ali je zato propustio da konstatuje duboke razlike među njima.

Nasuprot Kasireru, moglo bi se reći da u nemačkoj političkoj filozofiji poznog 17. i tokom 18. veka svetlo slobode nije uspeo da zasija punom snagom zato što su svetla Boga i prirode i dalje bila dominantna. Nemačka je i dalje u velikoj meri zaostajala za Nizozemskom, Engleskom i Francuskom. Samim tim, u Nemačkoj se u ovo vreme nisu ni mogli javiti svi oni problemi sa svetlom

slobode koji bi nametali potragu za odgovarajućim korektivima. Ljudska sreća je još uvek bila sapeta jednim u osnovi hrišćanskim moralisanjem, dok su aporije bogatstva – pogotovo onog nacionalnog – ostale van filozofskih razmatranja. Duhovnu nepripremljenost Nemačke za prodor prosvetiteljskih ideja sa Zapada sasvim dobro razotkriva njen nesumnjivo najveći filozof tog vremena, Gotfrid Vilhelm Lajbnic, u spisu *Neke patriotske misli* (1697): „Rado priznajem da se podanicima ne može dopustiti, bez opasnosti i štete, tako neobuzdana sloboda kao u Poljskoj i život ispunjen užicima i obiljem kao u Engleskoj; u tome se uopšte ne sastoji blagostanje podanika, nego ih to vodi u njihovu sopstvenu propast, kao što se konj na punim jaslama brzo preždere ili se sa jahačem lako sruši ako mu ovaj previše olabavi dizgine“ (Leibniz, 1966: 90). Obrnuto, istinsko blagostanje za sve Nemce koji žive u Rajhu Lajbnic je video u „dobroj savesti“, koja vodi računa o „svevidećem oku božjem“ (Leibniz, 1966: 91). Štaviše, u jednoj drugoj prilici, osvrćući se na aneksiju Alzasa koju je izvršio Luj XIV, Lajbnic je ovaj udar na Rajh tumačio kao dobitak za hrišćansku veru i objašnjavao da u Nemačkoj „crkva nikada ne cveta zamamnije nego kada se čini da je na udaru“ (cit. prema: Simon, 1968: 275). Ove reči su se pokazale proročanskim u vremenima koja su dolazila i u kojima je iz udara na hrišćanstvo koji su (u vidu deizma, a kasnije i skepticizma) pristizali iz Engleske i (u vidu radikalnog ateizma) iz Francuske, u Nemačkoj zaista „procvetao“ pijetizam.

NEMAČKO PROSVETITELJSTVO U SENCI PIJETIZMA

Iako su već deističke ideje vrlo brzo pristigle u nemačku filozofsku javnost,¹ pokazalo se da one tu ne nalaze pogodno tle za dalji razvoj. To će još više važiti i za skepticizam i ateizam u drugoj polovini 18. veka. Nemačka jednostavno nije bila sprema ni za

1 Baš kao i u Francuskoj, deizam je i u Nemačkoj brzo odjeknuo. Već 1680. počinju se prevoditi Šerberijevi spisi, da bi do četrdesetih godina 18. veka svi važniji engleski deistički spisi bili prevedeni na nemački. *Razumnost hrišćanstva* Džona Loka iz 1695. i *Nemisteriozno hrišćanstvo* Džona

kakav radikalniji obračun s hrišćanstvom. Jedan razlog za to svakako leži u snazi ortodoksnog luteranstva, koje se u mnogim državama uzdiglo u rang državne religije. Nakon što mu je, na intervenciju hamburškog luteranskog teologa Johana Melkiora Gecea, 1778. vojvoda od Braunšvajga zabranio da u javnosti raspravlja o teološkim temama, Lessing je u „poetskoj drami“ *Natan Mudri* kroz lik patrijarha opisao glavni luteranski stav koji je u nemačkim zemljama važio kao neprikosnoven u celom 18. veku:

Takođe ću mu [vladaru] do znanja staviti lako
 Koliko za državu opasno je kada se
 Ne veruje! Sve građanske veze
 Razrešuju se, kidaju, kada
 Čovek da veruje ne sme. – Dalje od mene! Dalje od mene
 S takvom nepodopštinom!...

Lessing, 1994: 112.

S obzirom na to da se radnja *Natana Mudrog* odigrava u Jerusalimu pod prosvetljenom vladavinom Saladina, koji omogućava neupitnu religioznu toleranciju (između islama, hrišćanstva i judaizma), patrijarhov akcenat je na „veri“: glavni greh nije u napadu na crkvu nego u nedostatku vere kao glavne pretpostavke svake religije, pa onda i crkve. Kada vere nestane, onda nestaje i crkve, ali i države, pa, na kraju krajeva, i svake druge „građanske veze“; iracionalna vera je zapravo jedini pravi cement koji društvo drži na okupu i čuva ljude od povratka u prirodno stanje. Taj argument je ukazivao na glavni problem koji je prosvetiteljstvo u Nemačkoj

Tolanda iz 1696. već su zaokupljali Lajbnica, iako je on bio pod jačim uticajem luteranske sholastike. Od nemačkih filozofa, deizmu su najviše bili skloni Kristijan Volf i Lessing. Volf je odlučno zastupao stav da su Božje otkrovenje i ljudski um u potpunom skladu, dok je Lessing u kratkom dijalogu *Jovanov testament* iz 1777. iznosio shvatanje da je srž religije maksima „Mala deco, volite se“, podrazumevajući da se do sposobnosti za ljubav stiže zapravo oslobađanjem od svih religioznih sekti – uključujući tu i samo hrišćanstvo (Gay, 1966: 333). Ipak, u *Odgoju ljudskog roda*, iz 1780, prevladao je stav da ljudi do božanske istine stižu različitim putevima, dugotrajnim procesom, čime je Lessing došao već na rub romantičnog istorizma (upor. detaljnije: Reardon, 1988: 9–16).

imalo s pijetizmom, kao najjačim saveznikom *upravo u borbi protiv ortodoksnog luteranstva kao zajedničkog neprijatelja*. Jer, pijetizam je zagovarao slobodu vere kao suprotnost crkvenom okoštavanju, ali je tim više insistirao na ortodoksnom luteranskom stavu o destruktivnim posledicama nedostatka vere. Samim tim, pošto su bili upućeni na pijetizam kao popularni pokret koji je težio duhovnoj (i, pogotovo, moralnoj) obnovi hrišćanstva, nemački prosvetitelji su morali da kao aksiom prihvate nužnost i neprikosnovenost vere. Tako je, primera radi, čak i jedan od vodećih nemačkih političkih i ekonomskih teoretičara 18. veka, Johan Hajnrih Gotlib fon Justi, pod uticajem pijetizma tvrdio da „božansko otkrovenje ni na koji način ne ograničava ljudski razum“ (cit. prema: Ingraio, 1986: 174). Iako nisu mogli da prenebregnu činjenicu da u Zapadnoj Evropi hrišćanstvo rapidno gubi sposobnost da duhovno integriše šire političke zajednice i da je svaki otpor nastajanju novog doba uzaludan, oni ipak ne samo što nisu digli ruke od religije nego su počeli da je spasavaju: s jedne strane, tako što su uzdigli „njeno ‘transcendentalno’ utemeljivanje i njeno transcendentalno produbljivanje [kao] ono ka čemu se svim snagama stremi“ (Kasirer, 2003: 175), a s druge strane, tako što su model hrišćanskog *corpus mysticum* iskoristili kako bi započeli novu konstrukciju istorije ljudskog duha (Voegelin, 1975: 11). To su bila sidra koja su spustavala svaku prosvetlenu misao da ne ode predaleko u kritici, pre svega (hrišćanske) religije, a zatim i postojećeg političkog poretka koji se na njoj temeljio. Zato, naposljetku, nemački prosvetitelji ne samo što nisu ničim doprineli razobličenju i kritici hrišćanstva (odnosno drugih religija) – pogotovo s obzirom na njegovu umešanost u legitimiranje starorežimske vlasti kao od Boga date, kao i nebrojenih osvajačkih ratova kao „pravednih ratova“ – nego su zapravo izgradili most od tradicionalne ka modernoj religioznosti, od stare vere ka novim duhovnim sintezama, od pijetizma ka romantizmu. Svako razmatranje političke teorije nemačkog prosvetiteljstva mora započeti *upravo*, s jedne strane, ovom njegovom predodređenošću na simbiozu s pijetizmom, a s druge, njegovom velikom podložnošću iskušenjima romantike.

Pod snažnim uticajem nizozemskog kalvinizma i engleskog puritanizma, pijetistički pokret je nastao u Nizozemskoj sredinom 17. veka, da bi se u drugoj polovini stoleća proširio i zahvatio veliki

deo severne Nemačke, a pre svega Prusiju. Nemački pijetizam luteranske orijentacije začeo je Filip Jakob Špener, koji je najpre bio pastor u Frankfurtu, zatim dvorski kapelan u Drezdenu, da bi napokon 1691. stao na čelo berlinske Nikolaikirche. Iako je imao ambiciju da luteranstvo „reformiše iznutra“ (a pogotovo da ga liši njegove sholastičke orijentacije, snažne netolerancije, ambicije da se meša u civilno sudstvo itd.), nemački luteranski pijetizam nije bio voljan da pokida sve spona s ortodoksijom, niti je dovodio u pitanje crkvenu disciplinu, što ga je od samog starta opredelilo za vrlo jak institucionalni formalizam (Ritschl, 1880: 371 i dalje). U tome se, uostalom, sastojala njegova najveća razlika u odnosu na druge pijetističke struje. Ipak, i za njegove pripadnike je, baš kao i za ceo pijetistički pokret, osnovni značaj i smisao hrišćanstva počivao u čistom i iskrenom religioznom osećanju, u „unutrašnjem svetlu“ i u praktičnoj etici (Reardon, 1988: 8), i zato su se zalagali za veće učešće vernika u religioznim događanjima, za preoblikovanje hrišćanstva od sistema verovanja u način življenja, za obnovu hrišćanstva kao žive i popularne religije itd. (Williams, 1983: 27). Najvažnija ljudska sposobnost za njih je, shodno tome, bila volja, a najviše dobro sagledavali su ne u teorijskom saznanju nego u praktičnom cilju.

Pijetizam je imao ambivalentan odnos s prosvetiteljstvom (kao i, kasnije, s romantizmom). Kao i druge radikalne evropske protestantske struje tog vremena, i pijetizam je naglašavao „unutrašnje svetlo“, ali je priznavao samo Boga kao izvor tog svetla (Hunter, 2004: 582), a čovekovo srce kao jedini perceptorni organ. Samim tim, božje svetlo uopšte nije moglo da stigne direktno do razuma svakog pojedinačnog čoveka nego samo posredno, iz njegovog srca – i to pod uslovom da je vernik. Taj aksiom se tokom 18. veka toliko proširio u Nemačkoj, da je ostavio dubok uticaj i na prosvetitelje, uključujući tu i samog Imanuela Kanta (Armstrong, 2007: 120). Međutim, pijetizam je bio od ključnog značaja i za nastanak nemačke romantike: uzdizanje subjektivnosti, redefinisanje odnosa pojedinca prema Bogu, kao i suprematija srca nad razumom bila su najvažnija pijetistička dostignuća na kojima je romantika dalje gradila sopstveni svetonazor.

Nemački prosvetitelji su mogli da prihvate ovu suštinski anti-racionalističku oštricu pijetističkog „unutrašnjeg svetla“ zato što

ona uopšte nije bila usmerena protiv njih. Upravo suprotno, ona je bila usmerena protiv skrućivanja protestantske teologije i ka preokretanju trenda njene uznapredovale racionalizacije (Kroneberg, 1904: 26–27). S vremenom, ipak, pijetizam se emancipovao od svoje prvobitne fiksiranosti za čisto i iskreno religiozno osećanje temeljeno na „unutrašnjem svetlu“ i prihvatano isključivo srcem, i razvio se u sistematizovano učenje, koje je takođe bilo podložno racionalnoj razradi. U tome je važnu ulogu odigrao upravo prosvetiteljski pokret, koji je paralelno sa pijetizmom počeo da osvaja Prusiju. Dve osnovne tačke na kojima su se susreli pijetizam i prosvetiteljstvo bili su kritika klerikalnog, legalnog i institucionalnog hrišćanstva i zalaganje za religioznu toleranciju, slobodu ljudskog delanja i individualizam (Brown, 1978: 153). Međutim, svi ovi ciljevi imali su ozbiljna ograničenja: religiozna tolerancija bila je ograničena samo na preobraćenike koji su otkrili „pravu“ (a to je moglo da znači samo hrišćansku) veru (Diltaj, 1980: 259), sloboda ljudskog delanja priznavana je samo dok je bila u službi nepomućenih, „pravih“ verskih osećanja, dok je individualizam prihvaćen samo dok je ostajao u okvirima te iste „prave“ vere (poznati su, primera radi, problemi koje su pijetisti pravili Bahu zbog njegove religiozno navodno manjkave muzike).¹

U Berlinu su pijetizam odmah prihvatili ne samo obični građani nego i sam brandenburški knez izbornik Fridrih III, koji će kasnije postati pruski kralj Fridrih I. A kada je 1694. osnovan Univerzitet u Haleu – od kojeg je dvor očekivao teološko obrazovanje lišeno uskih okvira luteranske tradicije i državno pravo lišeno suprematije pravnog sistema Rajha – pijetizam je na njemu postao veoma uticajan, naročito putem predavanja i knjiga Kristijana Tomazijusa. On je ujedno i ključna figura zahvaljujući kojoj je u periodu do 1707. (kada je došao u sukob s pijetističkim propovednicima) pijetizam došao u simbiozu s prosvetiteljstvom u Prusiji. Kao profesor prirodnog prava, Tomazijus je, ponajviše pod Lokovim uticajem, izgradio učenje iz kojeg je izbacio luteransko

1 „Religioznost Baha stajala je s onu stranu suprotstavljenosti [luteranske] ortodoksije i pijetizma“, zbog čega je njegova muzika, čak i kada je bila komponovana na „jeziku pijetizma“, govorila jednim sasvim drugačijim religioznim jezikom (Dilthey, 1957: 219).

postovećenje prirodnog prava s Dekalogom (na kojem je insistirao još osamdesetih godina 17. veka, kao profesor na Univerzitetu u Lajpcigu) i uzdigao vrednosti ljudske sreće i mira (Bloch, 1977: 277). Time je Tomazijus među prvima u Nemačkoj napravio važan korak u pravcu baštinjenja upravo onih vrednosti koje su u 17. veku afirmisali Hobz i Lok (Burg, 1974: 87), iako ga je u sveobuhvatnijoj recepciji sprečila vernost volutarističkoj teologiji – „tj. učenje da Bog vlada ljudima i univerzumom pre svojom nedokučivom voljom nego dokučivim racionalnim zakonima“ (Hunter, 2004: 585). S obzirom na te inherentne teorijske slabosti, Tomazijusovo zagovaranje ljudske sreće i mira vrlo je lako bilo zagušeno prirodnopravnim uzdizanjem dužnosti, na kojem su insistirali pijetisti, ali koje nije bilo strano ni deistima. Tomazijusov mlađi kolega sa Univerziteta u Haleu Kristijan Volf – sa kojim je takođe dospeo u sukob – svoje delo *Umne misli o društvenom životu ljudi, a posebno o državi* iz 1736. započeo je opisom prirodnog stanja, u kojem je „čovek obavezan da drugom [...] služi na mnogo načina“ (Wolff, 2004: 67). Time su vrednosti ispunjavanja dužnosti i služenja stekle primat u odnosu na sve ostale vrednosti i dodatno ojačale ionako dominantnu ideologiju apsolutizma.

Istina, i Tomazijus je takođe spadao među apologete apsolutističke vladavine. I on je delio tada rasprostranjeno mišljenje da je narod tup i pasivan, iako ga to nije odvelo u „prezir prema rulji“, karakterističan za teoretičare državnog rezona (Münkler, 1987: 300) nego u platonističko zagovaranje posebnog mesta filozofa (istinskih mudraca, koji su uvek „apsolutni izuzetak“ od pravila da su „ljudi uopšte glupi i loši“) u državi: apsolutistički vladar i filozof imali su zadatak da zajedničkim snagama opamete glupi narod (Schneiders, 1987: 38). Volf se nadovezao na taj način razmišljanja, ali je ova dva lika – vladara i mudraca – stopio u jedinstveni lik prosvetćenog apsolutističkog vladara, u lik *rex et philosophus absolute summus*, imajući već na umu mladog prestolonaslednika Fridriha, koji je uživao ugled prosvetćenog princa. Ideal takvog jedinstva apsolutnog znanja i apsolutne vlasti trebalo je da se manifestuje vođenjem politike kao praktične metafizike (u smislu stroge i matematički egzaktne nauke), putem *machine à gouverner* (Schneiders, 1987: 40) – ukratko, preko Fridriha II. Ali, ovaj prosvetćeni apsolutistički vladar je odmah po dolasku na vlast odlučno demonstrirao

ne samo da se neće pridržavati ideala koje su mu preporučivali nemački (i francuski) prosvetitelji nego da se neće libiti ni da posegne i za samom onom teorijom državnog rezona koju je kao filozof – prestolonaslednik sa prezirom odbacivao.

NEMAČKO PROSVETITELJSTVO U FRIDRIHOVOJ SENCI

Nemačka je formativni razvoj novovekovne filozofije, koji je tekao pre svega u Nizozemskoj, Engleskoj i Francuskoj, propustila ne samo zbog mnogobrojnih ratova koji su u 17. veku uništili ogroman deo njenog bogatstva i desetkovali njeno stanovništvo nego i zbog intelektualne klime koja je vladala na ramašnjim univerzitetima. Nemačka filozofija bila je ukorenjena u univerzitetski establišment,¹ što je u velikoj meri predodredilo njen sholastički karakter,² kao i nedostatak smisla za kritičnost u političkim stvarima. Ako bi se neki profesor drznuo da napiše ili izgovori nešto što se vlastima ne bi dopalo, odmah je bio proterivan s univerziteta. Međutim, usled političke rascepanosti i surevnjivosti među vladarima, prognanik u jednoj kneževini nalazio bi utočište već u susednoj, rivalski nastrojenoj prema onoj prvoj, udaljenoj možda svega nekoliko kilometara. „Ovakva situacija u Nemačkoj, pošto sve u svemu nije bila tako neugodna, odvrćala je od dubokog

-
- 1 Od nastanka prvih univerziteta u 14. veku, najveći nemački filozofi su po pravilu bili univerzitetski profesori. Zbog političkog partikularizma, univerziteti su se umnožavali i međusobno takmičili. Nakon 16. veka u Nemačkoj su naporedo egzistirali luteranski, kalvinistički, katolički i sekularizovani univerziteti. Ukoliko bi neki profesor bio oteran s jednog univerziteta, on je mogao relativno lako naći novu profesuru na nekom drugom.
 - 2 Naličje sholasticizma nemačke filozofije bila je naglašena težnja nemačkih teologa za tešnjim vezama s filozofijom. Najbolji primer u 18. veku pružala je tzv. racionalna teologija, koja se direktno nadovezivala na luteransku tradiciju. Njen najznačajniji predstavnik bio je Johan Avgust Ernesti, profesor teologije na Univerzitetu u Lajpcigu, koji se zalagao za istorijsko i filološko čitanje Novog zaveta, kao i svake druge knjige. Međutim, ni on nije dovodio u sumnju dogme o verbalnoj inspiraciji i natprirodnosti hrišćanstva, tako da racionalna teologija za njega nije ni u kom slučaju značila redukcionizam (Reardon, 1988: 16).

i kritičkog političkog mišljenja.“ (Beck, 1996: 10) Takvo stanje je obeležilo i 18. vek – vek prosvetiteljstva. Na vodećem nemačkom univerzitetu (barem kada su u pitanju bile istorija i nauke o državi), onom u Getingenu (osnovanom 1734), postojale su svakako najveće slobode (prevashodno zahvaljujući tome što je hanoverska dinastija vladala i u Engleskoj), koje su profesora Avgusta Ludviga fon Šlecera ohrabrile da jednom prilikom neoprezno uputi relativno blagu kritiku na račun jedne hanoverske državne institucije (u pitanju je bila Pošta). Nakon toga, odmah je bio opomenut da ubuduće ne ponovi takvo „arogantno ponašanje“ i prinuđen da u časopisu koji je uređivao (*Staatsanzeiger*) objavi izvinjenje (Kohn, 1962: 357). Bio je to velikodušan gest hanoverskih vlasti, koji je svedočio o „liberalnom“ statusu nastavnog osoblja jednog od bastiona prosvetiteljske misli u Nemačkoj. Ni u religioznim stvarima situacija nije bila ništa bolja, uprkos polarizaciji između katolika i protestanata. Profesori koji bi došli u sukob s nekim religioznom zajednicom odmah bi odlazili u naručje neke druge religiozne zajednice: niko se nije odvaživao na to da postane skeptik, slobodni mislilac ili čak ateista, a prema zapadnom „slobodnoumništvu“ (*Freidenkererei*) averzija je bila tako duboka, da je ostavila traga i na samom prosvetiteljstvu čim je počelo da hvata korena na nemačkom tlu (Kondylis, 1986: 538).

U Nemačku su prosvetiteljske ideje počele da pristižu zaslugom – s izuzecima Volfom i Kantom – drugorazrednih, takozvanih popularnih filozofa (*Popularphilosophen*).¹ Iako danas već zaboravljeni, oni su svojevremeno za Nemačku bili veoma važni, pre svega kao popularizatori ideja koje su dolazile iz Engleske, Nizozemske i Francuske. Najvažnije sredstvo njihovog delovanja bila je štampa,² pomoću koje su nameravali da od teologa preuzmu

1 U vodeće nemačke „popularne filozofe“ ubrajali su se Bister, Eberhard, Engel, Feder, Garve, Nikolaj, Platner, Vajshaupt itd.

2 Prosvetiteljstvo je u Nemačkoj, na jednoj strani, dovelo do pravog buma raznovrsnih novina i časopisa, među kojima su najznačajniji bili Nikolajev *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Bisterov *Berliner Monatsschrift*, Vilandov *Teutsche Merkur* i Halerov *Göttinger gelehrte Anzeige*. U tim časopisima objavljivali su se i prevodi tekstova Loka, Hjuma, Kondijaka, Voltera, Dideroa i drugih inostranih prosvetitelja. Na drugoj strani, prosvetiteljstvo je u Nemačkoj dovelo do nastanka čitavog niza čitalačkih društava u kojima

ulogu vaspitača naroda. Iako su javno mnjenje mobilizovali protiv despotizma, prosvetitelji se nisu osećali kao neprijatelji apsolutizma već su nastojali da postignu kompromis s vladarima radi sprovođenja reformi. Zato su apelovanje na postepene reforme i osuda revolucija bili trajne teme prosvetiteljskih diskusija. Pritom su najčešće navođena dva argumenta: prvi, da priroda sve promene čini postupno (pa zato to isto mora da važi i za društvo), a drugi da nemački narod i prosveteni monarsi mogu zajedno da rade na reformama kao niko drugi na svetu (Bödeker, 1987: 27–29). Ovaj drugi argument, koji je počeo da se sve frekventnije navodi od šezdesetih godina 18. veka, vodio je stvaranju aksioma o posebnosti nemačkog narodnog karaktera, koji je za sobom povlačio skepsu prema ranije opšteprihvaćenoj prećutnoj premisi da Nemačka treba da ide istim putem koji je prokročilo prosvetiteljstvo u Engleskoj, Nizozemskoj i Francuskoj. Naravno, „popularni filozofi“ još uvek nisu bili spremni za to da osporavaju internacionalistički karakter prosvetiteljstva, ali su sve više akcentirali doprinos Nemačke u konkurenciji s drugim narodima, i to dovodili u vezu s posebnosću nemačkog karaktera. Taj argument će postajati sve značajniji nakon izbijanja Francuske revolucije, kada će se eksplicitno insistirati na superiornosti nemačkog evolutivnog duha u odnosu na francuski revolucionarni duh (Segenberg, 1988: 142).

Iako su se, kao samosvesni eklektici,¹ zalagali i za ljudska *qua* prirodna prava, i za slobodu misli, i za religioznu toleranciju, i za obrazovnu reformu, i za jednakost pred zakonom, „popularni filozofi“

se diskutovalo o sadržaju štampe. Pored ovih društava, u izgrađivanju javnosti najvažniju ulogu imali su i klubovi, lože, patriotska društva itd. U njima su se ujedinjavala dva do tada neuskladiva elementa: egalitarna socijalna struktura i diskurzivna praksa (Bödeker, 1987: 21). Inače, u drugoj polovini 18. veka je čitalačka publika u populaciji nemačkog govornog područja (koje je tada brojalo oko 25 miliona ljudi) iznosila između 0,1% i 1% (Segenberg, 1988: 140).

- 1 Svoj eklekticism su shvatali ne samo kao vrlinu nego i kao neophodan uslov za razvoj one „sokratovske sumnje“ na kojoj se temelji svaka sloboda mišljenja. Njihovo neprijateljstvo prema metafizici, koje je došlo do izražaja i u Federovom i Garveovom napadu na Kantovu *Kritiku čistog uma*, bilo je delom inspirisano strahom od povratka velikih filozofskih sistema, koji bi zagušili upravo ovu slobodu mišljenja (upor. i Hochstrasser, 2006: 189).

nikada nisu doveli u pitanje politički sistem koji je bio na snazi u nemačkim kraljevinama i kneževinama u 18. veku. Odnos između prosvetćenog vladara i naroda oni nisu problematizovali u pravnim i socijalnim kategorijama nego u kategorijama tradicije, religije ili, eventualno, moći (Saine, 1976: 334–335). Starorežimska legitimacijska formula preparirana je u skladu s dominantnim pijetizmom, a sve što se na taj način nije dalo obraditi, uklapano je u kategorijalni aparat merkantilizma i kameralizma (Ingrao, 1986: 176). Najveći filozofski uzleti za koje su bili sposobni *Popularphilosophen* bile su varijacije teme Platonovog vladara – filozofa na način prilagođen kanonu vladajućeg prosvetiteljstva (Scheiders, 1987: 33–35).

Čak i kada su govorili o društvenom ugovoru (koji je omogućio prelaz iz *libertas naturalis* prirodnog stanja u poslušnosti podanika), „popularni filozofi“ ga nikada nisu poimali kao emancipacionu kategoriju već kao kategoriju utemeljenja apsolutizma. Sam ugovor nije se uzimao kao eksplicitan već je za legitimiranje vlasti bio dovoljan i prečutni ugovor, koji ju je činio praktično apsolutnom i neograničenom (Klippel, 1987: 271). To se odražavalo i na samu koncepciju ljudskih *qua* prirodnih prava. Nemačka shvatanja ljudskih prava sve do 1848. bila su puna „patosa večnosti“ (Gaile, 1978: 47): apstraktno formulisana, ona su uglavnom bila kompatibilna s prosvetčeno-apsolutističkom teorijom o državnim ciljevima i starorežimskom teorijom o staleškim korporacijama (Garber, 1992: 171).¹ A tamo gde su oslobođana od tradicije – npr. kada su u pitanju bili pojedini elementi hrišćanske tradicije, koji su nestajali pred udarima sekularizacije ne ostavljajući pritom prostor za uspon građanskog društva² – iznova su interpretirana

1 Tako su još u Opštem zemaljskom pravu Prusije iz 1794. ljudska prava formulisana u staleškoj tradiciji. U uvodu stoji proklamacija: „Prava čoveka nastaju njegovim rođenjem, njegovim staležom, i delanjem ili događajima s kojima su zakoni povezali određeno dejstvo.“

2 Za razvoj novovekovne koncepcije građanskog društva bila je veoma važna ideja Crkve kao samostalnog društva. Pošto su ljudi bili organizovani u dva društva – svetovno i duhovno – Zapadni svet se formirao kao „suštinski bifokalan“ (Taylor, 1991: 62). Ali, dok se u engleskom, nizozemskom, pa i francuskom prosvetiteljstvu dualizam države i Crkve preokrenuo u dualizam države i građanskog društva, stvarajući uslove za razvoj

u korist kraljeva i kneževa, a ne njihovih podanika (Corral, 1964: 21–22). *Libertas naturalis* tako nikada nije uspjela da posluži opravdavanju individualnog prostora slobode, niti bilo kakvog institucionalnog aranžmana koji bi obezbeđivao i sankcionisao neispunjavanje vladareve dužnosti. Umesto da teže da opravdaju određena prirodna prava čoveka kao neutuđiva i kao prethodeća državi, „popularni filozofi“ su razrađivali vladarsku dužnost da se stara o dobru svojih podanika, izbegavajući pri tom da govore o ograničenjima vladarske vlasti, ali zato pozdravljajući njena proširenja (Bödeker, 1987: 23). Tako je, isključujući u startu svaku mogućnost otpora (osim eventualno u slučajevima bezbožnih zahteva), apsolutni vladar ostao slobodan da raspoláže ljudskim *qua* prirodnim pravima svojih podanika prema kriterijumima državnih ciljeva za koje se opredeljavao i, *in ultima linea*, logikom državnog rezona.

Istina, neki od *Popularphilosophen* (poput već pominjanih Justija i Šlecera, ali i Johanesa fon Milera i Georga Forstera) su, pod uticajem Monteskejevih stavova o monarhiji u spisu *O duhu zakona*, razmatrali potrebu postojanja „međuvlasti“ (*Zwischengewalt*) između kralja i njegovih podanika, u cilju zaštite individualnih prava. Shvativši smisao Monteskejevog razmatranja mogućnosti da se u nižim vlastima pronađu zaštitni mehanizmi koji bi sprečili premetanje monarhije u despotiju, oni su nešto slično želeli da vide i u nemačkim monarhijama. Međutim, budući da nisu delili Monteskejevu kritičku distancu prema francuskoj monarhiji, oni su nastojali da i ove „međuvlasti“ vide kao deo jedne složne državne celine, u kojoj vlasti pre svega saraduju i jedva da pomišljaju na međusobnu kontrolu. Štaviše, u tim svojim nastojanjima oni su bili spremni da zadrže i potpuno nereformisane feudalne institucije, samo kako bi došli do makar prividnog „pluralizma“ vlasti. Visoki pruski činovnici poput Kristijana Vilhelma Doma i Evalda Fridriha fon Herzberga otvoreno su zagovarali uzdizanje

antiapsolutističke misli – koja polazi od toga da su oba ekstrema opasna: kako osamostaljena država, tako i osamostaljeno građansko društvo (odnosno njegovi naslednici koji su se tokom 19. veka počeli pomaljati: proletarijat i narod) (Taylor, 1991: 75) – u nemačkom prosvetiteljstvu prostor koji je ostavljala uzdrmana Crkva zaposedala je država.

plemstva u jednu takvu „međuvlast“ (Ingrao, 1986: 174–175), iako je njihov pravi cilj bio više zaštita plemićkih privilegija pred narastajućom impersonalnom državnom mašinom na čijem se vrhu nalazio prosveteni monarh nego neko realno restrukturiranje autoritarnih mehanizama vlasti u toj državi.

Bilo je pokušaja da se uspon ovako autoritarne političke teorije u Nemačkoj u 18. veku objasni kao posledica snažnog luteranstva. To je, međutim, uvek bilo slabo objašnjenje, pošto se luteranstvom ne mogu objasniti ni realne političke prakse na nemačkim dvorovima, a kamoli autoritarna struktura prosvetiteljske teorije u Nemačkoj.¹ Jer, kako pokazuje Andreas Pitman, i u Skandinaviji je takođe bilo dominantno luteranstvo, a opet je izvršen najnenasilniji mogući prelaz od apsolutizma ka demokratiji i državi blagostanja (Püttmann, 1994: 160). To govori da luteranstvo, samo po sebi, nikada nije bilo u stanju da podupre onako snažno i bezostatno autoritarno usmerenje koje je preovladalo u nemačkoj političkoj teoriji u 18. veku. Zato se odgovor na pitanje korena autoritarizma nemačke političke teorije mora potražiti na drugoj strani: u protivrečnoj kombinaciji uticaja pijetizma i nečega što bi se najkraće moglo opisati kao *fascinacija ličnošću i delom pruskog kralja Fridriha II*.

Vrlo brzo nakon što je 1740. stupio na pruski presto, Fridrih je postao gravitaciona sila nemačkog prosvetiteljstva. Štaviše, kako primećuje Vilhelm Diltaj, nemačko prosvetiteljstvo „dobrim delom je delo ove [pruske] države“ u vreme dok su joj na čelu stajali Fridrih Vilhelm I i, naročito, Fridrih II (Dilthey, 1957: 134). Oduševljenje koje su, najpre Volf, a zatim i brojni „popularni filozofi“, pokazivali prema potonjem, on je znao vešto da podstiče i kanališe, finansirajući njihove aktivnosti – bilo u pruskoj Akademiji

1 Osim toga, potrebno je voditi računa o razlici između izvornog Luterovog učenja i kasnijeg (tzv. ortodoksnog) luteranstva. Luter je na primer zagovarao odvajanje politike od morala, ali je to mogao mirne duše da čini zato što je za njega država uvek bila božje oruđe (Münkler, 1987: 77–82), ne samo utemeljeno u Dekalogu nego i ograničeno osnovnim ljudskim pravom na samoodržanje (Molnar, 2001a: 290). Takvo shvatanje je kasnije luteranstvo u potpunosti odbacilo, insistirajući na božanskom poreklu svake vlasti i bezbožnosti svakog otpora koji bi joj se mogao pružiti (upor. i Molnar, 2002a: 308).

nauka i umetnosti,¹ bilo po drugim društvima. „Neprilično filozofima, *Popularphilosophen* su bili zapravo više agenti nego kritičari svoje vlade“ (Beiser, 1993: 167). Jedna od najvažnijih prosvetiteljskih institucija ne samo u Prusiji nego i u celoj Nemačkoj, bilo je Društvo sredom, koje se od 1783. okupljalo u Berlinu i koje je činilo dvadesetak visokih činovnika Prusije (među kojima i Karl Gotlib Svarez, Ernst Ferdinand Klajn, Kristijan Vilhelm Dom, Karl Avgust fon Štrunze i Johan Hajnrih Vlemer), filozofa i spisatelja (poput Johana Bistera, Fridriha Gedikea, Mozesa Mendelsona, Fridriha Nikolaja, Johana Jakoba Engela), lekara (Johan Karl Vilhelm Mezen i Kristijan Gotlib Zele), ali i teologa (poput Johana Fridriha Celnera, Johana Joahima Špaldinga, Johana Samuela Ditriha i Vilhelma Abrahama Telera) – tzv. prijatelja prosvetiteljstva. Njegov *spiritus movens* bio je pruski ministar obrazovanja baron Karl Abraham fon Cedlic, a najvažniji organ časopis *Berlinische Monatsschrift*, koji je služio kao najprostranija platforma za širenje i popularizaciju prosvetiteljskih ideja u Berlinu i propagandu Fridrihove i Cedlicove obrazovne politike.² Članovi Društva su se redovno okupljali kako bi diskutovali o perspektivama

-
- 1 Tek pod Fridrihom pruska akademija je dobila ovaj naziv (Académie des sciences et belles-lettres), proširila se na umetnosti i, što je najvažnije, izgubila onaj pragmatični karakter koji je imala pod Fridrihom Vilhelmom I: privredni i tehnički napredak nije bio više ultimativni cilj postojanja nauka, pa i same akademije, nego napredak duha u svim njegovim emancipacijama i oblastima (Dilthey, 1957: 114–115). Jedini izuzetak predstavljala je teologija, koju je Fridrih nemilosrdno isključio iz duhovnih disciplina zastupljenih u njegovoj akademiji.
 - 2 Fridrih je još 1769. objavio *Pismo o obrazovanju*, u kojem je kritikovao pruske univerzitetske profesore (prevashodno na univerzitetima u Haleu, Frankfurtu na Odri, Kenigsbergu i Duisburgu) zbog toga što zasipaju studente obiljem nekorisnih informacija, umesto da ih uče da razmišljaju svojom glavom. Predložena reforma visokog obrazovanja (iz koje su morala biti isključena sva crkvena lica) imala je za cilj da se napravi bolja ravnoteža između državnih potreba i nastavnih kurikuluma, te, u krajnjoj liniji, uveća moć države. Fridrihov ministar obrazovanja baron Karl Abraham fon Cedlic započeo je da na pruskim univerzitetima sprovodi reformu 1771, imajući pred očima model mladog, ali već uveliko čuvenog Univerziteta u Getingenu. Cedlic je pri tom bio najviše zainteresovan za Hale, koji je bio elitni pruski univerzitet i čiji je on bio alumnus.

prosvetiteljstva u Prusiji, kao i problemima koji se postavljaju na putu prosvetličavanja njenih stanovnika. Kao dobra ilustracija načina na koji su članovi Društva shvatali prosvetiteljstvo može da posluži jedno od prvih predavanja koje je upriličilo Društvo, a koje je, pod naslovom „Šta treba činiti za prosvetljenje građana?“, 17. decembra 1783. održao Mezen. Postavivši odmah na početku ključan problem – „zašto prosvetiteljstvo nije previše napredovalo u javnosti, uprkos više od četrdeset godina [tj. od stupanja Fridriha na pruski tron] slobode mišljenja, govora i objavljivanja“ – Mezen je na kraju zaključio da postoji samo jedan pouzdani akter koji taj problem može da reši: pruska država (upor. Schmidt, 1989: 276), koju pokreće Fridrih. Fridrih se tako uzdigao u neprikosnovenu instancu ka kojoj su vodili svi putevi, koja je držala sve konce političkog i društvenog života i od koje je sudbina prosvetiteljstva zavisila ništa manje nego od svojih konkretnih sadržaja.

Koliko je temeljan i dalekosežan uticaj na nemačku (a posebno prusku) političku misao izvršio Fridrih može se oceniti i po tome što je ona nadišla granice prosvetiteljstva i prešla i u liberalizam. U *Idejama za pokušaj određenja granica delotvornosti države*, koje je napisao 1791–1792, nakon što se oduševljen vratio iz Pariza i Vajmara u Berlin, Vilhelm fon Humbolt je zaključio da „[a]ko je to već lep prizor koji uzdiže dušu videti jedan narod koji s punim osećanjem svojih ljudskih i građanskih prava raskida svoje okove, onda mora [...] biti neuporedivo lepši i uzvišeniji prizor jednog vladara koji sam raskida okove i dopušta slobodu, i taj posao ne smatra plodom svoje milostive dobrote, nego ispunjenjem svoje prve neophodne dužnosti“ (Humbolt, 1991: 8). Iako Fridriha nije imenom pomenuo, sasvim je jasno da je Humbolt upravo njega imao na umu kada je pisao ove redove i da je njegov autoritarni model emancipacije možda smatrao najplauzibilnim za Prusiju (sasvim različitu od Francuske, čiji je „narod s punim osećanjem svojih ljudskih i građanskih prava raskidao svoje okove“). Time je Humbolt pokazivao određenu bliskost s dominantnom strujom u intelektualnim krugovima Berlina, koja je pokušavala da se pozicionira između reakcionara i jakobinaca i koja nije bila impresionirana Francuskom revolucijom, jer ju je smatrala posledicom neprosvećenosti dinastije Burbona i verovala da Francuzi slede onaj isti cilj koji je postavio već Fridrih,

primenjujući lošije sredstvo (nasilni preobražaj odozdo) nego što je to u Prusiji bio slučaj (mirni preobražaj odozgo).¹

Na drugoj strani, Fridrihovi spisi,² njegovo druženje s Volterom i drugim francuskim prosvetiteljima, kao i njegova mnogobrojna javna ispoljavanja deističkih stavova, kod nemačkih prosvetitelja nisu podstakli nikakvu naročitu sklonost ka deizmu, niti ka kritici hrišćanske religije i njenih crkava. Upravo obrnuto. U Prusiji je prosvetiteljstvo bilo, u celini uzev, mnogo jače religijski obojeno nego u Engleskoj, Nizozemskoj i Francuskoj i u velikoj meri se samorazumevalo kao svojevrsan nastavak reformacije (Schneiders, 1974: 16).³ Time je već u formativnom razdoblju nemačkog prosvetiteljstva došlo do glavnog paradoksa. Ono što konzervativnim apsolutističkim vladarima Francuske nije pošlo za rukom, uspelo je „prosvećenom“ apsolutisti i deisti Fridrihu: iako je prosvetiteljskom pokretu dao najveći impetus, on ga je i ponajviše hendikepirao, i to tako što ga je, s jedne strane, obuzdao i otupeo mu kritičku oštricu i nametnuo mu se kao vrhovni politički autoritet, dok je, s druge strane, u religioznim pitanjima

-
- 1 Čak i pod duhovno vrlo ograničenim Fridrihom Vilhelmom II verovalo se da Hoencolerni tradicionalno vladaju prosvেčenom i da se u takvim uslovima mogu sprovesti sve reforme koje su u datom momentu izvodiive (Brunschwig, 1975: 282). U takvom verovanju se išlo tako daleko da se tvrdilo da su Burboni bili pravedno kažnjeni zato što nisu poštovali ljudska prava – barem ne onako kao što to navodno Hoencolerni čine (Waldler, 1974: 103–104).
 - 2 Najveći deo Fridrihovih spisa objavljen je tek posthumno, tako da su oni mnogo manje uticali na prosvetiteljski pokret u Nemačkoj nego njegova politička dela i obraćanja javnosti. Dodatna otežavajuća okolnost za uticaj Fridrihovih spisa nakon njegove smrti leži u tome što ih se dokopao konzervativni ministar kulture Velner, koji je odmah pristupio eliminaciji najradikalnijih delova zaostavštine preminulog kralja i onda – faktički cenzurisani – materijal prosledio izdavačima Dekeru i Fosu, koji su ga preveli na nemački i objavili 1788. (bez oznake izdavača). A da ironija bude potpuna, prvo izdanje Fridrihovih sabranih dela budno je nadgledao francuski propovednik Molin, koji je već sedeo u pruskoj Akademiji nauka i umetnosti (sic!) i koji je mogao da evidentira sve cenzorske propuste koje je pre njega napravio Velner (Dilthey, 1957: 204).
 - 3 To postaje razumljivije kada se uzme u obzir da „u Nemačkoj u 18. veku ideološka laboratorija po mnogo čemu nije bila građanska nego sveštenička kuća“ (Kondylis, 1986: 540).

ostao relevantan samo kao promoter verske tolerancije, prepuštajući pijetizmu da u ovoj oblasti ostvari najznačajniji uticaj.

Pa ipak, ni pijetizam nije bio u stanju da u 18. veku spasi hrišćanstvo u Nemačkoj, ma koliko da je dugo i odlučno pružao otpor iskušenjima prosvetiteljstva. Štaviše, tako izražena pobožnost kakva je u Nemačkoj vladala vrlo lako je mogla da u vremenima urušavanja duhovne suprematije religije, koja su neumitno dolazila, promeni objekt i da se veže za naciju. U tom smislu je indikativno mesto u *Patriotskim pismima* (1767), na kojem je jedan od prvih svenemačkih patriota, Fridrih Karl fon Moser, nemački nacionalni duh¹ opisao kao „duh Crkve“, koji se temelji na slobodi savesti kao vrhovnoj slobodi (Moser, 1767: 26).² Baš kao i Lajbnicove *Neke patriotske misli*, i Moserova *Patriotska pisma* su još uvek pripadala tradiciji tzv. patriotizma Rajha, koji je tokom celog 18. veka ubrzano kopneo.³ Njegova je ambivalentnost u veku prosvetiteljstva najviše dolazila do izražaja u tome što je, kao poziv nemačkoj naciji, bio istovremeno i zakasneo i preuranjen: s obzirom i na svoj dominantno konzervativni ton i na društveno-političke prilike onog vremena, on nije imao nikakvih izgleda da oživi Prvi rajh, koji je, sa svoje strane, blokirao sve inicijative za stvaranjem nekog novog, vremenu prilagođenijeg (Drugog) rajha

1 Sintagmu „nacionalni duh“ (*Nationalgeist*) Moser je koristio kao nemački korelat Monteskejevom „duhu zakona“. Moserovu sintagmu vrlo brzo će potisnuti sintagma „duh naroda“ (*Volksgeist*), koja će se postepeno u potpunosti emancipovati od Monteskeja.

2 Moserov rekurs na slobodu pripada još uvek staroj tradiciji „nemačke slobode“ (*deutschen Libertät*), koja je bila svojstvena retorici „predmoderne nacije nemačkog plemstva Rajha“. U tom smislu, on reprezentuje stav nemačke „republike obrazovanih“ (*Gelehrtenrepublik*), koja je bila legitimni naslednik te plemićke „nacije“, ali čiji je samo jedan manji deo – deo „službenih publicista Rajha“ – referirao na Rajh. Za početak ove „republike obrazovanih“ obično se uzima 1765, kada je Kristof Fridrih Nikolaj započeo uređivanje Opšte nemačke biblioteke. U periodu od 1770. do 1790. godine. Nemačka je bila preplavljena časopisima koji su se obraćali obrazovanim krugovima Nemaca, iako bez nekog značajnijeg propagiranja „patriotizma Rajha“ (Schultz, 1974: 35).

3 To je bilo sasvim razumljivo s obzirom na to da je do kraja 18. veka u Nemačkoj gotovo u aksiom prerastao stav da Nemci nisu stvoreni za to da žive u jednoj nacionalnoj državi (upor. Schulze, 1994: 182).

(upor. i Meinecke, 1962: 33). Mozerov spis svoj žar i privlačnost dugovao je činjenici što je svetlost dana ugledao u Frankfurtu na Majni, gde je krunisanje cara Jozefa II pobudilo verovatno poslednje značajnije nade da bi Rajh mogao da bude politički oživljen. Međutim, vrlo brzo nakon toga bilo je jasno da se apsolutni vladari neće povinovati caru, da (Prvi) rajh neće povratiti suprematiju nad novouspostavljenim državama, da iz patriotizma Rajha neće moći da nastane svenemački nacionalni pokret i da će njegovo uništenje biti ključna pretpostavka za preporod patriotizma (Drugog) rajha. Sam Mozer je u narednim godinama sa mnogo gorčine pratio uspon „despotizma“, za koji je odgovornost pripisao pruskom kralju i u kojem je prepoznao glavni uzrok propasti sopstvenog patriotskog angažmana (upor. Kohn, 1962: 355). Međutim, i Prusija i druge nemačke države razvijale su u to vreme vlastite, međusobno konkurentne patriotizme, i uzdizale sopstvene, partikularne nacije. Osvajajući duhovna prostranstva koja je napustila religija na isti način na koji je propagirao Mozer, apsolutni vladari su do kraja 18. veka već uveliko radili na stvaranju svojih „nacija“ i svojih „nacionalnih bogatstava“, i najmanje što su želeli bilo je da im podanici podižu zahteve za političkim reformama, individualnim slobodama (osim već pomenute slobode savesti) i ličnom srećom. Samim tim, to su bile teme koje su upadljivo nedostajale i u nemačkoj političkoj filozofiji pre 1789, čak i tamo gde je u nju prodiralo prosvetiteljstvo. Pišući recenziju jedne Mozerove ranije knjige (*O nemačkom nacionalnom duhu*, iz 1765) Justus Mezer je već mogao da primeti da u nemačkom nacionalnom duhu više i ne postoji ništa osim „gospodara i slugu“ (Möser, 1948: 228). Isto to je moglo da se primeni i na sve ostale nacije koje su se na nemačkom tlu pomaljale kao konkurenti nemačkoj naciji i kojima su ton davali apsolutni „gospodari“ – pogotovo oni koji su se samoproklamovali u „prve slugu“ svojih država.

Kada Vilhelm fon Humbolt bude konačno napisao prvi pravi nemački liberalni katehizis, spis *Ideje za pokušaj određivanja granica delotvornosti države* (1792, prvi put objavljen 1850), u kojem je tražio *najneograničeniju slobodu svakog čoveka da se razvija iz sebe samog u svojoj samosvojnosti* (Humbolt, 1991: 18), on će se već osećati obaveznim da zauzme opozicioni stav prema „vladajućoj“ teoriji, koja „fizičko i moralno dobro nacije“ uzima za jedinu

svrhu države i koja zato stavlja akcenat na katedralistiku, policiju i njima slične discipline umešnog upravljanja državom (Humbolt, 1991: 12).¹ U momentu u kojem je nastao (samozatajno birajući da ostane u ilegali), nemački liberalizam se nalazio u beznadežnoj opreci prema duhu epohe u čijem je oblikovanju aktivno i zapaženo učestvovalo već i – *nemačko prosvetiteljstvo*. Iako su među njima postojale i brojne sponne (naročito u pogledu značaja obrazovanja), između nemačkog liberalizma i nemačkog prosvetiteljstva postojala je mnogo veća tenzija nego na Zapadu. Zbog te tenzije, koja se može pripisati u zaslugu upravo pomenutim senkama koje su na nemačko prosvetiteljstvo bacali pijetizam i fridricijanski apsolutizam, nemački liberalizam će postati mnogo više otvoren za drugu teorijsku tradiciju – za teoriju državnog rezona.

1 U narednim godinama, značaj nacije u Humboltovoj političkoj misli značajno će porasti, tako da će se do kraja poslednje decenije 18. veka već približiti „istorijskom i nacionalnom načinu razmišljanja 19. stoleća“ (upor. detaljnije: Meinecke, 1962: 50).



4. PRUSKI APSOLUTIZAM NA RAZMEĐI PROSVETITELJSTVA I DRŽAVNOG REZONA

Period od 15. do polovine 18. veka vreme je duboke transformacije političko-teritorijalnog i duhovnog ustrojstva Evrope, koje rezultira uspostavljanjem sistema politički nezavisnih, suverenih i ravnopravnih država. Na početku tog perioda, sve političke snage koje su težile spasavanju jedne *Universitas Christiana*, s imperatorom i/ili papom na čelu, doživele su konačan poraz od kojeg se više neće oporaviti (iako će, tokom celog tog perioda, neke od njih imati vrlo bitne uloge u vojnim i političkim zbivanjima). Paralelno s ovim porazom došlo je do dalekosežnog moralnog i političkog sloma zapadnog hrišćanstva, koje svoj srednjovekovni sjaj više nikada neće uspeti da povrati i koje ne samo što će morati da se pomiri s raskolom nego će biti prinuđeno i da se hvata ukoštac sa sve složenijim problemima i kontroverzama sekularizacije.

U ovim tektonskim potresima koji su zahvatili političko-teritorijalno i duhovno ustrojstvo Evrope nije bila ugrožena samo srednjovekovna hrišćanska tradicija. Njihovu refleksiju predstavlja i diskontinuitet s aristotelijanskom tradicijom shvatanja politike, sa čijim su obnavljanjem računali još i brojni renesansni mislioci. Nestanak vrline koje nadahnjuju sve građane u dobro uređenoj republici ostavio je za sobom prazninu koju nije bilo lako popuniti. U Makijavelijevom *Vladaru* to postaje već sasvim belodano: „Jer, razmotrimo li dobro, naći ćemo osobina koje će nam se učiniti kao vrline: povedemo li se za njima, eto gotove propasti; neke druge će nam se opet pričiniti kao poroci, a povedemo li se za njima, bit će nam na sigurnost i na dobrobit.“ (Machiavelli, 1985a: 126) U tim uslovima došlo je do uspona novih, apsolutističkih vladarskih vrline, koje su bile kvalitativno drugačije ne samo u odnosu na antičke građanske nego i na već postojeće hrišćanske vladarske vrline. Oko tog nukleusa započelo je formiranje teorije državnog rezona, čiji je najpoznatiji zagovornik bio već pomenuti Nikolo Makijaveli i koja je, kako

primećuje Herfrid Minkler, u periodu od početka 16. do polovine 17. veka bila bez „temeljne političke alternative“ (Münkler, 1987: 126, takođe i 174).

Minklerovom zapažanju potrebne su dve važne korekcije. Prvo, državnom rezonu skloni vladari su u navedenom periodu manje ili više uspešno obuzdavani različitim varijantama starorežimskog konstitucionalizma (upor. Hinsli, 2001: 107 i dalje), među kojima je svakako najdalekosežniji bio onaj Bodenov (upor. Bodin, 2002). Pa ipak, starorežimski konstitucionalizam je u novom veku bio prevashodno reaktivna konzervativna forma, koja je očuvanje što većeg broja elemenata srednjovekovnog političkog nasleđa plaćala kompromisima s apsolutizmom u usponu, zbog čega je uvek morala da ostane dovoljno rastegljiva da blagosilja njegove pojedine elemente i prikazuje ih kao saobražene s hrišćanskim kanonom i arhaičnim ezgegezama „starog ustava“. Samim tim, starorežimski konstitucionalizam jeste bio permanentna alternativa teoriji državnog rezona, ali samo u onim njenim ekscenim elementima koji nisu bili zagladivi i pripodobivi za kompromisno uvrštavanje u starostavnu tradiciju. Drugo, čak i kada je nastala „temeljna politička alternativa“, ona nije isključila nastavak prakse ideoloških kompromisa, kombinovanja i kreativnih sinteza. Zato bi se moglo zaključiti da je u oblasti političke teorije početak novog veka doneo dve ključne promene: originalnu teoriju državnog rezona i praksu korišćenja njenih elemenata u teorijskim opcijama koje su izgledale naizgled nespojive s njom.

DRŽAVNI REZON U PRUSJI U 18. VEKU

„Temeljna politička alternativa“ teoriji državnog rezona počela je da nastaje u drugoj polovini 17. veka: mislioci, počev od Tomasa Hobza i Džona Loka, stvorili su teorijsko usmerenje koje nam je danas poznato pod uopštenim nazivom liberalizam. Iako je liberalna teorija formulisana kao opozit teoriji državnog rezona, mogućnosti za kompromis s njom ukazivale su joj se na veoma sličan način kao i starorežimskoj teoriji. Istorija liberalizma mogla bi se, štaviše, rekonstruisati iz imanentnih iskušenja liberalnih mislilaca da u razvijanju svojih originalnih ideja ne odu predaleko

i ne raskinu u potpunosti sa teorijom državnog rezona, ostavljajući dovoljno prostora nosiocima vlasti da s njom postignu odgovarajući, istorijskim okolnostima i nacionalnim osobenostima prilagođen kompromis.

Dve teorije najupadljivije se razlikuju po svojim ishodišnim političkim opcijama: apsolutnoj monarhiji i liberalnoj ustavnoj državi. Ipak, iako završavaju u legitimiranju dijametralno suprotnih političkih poredaka, teorija državnog rezona i liberalna teorija imaju zajedničku polaznu osnovu u principu svetovnog samoregulisanja i samoodržanja: i za jednu i za drugu teoriju, „[h]aos više nije nemoćna neodređenost antičke *hyle*; napredak mišljenja početkom novog veka počiva u suštini na otpočinjanju davanja iskaza o neporetku i pripisivanja mu obeležja zakona samoregulisanja bez učešća transcendentnog činioca“ (Blumenberg, 2004: 178). Štaviše, ovaj zakon samoregulisanja bio je u oba slučaja u službi ljudskog samoodržanja, pri čemu je teorija državnog rezona bila podvrgnuta imperativu vladarskog samoodržanja (kako u životu, tako i na vlasti, s obzirom na to da apsolutističkom vladaru bez ovog drugog po pravilu nije bilo moguće da sačuva ni ono prvo), dok je liberalizam, obrnuto, pravo na samoodržanje dao svakom građaninu, svakom pojedincu ponaosob (Münkler, 1982: 97), koji je tako postao titular suverene odluke o tome da li će živeti u prirodnom stanju ili u državi. Dok je vladar uvek bio upućen na državu i u njenom opstanku (kao i širenju) nalazio rešenje vlastitog preživljavanja, građanin je za državu bio zainteresovan samo dode dok mu je pružala više sigurnosti nego prirodno stanje; onog momenta kada bi građanin u državnoj vlasti prepoznao istu, ili čak veću opasnost nego od neprijatelja iz prirodnog stanja, prirodno pravo ga je upućivalo da preduzme sve mere otpora.

Ipak, zato što su bile utemeljene na ovom ključnom principu svetovnog samoregulisanja i samoodržanja, i teorija državnog rezona i liberalna teorija imale su od samog početka tendenciju da razbiju starorežimsku legitimacionu matricu, koja je vladanje „po milosti božjoj“ zadržala kao svoj glavni regulativni aksiom. Taj momenat je bitan zato što je ostavio prostor za neobični kompromis dve teorije unutar poretka *prosvetljenog apsolutizma*. Čas za taj kompromis kucnuo je u veku prosvetčenja, u 18. stoleću, u kojem je starorežimskoj legitimacionoj matrici zadat smrtonosan udarac,

u kojem su apsolutistički vladari sve više osećali potrebu za inoviranjem premisa vlastitog opstanka na vlasti i u kojem su, shodno tome, započele *radikalne mene evropskog konzervativizma*. Pogledajmo sada kako je do toga došlo.

Teorija državnog rezona prva je reflektovala temeljne promene antropološke perspektive u novom veku: namesto srednjovekovne slike čoveka kao bića između greha i milosti počela je da se pomalja nova slika čoveka kao bića nagona i afekata. Državni rezon izlazio je u susret toj slici čoveka, postavljajući od okova tradicije oslobođenog vladara u središte novog – državnog – poretka, i određujući njegovom egoizmu, gluposti i samovolji ograničenja koja proizlaze iz jedne više logike, iz logike vlasti, odnosno iz „državnog rezona“ (Münkler, 1987: 134 i dalje). Teorija državnog rezona tako je od samog starta imala nedvosmislen prosvetiteljski ton: ona je vladara samoosvešćivala o tome da je čovek kao i bilo koji drugi, da ima nagone i afekte koji ga mogu odvesti u propast, da njegov uspeh (opstanak na vlasti, koji je po pravilu značio i samoodržanje) zavisi prevashodno od njegove mudrosti, a da se najveća (politička) mudrost sastoji u tome da državu prihvati kao depersonalizovani i postvareni aparat sile koji najviše nagrađuje onoga ko mu se u potpunosti preda, pokori i prihvati da ga samo „opslužuje“. Opasnosti su, naravno, mogle da dođu i s druge strane, ako bi se vladar pokazao isuviše religioznim i moralnim. U svom *Političkom testamentu* iz 1624. kardinal Rišelje je pozivao francuskog kralja da poštuje božanske zakone, zato što, ako to ne čini, ni njegovi podanici neće poštovati njegove, ali ga je odmah opomenuo da „iako je posvećenost Bogu za kraljeve nužna, ona mora biti odvojena od prevelike skrupuloznosti“ (Richelieu, 1989: 34). Vladar je tako morao da zazire ne samo od vlastitih afekata nego i od (prekomerne) religioznosti i moralne skrupuloznosti uopšte, koje su ga mogle jednako skupo koštati kao i bilo kakva impulsivna i nepromišljena reakcija. Država je zato morala da bude i ostane njegov jedini orijentir, a njeni imperativi su bili jedino čemu je on – zarad vlastitog dobra – morao bespogovorno da „služi“. Kada je u 18. veku Fridrih izrekao čuvenu krilaticu da je on samo „prvi sluga države“, to se moglo smatrati za logičnu konsekvencu svega onoga što su teoretičari državnog rezona zastupali u 16. i 17. veku (upor. i Conze, 1997: 21).

Druga važna konsekvenca „državnog rezona“ bila je da, u uslovima u kojima postoji pluralizam država, vladari ne mogu da se oslanjaju jedni na druge, niti da veruju jedni drugima. Samim tim, njihove države se nalaze u odnosima perpetuiranog sukoba, koji prekidaju kraća ili duža primirja, ali koji nameće imperativ neprekidnog pripremanja za rat. „Vladar, dakle, ne smije imati druge brige i druge misli niti se ičim drugim baviti doli ratom, vojnim pravilima i stegom [...] Prvi razlog s kojeg ćeš državu izgubiti jest zapuštanje ratnog umijeća, dok je prvi uvjet da državu stečeš iskustvo u tome umjeću“ (Machiavelli, 1985a: 124). Otvorena perspektiva rata, u kojem se države stiču, uvećavaju, smanjuju ili gube, oduvek je teoriju državnog rezona upućivala na neprekidno gomilanje moći, a ono se, kako je takođe tvrdio Makijaveli, moglo postizati i uz pomoć ljudskih i uz pomoć životinjskih vrlina. U tome se ispoljava etička komponenta državnog rezona, koja se nipošto ne sme zanemariti, pošto je ona uvek upućivala vladara na mere kojima će moralno najbolje homogenizovati podanike nad kojima vlada i od njih načiniti pouzdano oruđe u sukobu sa svojim konkurentima na prestolima drugih država. Taj etički momenat je za Makijavelija bio bitan ne samo u njegovom opredeljenju za narodnu vojsku, koja iz oduševljenja i ubedenja ratuje protiv neprijatelja, nego za njegov celokupan republikanski angažman, inspirisan osnovnim principom da se siromašnim pripadnicima puka daju politička prava kako bi bespogovorno prihvatili vojnu obavezu.

Taj momenat – a ne apsolutizam sam po sebi – ujedno je i tačka na kojoj nastaje liberalna teorija kao prava „temeljna politička alternativa“ državnom rezonu. Hobz u svom *Levijatanu* ništa manje ne pledira za apsolutističku državu nego Makijaveli, ali pravni i etički temelji njegovog apsolutizma su takvi da je vladaru postalo nemoguće da građane homogenizuje tako da ih može koristiti kao oruđe u borbi protiv svojih neprijatelja. Prosveteni građanin stariji je od svake države, i za svaku, pa i apsolutističku vlast zainteresovan je samo onoliko koliko to odgovara njegovim individualnim interesima – da živi u miru, uživa u plodovima svog rada i svoj život čini što udobnijim (upor. detaljnije u Molnar, 2001b: 183 i dalje). Liberalni program tako započinje kao „prosvetljenje čoveka o njegovoj principijelnoj spremnosti na mir i na određenje principa prava i države koji vode trajnom i sigurnom miru“ (Höffe,

1982: 44; upor. i Coreth, 1982: 136 i dalje).¹ Makijavelijev aksiom prema kojem su građani (samo jedno od) sredstava održanja države Hobz je odbacio, došavši do suprotnog zaključka – da država građanima ne znači ništa više od sredstva za samoodržanje svakog od njih ponaosob (Münkler, 1982: 98).

Važan aspekt ovog problema tiče se i veze između državnog rezona i (proto)nacionalizma. U svojoj sjajnoj studiji o teoriji državnog rezona, Herfrid Minkler je tvrdio da je državni rezon u 16. veku blokirao razvoj protonacionalizma koji se u to vreme u celoj Evropi počeo uzdizati, i da je do pravog uspona nacionalizma u Evropi došlo tek krajem 18. i tokom 19. stoleća, pošto je nestalo državnog rezona (Münkler, 1987: 244). Nevolja s tim stavom nalazi se već u samoj činjenici, koje je i Minkler bio svestan, da je i Makijaveli bio italijanski protonacionalista (Münkler, 1987: 49)² i da njegova teorija državnog rezona ne samo što nije blokirala (italijanski proto)nacionalizam, nego ga je, upravo suprotno, afirmisala kao najoptimalniji način za stvaranje sile koja će zaustaviti komadanje Italije i koja će se ravnopravno (pre svega sa Francuskom i Španijom) uključiti u krojenje evropske karte (upor. i Kohn, 1955: 14). Ono što je važno za početak 16. veka, važno je i za kraj 19. veka. Nastojanja Hajnriha fon Trajčkea da državni rezon rehabilituje, moralizuje i usaglasi ga sa filozofsko-istorijskim principima (Münkler, 1987: 328) išla su ponovo podruku sa uzavrelim – ovoga puta nemačkim – nacionalizmom.

U nemačkim državama se diskusija o državnom rezonu počela zahuktavati tokom 17. veka, doživljavajući svoj vrhunac na prelasku

-
- 1 „Liberalnu osnovnu strukturu“ Hobzove teorije ugrožava monopol interpretacije zakona i mogućnost posebnih intervencija i merā apsolutnog vladara (Euchner, 1982: 182; Höffe, 1982: 50). Iako bi prirodni zakoni trebalo da ga sprečavaju da proizvoljno donosi i tumači pozitivne zakone, on se sasvim izvesno o njih može oglušiti, i u tom slučaju jedina mogućnost koja preostaje podanicima jeste pobuna i povratak u prirodno stanje (Euchner, 1982: 186).
 - 2 Osim toga, Minkler je dobro primetio da je teorija državnog rezona započela razlikovanjem unutrašnjih i spoljnjih poslova (kojeg u vazalskoj, odnosno staleškoj državi nije bilo), stvarajući uslove za novi tip podaničke orijentacije, koji lojalnost omeđava državnim granicama i usmerava je ka vladaru, prepuštajući mu da „suvereno“ određuje odnose prema drugim državama, prema drugim vladarima i njihovim podanicima (upor. i Münkler, 1987: 209).

u naredno stoleće, da bi u veku prosvetiteljstva dobila sasvim neočekivan i sasvim ambivalentan podsticaj u liku i delu pruskog kralja Fridriha II Hoencolerna (Münkler, 1987: 207). Fridrih je svoju slavu stekao pre svega kao antimakijavelista. Konstatujući da je Makijavelijev *Vladar* uspeo da se „održi na političkoj katedri“ zato što su se u proteklom periodu „moralisti“ (*Sittenlehrer*) njime tek „sporadično“ bavili (Friedrich, 1789a: 107), Fridrih je još kao mladi prestolonaslednik pokušao da ga jednom zsvagda teorijski pobije i moralno dezavuiše. Ishod je bio mnogo složeniji od intendiranog: Fridrihova mladalačka rasprava, u protivrečnom sadejstvu s principima njegove kasnije vladavine, pokazala se kao prava prekretnica u recepciji teorije državnog rezona u Nemačkoj, stvarajući uslove za obnavljanje i nacionalističko inoviranje diskusije o njoj na početku 19. veka.

Osnovnu nemačku osobenost činili su nesredeni odnosi između Svetog rimskog rajha nemačke nacije i apsolutističkih država koje su na njegovoj teritoriji počele da se formiraju u novom veku i koje su svoje interese bezobzirno i snažno zastupale skoro do samog kraja 19. stoleća. Iako su u 17. veku počele da nastaju teorijski fundirane kritike ustava Rajha i inicijative za njegovu racionalnu rekonstrukciju,¹ realno je u Nemačkoj „[d]omovina“ gotovo bezizuzetno značila sopstvenu malu državu (*Kleinstaat*), dok su se drugi delovi Nemačke označavali kao inostranstvo“ (Bruford, 1975: 280). Iako su apsolutistički vladari činili sve da kod svojih podanika učvrste ovo vezivanje predstave „domovine“ za svoje države i da oslabe svenemačku identifikaciju (koja je podrazumevala jačanje ingerencija Rajha), na razmišljanja o Nemačkoj upućivali su ih uvek iznova svirepi ratovi koji su vođeni na tlu Rajha upravo zbog političke fragmentiranosti i teritorijalnih ambicija susednih sila. Posledice rastućeg haosa koji je vladao u Rajhu postale su naročito vidljive u Tridesetogodišnjem ratu, u kojem su strane sile opustošile nemačke zemlje i desetkovale stanovništvo. Sećanja na ovu unutrašnju slabost, razjedinjenost i nesposobnost da

1 Tako je, pod uticajem strahota Tridesetogodišnjeg rata, carski savetnik Vilhelm Ferdinand fon Eferen u spisu o državnom rezonu iz 1630. zagovarao reformu Rajha koja bi vodila izgradnji katolički orijentisane svenemačke monarhije. U teorijski mnogo ambicioznijem spisu *O nemačkoj carskoj državi* iz 1667. Samuel Pufendorf je izneo čuvenu kvalifikaciju Rajha kao „monstruma“.

se pruži zajednički otpor zavojevaču trajala su i u 18. veku i mešala su se s permanentnim strahom od ponavljanja tih užasa sa potencijalno još gorim ishodom. Otac pruskog kralja Fridriha II, Fridrih Vilhelm I, bio je tako u neprestanim iskušenjima da li da se prikloni nemačkom caru ili njegovim neprijateljima. Na drugu opciju inspirisali su ga sasvim opipljivi interesi, dok su ga na razmišljanje o prvoj opciji upućivali strahovi u kojima je već bilo određenog protonacionalističkog naboja: „Nijedan Englez i Francuz ne treba da vlada nad nama Nemicima i ja ću mojoj deci već u kolevci dati pištolje i mačeve kako bi pomogli da se strane nacije drže podalje od Nemačke“ (cit. prema: Bled, 2004: 27). Uprkos prisustvu takvog razmišljanja u Prusiji, jedna od prvih stvari koje je njegov sin učinio kada je nasledio presto bila je da otme Šleziju od Marije Terezije, da zaključi savez sa Francuskom kako bi taj posed zadržao (menjajući zatim saveznike bez ikakvih skrupula i obzira) i da započne nove potrese koji su dodatno oslabili ionako trošne temelje Rajha.

Ovako bezobzirno ponašanje i permanentno zatiranje svih mogućnosti za jačanje Rajha nemačkim apsolutističkim vladarima olakšalo je fragmentirano i nepovezano stanovništvo nad kojim su vladali. Pošto sve do početka 19. veka ono nije predstavljalo nikakvu realnu opasnost po nemačke vladare, oni su svoj suverenitet nesmetano mogli da jačaju i proširuju u međusobnim borbama i u borbi protiv cara, a ne protiv svojih naroda (Hinsli, 2001: 141). Baš kao što se „domovina“ po automatizmu vezivala za apsolutističke države, tako su se i „narodi“ prilagođavali potpuno proizvoljnim i uvek iznova prekrajanim granicama tih država, bez mogućnosti da na bilo koji način realno utiču na politička i vojna zbivanja, racionalno formulišu sopstvene interese i eventualno se usprotive onome što su apsolutistički vladari činili. To se reflektovalo i na samu legitimaciju monarhijske vlasti. „Monarhija je bila prejako etablirana i preduboko ukorenjena u društvu da bi se ličnost i način vladanja monarha mogli meriti prema konstruisanim pravnim merilima i proglašavati za legitimne ili nelegitimne“ (Würtenberger, 1973: 169).

Zato je u nemačkoj političkoj teoriji u 18. veku i dalje vladala prezumpcija da država (tj. vladar i njegova uprava) uvek radi u korist opšteg dobra i da im nisu potrebni nikakva posebna konstitucija ili uporište u prirodnim pravima, na čemu su u Engleskoj insistirali liberalni teoretičari, počev od Tomasa Hobza (Oberreuter, 1987: 295).

Nemački teoretičari u 18. veku ne samo da nisu bili zainteresovani za Hobza i druge liberalne nego ih suštinski nije privlačio ni Boden, kao jedan od „najliberalnijih“ zagovornika starorežimskog konstitucionalizma; a pošto je već i samo Makijavelijevo ime postalo proskribovano,¹ u Nemačkoj je naprosto nestalo mogućnosti da se reflektuje ona ista stara praksa vladanja po pravilima državnog rezona. Jer, pošto su se vladari u 18. veku i dalje držali državnog rezona, ali to nisu bili voljni da priznaju, nego su se, s jedne strane (već po inerciji), pozivali na starorežimski legitimitet i sebe samostilizovali u *Rex Dei Gratia*, dok su, s druge strane, počeli da se uzdižu i u neprikosnovene „usrećitelje“ naroda nad kojima su vladali, refleksija takvog teorijski sve neprozirnijeg načina vladanja postala je praktično nemoguća. Zato će tek suočavanje s idejama Francuske revolucije i urušavanje staleškog poretka pred udarima industrijalizacije u Nemačkoj inicirati prva dublja promišljanja mesta i funkcije monarha u njihovim državama, kao i njihovog odnosa prema narodima nad kojima su vladali, s jedne, i prema caru i Rajhu, s druge strane.

To je istorijsko-politički kontekst u kojem treba sagledati osnovne atribute i krajnje domete prosvetćenog apsolutizma. Prosvetćeni apsolutizam je pre svega bio pokušaj sekularizacije i ekonomske modernizacije sredstvima apsolutističke države, u okvirima koliko-toliko očuvanog tradicionalnog staleškog poretka i unutar iskustvenog područja već razrušenog predindustrijskog društva (Kopitzsch, 1989: 379).² Luj XVI je dosta daleko uznapredovao u ovom pokušaju, ali je pretrpeo neuspeh kada je, kao što je to još

- 1 „Makijaveli, Boden i Hobz su bili van diskusija“ u Nemačkoj u 18. veku (Württemberg, 1973: 165–166).
- 2 Pritom se prosvetćenim apsolutizmom u 18. veku nije moglo nazivati ni vođenje merkantilističke politike uzeto samo po sebi, kao ni brojni pokušaji ekonomskih reformi, nego samo ona ekonomska politika koja je bila inspirisana prosvetiteljskom filozofijom, odnosno shvatanjem prema kojem u prirodi postoji univerzalan poredak stvari (čiji je država deo), zasnovan na određenim univerzalnim zakonima i dostupan univerzalnom razumu. Zato je i ekonomska politika prosvetćenog apsolutizma morala biti sprovedena u skladu s pravilima razuma. Ova pravila odgovaraju zakonima prirodnog poretka, koji traže što otvoreniju i slobodniju ekonomiju (*laissez faire, laissez passer*) i kojima je prosvetćeni apsolutistički vladar potreban kao instanca zaštite funkcionisanja ekonomskog života u skladu s prirodnim zakonima (Hartung, 1974: 59).

svojevremeno sasvim uverljivo pokazao Tokvil, svojim radikalnim merama centralizacije otišao predaleko u rušenju tradicionalnog staleškog poretka. S druge strane, moglo bi se reći da je Francuska revolucija mogla da krene na svoj mukotrpan put, prepun napredovanja i uzmicanja, uzdizanja i padova, upravo zato što je projekt prosvetćenog apsolutizma propao na samom njenom početku, ostavivši otvorenu jedino opciju narodnog suvereniteta (McClelland, 1996: 292). Prusija pokazuje dijametralno drugačiju situaciju. Ona je u 18. veku neverovatnom brzinom prevalila ogroman put od relativno beznačajne kneževine do evropske sile prvog reda. U tako kratkom periodu centralizacija nikako nije mogla odmaći tako daleko kao u Francuskoj. Od prerastanja u kraljevinu 1701, pa sve do sloma 1806. godine, Prusiju je bilo neuobičajeno zvati državom *stricto sensu*,¹ pošto u njoj nije bilo nikakvih drugih integriteta² osim same dinastije Hoencolerna i njene policije,³ koji su

- 1 Od Fridriha Vilhelma I u Prusiji je postojala praksa da sve važne odluke donosi kralj u svom kabinetu i da ih onda proleđuje svom tajnom sekretaru, koji se dalje brine o njihovoj realizaciji i o tome polaže račune kralju (Bruford, 1975: 33). Tajni sekretar bio je na čelu centralne uprave koja je od 1723. objedinjavala četiri pokrajinske uprave, zadužene za četiri zemlje (pokrajine) s potpuno različitim uređenjima i zasebnim staleškim skupštinama, koje su same sebe nazivale državama (Schulze, 1994: 79). Centralna uprava se takođe u velikoj meri oslanjala na plemstvo, koje je, sa svoje strane, zbog finansijske zavisnosti pristalo da tradicionalni etos plemićkih vrlina preimenuje u dužnost prema opštem dobru, koje je formulisao i oličavao kralj (Fehrenbach, 1986: 200).
- 2 Štaviše, integrativna snaga pruske dinastije temeljila se na njenoj etničkoj, religioznoj i socijalnoj neutralnosti (Beyme, 1995: 191).
- 3 Nakon Tridesetogodišnjeg rata, apsolutistički vladari su počeli da od Crkve sve više preuzimaju na sebe brigu o materijalnom dobru podanika. Reč „policija“ je u početku imala značenje „poredak sigurnosti i blagostanja koji je uspostavila vlast“. Tek kasnije, tokom druge polovine 18. veka, policija je počela da poprima moderno značenje službe bezbednosti koja se stara o očuvanju javnog reda i mira (Salomon-Delattour, 1965: 309). Međutim, u to vreme su se pod „policijom“ podrazumevale i sve moguće uredbе kojima je građanima propisivan način ponašanja (u tako različitim oblastima kao što su ekonomija, zdravstvo, moral itd.), kao i kontrola poštovanja tih uredbi, koju vrši državna služba bezbednosti. U ponekim slučajevima su ove uredbе mogle zadirati veoma duboko u intimnu sferu građana i na taj način predstavljati pravu antitezu modernog individualizma (Bruford, 1975: 25).

političku sferu redukovali na prost odnos naredbi (koje dolaze od kralja) i poslušnosti (koja se očekuje od naroda) (Oberreuter, 1987: 295), ali koji nisu mogli da odu predaleko u penetriranju samog tradicionalnog staleškog društva. Kako pokazuju novija istraživanja – pogotovo na primeru Prusije nakon Sedmogodišnjeg rata¹ – slabosti apsolutističkih monarha postajale su sve vidljivije što je više jačala njihova težnja (legitimirana benevolentnim ciljem „usrećivanja“ podanika) za centralizacijom uprave i regulacijom sve većih segmenata društvenog života, koji je u 18. veku već postajao veoma kompleksan: apsolutističke ambicije su išle mnogo ispred realnih mogućnosti intervencije, tako da je efikasnost administracije bila u direktnoj korelaciji sa spremnošću činovništva da sprovodi kraljeve naredbe.² Kao što se može i pretpostaviti, od odnosa moći na relaciji između kralja i njegovih činovnika zavisilo je i to koliki će deo pravnog sistema ostati mrtvo slovo na papiru (Hellmuth, 2004: 449–451). S druge strane, kao što je još Maks Veber zaključio upravo na primeru Fridriha II, „apsolutni monarh je nemoćan pred nadmoćnim stručnim znanjem birokratije, a u izvesnom smislu upravo on je najnemoćniji. Sve gnevne naredbe Fridriha Velikog o ‘ukidanju kmetstva’ su, takoreći, izbačene iz koloseka na putu ka ostvarenju, jer ih je službeni mehanizam ignorisao prosto kao povremene diletantske dosetke“ (Veber, 1976: 88). Pa ipak, Fridrih

1 „Direktive iz Potsdama su se sve više ignorisale ili samo delimično sprovodile; u isto vreme, činovnici su izbegavali da preuzmu odgovornost na sebe [...] Štaviše, pod vladavinom Fridriha Velikog pruska birokratija je podvrgnuta procesu konstantne reorganizacije, koji sugerise određeni nedostatak usmerenja u pruskoj unutrašnjoj administraciji. Mnogobrojni projekti koje je monarh pokretao uz pomoć svoje administracije nisu imali nikakvog dejstva. Država je izgleda postigla samo ograničenu kontrolu nad fundamentalnim problemima kao što su porezi i obaveze. [...] Postaje sve jasnije da su delovi urbane i ruralne populacije bili u mogućnosti da izbegnu intervencije vlasti. Očigledno je da je postojao veliki jaz između pretenzija apsolutističkog režima i situacije na terenu“ (Hellmuth, 2004: 449–451).

2 Činovnici u Prusiji su opstruirali mnoge Fridrihove dekrete donete bez konsultacija sa ministarskim savetom (aus dem Kabinett). Novija istraživanja pokazuju da je veliki deo opstrukcije bio motivisan shvatanjem činovnika da bi sprovođenjem donetih dekreta proizveli dosta patnje velikim delovima stanovništva (Weis, 1986: 186).

je važio kao simbol prosvetćenog apsolutizma¹ ne samo zbog svojih političkih i vojnih postignuća nego i zarad svojih neuspeha u razaranju tradicionalnog staleškog poretka i administrativnoj nivelaciji – u čemu je Luj XVI bio neuporedivo uspešniji, ali ga je to, paradoksalno, stajalo najpre prestola, a zatim i glave.

Takav prosvetćeni apsolutizam nije imao ništa zajedničko s liberalizmom, koji se u Fridrihovo vreme uobličavao u anglosaksonskom svetu i u Francuskoj (Sell, 1981: 25–26). Liberalizmu se on najviše približavao u pojačanoj svesti apsolutnog monarha da nekom služi i da taj neko ne samo što se ne može utopiti u impersonalnu „državu“ nego i na vladarovo služenje ima izvorno pravo (Krieger, 1966: 15). Ili, kako će to Fridrih formulisati: „Vladar ni u kom slučaju nije neograničeni gospodar naroda“, nego je „samo njegov prvi sluga“ (Friedrich, 1789a: 110). Doduše, Fridrih je bio sklon da piše i pohvale slobodi,² ali mu to svakako nije padalo na pamet da primenjuje na monarhijska državna uređenja – kakvo je u svakom slučaju bilo prusko. Takva „prosvetćenost“ nije mogla da bude ništa više od „prelazne ideologije“ u poslednjoj fazi raspadanja *ancien régimea* (to jest pre bilo kakvih pokušaja izgradnje liberalne ustavne države i emancipacije građanskog društva), kojom se, doduše, i dalje legitimirao apsolutizam i negirao politički liberalizam, ali su se istovremeno i nagoveštavali temeljni postulati potonjeg, poput građanskih prava, konstitucionalizma itd. (Garber, 1992: 47). Jedan od najvećih paradoksa nemačkog liberalizma, kada se u 19. veku bude počeo uobličivati, biće taj da će se inspirisati i nadahnjivati, između ostalog, i prosvetćenim apsolutizmom (upor. Langewiesche, 1988: 13 i dalje), a pogotovo onim pruskim, fridricijanskim.

-
- 1 Običaj da se Fridrihovo stupanje na pruski tron označava kao diskontinuitet s prošošću i otvaranje kvalitativno nove epohe – epohe prosvetiteljstva – zadržao se veoma dugo. Tako je npr. Henri Brunšvig pisao na karakterističan način: „Vladavina prosvetiteljstva u Prusiji može se datirati. Ona počinje sa vladavinom Fridriha II 1740. U suprotnosti sa njegovim ocem, novi kralj se ne zadovoljava time da jednostavno dozvoljava raznorazne kultove, on sistematski uvodi principe prosvetiteljstva kojima podupire institucije svoje države“ (Brunschwig, 1975: 172).
 - 2 „Nema osećanja koje je neodvojivije od našeg bića od slobode. [...] Jer, kao što se bez lanaca rađamo, tako želimo i da bez prinude živimo“ (Friedrich, 1789a: 130).

SPOR O DRŽAVNOM REZONU: FRIDRIH I MAKIJAVELI

Najveća specifičnost Fridrihovog prosvetćenog apsolutizma – koja se na ovaj način reflektovala i na kasniji razvoj nemačkog liberalizma – bila je u tome što je u toj „prelaznoj ideologiji“ stvoren krajnje ambivalentan odnos prema državnom rezonu. Još pre nego što je stupio na presto, Fridrih je – uz Volterovo posredovanje i u njegovoj konačnoj redakciji – napisao tekst pod naslovom *Pobijanje Makijavelijevog Vladara*. Ova knjiga je objavljena u Hagu 1840, neposredno nakon što je Fridrih stupio na presto, i odmah je stekla neverovatnu slavu kao prosvetiteljski program jednog mladog, mudrog, perspektivnog i ambicioznog vladara.¹ Ona je bila verni izraz stanja u kojem se Fridrih nalazio na samom kraju svog prestolonaslednikovanja. S jedne strane, on je već bio dovoljno daleko odmakao u upoznavanju sumornih vladarskih poslova shodno instrukcijama svog oca Fridriha Vilhelma I, dok je, s druge strane, i dalje živio libertinskim načinom života, u krugu prijatelja sklonih filozofiji i umetnosti, u dvoru koji je dao da mu se izgradi u Rajnsbergu. Oba momenta – iz kojih će u trenutku kada bude stupio na presto proizaći specifična dijalektika vladavine i prosvetiteljstva (o čemu će biti više reči u narednom poglavlju, u drugom tomu ove knjige) – ostavila su presudan uticaj na knjigu: Fridrih je već mogao dosta dobro da se upozna s načinom vladanja koji je praktikovan u to vreme u Prusiji (ali i van nje) a imao je i dovoljno filozofske distance (koju mu je obezbeđivao status *prestolonaslednika*) da ga podvrgne kritici.

S Makijavelijevim imenom Fridrih se verovatno prvi put susreo početkom 1738, kada je čitao *Vek Luja XIV*, koji mu je poslao Volter. Kako se zainteresovao i za samo Makijavelijevo učenje, Fridrih je pročitao *Vladara* i odmah shvatio da su Firentinčeve ideje toliko uvrežene u realnosti da će opstati još dugo i nakon završetka „veka Luja XIV“. Na prvu pomisao da napiše spis u kojem će se kritički pozabaviti tim

1 Iako je spis objavljen anonimno, autor je vrlo brzo postao poznat široj publici. Sam Fridrih je to predvideo i, bojeći se lošeg prijema u vladarskim krugovima Evrope, u poslednjem momentu je čak pozeleo da zaustavi distribuciju knjige. Ipak, Volter se pobrinuo da Fridrihovi naporu ostanu uzaludni i da se knjiga pojavi kako je bilo i predviđeno (Schmidt, 1989: 281).

idejama došao je kasnije te godine, inspirisan još jednim Volterovim delom – njegovom epskom poemom *Anrijada*, koja je slavila život i delo kralja Anrija IV. Tako se u Fridrihovo glavi rodio početni polaritet između Volterovog slavljenja vrlina Anrija IV i Makijavelijevog slavljenja vrlina Čezara Bordžije, i neće proći mnogo vremena dok Fridrih ne bude shvatio da i sam može o tom polaritetu nešto da kaže, polazeći od vlastitih iskustava koja je stekao u politici (Schieder, 1982: 267).

Iako neistorijska moralisanja kojima je *Pobijanje Makijavelijevog Vladara* krcato nisu bila za ono vreme ništa posebno, pošto je odvajanje politike od etike u *Vladaru* bilo tada česta meta kritike, novina u Fridrihovom slučaju bila je to što se s Makijavelijem sada sporio jedan mladi princ, koji je već prilikom stupanja na presto obelodanio svoje pretenzije da vlada u duhu prosvetiteljstva. U tom kontekstu treba istaći činjenicu da Fridrih nije bio filozofski obrazovan (tj. da je sam, po sopstvenom nahodaenju, izučavao filozofska dela koja je smatrao najpodsticajnijim) i da nije dobro poznao Makijavelijevu misao. *Vladara* je pročitao u jednom prevodu na francuski iz 1696, dok mu je *Raspava o prvoj dekadi Tita Livija* ostala sasvim nepoznata. Otuda se kod Fridriha ne mogu naći stavovi o najznačajnijim političkim problemima novog veka koje pokreće Makijaveli, a pogotovo nedostaje interesantno sučeljavanje stavova o rimskim etičkim idealima, koji duboko prožimaju misao obojice političkih pisaca. Umesto toga, *Pobijanje Makijavelijevog Vladara* donosi jednu reinterpretaciju stoičkog etičkog učenja, na osnovu koje se pobijaju praktička politička uputstva iz *Vladara* i ističu vrline idealnog vladara, kojima je Fridrih (barem kao mladi mislilac) bio u potpunosti predan. Uopšte uzev, vrlina je, prema njegovom shvatanju, bila „srećno nastojanje duše koje nas nagoni da za naše sopstveno dobro ispunjavamo društvene dužnosti“ koje nameću porodica, stalež, domovina i čovečanstvo (Friedrich, 1789b: 121). Shodno antičkoj tradiciji, (ljudske) vrline je Fridrih poimao bez teološke komponente, kao socijalnu funkciju koja donosi ovozemaljsku korist.¹ Zato se Fridrihov glavni prigovor

1 „To što, dakle, ne postoji pravda na zemlji i Bog na nebu, znači samo da ljudi moraju biti skloniji vrlini, jer ih jedino ona ujedinjuje i njihov opstanak čini mogućim, dok ih porok, tome nasuprot, čini nesrećnim i uništava“ (Friedrich, 1789a: 149).

odnosi na to što je Makijaveli pisao o onome šta vladari rade (kada ne slede ljudske vrline), a ne o onome šta bi trebalo da rade (da bi sledili ljudske vrline). Problem se još dodatno uvećava ako se ono što je Makijaveli pisao shvati kao uputstvo vladarima da treba da rade upravo one stvari koje im vrline zabranjuju da rade (Friedrich, 1789a: 106). Na taj način, dok je u *Vladaru* pisao o svemu onome što rade zli vladari, kao što su bili Neron, Kaligula i Tiberije, Makijaveli je, smatrao je Fridrih, propustio da iznese kakve su sve dobre stvari činili vrli rimski vladari kao što su bili Tito, Trajan i Antonin (Friedrich, 1789a: 107).¹

Ono pak što je u svemu tome najbitnije jeste da Fridrih nije iznosio samo svoje otvoreno neslaganje s Makijavelijevim shvatanjem vrlina nego je pokazivao i neupadljivu ali ipak nesumnjivu spremnost da usvoji neke njegove druge ideje, a pre svega Firentinčevo shvatanje države kao sile (Dilthey, 1969: 187) i vojske kao principijelnog oruđa te sile. Otuda su bili u pravu kritičari koji su govorili da *Pobijanje Makijavelijevog Vladara* ima „dva lica“: jedno svetlo i dominantno, koje pokazuje nedvosmislene prosvetiteljske crte, i drugo koje ostaje dobrim delom u tami i za koje će se ispostaviti da, pre svega iz zadrški u kritici Makijavelija, može da se kasnije pretvori u pravi „program vladavine“ (Schieder, 1982: 267) u tradiciji državnog rezona.

Fridrih je prihvatio Makijavelijev savet da vladar narodnu vojsku treba uvek da preferira (a to znači kada može da iz redova građanstva regrutuje dovoljno vojnika) i u ratovima mora da je lično predvodi (Friedrich, 1789a: 130 i dalje). Štaviše, Makijavelijeve preporuke vladaru za sticanje ugleda pomoću smelih i brzo izvedenih poduhvata i junačkih dela (Machiavelli, 1985a: 137 i dalje), Fridrih je preuzeo uz samo jednu ogradu – oni treba da budu „pravedni“ (Friedrich, 1789a: 158). Na pravednost se Fridrih pozvao već u prvom poglavlju svog dela, ubrojivši među pravne načine za sticanje teritorija (pored nasleđivanja i slobodne odluke naroda) i „prisvajanje neprijateljskih oblasti pravednim ratom“ (Friedrich,

1 Fridrih je čak izneo jednu radikalnu ideju, prema kojoj bi u istoriji trebalo pisati samo o vrlim vladarima, dok bi zle vladare trebalo prepustiti zaboravu: istorijske knjige bi se tada veoma smanjile, a svaki vrli vladar imao bi satisfakciju da će njegovo ime ući u večnost (Friedrich, 1789a: 108).

1789a: 110). Međutim, Fridrih je bio veoma svestan da time otvara Pandorinu kutiju hrišćanske tradicije „pravednih“ ratova, koja vodi tome da uzdigne „sveštenstvo u gospodara rata i mira, u sudiju između vladara i naroda“ (Friedrich, 1789a: 158) i, da bi to sprečio, morao je pravdu na koju je referirao da formuliše u striktno svetovnom smislu. Pošto je jedino vladar mogao biti gospodar rata i mira i sudija narodu kojim vlada, to je i pravda morala da bude samo njegova stvar – ili, tačnije, stvar države i njenog rezona. Pompezno pobijanje Makijavelijevog *Vladara* tako se na kraju pretvaralo u njegovu implicitnu apologiju, u kojoj su „već bili vidljivi obrisi pruske vojne države“ (Schieder, 1982: 273). Fridrihovo „prisvajanje“ Šlezije odmah po dolasku na vlast, a kasnije i njeno zadržavanje svim raspoloživim sredstvima, najbolje je razotkrivalo pravi smisao floskule „pravednog rata“, upotrebljene u *Pobijanju Makijavelijevog Vladara* – jačanje državne moći, pre svega na temelju jake vojske, ali i pomoću drugih sredstava, po svaku cenu (prvenstveno u pogledu daljeg raslabljivanja Rajha) i s ciljem prerastanja u prvorazrednu evropsku silu. Prilježnost, ozbiljnost i uspeh u tom pregnuću pribavili su mu ubrzo slavu autentičnog makijaveliste, koji je preko pruske Akademije nauka i umetnosti postavio kamen temeljac pruske tradicije filozofskog promišljanja države i istorije. Ključni stav te tradicije glasio je da se „zahtev pojedinca za samoodređenjem može uvažiti samo onoliko koliko to dozvoljava potreba države za moći“ (Dilthey, 1957: 194). To znači – veoma malo ili nimalo.

Makijaveli je bio prisutan u oba Fridrihova politička testamenta – u onom iz 1752. eksplicitno, a u onom iz 1768. samo posredno, preko pojedinih stavova i formulacija koje podsećaju na *Vladara* (Schieder, 1982: 277–278). Pa ipak, ne bi se moglo reći da je Fridrih u testamentima „rehabilitovao“ čoveka kojeg je u *Pobijanju Makijavelijevog Vladara* tretirao kao „čudovište“ (Schieder, 1982: 277). Upravo suprotno, moglo bi se reći da oba testamenta pokazuju kontinuitet shvatanja iznetih u *Pobijanju Makijavelijevog Vladara*: sve one zadržke u kritici koje je ostavio u knjizi objavljenoj 1740. omogućile su afirmativne stavove iz 1752. (i 1768). To se može dobro videti na mestu u *Političkom testamentu* iz 1752. na kojem je Fridrih napisao: „Makijaveli kaže da jedna neutralna sila (*selbstlose Macht*) koja se nalazi između samoljubivih sila, na kraju može propasti. Nažalost, moram priznati da je Makijaveli imao pravo“

(Friedrich, 73). U svetlu svog iskustva iz Sedmogodišnjeg rata, Friedrich je sebe stilizovao u pravog prosvetćenog vladara, koji je prevazišao egoizam (*selbstlose Macht*) zato što *više* nije želeo da širi moć svoje države nauštrb susednih (okupacija Šlezije sada je potpuno pala u zaborav!) i koga zbog toga „mogu“ (što ne znači da i *moraju*) uništiti vladari na čelu velikih zemalja koje ga okružuju i koje se slepo drže Makijavelijevih saveta o širenju svoje moći. Kao i u *Pobijanju Makijavelijevog Vladara*, i ovde se Friedrich kreće unutar dihotomije prosvetćenosti i državnog rezona, da bi sada otišao korak dalje, i uzdigao se u žrtvu neprosvetćenih sila koje je Makijaveli opisao početkom 16. veka i koje ostaju na delu i polovinom 18. stoleća. Zato zadatak prosvetćenog vladara u 18. veku ostaje onaj isti koji je proklamovan u *Pobijanju Makijavelijevog Vladara*: on mora da radi i na napretku prosvetiteljstva i da se nosi s drugim silama koje ga okružuju i koje reprodukuju državni rezon.

Najdosledniji antimakijavelista Friedrich je ostao u stvari koja je Makijaveliju najviše ležala na srcu – u sveujedinjavajućem nacionalizmu. Prusija koju je Friedrich uzdigao u evropsku silu bila je redukovana na „sistem uprave, sudstva i vojske“ (Haffner, 1979: 86) i suprotstavljena kako starom „patriotizmu Rajha“ (Simon, 1968: 287), tako i prvim vesnicima modernog nemačkog nacionalizma (Kohn, 1962: 348). To je Gerhardu Riteru dalo povoda da zaključi kako je Friedrich bio izolovana pojava nemačkog prosvetćenog apsolutizma i kako tekovine njegovog upražnjavanja državnog rezona nisu bile dugotrajne, niti su u novoj epohi, koja je započela sa Francuskom revolucijom, to mogle biti: već deset godina nakon njegove smrti vojna moć Prusije potpuno se raspadala (Ritter, 1948: 120). Takav zaključak je preuranjen i svakako neutemeljen. Jer, sa Francuskom revolucijom je tek započinjalo pravo vreme nacionalnih heroja, mitova i legendi, a Friedrich se Nemcima nudio upravo kao prvo snažno jezgro mitske svesti. Već je, zapravo, od pobeđe Friedricha nad Francuzima kod Rozbaha 1758. stvorena, bez ikakvog Friedrichovog doprinosa, nemačka „nacionalna pobeđa“, koja je proslavljena ne samo u Prvom nego i u Drugom rajhu (Dann, 1994: 40).

Istine radi, treba reći da je Friedrich svojim vojnim pobeđama, harizmatском ličnošću i efikasnom državnom upravom kod Nemaca budio patriotski ponos i osećaj nacionalne identifikacije, ali ih je u isto vreme plašio svojim birokratizmom i „mašinskim“

shvatanjem države, koje je bilo nepodesno za mitsku obradu zato što je rušilo svaku mogućnost za uspostavljanje predstave o organskom jedinstvu vlasti i podanika (Beck, 1996: 363). Na taj način je kraj 18. veka u Nemačkoj bio obeležen urušavanjem Rajha s njegovim zastarelim patriotizmom, i Fridrihovom rastućom slavom koja je davala impulse za novi nacionalizam. Time je uoči epohe uspona naroda i narodnih ratova koju je započela Francuska revolucija, Fridrih ostavio dvostruko problematično zaveštanje Nemcima: ekskluzivnost Prusije, koja je ostala mala, izolovana i nesposobna za odgovarajuću ratnu mobilizaciju, i ruševnost Rajha, koji je tako učinjen lakim plenom za prvog ozbiljnijeg stranog zavojevača. U vazduhu je lebdela potreba za sintezom – za novim Fridrihom, koji bi svoje pobeđe stavio u službu novog rajha – čiju će artikulaciju pokrenuti tek Napoleonovi ratovi. Godinu dana pre Francuske revolucije, u leto 1788, Johanes fon Miler je, došavši iz Švajcarske u Nemačku, pisao: „Od Maksimilijana I nijedno vreme nije bilo pogodnije za patriotsku delatnost. [...] Nešto se mora dogoditi za Rajh, naciji se mora pomoći. Visok cilj je istaknut i ko ga bude dostigao, njemu će se narodi privoleti“ (cit. prema: Raumer, 1956: 3).

U vreme Francuske revolucije Rajh je bio samo senka svoje stare moći i već kao pravi anahronizam, rasformiran je 1806. S druge strane, međutim, ni razjedinjene, starorežimske i male nemačke države nisu bile u stanju da se odupru moćnoj vojnoj sili koja je pretila sa zapada. A kada je na čelo te sile 1799. došao Napoleon Bonaparta i počeo da na ruševinama dotadašnjeg evropskog sistema izgrađuje vlastito carstvo, to je bio signal za nemačke intelektualce da počnu da rehabilituju tradiciju državnog rezona. Prvi među njima bio je Georg Vilhelm Fridrih Hegel, a vrlo brzo za njim to je učinio i Johan Gotlib Fihte. I dok je prvi još smatrao da svoja razmišljanja treba da ostavi za sebe, drugi ih je hrabro 1807. objavio u kenigsberškom časopisu *Vesta*. Prvi je pritom još mogao da posmatra poslednju fazu urušavanja Rajha pod austrijskom dominacijom, dok ga drugi više nije imao pred očima i zato je mogao da bezrezervno zagovara kreiranje misije Prusije u svene-mačkom ujedinjenju, pa i da uzme učešća u tome.

Integracija brutalnog i nebrusjenog makijavelizma u političku filozofiju nemačkog klasičnog idealizma bila je odavno okarakterisana kao „čudovišni“ čin kojim je izvršeno „ozakonjenje vanbračnog

deteta“ (Meinecke, 1924: 435). Pa ipak, opredeljenje nemačkih idealističkih filozofa da posegnu za Makijavelijevim nasleđem državnog rezona postaje razumljivije kada se uzmu u obzir, prvo, progresivno zaostajanje političke filozofije u Nemačkoj tokom 17. i 18. veka, a zatim i, drugo, protonacionalistička reakcija na opasnost od Napoleona, koja je dovela do povlačenja dalekosežnih paralela između Italije na početku 16. i Nemačke na početku 19. veka. U svom spisu posvećenom Ustavu Rajha (napisanom 1800–1802), Hegel je tako došao do sledećeg zaključka: „Njemačka s nekadašnjom Italijom dijeli tu sudbinu da je već vijekovima bila poprište unutarnjih ratova, ali i poprište ratova stranih sila, da su je prijateljski pljačkali, orobljavali, grdili, prezirali, i da se u miru obično smanjivala“ (Hegel, 1982a: 420). Da bi izmakla toj sudbini, Nemačka mora da sledi onaj isti savet koji je i Makijaveli preporučio Italiji tri veka ranije – ona mora da se strogo drži državnog rezona i da ne bira sredstva zarad kumuliranja moći. „No ovdje ne može [biti] govora o izboru sredstava: upaljeni udovi se ne mogu liječiti lavandulom; stanje u kojem su otrov, mučko ubistvo postali uobičajena oruđa, ne podnosi blaga protusredstva. Truljenju blizak život može se reorganizovati samo nasilnim postupkom [...] a svaka bi država bila u položaju da se radi svog održanja koristi odvratnim sredstvima, smrću, dugim kaznama zatvora“ (Hegel, 1982a: 418–419).

Osim toga, nemački idealistički filozofi imali su sasvim konkretne podsticaje iz političke sfere, od samih političkih aktera. Zar sam Napoleon Bonaparta nije govorio da među svim političkim delima vredi čitati jedino Makijavelijevog *Vladara* (Kasirer, 1972: 165)? A ako nisu hteli da se ugledaju na Napoleona, nemački idealistički filozofi su pogled mogli da skrenu ka Nemačkoj, ili, tačnije, Prusiji, odakle im je Fridrih slao enigmatičnu poruku. Dok je u tome „što je sledio Makijavelija, iako ga je istovremeno opovrgao“ Herder još prepoznavao običnu Fridrihovu nedoslednost, koja se dobro uklapala u njegov portret jednog despota (Herder, 1911: 61), Hegel je već bio spreman na učenje istorijskih lekcija. Zahtevi koje je Makijaveli postavio pred idealnog vladara, prema Hegelovom mišljenju, bili su objektivno neostvarivi, i zato u međuvremenu nije uspeo da ih ispuni nijedan živi vladar. Fridrih, „koji ga je opovrgao“ u teoriji a sledio u praksi (Hegel, 1982a: 418), na kraju je završio u dezavuisanju onog ultimativnog cilja koji je

u italijanskom slučaju Makijaveli zagovarao, pošto su Fridrihovi „kasniji život i djelo [...] najjasnije izrazili raspad njemačke države u nezavisne države“. Dakle, Fridrihov problem nije bio u tome što je bio Makijavelijev učenik – i kao takav podložan kritikama za despotiju, poput one Herderove – nego zato što je bio (sa stanovišta njegovog krajnjeg historijskog učinka) *loš Makijavelijev učenik*. Ipak, iako je postupao loše i kao filozof – zato što je bio sklon moraliziranju – i kao vladar – zato što je zadao fatalni udarac Rajhu, od kojeg se ovaj više nije mogao oporaviti – Fridrih je za Hegela imao velike historijske zasluge u tome što je uopšte afirmisao državni rezon onda kada su ga se svi odriicali. Makijavelijevom *Vladaru* Fridrih je, naime, „suprotstavio moralne teme, na čiju prazninu je on sam ukazao svojim načinom djelovanja, kao i izričito u svojim spisateljskim djelima, time što [...] između država ne priznaje njihovu obaveznost, ako više nisu u skladu s dobrobiti jedne države“ (Hegel, 1982a: 420). Time je Hegel Fridrihovu reputaciju kao *makijaveliste* po prvi put preokrenuo iz negativnog u pozitivni kontekst, ističući Fridrihovu „sposobnost“ da svoj izvorni teorijski idealizam konsekventno prevaziđe kako beskrupuloznim načinom vladavine, tako i nekim kasnijim spisima, lišenim mladalačkog moralizma, kojima je definitivno uzdigao „dobrobit“ pruske države u jedini kriterijum ispravne vladavine. Iako Hegel to nije stigao da eksplicira, iz njegovog načina razmišljanja jasno proizlazi zaključak da je jedino takva politika – samo uzdignuta na nivo jednog novog rajha, koji bi vaspostavila upravo sama Prusija – mogla Nemačkoj da povrati snagu i omogućiti joj ne samo da se uspješno odbrani od francuskog zavojevača nego i da ponovo postane gospodar čitave Evrope. Taj zaključak ostalo je da donesu pravi nemački nacionalisti, nacionalni liberali, ali i konzervativni realpolitičari, kojima će, pod vođstvom Bizmarka, naposljetku uspeti da 1871. oforme Drugi rajh.

DOLAZAK TAME I LET MINERVINE SOVE

Baci li se s ovog mesta pogled na istoriju filozofskih konceptualizacija svetla koje obasjava razum (objašnjenih u prva dva poglavlja) od antike do prosvetiteljstva, moći će se dobro uočiti diskontinuitet koji nastaje s Hegelom. U drugom odeljku drugog

poglavlja videli smo da je još krajem 18. veka Kondorse u svom *Nacrtu o istorijskoj slici ljudskog duha* upozoravao na opasnosti od „makijavelističke vladavine“ koja je počela da se širi iz Nizozemske i Engleske i da zamračuje prosvetiteljske tekovine koje su ove dve nacije pre toga ostvarile, tražeći nadu za nastavak prosvetiteljstva u Francuskoj i Americi. Međutim, s Napoleonovim usponom i padom, stvari su se iz korena promenile: Francuska je dezavuisana kao nacija koja je posvećena prosvetiteljstvu još više nego što je to ranije bio slučaj sa Nizozemskom i Engleskom, a Amerika se počela rapidno udaljavati s ideološkog horizonta Evropljana. Samim tim, i tri principa – „ukidanje nejednakosti između nacija, napredak jednakosti unutar svake nacije i istinsko usavršavanje čovečanstva“ – u kojima je Kondorse tražio pravu meru svetla slobode uz pomoć koje bi dovoljno dobro obasjao razum 18. veka, početkom 19. stoleća počela su polako ali sigurno da gube snagu, čime je svetlo slobode ponovo počelo da uzmiče pred iznova pojačanim svetlima prošlosti – božanskom i prirodnom.

Za prosvetiteljstvo karakterističan put progresivnog raskidanja sa božanskim i prirodnim svetlom i okretanje ka svetlu slobode koje je toliko zaslepljujuće da se mora prigušiti u svetlu ljudskosti, velikom broju nemačkih intelektualaca, a među njima i Hegelu, više nije bio atraktivan. Romantičarski pokret, koji je nakon Novalisovih *Himni noći* (1800) počeo da ostavlja sve dublji trag ne samo na nemačkoj umetnosti nego i na samoj filozofiji i teologiji, uneo je suštinske promene i u nemačku klasičnu idealističku filozofiju i krenuo da podseca njene (u Fridrihovo vreme posadene) prosvetiteljske korene. Gledajući iz Jene pobeđnosni prodor Napoleona na istok i šokantni slom Prusije, Hegel je u pismu od 23. januara 1807. utehu pronašao u spoznaji da je filozofska „nauka jedina teodiceja“, zato što omogućava filozofu da pronikne u istorijska zbivanja i da ispod obeshrabrujućih površinskih događanja otkrije dolazeću „pobedu duha nad obezduhovljenim razumom i pameću“ (Hegel, 1982b: 65). Jedino čega se Hegel tada bojavao bilo je da li će se u Prusiji „dirnuti u [protestantsku] religiju“ i šta se iz toga može izroditi (Hegel, 1982b: 66). A kada je opasnost prošla i kada je protestantizam opstao, Hegel je osetio priliv samopouzdanja da o svetskoj istoriji govori kao o „istinsku teodiceji“, u kojoj se svetovno pravo napokon izmiruje s protestantskom crkvom (Hegel, 1951: 407).

Pritom, Hegel nije bio tek običan praznovorni reakcionar, koji je sakrosaktnost protestantske crkve zagovarao iz puke bogobo-
 jažljivosti. Njegova filozofska religioznost bila je osobene prirode
 i napajala se na religioznim sintezama nemačke romantike. S druge
 strane, ona je dobijala životne impulse i iz Smitove teorije „nevi-
 dljive ruke tržišta“ koja operiše kroz građansko društvo (upor. Hegel,
 1964: 169; upor. i Ritter, 1989: 45) i koja je, budući nedostatna
 da postane „istinska teodiceja“, upućena na „lukavstvo uma“ kao
 istorijsku zakonitost višeg – zapravo, najvišeg – reda (Rapp, 1992:
 196). Medijum kroz koji se ta zakonitost – odnosno providenje
 samo – ispoljava, nije nikakva crkva nego jedna sekularna institu-
 cija – država, i to upravo ona pruska, proistekla iz Fridrihove tradi-
 cije državnog rezona, iz koje je svaka institucionalna religija odstra-
 njena samo da bi naposljetku ona sama mogla postati deifikovana.
 Upravo ta eliminacija prosvetiteljstva u 19. veku na tlu koje je u 18.
 stoleću raščistilo prosvetiteljstvo, dešava se na tlu Hegelove filozofije.

U Hegelovoj filozofiji odigrava se i delimičan povratak plato-
 novskim korenima. S jedne strane, na delu je očigledni esencija-
 lizam, ali, s druge strane, nasuprot Platonu, Hegel odbacuje sta-
 tičnost ideja („pojmovna“) i posmatra ih u pokretu, kao božanske
 suštine koje se razvijaju (Poper, 1993: 2: 50) kroz otuđenje, i koje,
 samim tim, više ne mogu da svetle onako konstantno, perma-
 nentno i prodorno kao što su to ranije u idealističkim sistemima
 činile. Ako je odbacio mogućnost da sledi Kondorsea i francuske
 radikalne prosvetitelje, Hegelu nije padalo na pamet ni da se vraća
 nazad na Platonovu poziciju i da u njoj traži mogućnosti za nove
 varijacije teme svetlosti koja obasjava razum. Umesto toga, pošao
 je novim putem, čija je originalnost bila u tome što je proklamovao
 da se do svetlosti može stići samo ako se krene u sumrak i ako se
 razum stavi pod okrilje noći. Pošto se sada razum našao suočen sa
 dva kretanja – onim unutrašnjim, koje se odvija u samom pojmu,
 i onim spoljašnjim, koje se odvija u istoriji – svetlo je moglo da ga
 obasja tek iz njihove interakcije, kada prilike na obe strane sazru
 i dozvole spoznaju. A svetlost koja nastaje iz poklapanja istorijskog
 razvoja s napredovanjem pojma u stanju je da osvetli razum tek
 nakon što se on našao u potpunom mraku, tek nakon što je oti-
 šao najdalje na putu otuđenja božanske prapropstane. Na početku
 jednog od najvažnijih poglavlja *Fenomenologije duha* (1807), onog

o religiji, Hegel je postulirao „svetlo suštastvo početka koje sve sadrži i ispunjava se u svome besformnom supstancijalitetu“ i koje poput „svetlosnih pljuskova“ (*Lichtgüsse*) obasjava „mrak“ pojavnog sveta, u kojem se otuđuje kao u svojoj „drugosti“ (*Anderssein*). Međutim, pošto otuđenje božanske prapropustice sledi predodređenu – zapravo eshatološku – dijalektičku formu „razvoja“, to se i sama filozofska spoznaja prema razvoju kao svom objektu odnosi kao „noć“ prema „danu“ (Hegel, 1979: 398). Tek kada se, drugim rečima, okonča jedan razvoj, jedan svetlosni ciklus, jedno otuđenje božanskog suštastva, i kada tama drugosti postane pristupačna za „noć“ pojma, moguće je spoznati realnost u njenoj božanskoj suštastvenosti. Što važi za svetsku istoriju u njenoj eshatološkoj celovitosti, važi i za svaki njen stupanj razvoja: njegovo okončanje utapa razum u mrak u kojem počinje odgovarajuće „zrenje pojma“, sve dok blesak svetla ne označi početak novog stupnja razvoja i novog utonuća u tamu. Pustoš koju je za sobom ostavio Napoleon predstavljala je upravo kraj jednog takvog stupnja razvitka u svetskoj istoriji, a razum je smelost da se suoči s vladajućom tamom mogao da nađe samo ako je verovao da će naposljetku, u nekoj nesagledljivoj budućnosti, biti objasan svetlom koje omogućava adekvatnu spoznaju – ako je, drugim rečima, verovao da ga vodi Minervina sova kao svojevrсна ruka providenja.

U predgovoru svog političkog i pravnog *magnum opusa* – *Osnovnih crta filozofije prava* (1820) – Hegel je zapisao čuveno zapažanje da Minervina sova počinje svoj let tek u sumrak i da filozofija može da „svojim sivilom slika na sivome“ tek pošto je „zbišnjost ispunila svoj proces razvoja i dovršila se“ (Hegel, 1964: 19). Pri tome je veoma važno napomenuti da Minervina sova ne ostaje samo na spoznaji okončanog „razvoja“, pošto svaka spoznaja „proizvodi jednu novu formu razvitka, i tako proizlazi jedna nova filozofija“ (Hegel, 1975: 51), jedan novi početak, od kojeg će se širiti novi „svetlosni pljuskovi“. Politička filozofija te početke identifikuje kao razvoje božanske suštastvenosti kroz državu kao „zbišnjost, u kojoj individuum ima i uživa svoju slobodu“ i kroz koju se jedino spoznaje istinitost verske dogme da „Bog upravlja svetom“ i njegovom istorijom (Hegel, 1951: 51). U mraku Hegelovog pojma države, ili, tačnije, državnog rezona po modelu Fridrihove vladarske mudrosti, kroz koji se istorija („svetski duh“) najbolje

može iščitati kao nova teodiceja – zapravo jedna u nizu romantičarskih varijacija hrišćanske soteriologije – svetlo slobode individuuma koje je u 18. veku otkrilo prosvetiteljstvo, definitivno je ugašeno. Sumrak koji je pokrenuo Minervinu sovu političke filozofije Hegela i njegovih naslednika nije samo okončavao „dan“ *pruskog prosvetiteljskog apsolutizma* nego je, igranjem na „noć“ državnog rezona, najavljivao i novi „dan“ u izgradnji samog *nemačkog eshatona*, kojim će biti okrunjene sve one istorijski navodno već osigurane „slobodarske tekovine“. U tom političko-teološkom diskursu i sam Fridrih će moći da bude uzdignut u velikog neimara „nemačkih sloboda“, a njegov (baš kao i, uostalom, Napoleonov) državni rezon moći će da bude stilizovan u pripremni „razvojni oblik“ za odsudnu etapu svetske istorije, u kojoj će na dnevni red navodno doći izgradnja najvišeg „razvojnog oblika“ po milosti božjoj – novog nemačkog rajha. U mraku u kojem se svetlost spasa očekivala u vidu novih kvazireligioznih (ideoloških) sinteza – nacionalizma pre svega – mogla je konačno biti zaboravljena Fridrihova veza s prosvetiteljstvom.

LITERATURA

- Akvinski, Toma, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.
- Anderson, Benedikt, *Nacija: zamišljena zajednica*, Plato, Beograd, 1998.
- Arent, Hana, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, „Filip Višnjić“, Beograd, 1991.
- Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1975.
- Armstrong, Karen, *Im Kampf für Gott. Fundmentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 2007.
- Augustine, *City of God*, Penguin Books, London itd., 1987.
- Bauer, Leonhard i Matis, Herbert, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1989.
- Bayle, Pierre, „Spinoza“, u: *Historical and Critical Dictionary, with a Life of Bayle*, knj. 3, Hunt and Clarke, London, 1826.
- Beck, Lewis W., „Kant and the Right of Revolution“, *Journal of the History of Ideas*, god. 32, br. 3, 1971, 411–422.
- Beck, Lewis White, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Thoemmes Press, Bristol, 1996.
- Bederman, David J., *The Classical Foundations of the American Constitution. Prevailing Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge itd., 2008.
- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge i London, 1987.
- Bela, Robert N., *Pogažen zavet. Američka građanska religija u doba iskušenja*, XX vek, Beograd, 2003.
- Berk, Edmund, *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2001.
- Berlin, Isaja, „Makijavelijeva originalnost (2)“, *Delo*, god. 29, br. 4, 1983, 74–112.
- Berlin, Isaja, *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit, Beograd, 1992.
- Bienfait, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
- Bierstedt, Robert, „Sociological Thought in the Eighteenth Century“, u: Bottomore, Tom i Nisbet, Robert (ur.): *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, London, 1979.

- Bled, Jean-Paul, *Friedrich der Große*, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2004.
- Blom, Hans W., „The Moral and Political Philosophy of Spinoza“, u: Parkinson, G. H. R. (ur.): *Routledge History of Philosophy. Vol. IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, Routledge, London i New York, 2005.
- Blumenberg, Hans, *Legitimität novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2004.
- Bodin, Jean, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb, 2002.
- Boehme, Jakob, *The Way to Christ*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 2009. (<http://www.ccel.org/ccel/boehme/waytochrist.html>)
- [Bolingbroke, Viscount Henry St. John], *The Letters on the Spirit of Patriotism, on the Idea of a Patriot King and on the State of Parties on the Accession of George the First*, D. Millar, London, 1749.
- Borstin, Danijel Dž., *Amerikanci. Državotvorno iskustvo*, Geopoetika, Beograd, 2005.
- Braudel, Fernand, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Handel*, Kindler Verlag, München, 1990a
- Braudel, Fernand, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Aufbruch zur Weltwirtschaft*, Kindler Verlag, München, 1990b
- Bruford, Walter, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*, Ullstein, Frankfurt am Main etc., 1975.
- Brunschwig, Henri, *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preussischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*, Ullstein, Frankfurt am Main i Wien, 1975.
- Burdeau, Georges, *Le libéralisme*, Seuil, Paris, 1989.
- Burleigh, Michael, *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart*, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2008.
- Campagna, Norbert, „Figuren des Liberalismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, god. 54, br. 3, 2000, 408–424.
- Cantillon, Richard, *Opća rasprava o prirodi trgovine*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1982.
- Carey, George W., „Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to Critics“, *The American Political Science Review*, god. 72, br. 1, 1978, 151–164.
- Cherbury, Edward Lord Herbert of, *De veritate*, J. W. Arrowsmith, Ltd. – University of Bristol, Bristol, 1937.

- Chinard, Gilbert, *Thomas Jefferson: Apostle of Americanism*, University of Michigan, Ann Arbor, 1957.
- Clayton, John, *Religions, Reasons, and Gods. Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge itd., 2006.
- [Collins, Anthony], *A Discourse of Free-Thinking Occasioned by the Rise and Growth of the Sect Call'd Free-Thinkers*, (nema oznake izdavača), London, 1713.
- [Collins, Anthony], *A Discourse of Grounds and Reasons of the Christian Religion. In Two Parts*, (nema oznake izdavača), London, 1737.
- Condorcet, „The Perfectability of Man [From *Sketch for a Historical Picture of the Human Mind*, 1794]“, u: Brinton, Crane (ur.): *The Portable Age of Reason Reader*, The Viking Press, New York, 1961.
- Conze, Werner, „Staat“, u: Brunner, Otto, Conze, Werner i Kosselleck, Reinhart (ur.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, knj. 6, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997.
- Coreth, Emerich, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Band I: Rationalismus – Empirismus – Aufklärung*, Verlag Rombach, Freiburg, 1982.
- Culverwell, Nathaniel, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, University of Toronto Press, Toronto, 1971.
- Dann, Otto, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, Verlag C.H. Beck, München, 1994.
- De Sade, the Marquis, „Philosophy in the Bedroom (1791)“, u: *Justine, Philosophy in the Bedroom, Eugénie de Franval and other writings*, Grove Press Inc., New York, 1966.
- Defoe, Daniel, *The Complete English Tradesman*, Gutenberg Ebook (<http://www.gutenberg.org/files/14444/14444-h/14444-h.htm>)
- Dekart, Rene, *Praktična i jasna pravila rukovodena duhom u istraživanju istine – Reč o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama*, Srpsko filozofsko društvo, Beograd, 1952.
- Descartes, René, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975.
- Dickinson, John, „Fabius. The Letter VII“, u: Sheehan, Colleen A. i McDowell, Gary L. (ur.): *Friends of the Constitution. Writings of the 'Other' Federalists 1781–1788*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998.
- Diderot, Denis, „Dodatak Bougainvilleovu putovanju 1772“, *Kulturni radnik*, god. 37, br. 5, 1984a, 57–68.
- Diderot, Denis, „Politički autoritet [iz *Enciklopedije*]“, *Kulturni radnik*, god. 37, br. 5, 1984b, 69–76.
- Didro, Deni, *O religiji*, Svjetlost, Sarajevo, 1958.

- Dilthey, Wilhelm, *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957.
- Dilthey, Wilhelm, „Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes“, u: *Gesammelte Schriften*, knj. 3, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft i Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart i Göttingen, 1969.
- Duff, Robert A., *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1903.
- Dunthorne, Hugh, „The Dutch Republic. That mother nation of liberty“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Dybikowski, James, „The Critique of Christianity“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Erman, Bart D., *Isus to nije rekao. Priča o tome ko je menjao Bibliju i zašto*, Babun, Beograd, 2007.
- Euchner, Walter, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Euchner, Walter, „Auctoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes“, u: Bermbach Udo i Kodalle Klaus-M. (ur.): *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1982.
- Fehrenbach, Elisabeth, *Vom Ancien Régime zum Wiener Kongress*, Oldenbourg, München, 1986.
- Fire, Fransoa, *O Francuskoj revoluciji*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1990.
- Ford, Paul, *The Many-Sided Franklin*, Century Co., New York, 1915.
- Franklin, Bendžamin, *Život Bendžamina Franklina*, Srpska književna zadruza, Beograd, 1901.
- Franklin, Benjamin, „To Ezra Stiles (Philadelphia, March 9. 1790)“, u: Brinton, Crane (ur.), *The Portable Age of Reason Reader*, The Viking Press, New York, 1961.
- Friedrich II, „Antimachiavel oder Versuch einer Kritik über den Fürsten des Nic. Machiavel (1740)“, u: *Sämmtliche Werke*, knj. 17, Joh. Bapt. Wallishausser Buchhändler, Wien, 1789a.
- Friedrich II, „Moralischer Dialog zum Behuf der adlichen Jugend (1770)“, u: *Sämmtliche Werke*, knj. 18, Joh. Bapt. Wallishausser Buchhändler, Wien, 1789b.
- Friedrich der Grosse, „Das politische Testament von 1752“, u: Helmholt Hans (ur.): *Fredericus. Königliche Gedanken und Aussprüche Friedrichs des Grossen*, Deutsche Bibliothek, Berlin, (nema godine izdanja).

- Garber, Jörn, *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne*, Keip Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- Gay, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, Alfred A. Knopf, New York, 1966.
- Gellner, Ernest, *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford i Cambridge, 1994.
- Giovanni, George di, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind 1774–1800*, Cambridge University Press, Cambridge itd., 2005.
- Grotius, Hugo, *The Truth of Christian Religion in Six Books*, J. Knapton, London, 1717.
- Grotius, Hugo, *The Law of War and Peace (De Jure Belli ac Pacis)*, Walter J. Black, Roslyn, N.Y., 1949.
- Guggisberg, Hans R., „The Confederations of the Netherlands and Switzerland and the American Constitution“, u: Wellenreuther, Hermann (ur.): *German and American Constitutional Thought. Contexts, Interaction and Historical Realities*, Berg, New York, Oxford, Munic, 1990.
- Häberle, Peter, *Ustavna država*, Politička kultura, Zagreb, 2002.
- Haffner, Sebastian, *Preußen ohne Legende*, Wilhelm Goldmann Verlag, Hamburg, 1979.
- Hajek, Fridrih fon, *Pravo, zakonodavstvo i sloboda. Novi pogled na liberalne principe pravde i političke ekonomije*, Službeni list SRJ i CID, Beograd i Podgorica, 2002a.
- Hajek, Fridrih fon, *Studije iz filozofije, ekonomije i politike*, Paideia, Beograd, 2002b.
- Hamilton, Alexander, „No. VI“, u: Hamilton, Alexander, Madison, James i Jay, John: *The Federalist, on the New Constitution written in 1788*, Glazier & Co., Hallowell, 1826a.
- Hamilton, Alexander, „No. VIII“, u: Hamilton, Alexander, Madison, James i Jay, John: *The Federalist, on the New Constitution written in 1788*, Glazier & Co., Hallowell, 1826b.
- Hamilton, Alexander, „No. XXXIV“, u: Hamilton, Alexander, Madison, James i Jay, John: *The Federalist, on the New Constitution written in 1788*, Glazier & Co., Hallowell, 1826c.
- Hamilton, Alexander, „No. LXXIV“, u: Hamilton, Alexander, Madison, James i Jay, John: *The Federalist, on the New Constitution written in 1788*, Glazier & Co., Hallowell, 1826d.
- Harris, Ian, „Rousseau and Burke“, u: Brown, Stuart C. (ur.): *Routledge History of Philosophy. Vol. V: British Philosophy in the Age of Enlightenment*, Routledge, London i New York, 2004.

- Hartung Fritz, „Der aufgeklärte Absolutismus“, u: Aretin Karl Otmar Freiherr von (ur.): *Der aufgeklärte Absolutismus*, Kiephauer & Witsch, Köln, 1974.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Istorija filozofije*, knj. 1, BIGZ, Beograd, 1975.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Filozofija povjesti*, Kultura, Zagreb, 1951.
- Hegel, Georg Vilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1964.
- Hegel, Georg Vilhelm Friedrich, „Sustav Njemačke (1800–1802)“, u: *Rani spisi*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1982a
- Hegel, Georg Vilhelm Friedrich, „Brief an Zellmann (Jena, 23. Jan. 1807)“, u: *Weltgeist zwischen Jena und Berlin. Briefe*, Ullstein, Frankfurt am Main, Berlin i Wien, 1982b.
- Hekel, Ernst, *Tajne sveta. Popularne studije o monističkoj filozofiji*, Štamparija „Mercur“ Milorada Stefanovića, Beograd, 1912.
- Held, Dejvid, *Demokratija i globalni poredak. Od moderne države ka kosmopolitskoj vladavini*, „Filip Višnjić“, Beograd, 1997.
- Hellmuth, Eckhart, „Enlightenment and Government“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Helvétius, Claude-Adrien, *O duhu*, Naprijed, Zagreb, 1978.
- Herder, Johann Gottfried, „Journal meiner Reise im Jahr 1769“, u: *Ideen zur Kulturphilosophie*, Insel Verlag, Leipzig, 1911.
- Hesse, Carla, „Print Culture in the Enlightenment“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Hinsli, Frensis Heri, *Suverenost*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2001.
- Hiršman, Albert O., *Strasti i interesi. Politički argumenti u prilog kapitalizma pre njegove pobjede*, „Filip Višnjić“, Beograd, 1999.
- Hjum, Dejvid, *Raspriava o ljudskoj prirodi*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1983.
- Hjum, Dejvid, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, Matica srpska i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1994.
- Hjum, Dejvid, „O karakterima nacija“, u: *Politički eseji*, Službeni glasnik, Beograd, 2006a.
- Hjum, Dejvid, „O trgovini“, u: *Politički eseji*, Službeni glasnik, Beograd, 2006b.
- Hobbes, Thomas, „A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England“, u: *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, knj. 6, John Bohn, London, 1840.

- Hobsbawm, Eric J., *Doba revolucije. Evropa 1789-1848*, Školska knjiga, Zagreb, 1987.
- Hobz, Tomas, *Levijatan, ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, knj. 1-2, Gradina, Niš, 1991.
- Höffe, Otfried, „Wissenschaft im Dienste freier Selbsterhaltung? Zum Theorie-Praxis Verhältnis in Thomas Hobbes' Staatsphilosophie“, u: Bermbach Udo i Kodalle Klaus-M. (ur.): *Furcht und Freiheit. Leviathan - Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1982.
- Holbah, Pol, *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Prosveta, Beograd, 1950.
- Holbah, Pol, *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posledica hrišćanske religije*, Rad, Beograd, 1963.
- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 1973.
- Humbolt, Vilhelm fon, *Ideje za pokušaj određivanja granica delotvornosti države*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i Dobra vest, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1991.
- Hume, David, *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1983.
- Hunter, Ian, „Multiple Enlightenments. Rival *Aufklärer* at the University of Halle 1690-1730“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Igo, Viktor, *1793. Vandeja se buni*, Rad, Beograd, 1955.
- Ingrao, Charles, „The Problem of 'Enlightened Absolutism' and the German States“, *The Journal of Modern History (Supplement: Politics and Society in the Holy Roman Empire, 1500-1806)*, god. 58, 1986, 161-180.
- Israel, Johnatan I., „The Dutch Role in the Glorious Revolution“, u: Israel, Johnatan I. (ur.): *Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge University Press, Cambridge itd., 1991, 103-162.
- Israel, Johnatan I., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford itd., 2001.
- Israel, Jonathan I.: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Men 1670-1752*, Oxford itd.: Oxford University Press, 2006.
- Israel, Jonathan I., *Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2008.

- Jackson, Claire, „Progress and Optimism“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Jay, John, „A Citizen of New York. Adress“, u: Sheehan, Colleen A. i McDowell, Gary L. (ur.): *Friends of the Constitution. Writings of the 'Other' Federalists 1781-1788*, Liberty Fund, Indianapolis, 1998.
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, u: *Werke in sechs Bänden*, knj. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1957.
- Kaplan, Benjamin J., „'Dutch' religious tolerance: celebration and revision“, u: Po-Chia Hsia R. i Nierop Henk van (ur.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, 8–26.
- Kasirer, Ernst, *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972.
- Kasirer, Ernst, *Filozofija priosvetiteljstva*, Gutenbergova galaksija, Beograd, 2003.
- Ketcham, Ralph, „Concepts of Presidential Leadership, Citizenship, and Good Government in the United States during the Founding Era“, u: Wellenreuther, Hermann (ur.): *German and American Constitutional Thought. Contexts, Interaction and Historical Realities*, Berg, New York, Oxford, Munich, 1990.
- Kiš, Janoš, *Neutralnost države*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1996.
- Kohn, Hans, *Nationalism. Its Meaning and History*, D. van Nostrand Company Inc., Princeton etc., 1955.
- Kohn, Hans, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1962.
- Kolakovski, Lešek, *Religija. Ako nema Boga... O đavolu, grehu i ostalim brigama takozvane filosofije religije*, BIGZ, Beograd, 1992.
- Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Deutscher Taschenbuch, München, 1986.
- Konstan, Benžamen, *Principi politike i drugi spisi*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2000.
- Kopitzch, Franklin, „Sozialgeschichte der Aufklärung in Deutschland. Eine Skizze“, u: Berding Helmut, François Etienne i Ullman Hans-Peter (ur.): *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischer Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

- Kosch, Michelle, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford itd., 2010.
- Kramnick, Isaac, *Bolingbroke & His Circle. The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell University Press, New York, 1992.
- Krieger, Leonard, „Stages in the History of Political Freedom“, u: Friedrich Carl (ur.): *Liberty*, Atherton Press, New York, 1966.
- Kriele, Martin, *Die demokratische Weltrevolution. Warum sich die Freiheit durchsetzen wird*, Piper, München i Zürich, 1988.
- Kronenberg, M., *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München, 1904.
- La Mettrie, Julien Offray de, *Philosophie und Politik (1751)*, LSR-Verlag, Nürnberg, 1987.
- La Mettrie, Julien Offray de, *Man a Machine*, Hackett, Indianapolis, 1994.
- La Mettrie, Julien Offray de, „Anti-Seneca or the Sovereign Good“, u: *Man Machine and Other Writings*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1996.
- Langwiesche, Dieter, *Liberalismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Leibniz, G. W., *Politische Schriften I*, Europäische Verlagsanstalt i Europa Verlag, Frankfurt am Main i Wien, 1966.
- Locke, John, *Dve rasprave o vladi*, knj. 2, Mladost, Beograd, 1978a.
- Locke, John, „Pismo o toleranciji“, u: *Dve rasprave o vladi*, knj. 2, Mladost, Beograd, 1978b.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, Amherst, New York, 1994.
- Machiavelli, Niccolò, „Vladar“, u: *Izabrano djelo. Prvi svezak: Politička djela, vojno-teorijska rasprava, diplomatska izjuješća, pisma, povjesni spisi, književna djela*, Globus, Zagreb, 1985a.
- Machiavelli, Niccolò, „Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija“, u: *Izabrano djelo. Prvi svezak: Politička djela, vojno-teorijska rasprava, diplomatska izjuješća, pisma, povjesni spisi, književna djela*, Globus, Zagreb, 1985b.
- Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije. Latinska patristika*, Grafos, Beograd, 1982.
- Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, knj. 1–2, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- Marx, Karl, *Kapital. Kritika političke ekonomije*, Prosveta i BIGZ, Beograd, 1979.
- May, Henry F., *Enlightenment in America*, Oxford University Press, Oxford itd., 1978.
- McClelland J. S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, London i New York, 1996.

- Mee, Jon, „Millenarian Visions and Utopian Speculations“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg Verlag, München i Berlin, 1924.
- Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1962.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1965.
- Michelet, Jules, *Geschichte der Französischen Revolution. Band 6: Prozess und Hinrichtung Ludwigs XVI.*, Gutenberg-Verlag Christensen & Co., Wien itd., (nema godine izdanja).
- Mik, Ronald, *Smit, Marks i posle njih*, IIC SSO Srbije, Beograd, 1981.
- Minkler, Herfrid, *Imperije. Logike vladavine svetom – od starog Rima do Sjedinjenih Država*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.
- Mises, Ludwig von, *Liberalismus*, Akademia Verlag, Sankt Augustin, 2006.
- Mittelstrass, Jürgen, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin i New York, 1970.
- Molnar, Aleksandar, *Narod, nacija, rasa. Istorijska izvorišta nacionalizma u Evropi*, Krug, Beograd, 1997.
- Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 1: Pravo na otpor tiraniji*, Samizdat B92, Beograd, 2001a.
- Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 2: Klasične revolucije: Nizozemska–Engleska–SAD*, Samizdat B92, Beograd, 2001b.
- Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 3: Moderne revolucije: Francuska–Rusija–Nemačka*, Samizdat B92, Beograd, 2002a.
- Molnar, Aleksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 4: Građanska neposlušnost*, Samizdat B92, Beograd, 2002b.
- Monteskje, *O duhu zakona*, knj. 1–2, „Filip Višnjić“, Beograd, 1989.
- Montesquieu, *Meine Gedanken. Aufzeichnungen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2000.
- Moser, Friedrich Karl von, *Patriotische Briefe*, nema navoda mesta i izdavača, 1767.
- Möser, Justus, „Vom deutschen Nationalgeist (1765)“, u: *Schriften*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1948.
- Münkler, Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1982.

- Münkler, Herfried, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- Murdoch, Alexander, „A Crucible for Change: Enlightenment in Britain“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, Routledge, London i New York, 2004.
- Newton, Isaac, *Untitled Treatise on Revelation*, 1670–1680. (<http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/prism.php?id=74>)
- Newton, Isaac, *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colors of Light. The Second Edition, with Additions*, W. and J. Innys, London, 1718.
- Oberreuter, Heinrich, „Widerstandsrecht als Aspekt politischer Kultur“, u: Steinbach Peter (ur.): *Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte*, Verlag Wissenschaft und Politik, Köln, 1987.
- Oldenburg, Heinrich, „7. pismo Prejasnome gospodinu B. d. S. [1662]“, u: Spinoza: *Listopisi. Pisma nekih učenih muževa naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjenju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003.
- Paskal, Blaz, *Misli*, knj. 1–2, BIGZ, Beograd, 1980.
- Pejgels, Elejn, *Gnostička jevanđelja*, Pečat, Beograd, 1981.
- Pejgels, Elejn, *Poreklo Satane*, Rad, Beograd, 2007.
- Pejn, Tomas, *Prava čoveka*, „Filip Višnjić“, Beograd, 1987.
- Pejn, Tomas, „Zdrav razum“, u: *Zdrav razum i drugi spisi*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- Pelikan, Jaroslav, *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, University of Chicago Press, Chicago i London, 1978.
- Plato, *Lysis / Symposium / Gorgias*, Harvard University Press, Cambridge i London, 1996.
- Plato, *The Statesman*, Forgotten Books, 2008. (www.forgottenbooks.com)
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1976.
- Platon *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.
- Platon, *Obrana Sokratova / Kriton / Fedon*, BIGZ, Beograd, 1982.
- Pocock, John Greville Agard, „The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology“, *Journal of Modern History*, god. 53, br. 1, 1981, 49–72.
- Pocock, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton i Woodstock, 2003.
- Polanji, Karl, *Velika transformacija. Politička i ekonomska ishodišta našeg vremena*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2003.

- Pollmann Judith, „The bond of Christian piety: the individual practice of tolerance and intolerance in the Dutch Republic“, Po-Chia Hsia R. i Nierop Henk van (ur.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Poper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, knj. 1–2, BIGZ, Beograd, 1993.
- Popkin, Ričard, *Istorija skepticizma od Savonarole do Bejla*, Fedon, Beograd, 2010.
- Porter, Roy, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, Allen Lane, London, 2000.
- Porter, Roy, *The Enlightenment*, Palgrave, Houndmills i New York, 2001.
- Püttmann, Andreas, *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes*, Ferdinand Schöningh, Paderborn itd., 1994.
- Raeithel, Gert, *Geschichte der nordamerikanischen Kultur. Band 1: Vom Puritanismus bis zum Bürgerkrieg 1600-1860*, Zweitausendeins, Frankfurt am Main, 1997.
- Rapp, Friedrich, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.
- Rasel, Džefri B., *Princ tame. Radikalno zlo i moć dobra u istoriji*, Point, Beograd, 1995.
- Raumer, Kurt, *Deutschland um 1800. Krise und Neugestaltung 1789–1815*, iz: Leo Just (ur.): *Handbuch der Deutschen Geschichte, Band III, Abschnitt 1*, Akademische Verlagsgesellschaft Althenaion Dr. Albert Hochfeld, Konstanz, 1956.
- Rauschenbach, Sina, „Für das Neue in der Religion. John Toland und sein 'Christentum ohne Geheimnis'“, u: Dülmen, Richard von i Rauschenbach, Sina (ur.): *Denkwelten um 1700. Zehn intellektuelle Profile*, Böhlau Verlag, Köln, 2002.
- Reath, Anrews, „Two Conceptions of the Highest Good in Kant“, *Journal of the History of Philosophy*, god. 26, br. 4, 1988, 593–619.
- Richelieu, Cardinal, *Political Testament*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989.
- Riley, Patrick, „On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists“, *Political Theory*, god. 1, br. 4, 1973, 450–471.
- Ritter, Gerhard, *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des 'Militarismus' in Deutschland. Erster Band: Die altpreußische Tradition (1740-1890)*, Verlag R. Oldenbourg, München, 1959.
- Ritter, Joachim, *Hegel i Francuska revolucija*, „Veselin Masleša“ i Svjatlost, Sarajevo, 1989.

- Rogers, G. A. J., „Science and British Philosophy: Boyle and Newton“, u: Brown, Stuart C. (ur.): *Routledge History of Philosophy. Vol. V: British Philosophy in the Age of Enlightenment*, Routledge, London i New York, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques, „Društveni ugovor“, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978.
- Rowe, William R., „Causality and Free Will in the Controversy Between Collins and Clarke“, *The Journal of the History of Philosophy*, br. 25, 1987, 51–67.
- Salomon-Delatour, Gottfried, *Moderne Staatslehren*, Luchterhand, Neuwied i Berlin, 1965.
- Schapiro, Salwyn, *Liberalism. Its Meaning and History*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, etc., 1958.
- Schmidt, James, „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft“, *Journal of the History of Ideas*, god. 50, br. 2, 1989, 269–291.
- Sell, Friedrich, *Die Tragödie des deutschen Liberalismus*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 1981.
- Sheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1921.
- Schneider, Ivo, *Isaac Newton*, Verlag C. H. Beck, München, 1988.
- Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Verlag Karl Alber, Freiburg i München, 1974.
- Schulze, Gerhard, *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, Fischer, Frankfurt am Main, 2008.
- Schulze, Hagen, *Staat und Nation in der europäische Geschichte*, Verlag C. H. Beck, München, 1994.
- Sen-Žist, Luh-Atoan, „Govor o sudenju Luju XVI“, u: *Republikanske ustanove*, „Filip Višnjić“, Beograd, 1987.
- Serjeantson, Richard, „Herbert of Cherbury before Deism: the Early Reception of the *De veritate*“, *The Seventeenth Century*, god. 16, br. 2, 2001, 217–238.
- Sheehan, Colleen A., „Madison v. Hamilton: The Battle over Republicanism and the Role of Public Opinion“, *The American Political Science Review*, god. 98, br. 3, 2004, 405–424.
- Sidney, Algernon, *Discourses concerning Government*, G. Hamilton & J. Balfour, Edinburg, 1750.
- Simon, Hermann, *Geschichte der Deutschen Nation. Wesen und Wandel des Eingenverständnisses der Deutschen*, v. Hase & Kohler Verlag, Mainz, 1968.

- Smit, Adam, *Teorija moralnih osećanja*, CID, Podgorica, 2008.
- Smith, Adam, *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda*, knj. 1–2, Kultura, Beograd, 1952.
- Spinoza, *O poboljšanju razuma*, Kultura, Beograd, 1956.
- Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957a.
- Spinoza, *Politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957b.
- Spinoza, *Etika*, Kultura, Beograd, 1970.
- Spinoza, „30. pismo Plemenitome i veleučenom gospodinu Heinrichu (Henryju) Oldenbourgu [mjeseca rujna ili listopada 1665]“, u: *Listopisi. Listopisi. Pisma nekih učenih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003a.
- Spinoza, „43. pismo Veleučenom i propoštovanom gospodinu Jacobu Ostensu [1671]“, u: *Listopisi. Pisma nekih učenih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003b.
- Spinoza, „48. pismo Plemenitome i veleučenom Dru. J. Ludwigu Fabritiusu, Profesoru Sveučilišta u Heidelbergu i savjetniku izbornika Palatinata, 30. ožujka 1673“, u: *Listopisi. Pisma nekih učenih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003c.
- Spinoza, „50. pismo Najčestitijemu i premudrom gospodinu Jarigu Jellesu [ili] nekome nepoznatome, 2. lipnja 1674“, u: *Listopisi. Pisma nekih učenih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003d.
- Spinoza, „56. pismo Velepoštovanom i premudrom Hugu Boxelu“, u: *Listopisi. Pisma nekih učenih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003e.
- Spinoza, „Preface“, u: *Theologico-Political Treatise*, Focus Publishing R. Pullins & Company Inc., Newburyport, 2004.
- Starobinski, Žan, *Otkrivanje slobode 1700–1780: 1789. Znamenja razuma*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2009.
- Stourzh, Gerald, *Alexander Hamilton & the Idea of Republican Government*, Stanford University Press, Stanford, California, 1970.

- Subotić, Milan, *Sricanje slobode. Studije o počecima liberalne političke misli u Srbiji XIX veka*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Gradina, Beograd i Niš, 1992.
- Šajković, Radmila, *Filosofija Baruha de Spinoze*, Filozofsko društvo Srbije, Beograd, 1974.
- Tokvil, Alexis de, *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1994.
- Toland, John, *Christianity not Mysterious, or a Treatise Shewing, That there is nothing in Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery*, (nema oznake izdavača), London, 1702.
- Treveljan, Džordž Makoli, *Društvena istorija Engleske. Od Čosera do kraljice Viktorije; šest vekova istorije*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1982.
- Troeltsch, Ernst, „Aufklärung (1897)“, u: Kopitzsch Franklin (ur.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1976.
- Tuck, Richard, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Veber, Maks, *Privreda i društvo*, knj. 2, Prosveta, Beograd, 1976.
- Vejn, Pol, *Da li su Grci verovali u svoje mitove? Esej o tvoračkoj mašti*, Svetovi, Novi Sad, 1997.
- Velthuysen, Lambert van, „42. pismo Jacobu Ostensu (24. sječnja 1671)“, u: Spinoza: *Listopisi. Pisma nekih učeničkih muševana naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003.
- Vierhaus, Rudolf, „Liberalismus“, u: Brunner Otto, Conze Werner i Koselleck Reinhart (ur.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, knj. 3, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997.
- Volin, Šeldon, *Politika i vizija. Kontinuitet i inovacija u zapadnoj političkoj misli*, „Filip Višnjić“ i Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Voltaire, „The Age of Louis XIV“, u: *The Works of Voltaire. Contemporary Version*, knj. 23, E. R. Dumont, Paris itd., 1901.
- Volter, *Istorija Karla XII*, knj. 41, Srpska književna zadruga, Beograd, 1897.
- Volter, „Značajno istraživanje Milorda Bolingbroka ili Grob fanatizma“, u: *U ime savjesti i razuma*, Svjetlost, Sarajevo, 1960.
- Volter, *Kandid*, Rad, Beograd, 1982.
- Volter, *Filozofska pisma*, Moderna, Beograd, 1992.
- Vovelle, Michel, *Revolucija protiv crkve. Od Razuma do Najvišeg bića*, IC Komunist i Grafički zavod Hrvatske, Beograd i Zagreb, 1989.

- Walder, Ernst, „Aufgeklärter Absolutismus und Staat. Zum Staatsbegriff der aufgeklärten Philosophen“, u: Aretin Karl Otmar Freiherr von (ur.): *Der aufgeklärte Absolutismus*, Kiephauer & Witsch, Köln, 1974.
- Weber, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, „Veselin Masleša“ i Sjetlost, Sarajevo, 1989.
- Weis, Eberhard, „Enlightenment and Absolutism in the Holy Roman Empire: Thoughts on Enlightened Absolutism in Germany“, *The Journal of Modern History (Supplement: Politics and Society in the Holy Roman Empire, 1500–1806)*, god. 58, 1986, 181–197.
- Württemberg, Thomas, *Legitimität staatlicher Herrschaft. Eine staatsrechtlich-politische Begriffsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin, 1973.

IMENSKI REGISTAR

A

- Adam (bibl.), 19, 25, 28
Adorno, Teodor (Adorno, Theodor), 46
Alkvinski, Toma (Aquinas, Thomas), 21
Anri IV, kralj, 138
Antonin, Tiro Elije Hadrijan Avgust Pije (Antoninus, Titus Aelius Hadrianus Augustus Pius), 139
Ašer, nadbiskup (Ascher), 27
Avgustin, Aurelije (Augustinus, Aurelius), 21, 23

B

- Batler, biskup (Butler), 35
Bejl, Pjer (Bayle, Pierre), 47, 64–65, 95–96
Beme, Jakob (Boehme, Jakob), 27–28
Bentam, Džeremi (Bentham, Jeremy), 71, 80
Berlin, Isaja (Berlin, Isaiah), 50, 73
Bernis, Fransoa-Žoakim de Pjer, kardinal de (Bernis, François-Joachim de Pierre Cardinal de), 93
Bister, Johan Erih (Biester, Johann Erich), 113, 118

- Boden, Žan (Bodin, Jean), 23, 126, 133
Bordžija, Čezare (Borgia, Cesare), 138
Bosije, Žak-Benjin (Bossuet, Jacques-Bénigne), 53
Botomli, Džejkob (Bauthumley, Jacob), 30
Brunšvig, Henri (Brunschwig, Henri), 136

C

- Cedlic, Karl Abraham, baron fon (Zedlitz, Karl Abraham Baron von), 118
Celner, Johan Fridrih (Zöllner, Johann Friedrich), 118

Č

- Čajld, Džosaja (Child Josiah), 72
Čerberi, Edvard Herbert, prvi baron Herbert od (Cherbury, Edward Herbert, First Baron Herbert of), 26.27, 29

D

- Daškova, kneginja, 95
Defo, Danijel (Defoe, Daniel), 72, 74
Dekart, Rene (Descartes, René), 14, 29–31, 33, 49

- Deker, Georg Jakob stariji (Decker, Georg Jacob der Ältere), 120
- Didro, Deni (Diderot, Denis), 95–97, 113
- Dikinson, Džon (Dickinson, John), 85
- Dilraj, Vilhelm (Dilthey, Wilhelm), 117
- Ditrih, Johan Samuel (Dietrich, Johann Samuel), 118
- Dom, Kristijan Vilhelm (Dohm, Christian Wilhelm), 118
- Dž**
- Džeferson, Tomas (Jefferson, Thomas), 80, 82–83, 86, 88, 90–91
- Džejms II, kralj, 53
- E**
- Eberhard, Johan Avgust (Eberhard, Johann August), 113
- Eferen, Vilhelm Ferdinand fon (Efferen, Wilhelm Ferdinand von), 131
- Engel, Johan Jakob (Engel, Johann Jacob), 113, 118
- Eriugena, Džon Skot (Eriugena, Johannes Scotus), 21
- Ernesti, Johan Avgust (Ernesti, Johann August), 112
- Eva (bibl.), 19, 25
- F**
- Feder, Johan Georg Hajnrih (Feder, Johann Georg Heinrich), 113–114
- Fihte, Johan Gotlib (Fichte, Johann Gottlieb), 8, 142
- Forster, Georg (Forster, Georg), 116
- Fos, Kristijan Fridrih (Voß, Christian Friedrich), 120
- Frenklin, Bendžamin (Franklin, Benjamin), 82, 91
- Fridrih I Hoencolern, 110
- Fridrih II Hoencolern („Veliki“), 8, 117–120, 128, 131, 135–148
- Fridrih Vilhelm I Hoencolern, 132, 134, 137
- Fridrih Vilhelm II Hoencolern, 120
- G**
- Garve, Kristijan (Garve, Christian), 113–114
- Gece, Johan Malkior (Goeze, Johann Melchior), 107
- Gedike, Fridrih (Gedike, Fridrih), 118
- Gej, Piter (Gay, Peter), 14, 46
- Gete, Johan Volfgang fon (Goethe, Johann Wolfgang von), 64
- Grocijus, Hugo (Grotius, Hugo), 24–26, 48
- H**
- Hajek, Fridrih fon (Hayek Friedrich August von), 80–81
- Haler, Albreht von (Haller, Albrecht von), 113

- Haman, Johan Georg (Hamann, Johann Georg), 32
- Hamilton, Aleksander (Hamilton, Alexander), 86–89, 93, 100
- Hegel, Georg Vilhelm (Hegel Georg Wilhelm Friedrich), 81, 142–148
- Helvecijus, Klod Adrijen (Helvétius, Claude Adrien), 97–98
- Herder, Johan Gotfrid fon (Herder, Johann Gottfried von), 9, 143–144
- Hjum, Dejvid (Hume, David), 70–71, 75–77, 80–81, 93–94, 113
- Hobz, Tomas (Hobbes, Thomas), 13–14, 27, 37–43, 49, 52–53, 55–59, 62, 65, 70–71, 73, 78, 102, 111, 126, 129–130, 132–133
- Holbah, Pol-Anri Tiri, baron d (d'Holbach, Paul-Henri Thiry, Baron), 35, 95–97,
- Honorije III, 21
- Horkhajmer, Maks (Horkheimer, Max), 46
- Humbolt, Vilhlem fon (Humboldt, Wilhelm von), 119, 122–123
- I**
- Isus Hrist, 19, 21–22, 25, 27, 30, 32–34, 40, 91
- Izrael, Džonatan Irving (Israel, Johnatan I.), 47–53, 57, 59, 63–64, 66–67, 90, 92
- J**
- Jakobi, Fridrih Hajnrih (Jacobi, Friedrich Heinrich), 64
- Jehova (bibl.), 19–20, 22–23
- Jozef II car, 122
- Justi, Johan Hajnrih Gotlieb fon (Justi, Johann Heinrich Gottlieb von), 108, 116
- Justin, 21
- K**
- Kaligula, Gaj Julije Cezar Avgust Germanik (Caligula, Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus), 139
- Kalvervel, Natanijel (Culverwell, Nathaniel), 27, 29
- Kant, Imanuel (Kant, Immanuel), 32, 54, 105, 109, 113–114
- Kantijon, Ričard (Cantillon, Richard), 74
- Kasirer, Ernst (Cassirer, Ernst), 100, 105
- Klajn, Ernst Ferdinand (Klein Ernst Ferdinand), 118
- Klark, Semjuel (Clarke, Samuel), 33–35, 37
- Klarkson, Lorens (Clarkson, Lawrence), 30
- Kolins, Entoni (Collins, Anthony), 33–35, 37, 49–50
- Kondijak, Etjen de (Condillac, Étienne de), 113
- Kondorse, Mari Žan Antoan Nikolas de Karitat, markiz de (Condorcet Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de), 66, 69, 101, 145–146

- Konstan de Rebek, Anri-Benžamen (Constant de Rebecque, Henri-Benjamin), 65
- Kronos (mitol.), 18
- Kuper, Entoni Ešli, treći erl od Šeftesberija (Cooper, Anthony Ashley, third Earl of Shaftesbury), 45
- L**
- La Metri, Žilijen Ofrej de (La Mettrie, Julien Offray de), 35–36, 96–97
- Lajbnić, Gotfrid Vilhelm (Leibniz, Gottfried Wilhelm), 14, 64, 16–107, 121
- Leklerk, Žan (Leclerc, Jean), 45, 49
- Lesing, Gothold Efraim (Lessing, Gotthold Ephraim), 107
- Li, Džozef (Lee, Joseph), 77
- Lisija, 17
- Lok, Džon (Locke, John), 33–34, 43, 55, 65, 67, 69–70, 78, 82–83, 90, 106, 110–111, 113, 126
- Lucifer (bibl.), 19, 28, 103
- Luj XIV, kralj, 36, 45, 53, 106, 137
- Luj XVI, kralj, 133, 136
- Luter, Martin (Luther, Martin), 117
- M**
- Majneke, Fridrih (Meinecke, Friedrich), 80
- Makijaveli, Nikolo (Machiavelli, Niccolò), 59–60, 66, 68–69, 73, 85–86, 87–88, 93, 99–100, 125, 129–131, 133, 137–145
- Maksimilijan I, car, 142
- Mardok, Aleksander (Murdoch, Alexander), 47
- Marija Terezija, carica, 132
- Marks, Karl (Marx, Karl), 74
- Medison, Džejsms (Madison, James), 43, 56, 80, 83, 86–88, 90
- Mendelson, Mozes (Mendelssohn, Moses), 118
- Mandevil, Bernar (Mandeville, Bernard), 72–74, 76–77
- Mezen, Johan Karl Vilhelm (Moehsen, Johann Karl Wilhelm), 118–119
- Mezer, Justus (Möser, Justus), 122
- Miler, Johanes fon (Müller, Johannes von), 116, 142
- Minerva (mitol.), 147–148
- Minkler, Herfrid (Münkler, Herfried), 126, 130
- Mitelštras, Jirgen (Mittelstrass, Jürgen), 45
- Molin, Gijom de (Moulines, Guillaume de), 120
- Monteskje, Šarl-Luj de Sekonda, baron od Brede i (Montesquieu Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de), 43, 55, 84–86, 94–95, 98–99, 116, 121
- Mozer, Fridrih Karl fon (Moser, Friedrich Karl von), 121–122

N

Napoleon Bonapatra, (Napoléon Bonaparte), 100, 142–143, 145, 147–148

Neron, Klaudije Cezar Avgust Germanik (Nero, Claudius Caesar Augustus Germanicus), 139

Nikolaj, Kristof Fridrih (Nicolai, Christoph Friedrich), 113, 118, 121

Njutn, Isak (Newton, Isaac), 31–33, 36

Novalis, Georg Fridrih Frajher fon Hardenberg (Novalis, Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg), 145

O

Oldenburg, Hajnrh (Oldenburg, Heinrich), 48

Ostin, Džon (Austin, John), 80

P

Pandora (mitol.), 20, 96, 140

Paskal, Blez, (Pascal, Blaise), 33, 70

Pejn, Tomas (Paine, Thomas), 80, 82–84, 90–91

Pitman, Andreas (Püttmann, Andreas), 117

Platner, Ernst (Platner, Ernst), 113

Platon, 15–21, 23, 29, 36, 41, 58, 101, 115, 146

Pokok, Džon Grevil Agard (Pocock, John Greville Agard), 73, 86

Porter, Roj (Porter, Roy), 46–47, 50

Pufendorf, Samuel (Pufendorf, Samuel Freiherr von), 131

R

Rišelje, Arman Žan di Plesi, kardinal de (Richelieu, Armand Jean du Plessis, Cardinal de), 24, 128

Riter, Gerhard (Ritter, Gerhard), 141

Robespjer, Maksimilijen de (Maximilien Marie Isidore de Robespierre), 98, 100

Ruso, Žan-Žak (Rousseau, Jean-Jacques), 53, 64–65, 79, 98–99

S

Sad, Donatijen Alfons Fransoa, markiz de (Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de), 97–98

Samael, 19

Satana (bibl.), 19, 28

Sen-Žist, Luj-Antoan-Leon de (Saint-Just, Louis-Antoine-Léon de), 99

Smit, Adam (Smith, Adam), 68, 71, 76–78, 84, 94, 146

Sokrat, 15, 17

Spinoza, Baruh (Spinoza, Baruch de), 49, 51–64

Svarez Karl Gottlib (Svarez, Karl Gottlieb), 118

Š

Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef fon
(Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph Ritter von), 64

Šlecer, Avgust Ludvig fon
(Schlözer, August Ludwig
von), 113, 116

Špalding, Johan Joahim
(Spalding, Johann Joachim),
118

Špener, Filip Jakob (Spener,
Philip Jakob), 109

Štrunze, Karl Avgust fon
(Struensee, Karl August von),
118

T

Tacit, Publije Kornelije (Tacitus,
Publius Cornelius), 48

Teler, Vilhelm Abraham (Teller,
Wilhelm Abraham), 118

Tertulijan, Kvint Septimije
Florens (Tertullianus, Quintus
Septimius Florens), 19–21

Tiberije, Julije Cezar Avgust
(Tiberius, Julius Caesar
Augustus), 139

Tito, Flavije Cezar Vespazijan
Avgust (Titus, Flavius Caesar
Vespasianus Augustus), 139

Tokvil, Aleksis de (Tocqueville,
Charles Alexis Henri Maurice
Clérel de), 78, 88, 94, 101
–102, 134

Toland, Džon (Tolland, John),
34, 107

Tomazijus, Kristijan (Thomasius,
Christian), 110–111

Trajan, Marko Ulpije Nerva
Avgust (Traianus, Marcus
Ulpius Nerva Augustus), 139

Trajčke, Hajnrih fon (Treitschke,
Heinrich von), 130

Trelč, Ernst (Troeltsch, Ernst), 46

V

Vajshaupt, Johan Adam
(Weishaupt, Johann Adam),
113

Veber, Maks (Weber, Max), 71,
135

Velner, Johan Kristof (Wöllner,
Johann Christoph), 120

Verne, de (Vernet, de), 101

Viko, Đambatista (Vico,
Giambattista), 73

Viland, Kristof Martin (Wieland,
Christoph Martin), 113

Viljem Oranski, šadholder
(Nizozemske) i kralj
(Engleske), 45, 51, 55

Vit, Jan de (Witt, Jan de), 51, 53

Vlemer, Johan Hajnrih
(Wloemer, Johan Heinrich),
118

Volf, Kristijan (Wolff, Christian),
64, 107, 111, 113, 117

Volter, Fransoa Mari Arue
(Voltaire, François Marie
Arouet), 64, 95, 113, 120,
137–138

Z

Zeke, Kristijan Gotlib (Selle,
Christian Gottlieb), 118

Zeus (mitol.), 17–18

Aleksandar Molnar RASPRAVA O PROSVETITELJSTVU,
LIBERALIZMU I NACIONALIZMU U PRUSIJI | Knjiga prva
Igra svetlosti u razumu 18. veka | Izdavači Javno preduzeće
Službeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju |
Za izdavače Slobodan Gavrilović, direktor i Petar Bojanić,
direktor | Izvršni urednik Zorica Vidović Paskaš | Lektura
Nevena Čović | Dizajn korica i tehničko uređenje Sanja
Mitrović | Beograd, 2011 | www.slglasnik.com



CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

1(4)*16/17"
141.7:321.01

МОЛНАР, Александар, 1963–

Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji. Knj. 1, Igra svetlosti u razumu 18. veka / Aleksandar Molnar. – Beograd : Službeni glasnik : Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2011 (Beograd : Glasnik). – 170 str.; 23 cm. – (Biblioteka Društvo i nauka. Edicija Načela politike ; knj. 29)

Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Registar.

ISBN 978-86-519-1127-2

а) Просветителство – Европа – 17–18в б) Либерализам с)
Национализам д) Филозофија политике

COBISS.SR-ID 187250188



КЛУБ ПРЕНУМЕРАНТА



ЗЛАТНИ ПРЕНУМЕРАНТИ

Привредник
Београд, Шекспирова 27

Деус сисџем д. о. о.
Добановци, Нова 7

Град Крајујевац
Крагујевац, Трг слободе 1



СРЕБРНИ ПРЕНУМЕРАНТИ

Компанија Дунав осигурање
Београд, Македонска 4

*Привредно друштво Дринско-
лимске хидроелектране*
Бајина Башта,
Трг Душана Јерковића 1

Град Ужице
Ужице, Димитрија Туцовића 52

Ойштина Горњи Милановац
Горњи Милановац, Таковска 2

ПТТ Србија
Београд, Таковска 2

Град Чачак
Чачак, Жупана Страцимира 2

Чачанска банка а. д.
Чачак, Пиварска 1

Stylos д. о. о.
Нови Сад, Футошки пут 67

Igera Cartacell д. о. о.
Београд, Цара Душана 266

ДАОР Нови Сад
Нови Сад,
Булевар Михајла Пупина 8

Comes
Београд, Вилане воде б. б.

*Грађевинска дирекција
Србије* д. о. о.
Београд,
Булевар краља Александра 84

Графикум д. о. о.
Београд, Јове Илића 17/9

Саобраћајни институт ЦИП
Београд, Немањина б

MK group
Београд,
Булевар Михајла Пупина 115Е

РДУ Радио Телевизија Србије
Београд, Таковска 10

IMPOL SEVAL Валаоница
алуминијума Севојно
Севојно, Првомајска б. б.

Piraeus Bank АД Београд
Нови Београд,
Милентија Поповића 56

Мешалац Холгини
Горњи Милановац,
Кнеза Александра 212

Prva knjiga *Rasprave o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu* Aleksandra Molnara posvećena je onim raslojavanjima političke filozofije u drugoj polovini 17. i u 18. veku koja su vodila obrazovanju ideološke konfiguracije moderne epohe. Molnar analizira ovaj proces kroz četiri najvažnija slučaja: nizozemskom (kroz postavljanje republikanizma na panteističke temelje u Spinozinoj političkoj filozofiji), engleskom (kroz otvaranje ranog liberalizma za nacionalni merkantilizam), američkom (kroz konfrontaciju liberalizma i republikanizma u redovima samih „očeva osnivača“) i francuskom (kroz spoj demokratije sa ateizmom). Nakon toga se okreće „posebnom putu“ Nemačke, odnosno još uže, Prusije i prati rastući afinitet njenog prosvetiteljstva ka teoriji državnog rezona, sve do momenta kada, u Hegelovoj političkoj filozofiji, poletanje Minervine sove ne bude najavilo postepeno utrnuće svih zraka prosvetiteljstva u rastućoj tami državnog rezona, postavljenog na nove nacionalističke temelje.

Aleksandar Molnar (1963) redovni je profesor na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Predaje Istoriju političkih i socijalnih teorija, Klasične sociološke teorije i Uvod u sociologiju muzike. Objavio je više knjiga, među kojima su *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi* (u pet tomova, 2001–2006), *Oproštaj od prosvetiteljske ideje ustavotvorne skupštine* (2008) i *Sunce mita i dugačka senka Karla Šmita*.

ISBN 978-86-519-1127-2



www.slglasnik.com