

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Predrag Krstić

SPOR OKO PROSVETITELJSTVA: ISTORIJA I
SAVREMENOST JEDNE KONTROVERZE

doktorska disertacija

Beograd, 2014

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Predrag Krstić

THE ENLIGHTENMENT DISPUTE: HISTORY
AND MODERNITY OF A CONTROVERSY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2014

Mentor:

dr Jovan Babić, redovni profesor

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije za ocenu i odbranu doktorske disertacije:

dr Drago Đurić, vanredni profesor

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

dr Mile Savić, redovni profesor

Učiteljski fakultet, Univerzitet u Beogradu

Datum odbrane doktorske disertacije:

Spor oko prosvetiteljstva: istorija i savremenost jedne kontroverze

rezime

Moglo bi se reći da je prosvetiteljstvo (prosvećenost), već od svojih modernih početaka pa sve do savremenih rasprava o njegovom značaju, u hroničnoj nedoumici oko vlastitog određenja i razumevanja. Namera ovog rada je da, pre svega, rasvetli podležeće i produktivne aspekte upotrebe tog naizgled samorazumljivog, a često do nerazabirljivosti višesmislenog pojma. To će se postići detekcijom smeštanja, izmeštanja i premeštanja težišta njegovog značenja i dejstva kod različitih autora koji su ga tematizovali od osamnaestog veka do danas. Kantova definicija prosvećenosti iz njegovog članka „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?“ poslužiće pritom kao osnovni talon na kojem će se iskušavati vizije prosvetiteljstva. Čini se da se ona pokazala onom nezaobilaznom instancom s obzorom na koju se – priznanjem njene neprolazne merodavnosti, preadaptacijom ili osporavanjem – i dalje artikulišu ili makar prikladno priređuju i od nje drugačije koncepcije prosvetiteljstva.

Pošto se u uvodnom delu rada zadržimo na dilemama određenja sadržaja termina „prosvetiteljstvo“, drugi deo bi se posvetio izlaganju osnovnih pojmova, slika i metafora Kantovog razumevanja prosvećenosti i ukazivanju na njihov prijem i preradu. Središnji deo rada bi se sastojao iz tri osnovna odeljka. U prvom bi se izložile reakcije predstavnika onog konkurentskog, najšire shvaćeno „romantičkog“ programa emancipacije, koji se nekada činio radikalizacijom a nekada napuštanjem prosvetiteljskih ideala individualne slobode, autonomije i dostojanstva. Drugi odreljak bi se pozabavio konzervativnim osporavanjem i „kontekstualističkom“ kritikom prosvetiteljskog „projekta“, a treći njegovim klasičnim i revidiranim odbranama. U završnom delu rada izložiće se anatomija recentnih odbacivanja „ideologije“ prosvetiteljstva i njegove apologije na tragu komunikativno preorijentisanog izvornog programa.

Verujemo da se ovakvim predstavljanjem ne samo punktiraju tačke spora koje obeležavaju nastupanje istorijske formacije filozofije prosvetiteljstva, već se ukazuje i na produktivnost novih konceptualizacija i obrada ideja prosvećenosti s obzirom na

aktuelne izazove. Već preglednost takvog mapiranja bi se mogla smatrati dovoljnim rezultatom rasprave ali bi se, i preko toga, simptomatski signalizirala uvek iznova intonirana presudnost onih odgovora na pitanje o prosvećenosti koji već više od dva veka orijentišu i obrazuju diskurzivne i političke strategije moderne. Autor sugerše i celinom rada nastoji da ilustruje uputnost jednog minimalnog i negativnog poimanja prosvetiteljstva koje bi u najvećoj meri poštovalo širinu hermeneutičkog zahteva njegovog istorijskog razumevanja i istovremeno omogućilo produktivno promišljanje aporija njegovog ovovremenog reinstaliranja.

Ključne reči: prosvetiteljstvo, zrelost, emancipacija, romantizam, istorizam, konzervativizam, moderna.

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: moderna filozofija

UDK: 141.2:17.023.2

130.11

The Enlightenment Dispute: History and Modernity of a Controversy

summary

It could be said that the enlightenment, right from its modern beginnings to the contemporary discussion on its importance, is in continuous uncertainty about its definition and understanding. The intention of this work is, first of all, to cast light on underlining and productive aspects of usage of this apparently self-explanatory term, that often hides or obscures many meanings. That will be achieved by detecting how the gravity centre of its meaning and impact has been located, dislocated, moved by different authors that have thematised it from the eighteenth century until today. Kant's definition of enlightenment in the article "The Answer to the Question: What is the Enlightenment?" will be used as primary measure to test the visions of the enlightenment. This definition seems to be unavoidable, taking into account that recognition of its authority, its preadaptation or contention, still articulates or at least suitably prepares even those concepts of enlightenment which are very different from Kant's own.

In the introduction of this work we will look at the dilemma of defining the content of the term „enlightenment“. Second part will deal with main notions, images and metaphors of Kant's understanding of the enlightenment and pointing at their reception and adaptation. The middle part of the thesis will consist of three sections. First will show the reactions of the representatives from the competing, „romantic“ programme of emancipation, that sometimes seems to be the radicalisation and sometime like abandonment of the enlightenment ideals of individual freedom, autonomy and dignity. The second section will engage with the conservative contest, and „contextual“ critique of the enlightenment „project“, and the third will look at its classical and revised defences. The concluding part of this work will show the anatomy of recent rejections of the enlightenment „ideology“ and its apology on the trail of the communicatively reoriented original enlightenment program.

We believe that this presentation will not only show points of contest that mark the appearance of historical formation of the philosophy of enlightenment, but also points

the productivity of new conceptualisations and elaborations of the idea of the enlightenment in the face of current challenges. The overview of this kind of mapping could be considered as sufficient result of the given discussion, but it would also signalise chronic decisiveness of the answers to the question on the enlightenment, answers that has been for more than two century orientating and shaping the discourse and political strategies of modernity. The author suggests, and with this work attempts to illustrate, the instructiveness of a minimal and negative understanding of the enlightenment that will respect the breadth of hermeneutic's request of its historical understanding, and simultaneously enable productive consideration of the antinomies of its reinstatement in present time.

Key words: enlightenment, maturity, emancipation, romanticism, historicism, conservatism, modernity.

Academic Expertise: Philosophy

Field of Academic Expertise: Modern Philosophy

UDK: 141.2:17.023.2

130.11

Sadržaj

1.	Uvod: Začecé i druge nevolje određenja prosvetiteljstva.....	1
1.1	Reči i stvar	1
1.2	Vremena i mesto	5
1.3	Akteri i scenografija.....	8
1.4	Jedno i mnogo	21
1.5	Dubina i širina.....	29
1.6	Svojstva i svojstvenost.....	33
2.	Presecanje vrpce	45
2.1	Priprema.....	45
2.1.1	<i>Kafići, žurke i murija</i>	45
2.1.2	<i>Clubbing, katedre i puk</i>	51
2.2	Formula	61
2.3	Formulacije	63
2.3.1	<i>Dozrevanje na estradi</i>	63
2.3.2	<i>Kuraž protiv krivice</i>	74
3.	Odrastanje.....	85
3.1	Buntovna deca slobode	85
3.1.1	<i>Čista uživancija</i>	85
3.1.2	<i>Nestašluk kao sudbina</i>	89
3.1.3	<i>Odloženo zadovoljstvo</i>	99
3.1.4	<i>Mogućnost reanimacije</i>	113
3.1.5	<i>Izvesnost reafirmacije</i>	118
3.2	Krotka deca Otaca.....	128
3.2.1	<i>Odzrevanje za carstvo nebesko</i>	128
3.2.2	<i>Osvetnička pravda detinjstva</i>	136
3.2.3	<i>I vidje Bog da je dobro</i>	141
3.2.4	<i>Priča nas je održala</i>	153
3.2.5	<i>Druga priča</i>	171
3.3	Odgovorna deca autonomije	185
4.	Izostanak zaključka u duhu zrelog prosvetiteljstva	195
4.1	Egzorcizam vremena.....	195
4.2	Istraga savremenika	201
4.3	Inkluzija	214
	Literatura	222

1. Uvod: Začec i druge nevolje određenja prosvetiteljstva

1.1 Reči i stvar

Kada jednom izroni iz svoje samorazumljivosti, pojam prosvetiteljstva se pokazuje u toj meri višeznačnim da sve u vezi sa njim postaje sumnjivo: i njegovo poreklo i mogućnost njegovog fiksiranog značenja i režim njegove legitimne upotrebe, kao i lociranje onoga na šta referiše u prostoru i vremenu. Ako se traga za nastankom, naša reč „prosvetiteljstvo“ smatra se prevodom nemačkog termina *Aufklärung*, koji je sâm nastao krajem sedamnaestog veka kao imenička izvedenica glagola *aufklären*, dobijajući pri tome metaforičko značenje prosvetljenja razuma (*Aufklärung des verstandes*).¹ U osamnaestom veku termin se, osim u nemačkom, pojavljuje još samo u francuskim sintagmama *siècle des lumières* i *règne des lumières*. Tek u kasnom devetnaestom veku, a i tada sporadično, *enlightenment* se u engleskom jeziku retrospektivno pripisuje prethodnom periodu kao celini. Italijansko *l'Illuminismo*, slovenačko *razsvetljenstvo*, isto kao u slučaju srpskog „prosvetiteljstva“, u sklopu opšteg širenja interesa za klasičnu nemačku filozofiju ustaljuju se kao prevodi nemačkog izraza tek u ranom dvadesetom veku.²

U svim jezicima se čini očuvanim onaj supstrat značenja koji usmerenje jedne epohe ili jednog načina mišljenja određuje svetlošću: bacanje umske svetlosti u pretpostavljeni neumski okolni mrak, jedno prirodnom svetlošću razuma (*lumen naturale*) prosvetljavanje opskurnog sveta. Međutim, u zaleđu ove slike koja se stilizuje u pojam već stoji jedno odigrano pomeranje značenja koje metaforu svetla lišava izvorno religijskog sadržaja. Značenje prideva „prosvetljen“ (*éclairé, enlightened*) je dotad podrazumevalo „verom prosvetljen“, prosvetljen Hristovim „svetlom“, kao što se i za preobraćenike govorilo da su „videli svetlo“. Sada pak svetlost donosi sekularna filozofija ili se čak, kao u Francuskoj, i identifikuje s njom. Nemačko *Aufklärung* je možda i stoga bilo najpogodnije da u osamnaestom veku apstraktno označi ne još uvek jedan period, već jednu promenu stava: ono jedino nije imalo religijske konotacije i izvorno je značilo

¹ Prvi put izgleda 1691. godine u prvom tomu *Rečnika nemačkog maternjeg jezika* Kaspara Štilera (Stieler 1968).

² Upporediti Schmidt 2003: 421–423; Robertson 2005a: 10; Braun 2008: 44; Stefanović 2009: 179.

„razjašnjenje“ pre nego „prosvećenje“.³

Stvar postaje, međutim, složenija ukoliko se u igru ubaci i alternacija „prosvetiteljstvu“, koju, srećom ili ne, naš jezik među retkima u sintaksi poseduje: „prosvećenost“. Ti termini, „prosvetiteljstvo“ i „prosvećenost“, ponekad se zamenično koriste, ponekad odsečno razlučuju, a ponekad, kao što će biti slučaj u ovom radu, diferenciraju ali neisključujuće upotrebljavaju. Tako će „prosvećenost“ biti korišćena da označi nešto kao stanje – u smislu koji nam se čini da prati etimologiju, odnosno u kojem ono u apstraktnu imenicu okuplja ona pridevska pripisivanja jednog po pravilu poželjnog dodatka nečemu čega to inače nije karakteristika ili čemu čak hronično manjka (poput prosvećenog javnog mnjenja ili prosvećenog apsolutizma) – stanje kojem uostalom obično privodi određeni pređeni proces o kojem svedoče izvedenice tog termina (prosveta, prosvećivanje). Ali na pitanje ko to misli, svakako će se u skladu sa intuicijom ovog jezika odgovoriti „prosvetitelji“ ili, eventualno, „prosvetiteljstvo“, bilo da se pod time misle pripadnici jedne epohe mišljenja, odnosno čitav onaj osamnaestovekovni „intelektualni i moralni pokret sa praktičnom namerom“ (Vierhaus 1996: 335), koji se ugrubo predstavlja kao u osnovi liberalna kampanja u korist razuma, tolerancije i humanosti, a protiv dogmatske vere u svetost objavljene istine i njenih sektaških i varvarskih konsekvenci u istoriji Evrope, bilo neki od njihovih srodnika, preteča ili nastavljača, koji sa sličnih polazišta, sa sličnim intencijama i/ili sličnom figurom mišljenja preduzimaju neki teorijski zahvat mimo tog vremena.

Nesumnjivo postoji produktivna razlika između pojma „prosvećenost“ i pojma „prosvetiteljstvo“.⁴ I jedan i drugi, pre svega i za razliku od ekvivalenata u većini jezika, zaprečuju brkanje budističke ili ma koje religijske koncepcije iluminacije, čuvajući istovremeno sećanje na svog starijeg teološkog srodnika – „prosvetljenost“ – čije su

³ Chadwick 1975: 144; Beales 2005: 42–43. Uporediti uvodna poglavlja u Pütz 1991; Alt 2001; Klein & Naumann-Beyer 1995. Strahinja Kostić čak nalazi najuputniji ekvivalent nemačkog *Aufklärung* u doslovnom značenju srpske reči „razvedravanje“: doba koje se osećalo *aufgeklärt*, prosvećeno u smislu oslobođeno predrasuda, verovalo je da uklanja oblake, unosi svetlost sunca u tamu i „otvara nove vidike na svim poljima duhovnih delatnosti“ (Kostić 1979: 145).

⁴ Ona se može primetiti i tamo gde nema, kao u srpskom jeziku, terminološke aparature koja bi posebnim rečima razlikovala, da tako kažemo, jedno definitivno i jedno infinitivno značenje prosvetiteljstva. Još se Kant poigrava tom dvoznačnošću kada govori o „doby prosvećenosti“ (*Zeitalter der Aufklärung*), odnosno o epohi prosvetiteljstva koja obeležava život savremenika, i o „prosvećenom dobu“ (*aufgeklärten Zeitalter*) – koje još nije nastupilo (Kant 1968a: 40). Strani jezici se obično dovijaju uvođenjem člana ili velikog početnog slova da bi signalizirali ovu razliku koju naša dva izraza sugerišu (videti Lough 1985; Garard 2007: 11–12).

sekularizovane, mlađe i neretko neprijateljski raspoložene izvedenice. Ako zajednički i nastupaju prema spoljnom protivniku, postoji međutim i nijansa koja razlikuje njihova značenja u njihovoj (sa-)određenosti i omogućuje da se jedno od njih retroaktivno primeni i na „prosvećenosti” koje nemaju u potpunosti „prosvetiteljske” karakteristike. Tu intuiciju sledi i do kraja dovodi Mile Savić u recentnim radovima gde, slično Garardovoj (Garrard) distinkciji, pod prosvećenošću (bila ona klasična grčka, hrišćanska, osamnaestovekovna ili post-prosvetiteljska) podrazumeva jedan prvenstveno normativni smisao „opšteg procesa samorefleksivnog razumevanja stvarnosti i usavršavanja pogrešivog znanja“, a pod prosvetiteljstvom više deskriptivno značenje „posebnog istorijskog perioda u razvoju ovog procesa koji se odnosi na osamnaesti vek u različitim evropskim zemljama“ (Savić 2006a: 65–66). Poštujući i dobrim delom spontano praktikujući ovu razliku – koja se manje elegantno ali možda i belodanije može iskazati i kao razlika između prosvetiteljstva u širem i užem značenju ili istorijskog prosvetiteljstva i (opšteg pojma) prosvetiteljstva – ipak joj se bezostatno ne obavezujemo.

Čini nam se da dihotomija procesa i pokreta, koliko god pogodna, ne iscrpljuje produktivna značenja „prosvetiteljstva“ i da ima osnova da se ukaže (makar) i na još jedno, treće značenje, kao svojevrсно sintetičko proširenje prethodnih. Recimo ovako: prvo se neka ili neke bitne odlike prosvećenosti osamnaestovekovnog prosvetiteljstva pripisuju i drugim sličnim razdobljima, bilo da se u savremenosti uočava linearno ili „dijalektičko“ važenje njegovih tema, motiva, možda ponajbolje, jednog „načina filozofiranja koji nije bio ni bez važnosti, ni bez dejstva u poslednja dva veka“ (Fuko 1995: 244), bilo da se ono retroaktivno vrednuje kao, na već u literaturi uobičajen način, onaj antitradicionalistički, antimitopoetski, antiautoritarni pokret čija (pred)istorija kreće još u šestom veku stare ere sa svetonazorima Milećana, razvija se preko Ksenofana, Heraklita i Parmenida, kosmologa petog veka, Anaksagore i Empedokla, da bi vrhunila u svojim amblemima, Sokratu i sofistima, i uticala na Euripida, Tukidida, Hipokrata: jedno davno odigrano i do danas određujuće ili instruktivno *L'Âge des lumières*, sa sve konzervativnom reakcijom protiv naturalizma i aksiologije novog racionalizma u reprezentativnom liku Aristofana i sa sve žrtvama koje su podnesene za ideale prosvećivanja, onih Anaksagore, Protagore i, naravno, Sokrata.⁵

⁵ Najpoznatije je verovatno Gadamerovo (Gadamer) pozivanje na „analitičko prosvetiteljstvo čiji je plod

Sve to bi još mogao da pokrije termin „prosvećenost“, ako se prihvati kao opšti model postupanja u različitim vremenima i na različitim lokalitetima. Ali šta ako se ide još dalje ili dublje u prošlost i pritom, za račun mita i epa, dovede u pitanje u prethodnim proširivanjima ipak održana filozofska provenijencija prosvetiteljstva? Horkhajmer (Horkheimer) i Adorno (Adorno), naravno, otvaraju ovaj put usvajanja i preadaptiranja antičke baštine, nalazeći začetne tragove prosvetiteljske strategije još kod Odiseja (Horkheimer & Adorno 1997: 62 i dalje). Pozivajući se na njih kao uzor, Kristofer Roko (Christopher Rocco) pak na primeru Sofoklovog *Edipa Tiranina*, Eshilovih *Orestija*, te ipak i Platonovih *Gorgije* i *Države*, nastoji da pokaže da se u savremenim kontroverzama oko značenja prosvetiteljstva i prirode, statusa teorijskog diskursa i dilema demokratske kulture – za pomoć valja obratiti tragičkoj poeziji i filozofskom dijalogu drevne Atine: „Filozof i sofist, razum i retorika, volja za istinu i volja za moć, potraga za konačnim osnovama i osporavanje takvih potraga – to su neke od ponovljenih tema koje nastanjuju pejzaš i drevnog i modernog prosvetiteljstva“ (Rocco 1997). Na drugom tragu, jednom samosvojnom inscenacijom i modernizacijom, Sloterdajk (Sloterdijk) nalazi neočekivanog i dalekog osnivača prosvetiteljstva u inicima. Naime, prema njegovom tumačenju, oni ne samo da su utemeljili prosvetiteljstvo nego, štaviše, upravo danas možemo ili moramo da se opsetimo te drske i vesele osnove onog „grubijanskog prosvetiteljstva“ kakvim ga je kreirao Diogen – kao lekovitog protivotrova inače posvemašnjoj savremenoj rezignaciji (Sloterdijk 1992: 107–109, 27–33, 118).

Već samo sobom problematično ali i produktivno širenje koncepta prosvetiteljstva sa jedne njegove, ispostavlja se, tek posebne forme, kakvom se smatralo ono „doba svetlosti“ u kojem su mislili da obitavaju francuski prosvetitelji (*le siècle des lumières*), avanzovalo je tako do najnejasnije i utoliko „najopasnije“, ali i misaono najprovokativnije odrednice, protežući se sve do granice (ne)određenosti u

bila grčka filozofija“ i „prosvetiteljstvo klasičnog sveta“, kada se, kao u Platonovoj alegoriji pećine u sedmoj knjizi *Države*, „pogled na život pohranjen u epovima i mitovima Homera i Hesioda rastopio pred novom strašću za otkrivanjem“ (Gadamer 1978: 304; Gadamer 1998: 73; uporediti Platon 1983: 206 i dalje; Garard 2007: 11). Početak grčke avanture „prosvetiteljstva“ bi tako nekako datirao i Ervin Šredinger (Erwin Schrödinger), izričito ga nazivajući „jonskim prosvetiteljstvom“ (Šredinger 2007). Bartlet (Bartlett 2001: 67 i dalje) međutim u antičkom prosvetiteljstvu, koje ilustruju Tukidid, naravno Platon i, kao svojevrsna njegova granica, Aristotel, vidi i instruktivnu instancu s obzirom na „kolaps“ modernog prosvetiteljstva.

rasplinjavajućem značenju čitavog jednog „modernog“, „evropskog“, „racionalističkog“ poduhvata ili čak grčko-okcidentalnog civilizacijskog „projekta“.⁶ Srpski izraz za to bi bila glagolska imenica „prosvjećivanje“, pogodna zbog toga što čuva trajnost i karakter radnje bez obzira na prirodu nosioca, ali bi, što zbog odomaćene „trivijalnije“ upotrebe, što zbog zbrke koja bi nastala uvođenjem i trećeg tehničkog termina uz supstantivnije formacije „prosvetiteljstva“ i „prosvćenosti“, verovatno trebalo odustati od insistiranja na njemu.

1.2 Vremena i mesto

Ako nas diskurzivno razlaganje ne ostavlja sa mnogo jasnijim predstavama o sadržaju i obimu pojma „prosvetiteljstvo“, može se učiniti da jedan empirijski pristup ima više izgleda na uspeh. Ispostavlja se, međutim, da problemi ni tu nisu zanemarljivi i da neizvesnost počinje već od onoga što je izgledalo najmanje problematično: da se, naime, makar može ustanoviti nastanak i okvir „istorijskog prosvetiteljstva“. Osamnaesti vek i Francuska se javljaju kao neizbežne asocijacije, ali se čini da svako iole brižljivije istraživanje ne ograničava njegovo delovanje ni na samo taj period ni na samo to podneblje. Poistovećivanje prosvetiteljstva sa grupom francuskih filozofa koji su delili određene ideje i intelektualne vrednosti, među kojima su se isticali razum, humanost, sloboda i tolerancija, i koji su se, skupa sa nekolicinom čudnih posetilaca iz inostranstva, okupljali u Parizu sredinom osamnaestog veka da bi razgovarali i pisali o načinima poboljšanja sveta, od šezdesetih godina prošlog veka je po svim osnovama dovedno u pitanje: denotacija „prosvetiteljstva“ je proširena daleko izvan granica Francuske, a u njegovu konotaciju upisane su i intelektualne oblasti koje su nadilazile teme pariskih salona (Robertson 2005a: 2).

Uprkos tome, prosvetiteljstvo je ne samo u svojoj popularnoj verziji, već i među mnogim njegovim proučavaocima ostalo prevashodno „francuski književni fenomen“ osamnaestog veka. Argumentacija za takvu odluku nije neubedljiva: kada se radi o

⁶ Videti, na primer, Frank 1995: 30; Velmer 1987: 47. Robertson (Robertson 2005a: 1) nalazi da je koncept prosvetiteljstva kao „projekta“ koji je smerao da ustanovi jedan, univerzalni, racionalni standard morala, koncepta koji će kasnija filozofska upotreba znatno proširiti, skovao tek Alaster Makintajer (Alasdair MacIntyre), određujući prosvetiteljstvo kao „projekt nezavisnog racionalnog opravdanja morala“ (Makintajer 2006: 74).

prosvetiteljstvu, kao i o sličnim epohalnim formacijama, uvek je reč o konvencionalnoj periodizaciji, bez odsečnog početka i kraja, ali se na takve „hronološke markere“ u punoj svesti o njihovoj provizornosti pristaje, budući da su se pokazali operativnim. Žrtva međutim nije mala. Mišljenje prosvetiteljstva se, ikakve smislene određenosti radi, na taj način ne samo takoreći dobrovoljno odriče „vlastitih korena“ – Njutna (Newton), Loka (Locke) i Bejla (Bayle), na primer – nego na kraju ne obuhvata ni čitav osamnaesti vek i sužava se na period koji počinje oko 1721. godine, kada su štampana Monteskieova (Montesquieu) *Persijska pisma* (Monteskje 2004), a završava se ili sa početkom Francuske revolucije 1789. godine ili sa 1794. godinom kada je ona „promenila smer“ i kada su umrla poslednja dva velika *philosophes*, Kondorse (Condorcet) i Lavoazje (Lavoisier) (Munck 2002: viii).⁷

Nasuprot onima koji prosvetiteljstvo smatraju suštinski osamnaestovekovnim francuskim fenomenom, vrlo razložne argumente nude i autori koji uzimaju u obzir pojedina „regionalna prosvetiteljstva“ van Francuske i nastanak te sada „porodice ideja i stavova“ smeštaju u drugu polovinu sedamnaestog veka. Prostor za takvu historiografsku hronometriju otvorio je belgijski istoričar ideja Pol Hazar (Paul Hazard). U svom uticajnom radu *Kriza evropske svesti* on je još 1935. godine „sveobuhvatni i duboki“ intelektualni prevrat ili „vrenje“ prosvetiteljstva smestio u kasni sedamnaesti vek, kao doduše tranzicionu fazu užljebljenu između doba veroispovedanja i prepoznatljivog prosvetiteljstva osamnaestog veka na koje je odlučujuće uticalo.⁸ Otad je uglavnom opšteprihvaćeno da su „religijskoj krizi“ u doba (ranog) prosvetiteljstva najviše

⁷ Uporediti Dupront 1996.

⁸ Hazard 1963: 402; Hazard 1954: xvi. Dalamberov (D'Alembert) opis tog vrenja ostaje nenadmašan i nezaobilazan kad god je reč o simptomatologiji i dijagnostici *Zeitgeista* prosvetiteljstva: „Naš vek sebe naziva filozofskim vekom *par excellence*... Ako se bez predrasuda ispita sadašnje stanje našeg saznanja, zaista se ne može osporiti da je filozofija među nama napravila značajne pomake. Nauka o prirodi stiže iz dana u dan novo bogatstvo; geometrija proširuje svoje granice i svoju je baklju unela u oblasti fizike koje su joj bile najbliže; istinski sistem sveta konačno je saznat, dalje razvijen i usavršen. Od Zemlje do Saturna, od istorije neba do istorije insekata, prirodna nauka je promenila svoje lice. A s njom su i sve druge nauke dobile novi lik. Naravno, izučavanje prirode se samo sobom čini hladnim i mirnim; ono teško da je podesno da podstakne strasti; naprotiv, čini se da se zadovoljenje koje u nama pobuđuje sastoji u jednom mirnom, postojanom i jednoobraznom osećanju. Međutim, otkriće i upotreba novog metoda filozofiranja, zahvaljujući entuzijazmu koji prati sva velika otkrića, opet pobuđuje opšti polet ideja. Svi ti uzroci doprineli su da se stvori živo vrenje u duhovima. To vrenje, koje deluje na sve strane, svom žestinom se dohvatilo svega onoga što mu se ponudilo, slično bujici koja probija svoje brane. Od principâ svetovne nauke do temelja otkrivene religije, od problemâ metafizike do pitanja ukusa, od muzike do morala, od sholastičkih rasprava teologa do komercijalnih poslova, od politike do međunarodnog i građanskog prava, od prirodnog zakona do despotskih zakona nacije, sve se analiziralo i o svemu se raspravljalo i polemicalo. Plod tog sveopšteg vrenja u duhovima bila je nova svetlost, raširena na mnoge predmete, kao i nove nejasnoće koje su nastale: kao što se dejstvo oseke i plime sastoji u tome da okean ponešto novo izbaci na obalu i ponovo nešto drugo od nje otrgne“ (Alembert 1772: 3–6).

doprinela tri faktora: nova kritika Biblije, naučni racionalizam i podela religioznih zajednica, da se odlučni proboj moderne sekularizacije u zapadnoj civilizaciji desio tokom završnih decenija sedamnaestog i početkom osamnaestog veka i da su Spinoza (Spinoza) i Toland (Toland) u pogledu smelosti čak nadmašivali Voltera (Voltaire) ili Fridriha II (Friedrich II).⁹

Međutim, najdalekosežniji i najodlučniji u zagovaranju pomeranja granica istorijskog prosvetiteljstva na razdoblje pre osamnaestog veka je Džonatan Izrael (Jonathan Israel). On ne smatra više opravdanim ni Hazarovo „neprihvatljivo kasno“ datiranje početka krize na osamdesete godine sedamnaestog veka i nalazi da je „opšte fragmentiranje“ intelektualne scene, naročito u Engleskoj i Holandiji, počelo znatno ranije. Prihvatajući Hazarovu dijagnozu, Izrael „tranziciju koja prethodi početku prosvetiteljstva“ smešta između 1650. i 1680. godine, kada je koheziono jedinstvo konfesionalnog držanja, sholastički aristotelizam teološke ortodoksije, uzmaklo pred uticajem Novih filozofa. Period između 1680. i 1750. godine je doduše bio dramatičniji, ali je predstavljao ipak tek jedan mentalni svet koji iznova misli, unapređuje i kompletira ono što je tada već bilo racionalistički i sekularno prevrednovano (Israel 2001: 209).¹⁰

Čitava priča se dodatno komplikuje kada se obrati pažnja na tu internu periodizaciju prosvetiteljstva. Termini „rano“, „visoko“ i „kasno“ su upotrebljavani za različita razdoblja unutar doba prosvećenosti, doduše „visoko“ i „kasno“ uglavnom kao istoznačne oznake za razdoblje između otprilike 1750. i 1800. godine. Ali postoje interpretatori – i tu smo već na drugom kraju rastezanja prosvetiteljstva – koji govore o „dugom osamnaestom veku“. Oni proširuju završni period prosvetiteljstva na interval između 1750. i 1832. ili čak 1850. godine, kada su se navodno desile odlučujuće promene evropske „moderne“ (Reill 2005: 258). Kada se uzmu u obzir i politička istorija i istorija ideja, možda se najpogodnijim ipak pokazuje, kao još kod Beka (Beck 1969: 243), da se početak sasvim precizno locira u godine 1687. i 1688, koje obeležavaju dva velika događaja: objavljivanje Njutnovih *Matematičkih principa filozofije prirode* i Slavna revolucija. Za datum kraja se onda uzima razdoblje između

⁹ Uporediti Voegelin 1982: 26–29; Edelman 2004: 229–230; Jacob 2002: 251–252; Heyd 1995: 1–9; za kritiku pojedinih, pre svega političkih aspekata Hazarovog sagledavanja „krize“, videti Hill 1972: 168 i dalje; Voegelin 1982: 9–16; Jacob 1981: 22–49; Jacob 2002: 254–260; Israel 2006a: 21; specifično za razumevanje krize religijskog autoriteta videti Israel 2006a: 63–93.

¹⁰ Uporediti Jacob 2002: 251–256; Phillips 1997.

1790. i 1793. godine, čija su znamenja objavljivanje Kantove (Kant) *Kritike moći suđenja* i vladavina Terora.

Ne treba, međutim, prenaslagati važnost ovakvih, uvek intrigantnih i u izvesnoj meri neophodnih periodizacija. Uputno je, na primer, pogledati kako Kasirer (Cassirer) – u nastojanju da da „dubinu“ i, naročito, filozofski kontinuitet koji obično manjka „tradicionalnim shvatanjima“ doba prosvetiteljstva – takoreći istovremeno primećuje da je prosvetiteljstvo kako ga danas razumevamo počelo da cveta tek sredinom osamnaestog veka, ali i da nema „istinskog jaza“ ili „korenitog prekida“ između prosvetiteljstva i razdoblja koje mu je prethodilo, da je pre reč o promeni naglaska bez napuštanja cilja racionalnog objašnjenja, da se novi ideal empirijske i skeptičnije intonirane racionalnosti razvijao „postepeno i konzistentno iz pretpostavki koje su postavile logika i teorija saznanja sedamnaestog veka“ (Kasirer 2003: 40–41). Zbog te kontinuirane perspektive koja objašnjava filozofsko kretanje, izvesno je, „treba da očekujemo poteškoće u određivanju ko jeste a ko nije 'pripadao' prosvetiteljstvu, ali s istog tog razloga moramo reći da od takvih klasifikacija ne zavisi mnogo“ (Ken 2008: 326).¹¹

1.3 Akteri i scenografija

Možda bi onda prikladniji pristup određivanju prosvetiteljstva bio preko njegovih ključnih likova.¹² Ako pogledamo preglede koji pretenduju na univerzalnost, nameće se tek nekoliko „neproblematičnih“ imena, odnosno opšteprihvaćenih beočuga unutar makrog vremenskog okvira: Monteskie svojim *Persijskim pismima* i *Duhom zakona*, Volter za svog literarnog stila i evropske „umreženosti“, te treći u tom konvencionalnom trijumviratu, ekscentrični obrazovni i politički reformator Ruso (Rousseau).¹³ Njih prate, ali im se tek u novijim radovima ukazuje posebna pažnja i čak prelomni uticaj: pre svih Didro (Diderot), urednik *Encyclopédie, spiritus movens* enciklopedista i autor značajnih književnih i filozofskih radova, naučnici poput Mopertija (Maupertius), Bifona (Buffon) i Lavoazjea, scenarista, ambasador, izdavač i preduzetnik Bomarše

¹¹ Uporediti Crocker 1991.

¹² Za istoriju i tipologiju takvih pokušaja videti Crocker 1985; Outram 1995: 1–13; Porter 2001: 1–10, 38–46.

¹³ Videti Munck 2002: 1; Gay 1966–69; Hazard 1954; Crocker 1969; Berlin 1956; Kasirer 2003; Cobban 1960; Hampson 1968; Wade 1977: 19–20; Robertson 2005a: 11–12.

(Beaumarchais), matematičar Kondorse, ekonomista Kini (Quesnay), osnivač fiziokratske grupe, kao i niz drugih uticajnih pisaca koji su pokrivali različita polja izučavanja od orijentalnih jezika do hemije i fizike. I to je svedeni spisak koji se tiče samo Francuske.

A kada se toj ionako šarolikoj skupini pridruže radovi iz drugih delova Evrope, pokazuje se da prosvetiteljstvo može biti i vrlo nefrancuski artikulirano. Poređenje sa zemljama u kojima se govorio nemački jezik je u tom pogledu najindikativnije. Njegovi vodeći mislioci, Kant, Mozes Mendelson (Moses Mendelssohn) i Herder (Herder), profilisali su se upravo u temeljnom odvajanju od tradicije francuske kartezijanske racionalnosti. Na književnom planu, isto tako, Lesing (Lessing) se pobunio protiv francuskih kulturnih normi, da bi pisci poput Getea (Goethe) i Šilera (Schiller) istražili iracionalno unutrašnje biće i, sa Herderom, začeli nemačku antiklasicističku orijentisanost na prevashodno umetničko i kasnije počesto buntovno i neobuzdano nenormirano samoostvarenje.¹⁴

Postoji specifičnost nemačke varijante prosvetiteljstva koju priznaju i oni koji ne naglašavaju različitost formi u kojima se prosvetiteljstvo javljalo u različitim zemljama. U nedostatku zajedničke države, ono se odigravalo u feudalnom okruženju mnoštva malih i uglavnom protestantskih apsolutističkih monarhija, u kojima su luteranska

¹⁴ Uopšte, filozofija i književnost sa prosvetiteljskom zajedničkom nastupaju. Štaviše, može se reći da je „[z]bližavanje kritičkog ispitivanja i književnog izraza glavni zaštitni znak intelektualnog i književnog života osamnaestog veka“ (McCarthy 2002: 16). Pišući o tom veku, Piter Gej ovoj heurističkoj i ekspresivnoj dimenziji njenih spisa dodaje i treći, možda i funkcionalno najvažniji momenat: „Ipak je najkarakterističniji modus njegove ekspresije bio duhovit, informativan i didaktičan ujedno“ (Gay 1966–1969 : I 197; o ovom stapanju žanrova ili rađanju novog „kritičkog“ žanra, posebno u Nemačkoj, videti takođe Ginsberg 1987; Crichtfield & Koepke 1988; McCarthy 1989; Goetschel 1994; Alt 2001; Perry 1997). Filozofski, književni i didaktički tekst je u doba prosvetiteljstva dakle, prema ovoj rekonstrukciji, bio opšta epistemološka alatka koja se iskušavala na različitim predmetima, ali možda ponajviše ili najtipičnije kada je nastojala da razabere status, ulogu i svrhu čoveka u smislu one čudne nemačke reči *Bestimmung*, koja jednako može da znači i određenje i, možda bolje, opredeljenje i položaj ili čak sudbinu. To pitanje pozvanja čoveka bilo je središnja tema nemačkih mislilaca od eseja *Die Bestimmung des Menschen* pijetističkog teologa Johana Joahima Špaldinga (Johann Joachim Spalding) iz 1748. godine, sa neprebrojnim revidiranim izdanjima potom, širokom popularnošću i uticajem naročito na Mendelsona i Kanta, do Fichteovog (Fichte) istoimenog spisa iz 1800. godine koji istovremeno i vrhuni i obnavlja debatu (Spalding 1749; Fichte 1971c; uporediti Di Giovanni 2005: 7–10, 271–300). Za razliku od prethodnih filozofskih škola, (nemačko)prosvetiteljstvo se ne samo usredsredilo na ovo pitanje, nego i u jednom postojanom i (samo)kritičkom stavu nastojalo da vlastitim udelom pokaže šta znači biti čovek. Na taj način filozofija je zaista postala prosvetiteljstvo, a um našao svoju „misiju“ u – „prosveteljavanju“: u širenju svetla razuma putem knjiga u koje je ona bila upisana, u uticaju na čitaoce koji bi, po pretpostavci, trebalo da počnu jasnije da vide i, prema iskrenoj nadi, da postupaju promišljenije. Cilj filozofije se u ovom smislu jednoznačno pomerio sa sticanja izgleda na onozemnu nagradu ka ostvarivanju sreće na zemlji (Schneiders 1990: 67–68, 111–156; Schneiders 1993).

pasivna poslušnost i preduzimljivi monarh jemčili poredak koji su *Bürger* bogobojazno smatrali svetim (Bruford 1965: 222).¹⁵ Za razliku od francuskih *philosophes*, koji neretko nisu bili samo antiklerikalni već i antireligiozni materijalisti, ateisti, „slobodni mislioci“ ili skeptici, motivacija nemačkih prosvetitelja je inicijalno bila uglavnom duboko religiozna. To „pijetističko prosvetiteljstvo“ se doduše odvijalo, takoreći, naporedo sa drugim i prepoznatljivijim nemačkim prosvetiteljstvom, „lajbnic-volfovskim“, koje je u znatno manjoj meri bilo teološki orijentisano. Oba su nikla na istom mestu, na univerzitetu u Haleu, gde je na nemačkom, a ne na latinskom, predavao i pisao većinu svojih knjiga religijski i društveni reformatar i „otac pijetističkog prosvetiteljstva“ Kristijan Tomazijus (Christian Thomasius). Zbog nepoverenja u aktuelnu naučnu revoluciju i zbog okultne filozofije prirode prosvetitelja, duh slobodnog mišljenja i nastojanje da se izmeni društvena praksa ostao je ipak povlastica samo drugog (krila) nemačkog prosvetiteljstva: akademske filozofije unutar koje se razvila ideja o zatvorenom sistemu svih nauka na osnovu matematičko-demonstrativne metode. Kristijan Volf (Christian Wolff) se smatra njenim osnivačem, a njenu slavu u tom pogledu nastavljaju profesori Georg Fridrih Majer (Georg Friedrich Mayer), Imanuel Kant i Johan August Eberhard (Johann Augustus Eberhard).

Kao istovremeni centar i prosvetiteljstva i pijetizma, univerzitet u Haleu je omogućavao njihovo uporedno delovanje sve do 1721, kad se jedinstvena univerzitetska nastava rascepila zbog otvorenog sukoba između racionalističke filozofije i pijetističke teologije. Nejčešće se uzima da „nemačko prosvetiteljstvo“ počinje upravo tim sporom između Tomazijusa, koji sam izgleda nije učestvovao u kampanji koja je prognala Volfa iz Halea 1723. godine, i Volfa, odanog proširenju obima i moći ljudskog uma i poricanju ma kakvih ograničenja koja bi mu se nametala – jednim nimalo časnim sporom koji će, uprkos intelektualnom slaganju oko važnih pitanja i korektnim mada ne i bliskim ličnim odnosima „očeva“ dva nemačka prosvetiteljstva, blagodareći gorljivim sledbenicima potrajati sledećih četrdeset godina (Beck 2004: 6–7, 16). U interpretaciji značaja protagonista ove rasprave za nastupajuće prosvetiteljstvo, međutim, počinju razilaženja. Bek (Beck) smatra da su Tomazijus i Volf „dvojica utemeljivača nemačkog prosvetiteljstva“, dok Ken (Kuehn) veruje da su postojale dve verzije nemačkog prosvetiteljstva: racionalistička (volfovska) i pijetistička, a Tomazijusa i njegove

¹⁵ Za istorijske, društvene i političke okolnosti nastanka i razvoja prepoznatljive i na specifičan način prosvetiteljske „nemačke bez Nemačke“ filozofije videti Pinkard 2002: 1–15.

sledbenike nalazi da je bolje okarakterisati kao „pripadnike protivnika prosvetiteljstva“ nego pripadnike „posvetiteljstva’ *per se*“.¹⁶ U jednom savremenom pokušaju rehabilitacije nezavisne i „marginalizovane intelektualne kulture“ potisnutog krila prosvetiteljstva, najzad, građanska filozofija Pufendorfa (Pufendorf) i Tomazijusa nepomirljivo konkuriše metafizičkoj filozofiji Lajbnica (Leibniz) i Kanta: ona štaviše ima prednost u svom zastupanju prosvetiteljstva kao „pravne pacifikacije“, budući da napušta iluziju da je sve znanje zasnovano na transcendentalnim pojmovima i, odbijajući da podredi politiku, pravo i teologiju univerzalnom umu i tako ponovi grešku brkanja filozofije i teologije sholastičke metafizike, utemeljuje se na novoj „eklektičkoj građanskoj nauci“ (Hunter 2001: naročito ix, 29, 38, 388–389).¹⁷

Uputnim se takođe čini predlog Kena da se nemačko prosvetiteljstvo razdvoji na dva razdoblja. Rani ili „volfovski period“ bi trajao oprilike od 1720. godine – kada je Volfova filozofija postala dominantna snaga na nemačkim univerzitetima gde se, za razliku od britanskog pa potom i „empirističkog obrta“ u francuskom i drugim prosvetiteljstvima, praktikovala sistematska razrada Lajbnicovih (Leibniz) ideja u uverenju da po „matematičkom modelu“ filozofija može da postane „stroga nauka“ – do Volfove smrti 1754. godine; period koji uglavnom obeležava rasprava između volfovaca, načelno bez religioznih sklonosti i motivisanih čisto naučnim interesovanjem, i tomazijanaca koji su „branili bezmalo mitski pogled na prirodu“ (uporediti Becker 1991).¹⁸ Kasno prosvetiteljstvo ili „popularna filozofija“ bi se

¹⁶ Beck 1969: 243 i dalje; Ken 2008: 326. Dilema se može prikazati i na sledeći način. Rani pijetizam se dodirivao sa ranim racionalističkim prosvetiteljstvom svojim naglašavanjem ne doktrine već prakse verovanja i inicijativama u oblasti školstva i obrazovanja. Ali vrlo brzo, upravo blagodareći širenju obrazovanja među imućnijim staležom, kreću različitim putevima. Pijetizam sve više postaje konzervativna društvena i religiozna formacija: „ono što je nekada bila urbano-buržoaska grupa, čvrsto povezana sa političkom elitom, pretvorilo se u sitnoburžoaski pokret koji se bespomoćno suprotstavljao procesu sociokulturnih promena“ (Greyerz 2008: 85). S druge strane, ukoliko se pijetizam potpuno isključi iz prosvetiteljskog korpusa, ako se uzme da je „nemačka filozofija prosvetiteljstva direktan proizvod lajbnic-volfovске racionalističke filozofije, koja je tražila da se sve svede na jasne razloge uma (otuda Volf svojim nemačkim spisima daje naslov *Vernünfftige Gedanken*) i da se ništa ne prima od autoreiteta“, onda se u nizu nemačkih prosvetitelja nalaze samo imena deista, „anagažovanih” reformatora i popularizatora prosvetiteljstva: Lesinga, Mendelsona, Rajmarusa (Reimarus), Nikolaja (Nikolai), Eberharta, Abta (Thomas Abbt), Ernsta Platnera (Ernst Platner), Garvea (Garve), Fridriha Velikog (Friedrich der Grosse), Federa (Feder), Tidemana (Tiedemann) i Lihtenberga (Lichtenberg) (videti Malherbe 2003: 308–312).

¹⁷ Za kritiku podvajanja navodno konkurentskih kultura prosvetiteljstva i odbranu Kanta od optužbe za akademsku „resakralizaciju“ svetovnih sfera života videti Di Giovanni 2005: xii; Deligiorgi 2005: 7.

¹⁸ Izrael, naravno, dovodi u pitanje i ovakvo datiranje. Državna zabrana Volfove filozofije 1723. godine, prema njegovom mišljenju, zaista predstavlja odlučujući rasep u glavnom toku „umerenog prosvetiteljstva“ u Nemačkoj (i na Baltiku), ali su znaci narastajuće tenzije na univerzitetu bili evidentni znatno pre toga, pre svega kao stanje „hronične zbrke” i „opšteg gubitka intelektualne kohezije“ (Wessell

protezala od kada su Nemci počeli da se otvaraju za spoljne uticaje a prosvetiteljstvo u Nemačkoj da liči na prosvetiteljstvo u Britaniji i Francuskoj, i trajalo bi do otprilike 1795. godine, odnosno do prvih „uspeha i preobražaja“ kantovske filozofije, kada su se „Nemci ponovo okrenuli sebi samima“ (Ken 2008: 327). Sasvim je međutim umesno primetiti i da je prvi period bio, takoreći, formativan i ostao odredben i za kasnije mene nemačkog prosvetiteljstva, da su naime nemački filozofi uglavnom ostajali „volfovci“ i kad su u drugom periodu konsultovali empirijski materijal, da nisu bili spremni da se potpuno odreknu metafizike i kad su je kritikovali i da su vazda bili, da tako kažemo, sinoptički orijentisani i, kao u slučaju Eberharta i naročito Mendelzona, usmeravali svoja nastojanja na ugradnju (britanskih) posmatranja u (nemačku) teoriju, odnosno izgradnju jedne „univerzalne teorije mišljenja i čulnosti“ koja bi uzela u obzir nova saznanja o osetima, strastima i, pre svega, moralnim osećanjima, ne bi li ih integrisala u sveobuhvatni i na racionalnim principima utemeljeni filozofski sistem.¹⁹

Budući da je nemačko prosvetiteljstvo od početka bilo koncentrisano na univerzitetima, ono je možda u većoj meri nego drugde uspelo da ostvari opšti prosvetiteljski prosvetni projekt i, u duhu novog načina konceptualizacije čoveka i sveta, obrazuje čitave generacije pravnika, doktora, administratora, dvorskih savetnika, vaspitača, profesora, izdavača, novinara... Moglo bi se reći da je taj proces počeo još u kasnom sedamnaestom veku u Saksoniji, opet sa Kristijanom Tomazijusem, pre nego što je prognan u Hale, da je potom našao svoj karakterističan izraz u Lesingovoj studiji *Vaspitanje ljudskog roda* (Lessing 1970) i da se nastavio do danas kao jedna „značajna

1977: 59–68 , 78–79; Ken 2008): „Stara *philosophia recepta* je bila dezintegrisana, ali ništa stabilno ili široko prihvaćeno nije zauzelo njeno mesto. Preovlađujuća situacija bila je, međutim, manje vakuum a više pulsirajući vrtlog u kojem su višestruki eksterni impulsi – nova kritika Biblije, postbojlovska eksperimentalna nauka, kartezijanizam i njegove varijacije, zatim njutonizam i (u ograničenoj meri) Lok – pulsirali i sudarali se sa duhovnim i intelektualnim snagama u razvoju, naročito sa pijetističkim fundamentalizmom i lajbnic-volfovskom metafizikom“ (Israel 2001: 541). Ova smutnja obeležava i kasniji razvoj ne samo nemačkog prosvetiteljstva, s tim što su dva formirana tabora i unutar sebe sada nekoherentna: duboko podeljeno „zvanično evropsko prosvetiteljstvo glavnog toka“ nije bilo kadro da napravi svoju univerzalno prihvatljivu sintezu ili ideologiju, kao što ni ujedinjene snage tradicije nisu mogle da se efikasno suprotstave onom radikalnom deizmu i spinozizmu koji je za oba tabora ostao odredbena tačka: „Kao i u Francuskoj i Engleskoj, naučnici, teolozi i filozofi u Nemačkoj su, posebno od 1670-ih, postali ozbiljno uznemireni onim što je opaženo kao iznenadni i moćni porast filozofskog ustanka protiv autoriteta, tradicije i otkrivene religije. Intelektualna pobuna osnažena filozofijom različito je klasifikovana, kao 'Naturalismus', 'Deisterey', 'Freydenkerey' i 'Indifferentisterey', ali ta imena sva referišu na isti uznemiravajući fenomen“ (Israel 2001: 628).

¹⁹ U svom drugom *Dijalogu*, Mendelson 1753. godine, kroz reči Neofila koji razgovara sa Filoponom, kazuje da stroge i temeljne stvari metafizike nisu predmet interesa francuskog šarmantnog filozofiranja, koje Nemci zlosrećno imitiraju, umesto da se oslone na nasleđe većih, dubljih i koherentnijih mislilaca, Lajbnica i Volfa (Mendelsohn 1997: 105–106; uporediti Kuehn 1987; Oz-Salzberger 1995; Ken 2008: 336–340).

snaga“ (Troeltsch 1897: 233), kao predano negovanje jedne neugasive *philosophia perennis* (Améry 1977), kao proces učenja usmeren na izučavanje „energija“ uma (Kasirer 2003: 8, 58, 20) ili jednostavno kao „poverenje“ u moći uma (Schneiders 1990: 185–186), kao jedan „stav uma pre nego pravac u nauci i filozofiji“, jedan *mentalité* makar koliko i „pokret“ (Porter 2001: 56–63). Norbert Hinske (Norbert Hinske) govori o tom uglavnom negativno određenom „programskom karakteru“ prosvetiteljstva (Hinske 1990: 409), dok Piter Gej (Peter Gay) upozorava da je ono bilo više „pobuna protiv racionalizma“ nego „doba razuma“ (Gay 1966–1969: I 141). Solomon (Solomon 1988: 8) radije priča o njegovom „stavu podmlađivanja“ i „dalekosežnom ličnom, političkom i filozofskom eksperimentisanju“ koji u ishodu obeležavaju jedno vreme živom intelektualnom debatom, žestokom kritikom i entuzijastičkim očekivanjima.²⁰

Sve to bi se moglo prepoznati i u zreлом nemačkom prosvetiteljstvu, makar kao zakasneli učinak onih francuskih uzora koji su isprva predstavljali tačku otpora prema kojoj je formiralo vlastiti (protiv)stav, naročito kada je reč o književnosti.²¹ Ali u jednakoj meri primetan je i uticaj još jedne regije, naime vodećih škotskih mislilaca tog razdoblja: Tomasa Rida (Thomas Reid), Dejvida Hjuma (David Hume), Adama Smita (Adam Smith) i Adama Fergusona (Adam Ferguson). Smatra se da „škotsko prosvetiteljstvo“ počinje u drugoj deceniji osamnaestog veka i, slično nemačkom, zahvata sledećih sto godina inovativnog ali na tradiciju oslonjenog intelektualnog i kulturnog razvoja. Njegova postignuća nisu samo, pa možda ni prevashodno, filozofska, nego se odnose i na rezultate u medicini, hemiji i drugim prirodnim naukama, u mašinstvu i geologiji, u prirodnoj teologiji i u matematici, u umetnostima i, na utemeljujući način, u naukama o društvu: ekonomiji, pravu, istoriografiji i lingvistici. Većina tumača je sklona da porastu prirodnonaučnih saznanja toga doba prida značaj „jednog od glavnih elemenata u obrazovanju škotskog prosvetiteljstva“ (Christie 1987: 294)²² ili da čak pravilno razumevanje njegovog porekla i određivanje njegovih karakteristika uslovi sagledanjem rasta naučnih i medicinskih saznanja kao središnjeg momenata u prosvetiteljskoj kulturi osamnaestovekovne Škotske (Emerson 1988). S druge strane, značajan je broj (i status) i onih koji zastupaju gledište da se jezgro škotskog prosvetiteljstva može odrediti preko povezanih istraživanja u moralnoj filozofiji, istoriji

²⁰ Za ukazivanje na širinu ali i razmeđa takvog zahvata videti McCarthy 2002: 21–22.

²¹ Videti Vierhaus 1984; Geyer 1995; Brenner 1996.

²² Uporediti Phillipson 1975; Christie 1974; Christie 1975.

i političkoj ekonomiji, a da su prirodne nauke i medicina bile periferno intelektualno zanimanje prosvetćenih Škotlandana, odnosno da se ono, plodnije nego preko prirodnih nauka, može odrediti kao „književna kultura“ koja, doduše, obuhvata nauku i medicinu ali nije ukorenjena u njima.²³ I jasno, postoje najzad i oni koji u ovom detektovanju stožerne motivacije škotskog prosvetiteljstva zauzimaju pomiriteljska gledišta ili ostavljaju problem otvorenim za različita tumačenja.²⁴

U svakom slučaju, zna se da je termin „škotsko prosvetiteljstvo“ skovao Vilijam Robert Skot (William Robert Scott) 1900. godine, govoreći o Frensisu Hačesonu (Francis Hutcheson) kao o „prototipu škotskog prosvetiteljstva, to jest, one raspršenosti filozofskih ideja u Škotskoj koja je nadahnula spekulativni ukus obrazovanih ljudi sledeće generacije“ (Scott 1900: 265). Osim Rida, Hjum, Smita, Fergusona i Hačesona, među vodeće protagoniste škotskog prosvetiteljstva ubrajaju se i Henri Houm (Henry Home), odnosno Lord Kejms (Kames), Dugald Stjuart (Dugald Stewart), Džon Milar (John Millar), Vilijam Robertson (William Robertson), Hju Bler (Hugh Blair), Kolin Maklorin (Colin Maclaurin), Džems Vat (James Watt), Džozef Blek (Joseph Black) i Džems Haton (James Hutton). Bili su profesori, pravnici ili propovednici, dakle institucionalno situirani, i uglavnom živeli u univerzitetskim gradovima: Glazgovu, Edinburgu i Aberdinu.²⁵

I škotsko prosvetiteljstvo obeležio je jedan doktrinarni spor – rasprava između Hačesona, nesumnjivog mada samosvojnog prosvetitelja,²⁶ i Hjum, za kojeg to u još većoj meri važi – inicijalno oko prirode i statusa „moralnog čula“,²⁷ a u ishodu oko

²³ Na primer, Trevor-Roper 1977; Robertson 2000; Sher 2000.

²⁴ Među drugima, Wood 2003: 94–95; Stjuart 2008: 293; uporediti Wood 1990a; Wood 2002a.

²⁵ Broadie 2003: 3, 5, 2; Emerson 2003: 19–24; uporediti Robertson 2005a; Allan 1993; Campbell & Skinner 1982; Hope 1984. Među gradovima se ipak, po svojim znamenitim žiteljima, izdvaja Edinburg kao „mali škotski grad [koji je] vladao zapadnim intelektom“ i postao „Atina Velike Britanije“ tokom onih odlučujućih pola veka pre Francuske revolucije (Walker 1827: 11): „Dejvid Hjum, Adam Smit, Vilijam Robertson, Adam Ferguson i Hju Bler bili su prvi intelektualci koji su slavljani u modernom svetu, čuveni kako po svojoj mentalnoj čvrstini tako i po svojim bizarnim navikama i besprekornom moralnom karakteru. Oni su učili Evropu i Ameriku kako da misli i govori o novim oblastima koje su se otvarale pogledu osamnaestog veka: svest, svrha građanske vlasti, snage koje oblikuju i razdvajaju društvo, sastav fizičke materije, vremena i prostora, ispravni postupci, šta vezuje a šta odvaja dva pola. Oni su mogli da vide hladnim pogledom svet gde je Bog umro ili se povukao u sebe, gde je hijerarhija nestala a bogatstvo bilo obilno“ (Buchan 2006b: 1–3, 227, 335–340; uporediti Youngson 1966; za prikaze intelektualnog života Aberdina i Glazgova videti Carter & Pittock 1987; Wood 1993; Emerson 1992; Hook & Sher 1955; Emerson & Wood 2002).

²⁶ Uporediti Hutcheson 2004: 149–380, 127–139; za odnos Hačesona i škotskog prosvetiteljstva videti Carey 2005: 150–198.

²⁷ Videti Hjum 1983: 389–405; Hutcheson 2004: 83–197; Hutcheson 2005: I 53; Hutcheson 2002: 54–67;

mogućnosti vere i karaktera teologije,²⁸ kao i, još praktičnije, (ne)mogućnosti da Hjum zauzme mesto profesora moralne filozofije u Edinburgu.²⁹ Čini se da je filozofija morala škotskog prosvetiteljstva, međutim, postala uticajnije kada se od Hjumovih i Hačesonovih analiza „ljudske prirode“ okrenula „istraživanju proto-antropološke i proto-sociološke prirode“ (Cairns 2003: 222) u delima Adama Smita i Adama Fergusona. Prvi je dao nemerljiv doprinos izučavanju rada i mesta ekonomskih snaga u društvu, uz komplementarnu afirmaciju slobode delanja, takmičenja i trgovine. Drugi je zadužio teoriju integracijom kod Smita podvojenih oblasti moralnog i ekonomskog postupanja. Obojica su iskušala i proširila dotadašnji vidokrug teorije morala i, profilisavši disciplinu političke ekonomije, postali „zaštitni znak“ škotskog prosvetiteljstva.³⁰

U savremenim historiografskim mapiranjima prosvetiteljstva, njima se onda obično priključuju i ostale značajne oblasti koje govore engleski jezik: Engleska, Dablin i severnoameričke kolonije. Prema prevladavajućim („ostrvskim“) tumačenjima, smatra se da zbog rane političke konsolidacije Engleske, zbog Bekonove (Bacon) empirističke metode u zaleđu i zbog epohalnog Njutnovog ustanovljenja kosmičkog sistema bez „nepotrebnih religijskih dogmi“, englesko doba prosvećenosti počinje ranije od drugih. Ono je dobrano na sceni već u sedamnaestom veku sa deistima, artikuliše ga Lok, a onda se proteže relativno mirno kroz osamnaesti vek. Ako se tako deizam³¹ i racionalistički moralizam uzmu za vesnike prosvetiteljstva, u prosvetiteljstvo spadaju: već Čerbarijevo (Cherbury) utemeljenje „prirodne religije“ na principa razuma,

uporediti Moore 1994; Norton 1982: 87–92; Norton 1988; Darwall 1994; za status moralnog čula kod Adama Smita videti Smith 1976a, te za kritiku Tomasa Rida teorija moralnog čula Reid 1999; Turco 2003; Stjuart 2008: 298–300.

²⁸ Videti Hume 1967, pamflet koji je ishitreno pripisan Henriju Houmu i koji je prerađen u *Istraživanju o ljudskom razumu* (Hume 1956: 161 i dalje; uporediti Hjum 1994: 31 i dalje; Hume 1987a; takođe Campbell 1823: 14–16, 22, 18; Reid 1983: 452–461; Beattie 1805: 41, 142; Stewart 1854: 417–424; za komentar Burns 1981; Stewart 1994; Stewart & Moore 1993; Passmore 1989; Hope 1989; Stjuart 2008: 310–314; opširnije o debati oko skepticizma, zdravog razuma i (racionalne) teologije, u kontekstu pre svega disputa Hjuma i Rida, videti Klemme 2003; Stewart 2003a: 47–54; Stewart 2003b; Suderman 2001.

²⁹ Detaljnije i s obzirom na širi kontekst uporediti Sher 1985; Stewart 2003a: 41–46; Stjuart 2008: 302–303, 307–308.

³⁰ Videti Smith 1976b; Stewart 1982; Ferguson 1966; uporediti Sher 1995; Garrett 2003; Garrett 2006; Wood 1990b; Trevor-Roper 1977; Robertson 2000; Skinner 2003; Berry 1997; Haakonssen 1981; Haakonssen 1996.

³¹ O deizmu doba prosvetiteljstva videti Džimak 2008: 272–280; Kasirer 2003: 225–231; za deizam kao kolebljivi ili ateizam „na-pola-puta“ videti Bayle 1705: 600; Dumarsais 1995; Didro 1958b; Holbah 1963: 58; Holbah 1950: 374–383, 444–457, 477–481; La Mettrie 1774: 196–197, 203–205; uporediti Pelikan 2005: 183–202; Israel 2001: 9–10, 331–339; Israel 2006a: 164–200; Tejlor 2008: 403–404, 465–468, 491–499.

Kamberlandovo (Cumberland) suprotstavljanje naklonosti i simpatija Hobsovom (Hobbes) egoizmu. potom bi usledilo Šeftsberijevo (Shaftesbury) osamostaljenje morala i u odnosu na teologiju i u odnosu na prirodni mehanizam putem ustanovljenja specifičnog „moralnog čula“ (Carey 2005: 98–149) i Hačesonovo naglašavanje i razvijanje ovog urođenog i oslonišnog momenta *moral sensea*, kao i prevod ove sintagme u tradicionalno religijsku instancu „savesti“ još jednog Šeftsberijevog učenika, Džozefa Batlera (Joseph Butler). Ali tu se onda s ne manje prava mogu ubrojati i „slobodni mislioci“: Mandevil (Mandeville), protivnik Šeftsberija makar koliko i teologa, odnosno odgovarajućih moralnih teorija za račun izvesnog „imoralizma“, ili, da kažemo utilitarnog dualizma, koji dobrobit društva vezuje za „poročni“ individualni egoizam; Toland, s Lajbnicom gost na dvoru kraljice Sofije Šarlote u Berlinu, autor *Pantheisticon*, i termina i dela u kojem, dakako, identifikuje božanstvo sa prirodom i njenim tvoračkim snagama i opisuje novi savez „slobodnih mislilaca“. Najzad se, s problematičnim doktrinarnim ali ubedljivijim opravdanjem ukoliko se poziva na duh epohe, u „ostale“ predstavnike engleske filozofije prosvete ubrajaju neretko i Berk (Burke),³² obično po svom svođenju estetičkih osećanja na moralnu podlogu (Burke 1968) i Pejli (Paley), po svom „heteronomnom eudajmonizmu“ i „društvenom utilitarizmu“, doktrini koja svodi moral na dužnost, a dužnost na zapovest najvišeg bića.

Stjuart Braun (Stuart Brown) takođe misli da su neki aspekti engleskog prosvetiteljstva „najavljeni“ kod Herberta od Čerbarija i kod kembričkih platoničara, ali pristaje uz uobičajeno stanovište da se njegovim početkom može smatrati 1688. godina i Slavna revolucija (Braun 2008: 45). On, međutim, ne propušta da naglasi kako je prosvetiteljstvo u Engleskoj – uprkos onome što su *philosophes*, pre svih Kondijak (Condillac) i Helvecije (Helvétius), ali i u Engleskoj Toland i Kolins (Collins), preuzeli od Loka ili učitali u njega i potom radikalno materijalistički obradili (Carey 2005: 14–97), i uprkos, s druge strane, dugovanju na primer „kasnoprosvetiljske“ i „prelazne“ figure Bentama (Bentham) utilitarističkoj odlici francuskog prosvetiteljstva – načelno ipak krenulo drugačijim smerom od francuskog, da su sredinom osamnaestog veka, uz vrlo retke izuzetke preteklih deista i „ekstremnih stanovišta antiklerikalnih materijalista koji su naginjali republikanizmu“ i po uzoru na francuske kolege bili usmereni protiv establišmenta, njegovom filozofskom scenom dominirali umereniji stavovi, u toj meri

³² Recimo, Petronijević 1982: 356; McMahon 2003.

da su među njegovim vodećim ličnostima mogli biti i predstavnici umerenog anglikanskog sveštenstva poput Džozefa Batlera i Vilijema Pejlija, a da se „radikalizam“ ponovo javlja tek na izmaku epohe u delima Džozefa Pristlija (Joseph Priestley), Vilijema Godvina (William Godwin) i Meri Volstonkraft (Mary Wolltonescraft) (Braun 2008: 46).³³

Franko Venturi (Franco Venturi) je izgleda prvi zapazio da je prosvetiteljstvo nastalo na periferijama, a ne u centru evropske kulture, da je „rođeno i organizovano na onim mestima gde je kontakt između nazadnog i modernog sveta bio hronološki oštiji i geografski bliži“ (Venturi 1971: 133). Gordon Vud (Gordon Wood) nalazi da tu matricu savršeno potvrđuju Amerikanci i Škoti, provincijalci koji žive na ivicama sveta engleske metropole, u društvima koja nisu imala one velike porodice naslednog plemstva koje su bile u centru vlasti engleskog političkog života, pa su niže plemstvo, stručnjaci ili relativno mali zemljoposednici nastojali da zadobiju društveni status ne na osnovu predaka ili veličine imetka, nego na osnovu ponašanja ili učenosti. Dalje, i Škoti i naseljenici Severne Amerike bili su takoreći opipljivo svesni kontrasta civilizacije i obližnjeg varvarstva gorštačkih klanova i indijanskih plemena. Živeći blizu onoga što su smatrali divljaštvom, škotski i severnoamerički prosvetitelji su bili prinuđeni da iznova misle o značenju „civilizovanosti“, da snažnije naglase stečene na račun tradicionalno usvojenih vrednosti krvi i srodstva i da od svojih „provincija“ na taj način načine intelektualno središte kraja osamnaestog veka (Wood 2006a: 12–13, 20–22).³⁴

„Evropsko otkriće Indijanaca“ u Novom svetu, jedno plastično predočavanje zamisli kako je „u početku čitav svet bio Amerika“, kako drevni stanovnici Amerike predstavljaju savršene predstavnike onog prvog „najnižeg i najgrubljeg stanja društva“,

³³ Umerenost međutim nije bila umerena u napadima na republikanizam Tomasa Pejna (Thomas Paine), koji bi se morao smatrati tipičnim za njegovu prosvetiteljsku elaboraciju (Pejn 1987; Pejn 2004a: 17, 25–26; Pejn 2004b: 91–93). Čini se da je „inkluzivnost“ engleskog prosvetiteljstva važila upravo samo do granice direktnog političkog osporavanja monarhije. S druge strane, nesumnjivo je i tako ograničen prostor kritike bio neuporedivo širi nego drugde. Odnos prema religiji je najuočljiviji reper detektovanja razlika prosvetiteljst(a)va s obzirom na uslove u kojima su prosvetitelji obitavali. Kad je u Francuskoj borba protiv „praznoverja“ dostigla najvišu tačku, u Bavarskoj i Austriji su još uvek cvetali kontrareformacija i barok. Ugrubo, francuski filozofi su uglavnom odbacivali hrišćanstvo, nemački mislioci su uporno tragali za kompromisom s njim, dok su u Britaniji teološki „racionalisti“ i „antiracionalisti“ zaista živeli prilično miroljubivo jedni pored drugih (uporediti Edelman 2004: 5, 14).

³⁴ Videti Clive & Bailyn 1954; Phillipson 1975; o paraleli škotskog, britanskog uopšte, i američkog prosvetiteljstva, nasuprot pri tom jednom drugom, radikalnom, fanatičnom, nesaosečajnom, prema religiji odbojnom i, uopšte, etički sumnjivom i nerealističnom francuskom prosvetiteljstvu „ideologije razuma“, uporediti Himmelfarb 2004; takođe i Feiring 1995; Sher & Smitten 1990; Commager 1977.

odigralo je presudnu ulogu pri pojavi teorija o stupnjevima društvenog napretka. Tu zamisao koja se zasnivala na opažanju različitih vidova sticanja sredstava za život – lov, pastirstvo, poljoprivreda i trgovina – razradili su škotski prosvetitelji Adam Smit, Džon Milar, Adam Ferguson i Lord Kejms. Pretpostavljalo se da su se društva kretala i da se još uvek postupno i zakonito kreću kroz istoriju tim sukcesivnim stupnjevima koji, sa rastom stanovništva i prinudom nalaženja novih načina preživljavanja, vode od primitivne jednostavnosti do rafinirane složenosti „civilizacije“.³⁵

Amerikanci su na toj skali, na kojoj se mislilo da može da se odredi položaj svakog društva, Englesku doživljavali kao zemlju koja se nalazi duboko u četvrtom i konačnom stupnju istorijskog razvoja, u trgovačkom društvu. Svoj društveni život su, naravno, u odnosu na taj civilizacijski standard opažali kao grublji i jednostavniji, ali su upravo zato, ne libeći se da uče od Engleza, sve svoje napore stavili u službu odagnavanja varvarstva i sticanja i širenja učtivosti i rafiniranosti. S druge strane su, kao i Škoti, ipak pri tom vrlo dobro znali da je uglađeni i sofisticirani centar Imperije prožet obešću i korupcijom: predstava Engleske je uključivala i siromaštvo njenih gradova, odveć prefinjene manire, ogromne nejednakosti klasa i razvratni luksuz. Ti simptomi, ukratko, preterano naprednog razvoja i truljenja društva bili su opet u skladu sa jednom optikom teorije četiri stupnja društvenog razvoja prema kojoj „ljudsko društvo može da napreduje samo do određene tačke pre nego što postane korumpirano i počne da opada“. Stoga su škotski i severnoamerički „provincijalci“ imali ambivalentan odnos prema Britanskoj imperiji čiji su deo bili: osećali su da žive istovremeno u dve kulture, zavist prema civilizacijskom centru metropole očas menjajući ponosom na svoje jednostavne i prirodne provincije.³⁶ Polovi te ambivalencije koji su američkom prosvetiteljstvu dali

³⁵ Videti Locke 1967: 301; Smith 1976b: 688; Ferguson 1768: 7–8, 386–387; Hume 1987b: 86; Stewart 1829: 314; uporediti Randolph 1973; Emerson 1979; Daiches 1993; Kettler 1965; za teorije četiri stupnja Meek 1976; za osamnaestovekovnu aplikaciju teorije četiri stupnja na američko društvo McCoy 1980: 13–47. Ni francuske „teorije progresa“ nisu mogle da izbegnu ovu matricu i redovno su počinjale „prirodnim stanjem“ divljaštva a potom varirali stupnjeve s obzirom na ono na šta su stavljali naglasak u daljem napretku: Fontenel (Fontenelle) na akumulaciju veština i znanja pamćenjem (Fontenelle 1955; takođe Perrault 1692a; Perrault 1692b), Tirgo (Turgot) na istraživanje, eksperiment, odbacivanje dogmi, neprestanu inovaciju znanja (Turgot 1913 : 295–296; videti Dagen 1977: 421; Manuel 1962: 34), Kondorse u svojoj *Skici za istorijski pregled napretka ljudskog duha* na filozofiju i nauku kao nosioce neograničene društvene i lične emancipacije (Condorcet 1970: 151, 40), *Encyclopédie*, prema Dalamberu i Didrou, na mukotrpnii uspon čovečanstva ka istini u suočavanju sa predrasudama „neznalica, lenjivaca i nadmenih“ (Alembert 1772: 8; Diderot 1751–1765a: 714; uporediti Diderot 1751–1765b), Holbah (Holbach) i Lameti (La Mettrie) na istoriju usavršavanja čoveka kao dela biološki i hemijski determinisane *histoire naturelle* (o ideji napretka i prosvetiteljstvu: Nisbet 1980: 171–245; Bury 1955; Sampson 1956: 40, 129; Becker 1932: 31; Sklair 1998: 17–34; Edelman 2004: 201–210; Vierhaus 1996).

³⁶ Videti Clark 1994; Landsman 2001.

„sasvim distinktivan karakter“, imali su i svoju teorijsku advokaturu: izučavanje odnosa prosvetiteljstva i Revolucije koja je počela 1776. godine pokazalo je da su mnogi ustanici protiv britanske vlasti u američkim kolonijama – mahom veleposednici, za razliku od zapadne Evrope, gde su pokretom dominirali urbani intelektualci (Commager 1977: 242–245) – verovali da su pripadnici šire prosvetiteljske Republike učenih. Entuzijazam Francuza za njihov cilj samo je ojačao to uverenje: kada su se Bendžamin Frenklin (Benjamin Franklin) i kasnije Tomas Džeferson (Thomas Jefferson) nastanjivali u Parizu, „*philosophes* su ih slavili više nego ma kog drugog Škota ili Italijana koji ih je posetio” (Robertson 2005a: 24).³⁷

Zoni „vodećih“ svetskih jezika toga doba onda se pridodaju i druga govorna ili državna područja koja kao odrednica geografskog porekla mogu da se pripišu prosvetiteljstvu. Prosvetiteljstvo tada uvek nastupa sa samosvojnim specifičnostima i još izraženijim odstapanjima. Dobar primer za to bi, pre svih, moglo biti „austrijsko prosvetiteljstvo“. Ta sintagma se vezuje za jednu od najmarkantnijih ličnosti evropske istorije tog doba, Josifa II. Nazivan je, ne bez prava, i „revolucija u jednom čoveku“, a u ozbiljnoj konkurenciji vladara osamnaestog veka – ostao je jedan od uzora „prosvećenog despota“.³⁸ Na prestolu je nasledio svoju majku caricu Mariju Tereziju i u deceniji kojom je vladao, 1780–1790, nastavio njene reforme i sprovodio nove. Bio je prosvećeni i buntovni monarh na starom i legitimnom prestolu, školovan uglavnom na nemačkoj teoriji prirodnog prava, te fragmentima „katoličkog“ koliko i sekularnog francuskog prosvetiteljstva. Izbegavajući pompu i ceremoniju, putovao je „kao filozof“ kroz svoje carstvo u nameri da neposredno prikupi činjenice. Mnogonacionalnu carevinu nastojao je da pretvori u jedinstvenu „federalno-stalešku“ državu ali – veruje se, zbog hitrine reformskih poteza ili zbog manjka „infrastrukture“ – nije uspeo da ostvari takvu centralizovanu činovničku tvorevinu. Crkvenim reformama ili „revolucijom odozgo“ je zahtevao zatvaranje suvišnih manastira, ograničio slobodu objavljivanja papskih bula, osnovao zavode za obrazovanje sveštenstva gde su smeli da predaju samo obrazovani, a ne priučeni učitelji. Ukratko, od slobodarskih tendencija epohe skrojio je, prema nekima jednostavnu, a prema drugima jednostranu doktrinu,

³⁷ Uporediti Meyer 1976; May 1976; White 1978; Bailyn 1967; Wood 1991; Commager 1975; Pole 1981; Pocock 1989.

³⁸ Videti Birtsch 1987; Press 1988; Beales 2005: 262–286; Bernard 1971.

koju je u svakom slučaju (pre)često hirovito i samovlasno primenjivao.³⁹

Ova forma u jednoj ličnosti koncentrisanog i odozgo upravljenog prosvetiteljstva prirodno priziva slučaj još jedne zemlje i njenih osamnaestovekovnih reformi. Makar prvi ili „rani“ period prosvetiteljstva u Rusiji obeležava „prosvećeni despotizam“ Petra Velikog: jedno „etastički“ modelovano prosvetiteljstvo koje odozgo i žestoko nastoji da modernizuje zaostale državne i društvene strukture (Dixon 1999). Carstvo je tada, i zbog praktičnih interesa, strateški pristupalo „evropeizaciji“: pored izgradnje velelepno Sankt Peterburga i brijanja brada muškaraca, institucionalizovalo je obrazovanje, osnovalo Akademiju nauka (1725) i Kadetski korpus (1731). Namera je bila da se prosvećenost proširi i na slojeve stanovništva koji nisu spadali u onaj uski krug prema zapadnim standardima obrazovanog plemstva koji je jedini u njemu dotad učestvovao. Kada su u Moskvi počeli redom da se osnivaju Univerzitet (1755), Akademija umetnosti (1757) i da izlaze prvi časopisi na ruskom i nemačkom jeziku (1756), to je bio jasan signal da se nešto od tih napora zapatilo.⁴⁰ Druga ili „zrela“ etapa ruskog prosvetiteljstva vezuje se za carevanje Katarine Velike (1762–1796), koja je u izvesnom smislu radikalizovala prosvećene reforme Petra Velikog (Gleason 1984). Kao „prosvećeni“ monarh ona ne samo da se zalaže za širenje obrazovanja, nego i prima na dvor učene ljude, poput Didroa i Voltera, i prevodi dela prosvetitelja, te istinski preobražava ne samo izgled nego i percepciju i uticaj Rusije u Evropi. Iako to urađa i intelektualnim plodovima, primetno je da likovi prosvetiteljstva Rusije, kao i Austrije, ostaju vezani ne za zvučne pisce i mislioce, kao što je bio slučaj pre svega u Francuskoj, a potom i u nemačkim zemljama i Škotskoj, već za prosvećene vladare koji je trebalo da

³⁹ Blanning 1970; Bernard 1979; Beales 1987; Beales 2005: 182–255; Szabo 1994: 37–79. Njegova nastojanja su isprva nailazila na više nego topao prijem značajnih savremenika. „Evo novog poretka“, uzviknuo je pruski kralj Fridrih Veliki – i sam stožerna, mnogo diskutovana, ambivalentna i možda najkarakterističnija figura pokušaja sinteze despotizma ili apsolutizma i prosvećenosti, odnosno opštije, filozofa i kralja (videti Molnar 2011) – na vest o smrti Marije Terezije, verujući da će Austrija, konačno bez krutosti kakva je postojala u terezijanskim reformama, sprovesti svoj politički program prosvećivanja i prestati da bude neprijatelj Prusiji. Vodeći srpski pisci (Dositej Obradović, Zaharije Orfelin, Jovan Muškatirović, Aleksije Vezilić, Emanuil Janković, Teodor Janković Mirijeovski, Avram Mrazović), kao i pisci bez svoje samostalne ili celovite družave drugih delova Monarhije, bili su oduševljeni novim idejama. Ti „jozefinisti“, „nacionalisti“ ili „framaori“ neretko su svoja „slobodoumna i racionalistička“ dela počinjali posvetom u čast Josifa, dok se manji deo pismenih protivio tim novotarijama pre svega zbog primene antiklerikalnih reformi i na pravoslavnu crkvu (videti Pavić 1979: 78; Skerlić 1953: 44–45; Bešlin 2005: 109–112). Bečki pisci i publicisti, a sa suprotnih razloga i političke elite katoličke i protestantske Evrope, bili su znatno rezervisaniji prema „jozefinizmu“, pogotovu nakon neuspele reforme cenzure i otpora na koje su naišle mere religijske tolerancije (Maass 1951–1961: naročito I; Winter 1962; Rieser 1963; Beales 2005: 287–307, 15–16; Stefanović 2009: 119–120; Sashegyi 1958; Kann 1960; Osterloh 1970; Wangermann 1973).

⁴⁰ Videti Mühlpfordt 1979; Israel 2006a: 295–316.

ih omogućće. U blagonaklonijoj interpretaciji, moglo bi se reći da su ti oblici prosvetiteljstva bili skloniji prosvetnim i/ili reformskim delatnostima širokog zahvata, nego preispitivanju pretpostavki naučnih i državnih režima.⁴¹

Ovim, s obzirom na nacionalnu ili državnu odrednicu, samosvojnim vidovima „prosvetiteljstva“, mogu ili moraju se onda pridodati iz Italije Viko (Vico), Galijani (Galiani) i Bekarija (Beccaria), na način koji se neretko smatra suprotstavljenim (francuskoj) kulturi prosvetćenosti (Venturi 1989),⁴² te još „lokalnija“ prosvetiteljstva: skandinavsko (Hope 1995), prosvetiteljstvo Iberijskog poluostrva, švajcarsko, holandsko, latinoameričko, češko, japansko, među drugima, te preoznatljiva ali prosvetiteljstva bez jasnog političkog i geografskog usredištenja (Garard 2007: 12).⁴³ Iz čega se dâ zaključiti... šta?

1.4 Jedno i mnogo

Čini se da razuđenost prosvetiteljstva onemogućava njegovu jedinstvenu i sažetu definiciju. Zašto bi se onda uopšte insistiralo na jednini: u čemu bi bila prednost ostajanja pri jednom jedinstvenom „prosvetiteljstvu“, umesto da tu reč, pod uslovom da se odnosi na relativno precizni vremenski period i relativno prepoznatljive misaone zahvate, stavimo u množinu i govorimo samo o određenim nacionalnim ili regionalnim prosvetiteljstvima? Nemaju li ona dovoljno posebnosti da bi njihovo izučavanje bilo primerenije i plodotvornije ukoliko se ne stave pod kapu opšteg prosvetiteljstva? I nije li za konkretno i verodostojno razumevanje i samog „globalnog“ prosvetiteljstva presudno da se ono sada shvati ne više samo kao filozofski nego i kao „istorijski fenomen“ koji je ukorenjen u različitim intelektualnim, društvenim i političkim okruženjima unutar kojih su filozofije i filozofi delovali? Nije li i tačnije i operativnije zamisliti da, umesto jedinstvenog kulturnog identiteta doba prosvetiteljstva, koji uključuje svoje nacionalne manifestacije diljem Evrope, ostrvske Britanije i Amerike, postoje zapravo samo „prosvetiteljstva, baš tako, u množini, u okviru jedinstvenog evropskog veka svetlosti

⁴¹ Uporediti Madariaga 2002; Madariaga 1998: 195–261; Dixon 2010; Dukes 1977; za komparativne specifičnosti ruskog prosvetiteljstva videti Raeff 1988; Raeff 1973; LeDonne 1984; Jones 1984; Subotić 2008.

⁴² Uporediti Vico 1988: 74–82; Israel 2001: 664–665; 677–683; Israel 2006a: 513–542.

⁴³ Za „jevrejsko prosvetiteljstvo“ (*Haskalah*) se tako kaže da je širom Evrope – i širom drugih „evropskih prosvetiteljstava“ – imalo razasute svoje predstavnike, makar koliko i neprijatelje (videti Benbassa 1997; Greive 1992; Battenberg 2000; Klausen 2003; Greyerz 2008: 141–142).

koji je vladao čitavim kontinentom“?⁴⁴

U gotovo opsesivnom nastojanju da izbegne kliše i totalizujuće generalizacije, recentna (hiper)produkcija radova o prosvetiteljstvu je jedno vreme bila sklona toj opciji, zaključku da se o jednom, kohezivnom određenju prosvetiteljstva više ne može govoriti, te se orijentisala na razlaganje njegovih manifestacija, varijacija, uticaja ili posledica „u nacionalnom kontekstu“, naglašavajući one karakteristike koje razlikuju kulturni, jezički i intelektualni život jedne zemlje ili regiona od suseda.⁴⁵ Zajednički je imenitelj ovih afirmacija „partikularističkih“ prosvetiteljstava unutrašnje razlamanje, relativizovanje i diverzifikacija one „univerzalističke“ i „kosmopolitske“ pretenzije koja se vremenom izlučila kao dominirajuća karakteristika čitavog prosvetiteljstva: pretenzije na opšte važenje večnih istina uma, na kojima sada valja zasnovati novi društveni poredak, kako u već „civilizovanom“ delu Evrope koji je izašao iz mračne prošlosti, tako i u ostatku sveta koji po istorijskim lestvicama tek iskoračuje iz „zaostalosti“. Periferija tako ne samo da naknadno ustaje protiv centra, a posebnosti i samobitnosti protiv univerzalizma,⁴⁶ već se čitav napor ovako orijentisane rekonstrukcije sastoji u tome da se uvek normativno razlikovanje od još-neprosvećenog susedstva instalira kao za samo prosvetiteljstvo konstitutivna, imperijalna tačka identifikacije.

Retrospekcija ove interpretativne orijentacije onda nalazi da je krajem šezdesetih godina

⁴⁴ Robertson 2005a: 43; Demel 2000: 117–168.

⁴⁵ Godine 1981. lavinu „parcijalnih“ pristupa i prikaza „prosvetiteljstava“ pokrenuo je zbornik koji je nastojao da u priloženim esejima afirmiše njegova nacionalna razumevanja (Porter & Teich 1981). Ohrabrene i inspirisane njime, usledile su ili su rehabilitovane studije posebnih kulturnih i političkih situiranosti nekada jedinstvenog evropskog pokreta, koje dalje usitnjavaju ili „dezintegrišu“ celovitost prosvetiteljstva. Od značajnijih, nužno je navesti isticanje italijanske dimenzije prosvetiteljstva (Venturi 1972; Carpanetto & Ricuperati 1987), potom naglašavanje specifičnih razlika nemačkog (Blaming 1974: 1–38; Knudsen 1986: 3–30; Kopitsch 1976), te škotskog prosvetiteljstva, obično u uporednim kontekstima koji uzajamno afirmišu ili dekonstruišu škotski i/ili britanski identitet (Robertson 1983; Robertson 1997; Kidd 1996; Kidd 2003).

⁴⁶ „Balkan“ pod otomanskom vlašću je predstavljao (predstavlja?) jednu takvu periferiju, a „balkansko prosvetiteljstvo“ – kroz svoje debate o jezičkim reformama (kod nas od bukvara Kiprijana Račanina iz 1717. godine na srpskoslovenskom jeziku, preko pokretanja prvog srpskog književnog časopisa, *Slavenoserbskog magazina* Zaharija Orfelina 1768. godine i prvog srpskog romana *Aristid i Natalija* Atanasija Stojkovića iz 1800. godine na slavenosrpskom jeziku, do „povremenog“ pisanja na narodnom jeziku Zaharija Orfelina, Jovana Rajića, Dositeja Obradovića i Emanuila Jankovića), o značaju i ulozi znanja (Venclovićeve i „besede“ mladog Dositeja), o odnosu prema crkvi i veri, o „kulturnom kriticismu“ prosvećenog pojedinca prema okruženju – upravo varijantu nacionalne afirmacije na „fermentu“ specifično prelomljenih ideja prosvetiteljstva: „Buđenje osećanja posebnog istorijskog identiteta u različitim balkanskim narodima je verovatno najznačajnija i najtrajnija ideološka posledica kulturnih promena iniciranih Prosvetiteljstvom“ (Kitromilides 1983: 54; detaljna razrada teze u Kitromilides 1994; u smislu istovremenog uticaja i selektivnog nasleđivanja i preadaptiranog usvajanja prosvetiteljskih i romantičarskih motiva u balkanskoj i srpskoj tradiciji uporediti takođe Bakić-Hayden 2006; Bijelić & Savić 2003; Đerić 2006).

prošlog veka Piter Gej napisao poslednju „sintetičku“ studiju prosvetiteljstva (Gay 1966–1969), studiju koja se ne pita za vlastito opravdanje i jedinstvo centralnog pojma uzima zdravo za gotovo i koja, stoga, već za svog vremena nije ostala bez odgovora. Iako je i sam nastojao da kombinuje društvenu sa intelektualnom istorijom prosvetiteljstva, Gejovo delo je namah izneverilo „sociološkija“ očekivanja Roberta Darntona (Darnton 1971a), a insistiranje na jedinstvu prosvetiteljstva se uskoro pokazalo ili irelevantnim ili neodrživim u suočavanju sa nastupanjem izučavanja koja naglašavaju njegovu raznovrsnost. Čak i autori koji nakon tog okreta ka „umnožavanju“ prosvetiteljstva o njemu i dalje pišu u jednini čine to na „meki“ i „inkluzivni“ način, radije ga sagledavajući kao niz debata i interesovanja nego kao jedinstveni intelektualni pokret:⁴⁷ „Prosvetiteljstvo je mrtvo; ali mnoga prosvetiteljstva mogu da cvetaju“ (Robertson 2005a: 2–3).

Ranih osamdesetih Džon Pokok (John Pocock) insistira na posebnosti jednog „konzervativnog prosvetiteljstva“ Engleske osamnaestog veka (Pocock 1985a), da bi u daljem razvijanju tog motiva dospelo ne samo do suprotstavljanja engleskog prosvetiteljstva prosvetiteljstvu francuskih *philosophes*, već i do možda najelokventnijeg zastupanja „prosvetiteljstava“ nasuprot jednom „prosvetiteljstvu“.⁴⁸ On priznaje da postoji u jednini izražen „proces prosvetiteljstva“ širom višestrukih prosvetiteljstava, ali naglašava da se taj proces može razumeti jedino ukoliko je utemeljen u specifičnom istorijskom, nacionalnom ili drugom kontekstu i ukoliko je saglasan s jednim „programom pluralizacije prosvetiteljstva u brojne pokrete koji su i u skladu i u sukobu jedni s drugima“ (Pocock 2004: 6–8). Više se ne može „na zadovoljavajući način pisati o 'Prosvetiteljstvu' kao jedinstvenom i univerzalnom intelektualnom pokretu“, kao „fenomenu sa jednom istorijom i definicijom“ (Pocock 2004: 13): „Nisam u svađi sa konceptom prosvetiteljstva; samo tvrdim da se on pojavljuje u previše oblika da bi bio sapet unutar jedne definicije ili istorije, kao i da je

⁴⁷ „Čitanke“, rečnici i enciklopedije prosvetiteljstva koje se u novije vreme pojavljuju ilustruju prelazak na takvu fragmentarizovanu orijentaciju. Već Hampsonova (Hampson 1968) studija odstupa od napora da se u klasičnom maniru pruži integralna vizija „fenomena“ prosvetiteljstva. Utramova (Outram 1995), a onda i Mank (Munck 2002: 7), u sličnom formatu, prosvetiteljstvo otvoreno određuju kao „stav uma, a ne koherentni sistem uverenja“. Dva kraća uvoda u prosvetiteljstvo, onaj Džejkbove (Jacob 2001) i u još većoj meri Portera (Porter 2001), takođe sugerišu da njegov obuhvatni „rider“ danas nije moguće napisati. Pluralizacija prosvetiteljstva, koju izvode njegovi proučavaoci širom sveta prilažući svoje specijalističke ekspertize, trijumfuje u leksikonima i enciklopedijama „svetskog“ prosvetiteljstva (pre svega Kors 2003, prethodno Yolton, Porter, Rogers & Stafford 1991, Schneiders 1995, te Delon 1997 i Ferrone & Roche 1999). O značaju ovakvog okreta u pristupu prosvetiteljstvu videti Oz-Salzberger 2000.

⁴⁸ Pocock 1997; Pocock 2004: 137–258, 109–114.

bolje da mislimo o porodici prosvetiteljstava, koja pokazuje i porodične sličnosti i porodična neslaganja“.⁴⁹

Slično je i sa „slučajem“ škotskog prosvetiteljstva, odnosno njegovim (trans)nacionalnim karakterom. Ono je s obzirom na orijentacije i učinak svojih predstavnika mapirano u evropskom kontekstu kao deo zajedničkog pokreta, ali i s druge strane i odnedavno češće, kao u toj meri zasebno da se njegova neuporediva distinktivnost očituje tek nasuprot ili kao „protivteža“ evropskom prosvetiteljstvu.⁵⁰ Naravno da se onda javilo i obuhvatno stanovište, prema kojem su „Dejvid Hjum, Adam Smit, Vilijam Robertson, Džon Milar i Adam Ferguson bili suptilni sledbenici evropske intelektualne tradicije i poznati u nizu prosvećenih kultura“, ali su istovremeno „njihovi spisi sobom nosili moćni osećaj neuporedive pozicije Škotske kao kraljevstva unutar britanske unije, odvojenog svojom crkvom i jurisprudencijom, i jednom odlukom da razmeni suverenitet za imperiju“; njihova znamenita politička „teorija“ upravo svedoči o tom osećaju napetost između, s jedne strane, njenog „konteksta u istoriji evropske nauke“, a s druge, „jedinствене intelektualne klime Škotske“ iz koje je potekla (Oz-Salzberger 2003: 157, 163, 175).⁵¹ Dilema istorijskog (samo)razumevanja, međutim, ostaje i u verziji koja podrazumeva pomirenje na način „i-jedno-i-drugo“: prigušena, potisnuta, onemogućena posebnost (Kidd 2003) ili samosvojno upisivanje u porodicu naroda na putu prosvećivanja (O’Brien 1997).

Ponekad se nejedinstvenost prosvetiteljstva smatra već nepovratno izborenom tekovinom savremenih izučavanja na čije obrazloženje nema potrebe više trošiti reči, kao kada Džeјms Šmit (James Schmidt) s odobravanjem citira Utramovu i Pokoka (Schmidt 2000: 737); ponekad se, pomalo cirkularno, dovoljnim argumentom da se ospori postojanje prosvetiteljstva kao jednog „projekta“ smatra raspršenost samih sve brojnijih istorijskih studija o dobu prosvetiteljstva; a ponekad se, pod izgovorom heurističke plodnosti, insistira na uvidu da je jedinstvo prosvetiteljstva bilo

⁴⁹ U nastavku Pokok nalazi vanteorijski, ideološko-politički razlog koji stoji iza zastupanja jedinstvenog pojma prosvetiteljstva i posle istorijskih uvida u posebnosti njegovih likova: „Insistiranje na okupljanju svih njih unutar jedne formule – koja isključuje one koji ne mogu da se prirede tako da staju u nju – mislim da je više izraz lojalnosti nego istorijskog uvida. Pošto smo svi liberalni agnostici, pišemo vigovske istorije liberalnog agnosticizma“ (Pocock 2004: 9; uporediti Pocock 2004: 292–308; za komentar videti Robertson 2001).

⁵⁰ Za potonje videti Trevor-Roper 1977; Phillipson 1981; Robertson 1996.

⁵¹ Za težište na prvoj strani videti Broadie 2001; za težište na drugoj Pocock 1985b; Riley 1978.

„halucinacija“ i da istraživanje prosvetiteljstva u nacionalnom kontekstu više ne sme da bude ograničeno uverenjem da moraju postojati ikakva zajednička svojstva u svim slučajevima (Porter 1981: 4–5).⁵² Možda je Šankar Mutu (Sankar Muthu) ipak bio najbezrezervniji u pogledu nepoželjnosti daljeg traganja za onim jedinstvom posebnih nacionalnih konteksta osamnaestovekovnog prosvetiteljstva koje bi opravdalo njegovo opšte važenje: „Zaista je krajnje vreme da pluralizujemo naše razumevanje *Prosvetiteljstva* kako zbog istorijske preciznosti tako i zbog toga da na svetlost dana iziđu, onakvi kakvi su bili, inače skriveni ili nedovoljno proučeni momenti doba Prosvetiteljstva“ (Muthu 1999: 999).⁵³ Činilo se da je napuštanje „prosvetiteljstva“ *en bloc* postalo stvar elementarne pristojnosti i obavezujuće naučne odgovornosti, proisteklo iz zle savesti samokritičkog uvida da je ono jedan esencijalizujući „kolonizatorski“ pojam koji upravo homogenizuje brojne dispartatne pokrete i prikriva one njihove značajne razlike koje je mislilo da obuhvata ili čak omogućuje.

A onda je tas odveć pretegao na drugu stranu, a postignuti trijumf pluralističkih pristupa prosvetiteljstvu u svojoj samorazumljivosti postao upitan. Reakcija drugog pola dihotomije sada, međutim, nije tek konkurentska, već bi da bude lekoviti korektiv kojem privodi upravo dosledno i možda samoizjedaćuje praktikovanje prvog. Ako su se generalizacije koje se tiču transnacionalnog prosvetiteljstva pokazale kao sumnjive i makar potencijalno imperijalne, to je slučaj i ako istu lupu primenimo na one stereotipe koji pripisuju distinktivnu karakteristiku nekom posebnom prosvetiteljstvu.⁵⁴ Osim toga, uočeno je da „nacionalna“ perspektiva prosvetiteljstva gotovo nužno teži da

⁵² Zrelu primenu takvog stanovišta i čak okretanje perspektive tako da se ne traže zajednička svojstva prosvetiteljstva u posebnom, nego iz posebnog sagledava opšte videti u Porter 2008.

⁵³ Opširnije u Muthu 2003.

⁵⁴ Tako je, na primer, opšteprihvaćena formula da je u nemačkim zemljama, za razliku od Francuske, bio zastupljeniji metafizički pristup, dok su religija, korporativna tradicija i paternalistički autoriteti ostali uglavnom neosporeni, i sama razotkrivena kao preterano grubo poopštavanje. Osnova takvog suprotstavljanja verovatno je povezana sa činjenicom da su najuticajniji francuski prosvetitelji bili „marginalci“ koji žive kao slobodni pisci ili uz pomoć privatnih „sponzora“, dok su u nemačkim zemljama, kao i u Škotskoj, oni uglavnom imali sigurne profesije, često u vladi, pravosuđu, obrazovanju ili čak u crkvi. Ali je, osim ove, postojala i fundamentalna razlika stila i temperamenta: dok je kulturni uticaj živopisnih francuskih prosvetitelja dominirao čitavom osamnaestovekovnom Evropom, njihova sklonost kitnjastoj retorici i površnosti nije izazvala univerzalno odobravanje. U katoličkim državama južne Nemačke, na primer, francuski uticaj je bio minimalan: katolički *Aufklärung* potakle su daleko više reforme koje je sprovodila država i umerene praktične ideje kojima se snabdela elita stručnjaka tokom studiranja na liberalnim severnonemačkim protestantskim univerzitetima. Nasuprot tome, britanski uticaj na kontinent, primetan već u drugoj četvrtini veka preko radova Njutna i Loka, narastao je posle 1763. godine u nešto srodno „anglomaniji“: u nepodeljeno evropsko divljenje relaksiranom prosperitetu i prividnoj neformalnosti britanskog načina života, neretko sa sugestijom da se on podražava (Gay 1966–1969: II 24–25, 454; Maurer 1987: 14–16, 32–66; Israel 2001: 515–518; Israel 2006a: 344–371; Grieder 1985; Maza 1997: 220).

proizvede vlastitu distorziju: ako se ono što se ubraja u prosvećeno u svakom nacionalnom kontekstu „rastezalo“ pod kapom jedinstvenog prosvetiteljstva, onda se u odbegu od nje do nerazaznatljivosti „tanjila“ svaka prepoznatljiva povezanost intelektualne aktivnosti prosvetitelja (Robertson 1997: 671). Uprkos priznanju odsustva potpunog jedinstva razumevanja prosvetiteljskog „projekta“ među filozofima, u jednom kontraudaru javila se odbrana celovitosti prosvetiteljstva. Njegova relativizacija, odnosno proliferacija njegovih regionalizacija i kontekstualizacija, koja odbacuje i/ili diskredituje svaku koncepciju njegovog jedinstva, moglo bi se reći, zakonito je izazvala reakciju podsećanja na, ako ne istovetnost, ono sazvučje delova koherentnog prosvetiteljskog pokreta. Pronalaženje minimalnog zajedničkog jezgra, gesta ili intencije u gledištima filozofa prosvetiteljstva, uprkos razlikama koje ih dele u mnogim tačkama, pritom bi da se pokaže ne samo kao protivotrov uznapredovalo fragmentaciji, nego i kao konstitutivni preduslov smislenog istraživanja i prosvetiteljstva uopšte i pojedinih prosvetiteljstava.⁵⁵

Unekoliko se oslanjajući na Pola Hazara, Robert Darnton, Džonatan Izrael i Džon Robertson ponudili su različite odbrane prosvetiteljstva kao, štaviše, ne samo jedinstvenog nego i nezaobilaznog momenta oblikovanja modernog sveta.⁵⁶ Moglo bi se reći da je svima njima zajednički trud da ideje prosvetiteljstva ne budu prikazane kao da „po slobodnoj volji lete preko međunarodnih granica pre nego što se spuste, više ili manje neposredno, u individualne umove“, već da se naprotiv, interpretativnim rekonstituisanjem samo prosvetiteljstvo „utemelji u specifičnom istorijskom kontekstu, ne bi li se to bolje ustanovilo da zaista još uvek možemo da govorimo o jednom prosvetiteljstvu“, da iako postoje različiti konteksti, postoji i postojalo je samo jedno prosvetiteljstvo, „jedan isti evropski intelektualni pokret“, a ne „nekoliko prosvetiteljstava“, pokret čija se koherencija pronalazi u „posvećenosti razumevanju i stoga unapređenju uzroka i uslova ljudskog boljitka na ovom svetu“ kroz izučavanja tri njegova integrativna a povezana dela: ljudske prirode, političke ekonomije i društvene teorije koja bi obezbedila napredak (Robertson 2005a: 9, 28, 30, 377). I pored toga, Robertson nalazi da je „nacionalni okret u studijama prosvetiteljstva bio izuzetno plodan i da je uvećao naše razumevanje obima prosvetiteljskih aktivnosti širom Evrope,

⁵⁵ Videti, na primer, Wokler 1997; Wokler 1998.

⁵⁶ Hazard 1963; Darnton 2003a; Israel 2001; Robertson 2005a; uporediti Kirk 2000; Koselleck 1985; Ireland 2004: 57–58; Dupré 1993: 93–144.

sahranjujući zauvek pretpostavku da je to jednostavno bio pokret francuskih *philosophes*, pojačan povremenim stranim posetiocima Pariza i udaljenog genija Kanta“. Ali oštrica njegove primedbe ostaje upozorenje da je taj okret sobom nosio i „prirodnu tendenciju fragmentizacije prosvetiteljstva u niz više ili manje udaljenih prosvetiteljstava, svakog određenog onako kako najbolje odgovara nacionalnoj historiografiji“ (Robertson 2005a: 27–28).

Tomas Mank (Thomas Munck) upućuje sličnu optužbu „kontekstualistima“, uveravajući da iako „profitabilna“ i zavodljiva, budući da su unutar prosvetiteljstva zaista postojale tendencije „u oprečnim smerovima“, priča o njegovoj sudbinskoj rasparčanosti svakako nije čitava priča o njegovim intencijama i delima. Isto kao što nesumnjivo narastajuće interesovanje aktera tog doba za život „stranih“ kultura i naroda ne sme da zatamni ono što je savremenici bilo zajedničko – načelni kosmopolitizam, entuzijazam putovanja i upoznavanja jezika, posvećenost kulturnim i antropološkim komparacijama koje pokrivaju znani svet, prevodi i komunikacija između kultura i, makar u teoriji, duboko nepoverenje prema parohijalizmu i izolaciji⁵⁷ – tako i danas priznanje nacionalnih „formi“ prosvetiteljstva ili „nacionalni“ pristup prosvetiteljstvu u Evropi ima svoju granicu. Ona bi se ogledala u tome da „mutacija patriotizma u jaču nacionalnu svest“ u poslednjoj dekadi osamnaestog veka ne sme da ospori važenje „fundamenata razuma i prosvetćenosti“, kao i „realnog procesa emancipacije od nasleđenih vrednosti i verovanja“, bez obzira na nacionalne granice (Munck 2002: vii–ix, 3–4).⁵⁸

⁵⁷ „Osamnaesti vek je bio period narastajuće svesti o nacionalnom identitetu, svakako, ali je takođe bio period svežeg kosmopolitizma i otvorenosti uma, jezičke univerzalnosti i cvetanja internacionalne mreže ili 'republike ljudi od pera'“ (Munck 2002: 199). Slično i slikovitije misli i Vovel: „Raznovrsnost društvenih okvira za referencu s jednog na drugi kraj Evrope izgleda da prkosi izradi zajedničkog modela. Ipak, držeći se male grupe onih koji su nosioci novog diskursa, taj vek nam izgleda kao vek kosmopolitizma, razmena i sve veće cirkulacije ljudi. Prečesto je opisivano da bismo se zadržavali na tom mešanju ljudi, bilo da je reč o ljudima od pera ili naučnicima, ali i o administratorima i ratnicima, koji s lakoćom prelaze iz službe jednog u službu drugog prosvetćenog vladara u Evropi, a da ne govorimo o najamnicima i avanturistima svih vrsta, od kojih je Kazanova najpoznatiji, ako ne i najrepresentativniji primer. Nепrestano mešanje doprinosi kulturnoj unifikaciji, koja je nesumnjivo olakšana hegemonijom francuskog jezika u 'francuskoj Evropi' veka prosvetćenosti, čak i kad ta prevlast počinje da se dovodi u pitanje napretkom anglomanije koja je mnogo više od mode ili osporavanjem koje počinje da se ocrtava u nemačkom svetu. Mreža društvenosti koja se stvara ili ojačava, akademija čiji je to veliki vek, do pojave masona koji su nastali na britanskim ostvrima i koji su preko Francuske ispleli mrežu opšteg zavereništva do središnjeg dela Evrope, sve izgleda kao da olakšava razvijanje jedne zajedničke vizije u okviru 'Republike ljudi od pera'. Protok ideja je olakšan mnoštvom prepiski, učenih ili mondenskih, rasprostranjem knjige, zvaničnim kulturnim ili tajnim kanalima, časopisima, revijama koje vrve u učenoj Nemačkoj: to su glavni oslonci koji doprinose ujedinjavanju elita“ (Vovel 2006: 19–20).

⁵⁸ U tom smislu, nema sumnje da veći deo Evrope i veliki deo Severne Amerike pripadaju prosvetiteljstvu i da samootkrivanje prosvetiteljstva uključuje evropsku reakciju na druge kulture, kao i da južna i istočna Evropa eventualno ipak mogu da ponude tek interesantnu osnovu za poređenje. Postoji, dakle, nešto što bi

„Prosvetiteljski pokret“ je počeo ne u sedamnaestovekovnoj Britaniji ili eventualno Holandiji, odakle se onda „kolektiv slobodnog uma“ prelio na Francusku, zaključio se u Nemačkoj, ali i uticao na „gotovo sve evropske narode“ i, sa izuzetkom Antarktika, „čitav svet“ (Munck 2002: 3).⁵⁹ Ako se sve to i ne može okupiti pod kapu jedinstvene definicije, to nije razlog za odustanak od termina: „[M]anjak jednostavne definicije je u stvarnosti pozitivno postignuće: ni pojedinci koji su neposredno doprineli prosvetiteljstvu, niti šire reperkusije novih načina mišljenja ne mogu biti, niti treba da budu odveć rigidno razdeljeni. Umesto toga, možemo gledati na prosvetiteljstvo kao na mnogo različitih (i ne nužno uvek potpuno kompatibilnih) delova, od kojih se za neke može reći da čine stvarno jezgro, a za druge da ga orkužuju kao labaviji skup čiji je značaj otvoren za tumačenja“ (Munck 2002: 2–3).

Džonatan Izrael sa svoje strane nalazi da pledoaje za heterogenost, koji ispunjava zavodljivu debatu na temu „čije je prosvetiteljstvo?“⁶⁰, nema više ni heurističku snagu ni upotrebljivost kao nastavni uvod u prosvetiteljstvo: pluralne intonacije prosvetiteljstva nisu kadre da obuhvate sva ona ključna pitanja koja su određivala prosvetiteljske kontroverze. Gledište da nije postojalo jedno prosvetiteljstvo već „porodica prosvetiteljstava“ vodi odvratanju od suštinskih problema, pa čak i besmislenom relativizmu koji doprinosi gubitku osnovnih vrednosti koje potrebuje moderno društvo, i stoga takođe uspehu „protivprosvetiteljstva i postmodernizma“ (Israel 2006a: 863).⁶¹ Pomodnim osporavanjem da je postojalo jedno prosvetiteljstvo i naglašavanjem „konstelacije“ povezanih ali odeljenih prosvetiteljstava „familiarizam“

se moglo nazvati epicentrom bez kojeg prosvetiteljstva i izučavanja prosvetiteljstva ne bi bilo (Francuske), te onih zemalja koje su utrle put liberalizaciji i društvenoj teoriji (Engleske i Škotske) i, najzad, delova protestantske Evrope, odnosno severnih delova zemalja u kojima se govorio nemački jezik. Ukratko, reč je o urbanoj zoni koju obeležava „zlatni trougao“: Pariz, London, Hamburg. Pa čak i ovo plodno naglašavanje tih epicentralnih nacionalnih ili regionalnih doprinosa u savremenim studijama o prosvetiteljstvu, zaključuje Mank, može da provocira previđanje „važnih zajedničkih svojstava“ jednog perioda čijoj nakani valja ostati dosledan i u njegovom razumevanju i tumačenju (videti Munck 2002: 6–7).

⁵⁹ „Čitav svet“ uključuje i naše krajeve, na koje se prosvetiteljski duh, identifikovan sa Evropom, doduše uglavnom zaista preliovao, odnosno na koji se domaća a napolju školovana inteligencija ugledala, „upijala“ i prizivala ga. „Al' kamo, srbliji? Gdi ste? Što spavate? Zora je, probudite se, vreme je veće“, veli Emanuil Janković u prilogu *Trgovcima*. „Da nisu se Evropejci usudili misli svoje popravljati i um naukom prosvetštavati, ostali bi do danas u prvoj gluposti i varvarstvu“, dodaje Dositej, nalazeći da je „voopšte karakter srpskago naroda čist, mužestven i heroičeski, koliko i kog slavnijeg naroda u Evropi“ (Stefanović 2009: 8–11, 179, 88).

⁶⁰ Videti Kors 2003; Himmelfarb 2004; Mazlish 2005; Weber 2005; Buchan 2006a; Israel 2006b; na sasvim aktuelan način: Ash 2009; Gray 2009; Derbyshire 2009.

⁶¹ Za „neprijatni afinitet“ potonja dva po pitanju sumnje u „univerzalnost“, afirmacije „politike identiteta“ i osporavanja vrednosti tolerancije, uzajamnog priznanja i društvenosti videti Wolin 2004: izričito 8.

potiskuje „pan-evropski fenomen, zajedničke impulse i zanimanja koji su oblikovali prosvetiteljstvo kao celinu“, kao jednu zapravo neuporedivo jedinstvenu istorijsku formaciju: od pada Rimske imperije nijedna velika kulturna transformacija u Evropi nije pokazala tako impresivnu koheziju evropske intelektualne kulture kao ona koja se zbila u kasnom sedamnaestom i ranom osamnaestom veku, kada su zapadna i centralna Evropa prvi put u sferi ideja postale bezmalo jedna arena. Evropsko prosvetiteljstvo se u tom svetlu pokazuje kao jedan „visoko integrisani intelektualni i kulturni pokret“, nesumnjivo raznolik, ali „najvećim delom preokupiran ne samo istim intelektualnim problemima nego često čak i istim knjigama i uvidima“ (Israel 2001: v–vi). S obzirom na obim izvora i širinu uticaja, kao i grandiozne razmere reakcije koja se protegla na svaki ugao Evrope, Izrael zaključuje da je „najbitniji prethodni uslov za uravnoteženo sagledavanje porekla, razvoja, strukture i recepcije [prosvetiteljstva] da se usvoji vrlo široko evropsko gledište“: „Koliko god bilo teško postići uravnoteženo pokrivanje kulturno raznovrsnog regiona Evrope, suštinski je važno da se radi u tom smeru, osim ako jedna presudna manifestacija evropske istorije i kulture neće da se previdi i marginalizuje jednostavno zato što je odveć dalekosežna i ekstenzivna da bi je priredili tradicionalni pojmovi 'nacionalne' istorije“ (Israel 2001: 22).

1.5 Dubina i širina

Ali „rastezanje“ pojma prosvetiteljstva se nije zaključilo u njegovoj „geopolitičkoj“ obradi. Prostorno širenje je naime opet moguće u dve dimenzije: horizontalno, tako da obuhvati šire geografsko područje od Francuske, ali i vertikalno, ne bi li uključilo veći broj društvenih grupa, a ne recimo samo pariske enciklopediste. Istoričari kulture su, naime, dodatno usložnili naše predstave o prosvetiteljstvu ispitivanjem njegovih praktičnih aspekata: osamnaestovekovnih društvenih pokreta, mode i nameštaja, načina organizovanja i komunikacije, fenomena javnosti, institucija, izdavaštva i knjižarstva toga doba i tako dalje. Posle Danijela Rošea (Daniel Roche), Rože Šartije (Roger Chartier) i Robert Darnton prednjače u pogledu ovog društvenoistorijskog pristupa. Roše je sa svojim saradnicima prvo istraživao problem pismenosti i čitanosti knjiga, te onda članstva u francuskim akademijama u provinciji, da bi od osamdesetih godina prošlog veka studije prosvetiteljstva u ovom ključu postale svojevrsna socijalna istorija kulture, koja potencijalno proširuje svoj domašaj tako da uključuje svaku društvenu

praksu, svaki materijalni objekt u kojem su mogle da se reprezentuju ideje.⁶²

Darnton je prvo rekonstruisao burnu istoriju saradnje i rivaliteta urednika, štampara, krijumčara i prodavaca izdanja *Enciklopedije* u sedamdesetim i osamdesetim godinama osamnaestog veka (Darnton 1979),⁶³ a onda se proslavio tezom da se u poslednjoj četvrtini osamnaestog veka prosvetiteljstvo podelilo na „visoko“ i „nisko“. Prvo predstavljaju *philosophes* i njihovi neposredni saradnici koji su, uprkos borbe sa cenzurom, konačno osigurali svoje pozicije u društvu, zadobivši kompenzaciju kroz priznanja u zvaničnim kraljevskim akademijama i drugim „nišama” starog režima. S druge strane tog intelektualnog pokreta filozofa, na koje se kasnije redukovalo čitavo prosvetiteljstvo, postojao je „niski“ život žurnalizma, pamfleta, satire, svet siromašnih pisaca koji su, daleko od društvenih počasti, jedva preživljavajući na ulicama i u svojim osporavanjima starog režima preokrenuli ideale „visokog“ prosvetiteljstva u pojednostavljene slogane koji će motivisati Revoluciju (Darnton 1971b).⁶⁴

Takva „kulturalna sociologija“ ili „nova socijalna istorija“ – primećeno je, međutim, i neretko oštro kritikovano⁶⁵ – analizira odnos Revolucije i prosvetiteljstva na takav način da je prva jednoznačno odnela prevagu, a potomje se svelo na neznatnu i pritom diskretnu ulogu u privođenju njoj. Džeremi Popkin (Jeremy Popkin) u tom smislu ističe da „difuzionisti“ voljno ili, kao u Darntonovom slučaju, nevoljno stupaju u savez sa postmodernističkom kampanjom da se diskredituju tradicionalni metodi istorijske kritike i marginalizuje sve tamnijim tonovima predstavljena prosvetiteljstva, međutim, proizlazilo je iz hotimičnog osporavanja, prema sudu Darntona i Šartijea, dotad inače precenjenog uticaja prosvetiteljstva na Revoluciju u „staroj intelektualnoj istoriji“. Potonja je uvek bila samo *Ideengeschichte*, samo prikaz kako ideje „utiču“ na razvoj i

⁶² Videti, na primer, niz Bollème, Ehrard, Furet, Roche & Roger 1965–70; Roche 1978; Roche 1998.

⁶³ O od tada veoma obrađivanoj temi knjiga, časopisa, novina, pamfleta, čitalaca, pisaca, pismenosti, štampanja, izdavaštva, distribucije, bibliotekarstva, zabrana, cenzure, autorskih prava, zarada i honorara prosvetitelja u osamnaestom veku videti Engelsing 1974: 182 i dalje; Darnton 1985a; Darnton 1985b; DeMaria 1992; Munck 2002: 76–105, 122–131; Barker 1981; Feather 1984; McDougall 1990; Barber 1981; Raabe 1981; Amory 1984; Ross 1992; Rose 1993; Lough 1978: 199–238; Woodmansee 1984; Ward 1974: 132 i dalje; Goldgar 1992; Darnton & Roche 1989; Williams 1979: 212–221; Donoghue 1996; Donoghue 1995; Chartier 1987; Darnton 1982; Darnton 1991; Darnton 1995; McMahan 1998; Van Kley 1991; Harris 1996: 37–52; Censer 1994: 184–205; Censer 1976; Labrosse & Rétat 1989: 19–22; Gough 1988: 10, 174, 210–212; Popkin 1990: 39–78; Murray 1986: 30–88; Israel 2001: 97–158; Arnold & Vodosek 1988; kod nas: Ruvarac 1919; Stefanović 2009: 51–53, 253.

⁶⁴ Uporediti Darnton 1996; Darnton 2003b.

⁶⁵ Na primer, Gordon 1998; Bell 1998; Eisenstein 1998.

propagiranje drugih ideja. Činilo se da „istorijska pravda“ zahteva da se mreža uticaja rasprostire znatno šire od pukih „ideja“ odvojenih od društvenog okruženja, da se i one same kontekstualizuju, „prizeme“ ili – spuste na ulicu.⁶⁶

Druga grupacija istoričara prosvetiteljstva, konačno, osporava Darntonove nalaze ne tako što se poziva na preimućstvo tradicionalnog „intelektualističkog“ pristupa, već usvajajući sugestiju Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas) da prosvetiteljstvo obeležava jedan novi fenomen koji se začeo u zapadnoj i centralnoj Evropi vek i po pre Francuske revolucije. Reč je o pojavi „javnosti“, sfere rasprava, razmene ideja i formiranja mišljenja koja se smestila izvan formalnih procedura odlučivanja i izvan nasleđenih političkih, pravnih i crkvenih institucija. U njoj sada ljudi mogu otvoreno da diskutuju, slobodni su da se sretnu po sopstvenoj volji i neregulisani višim autoritetom, odnosno da žive svoje živote nezavisno od priklanjanja standardima koje su im postavili zvaničnici. U osamnaestom veku javno mnjenje se razvijalo prevashodno kroz medije štampe, debatnih društava, političkih klubova, akademija, biblioteka i kroz druge forme onoga što Habermas naziva *bürgerliche Öffentlichkeit*. Tek takvo javno mnjenje je obzbeđivalo platformu za kritiku i izbacilo nove proizvode na tržište evropskog života: eruditske časopise, „univerzalne“ biblioteke, književne klubove, leksikone i enciklopedije, uključujući i *Enciklopediju* Didroa i Dalamberta kao materijalizaciju „republike učenih“.⁶⁷ U svojim „svetovnijim“ oblicima javno mnjenje se ispoljavalo kroz novine, magazine za džentlmene, salone, čajdžinice i kafeterije, te masonske lože.⁶⁸ U Habermasovom pristupu naglašava se upravo ono što se veruje da manjka Darntonovoj interpretaciji: veza između prosvetiteljstva i pojave nove „javnosti“ – koju u prostoru koji nije specifičan ni za jednu klasu sačinjavaju srednja klasa, stručnjaci, pa čak i delovi klase plemića – koja umanjuje značaj statusa i hijerarhije tradicionalnog društva i praktikuje kulturu nove „društvenosti“. Ta kultura je vrednovala „učtivost“ u „urbanoj“, „kosmopolitskoj“ konverzaciji, a korespondenciju nije opterećivala

⁶⁶ Darnton 1996: 169–246 ; Chartier 1991: 67–91, 169–192; uporediti rasprave povodom takvog opravdanja: Skinner 1999: 106; Richter 2003: 95–96, 103–112; Stuurman 2000: 152; Bevir 2000: 401–404 ; Koselleck 2002: 36–46; Bödeker 2002: 78–84; LaCapra 1994: 36–37; Israel 2006a: 15–26 .

⁶⁷ O istoriji, teoriji i praksi „republike učenih“ videti Waquet 1989; Ultee 1987; Israel 2001: 142–145; Goldgar 1995; Brockliss 2002; Daston 1991; Goodman 1996; Robertson 2005a: 38–41, 66–71; Vovel 2006: 26–29; Popkin 1989; Šartje 2006.

⁶⁸ O salonima i ljudima od pera: Goodmann 1989; Goodmann 1991; Kors 1976; Roche 1988: 242–253; Louggee 1976; Hanning 1989; o engleskim *coffee-houses* kao suprotnosti salonu u smislu otvorenosti za sve i feminističkom osporavanja mita o njihovoj nediskriminativnosti: Darnton 1971b: 100; Ellis 1956; Clery 1991; za masone iz obilja literature već klasično delo: Jacob 1991.

pedanterijskom erudicijom, akademskom terminologijom i žargonom tradicionalnog školskog diskursa, istovremeno izričito ili prećutno osuđujući religioznu ili političku isključivost.⁶⁹

Habermasov prikaz građanske običajnosti i, po opisu slična ali različito vrednovana Kozelekova (Koselleck) kontekstualizacija političke (ne)artikulisanosti prosvetiteljstva (Kozelek 1997), predstavljaju gotovo istvoremeni tandem koji će dobrim delom odrediti dalji tok savremene socijalne filozofije prosvetiteljstva, a njihova relevancija će postati očita već brojem novih istraživanja o pojavi javnih rasprava i formiranju javnog mnjenja koja su podstakli.⁷⁰ U Habermasovom i Kozelekovom pristupu, međutim, prisutna je jedna temeljna binarna podela na, s jedne strane, carstvo privatnog (koje sačinjavaju građansko društvo, porodica i pojedinci), i s druge strane, na konsolidovanu javnu upravu (centralna vlast, obično u obliku apsolutističke monarhije).⁷¹ Još veća nevolja, ako je to nevolja, jeste što, favorizujući „kulturnu“ za račun „intelektualne“ istorije, ovi autori cenu odbrane jedinstva i značaja prosvetiteljstva moraju da plate približavanjem gledištu da su ideje imale drugorazredni značaj.⁷² Kao odgovor na tu tendenciju,

⁶⁹ „Građanska javnost je istorijski nastala u vezi s jednim društvom odvojenim od države: 'socijalno' se moglo konstituisati kao zasebna sfera u onoj meri u kojoj je reprodukcija života s jedne strane dobila privatne oblike, a s druge strane kad je privatni domen u celini dobio javni značaj. Opšta pravila saobraćaja privatnih ljudi među sobom postala su sada javna stvar. U raspravljanju koje su privatni ljudi odmah počeli sa javnom vlašću oko ove stvari, građanska javnost je dospela do svoje političke funkcije: u publiku okupljeni privatni ljudi javno su postavili kao temu političko sankcionisanje društva kao privatne sfere“ (Habermas 1969: 161).

⁷⁰ Uporediti Goodman 1992; Goodman 1996: 24–29 i izuzetnu primenu ovog modela analitičke rekonstrukcije jednog medija u Goodman 2007; takođe Jacob 1994; Gordon 1994; Im Hof 1982; Dülmen 1986; Melton 2001; Dwyer & Sher 1993; Chartier 1991: 20–30, 154–157; Dülmen 1986: 9; Jacob 1991: 8–9; Israel 2001: 59–61; o njihovom uticaju na studije istorije videti La Vopa 1992.

⁷¹ Između njih je, rekonstruisano je, ipak postojala oblast presecanja. Naime, analitički nedovoljno nijansirana, „shematska“, „uproščena“, anahrona ili „besmislena“ kada se primeni na osamnaesti vek, podela na „javno“ i „privatno“ pretpostavlja monolitnu „političku vlast“, dok je ona praktikovana nizom različitih i ponekad rivalskih interesa – na lokalnom nivou obično rangiranih od privatnih zemljoposjednika koji su se ponašali kao provincijalni guverneri, sakupljača poreza ili agenata za regrutaciju, do podmitljivih „javnih“ službenika – a bezmalo svaki pojedinac je mogao biti pripadnik nekolicinskih interesnih grupa, svake sa svojom vlastitom formom „društvenosti“, svojim različitim stavovima prema trenutnim poslovima i filozofskim debatama, te različitom društvenom strategijom u lokalnim odnosima moći (Munck 2002: 15–16).

⁷² Odnos ideja i javnosti je umnogome protivrečan. Padoksalno, poziciju francuskih prosvetitelja je najviše kompromitavlo blisko povezivanje sa politikom – na koju su pretendovali da utiču. Po pitanjima specifične nepravde, kao što su bili veliki sudski procesi Žanu Kalau (Jean Calas) i Ševaljiju de la Baru (Chevalier de la Barre), javno mnjenje se moglo prizvati kao apelacioni sud, ali je neuspelih Tirgoove pažljivo orkestrirane kampanje da se mobilise mnjenje za liberalizaciju trgovine žitom, meru zbog koje će izgubiti ministarski položaj, bio upozorenje da se intelektualni autoritet ne povezuje pretesno sa određenim političkim ciljem. Van Francuske je javno mnjenje znatno ređe prizivano kao nezavisni tribunal intelektualnog autoriteta, možda najređe u Engleskoj. Razlog je prost i naizgled opet paradoksalan: ono je tamo već bilo „politizovano“, a javna diskusija kanalisana odnosom snaga vlasti i legalne opozicije, pa je teže bilo pronaći „nezavisno stanovište“ (Goldsmith 1979: 14–19). Da nema nepremostivog konflikta

naravno, na scenu uskoro stupa reafirmacija uloge „ideja“ i „intelektualnih postignuća“ u prosvetiteljstvu, uz njihovo pomirujuće usklađivanje sa društvenom stvarnošću u kojoj su nastajale. Takvu orijentaciju, među drugima, sugeriše Robertson, koji ne bi da ostavi po strani probleme koje su postavili istoričari društva, ali ni da im prepusti monopol na polje društvene istorije.⁷³ Prosvetiteljstvo je naprosto bilo i društveni i intelektualni fenomen i, ako treba uravnoteženo da mu pristupimo, Izraelovim rečima, „fizička stvarnost i život duha moraju biti viđeni kao istinski interaktivni u nekoj vrsti dvosmerne ulice“. I Izrael bi da vrati pravo idejama, a da pritom ne prida intelektualnoj dimenziji veći značaj nego društvenom procesu, da potraži „autentičnu ravnotežu“ i pokaže kako ideje i društveno-politički kontekst sadejstvuju, da nasuprot uobičajenoj preferenciji, priđe njihovoj jednačini upravo sa danas već zapostavljene intelektualne strane (Israel 2006a: v).

1.6 Svojstva i svojstvenost

Neće najzad biti iznenađenje što i pokušaj da se ustanovi idejna koherencija, doktrinarne karakteristike koje bi jedinile razuđeno prosvetiteljstvo i okupljale njegovu i u širinu i u dubinu raštrkanu porodicu, pati od istih nevolja kao i njegovo istorijsko

između filozofskih interesa i političke moći najdirektnije, ipak, svedoče američki intelektualci i političari Bendžamin Frenklin i Tomas Džeferson, koji su doduše možda zaista imali i „najlakši zadatak“: lišeni utvrđene tradicije koja je u Evropi značajno komplikovala javni angažman, na njima je bilo da iznova, bez ili sa manje otpora, konstruišu novi politički sistem (uporediti Johnson 1991). U Nemačkoj i Italiji je problem bio obrnut: mnogi vladari nisu bili voljni da dozvole javnu debatu izvan suda i administracije. Oni su doduše mogli biti skloni da ponude ljudima od pera priliku da neposredno utiču na politku kroz vladine službe, ali služba nije mogla da zameni javno mnjenje kao izvor intelektualnog autoriteta, a svakako je mogla da vodi zamračivanju ili mutiranju onih viših ciljeva koje je prosvetiteljstvo imalo u nastojanju da sprovede pojedine reforme. No, sve i da je javno mnjenje na koje su ljudi od pera apelovali bilo jedva nešto više od proizvoda njihove mašte, i samo njegovo prizivanje je bilo značajno: ono signalizira hotimični raskid sa tradicionalnim humanističkim modelom filozofa kao privatnog savetnika kraljeva i ministara koji svoje savete daje u tajnosti. Izabravši da tu paradigmu zamene obraćanjem obrazovanoj „javnosti“, prosvetitelji su preuzeli nezavisnu intelektualnu inicijativu i proširili obim debate. Pozivanje na „javno mnjenje“ je načelno smeralo da spolja ostvari politički uticaj na vlast i time je ograniči. Već krajem osamdesetih godina osamnaestog veka pisci u nekim delovima Evrope su bili dovoljno samouvereni da se opet obrate svojim vladarima direktno, a ne samo kroz javno mnjenje. Ali su sada to činili sa uverenjem da govore u ime „javnosti“ i da stoga imaju pravo da očekuju da vladari obrate pažnju na njihovo mišljenje (Robertson 2005a: 34–37; uporediti Kozelek 1997: 160 i dalje). U svakom slučaju, fenomen javnog mnjenja ovde predstavlja ključ objašnjenja načina na koji ideje postaju politička snaga. Odnos prosvetiteljstva i Francuske revolucije je u tom pogledu egzemplaran, ali procena njegovog karaktera i stepena uticaja podleže suprotstavljenim tumačenjima i neprestanim revizijama (videti, na primer, Baker 1990; Ozouf 1988a; Chartier 1991: 20–37; Darnton 1991: 232–246; Kaiser 1998; Melton 2001: 45–77; Llobera 2003: 46–49).

⁷³ Priznajući da su prosvetitelji morali da žive u svetu jednako kao i da misle o njemu, da su sticali karijere i priznanja dok su pisali svoje spise, on dovodi u sumnju onu „prečestu pretpostavku“ koja se krije iza tih „nalaza“: da će integritet ideja biti kompromitovan dokazima materijalne ili institucionalne zavisnosti pisaca (Robertson 2005a: 16–21, 33).

određenje. Čini se da se svaki ponuđeni kandidat pokazao podložnim osporavanju ili makar relativizujućim ogradama. Sistemotvornost je, recimo, zaista odlikovala nemačku, na Lajbnica i potom Volfa oslonjenu varijantu prosvetiteljstva, ali ne samo da nije uvek i „pijetističku“, nego bi se moglo reći da je francusko prosvetiteljstvo upravo suprotstavljeno takvom „spekulativnom“ stilu mišljenja, naročito posle Kondijakove *Rasprave o sistemu* (Condillac 1798). Moglo bi se eventualno opreznije i naizgled neproblematičnije reći da je preovlađujući „trend“ u prosvetiteljstvu bilo priznavanje plodnih različitosti, kombinovanje izvesne otvorenosti uma sa znatiželjom i konstruktivno kritičko usvajanje nasleđa prošlosti, za šta je oruđe bio sam um koji se primenjivao na postojeće sisteme verovanja i ideja, kao i na empirijske opservacije. Ali čak ni oko toga nije postojao konsenzus: Ruso je uticao na čitavu generaciju da odbaci hladnu vezanost za logiku i razum, dok je Kant uzdigao ne posmatranje ili eksperiment nego, starovremenski rečeno, „unutrašnje ideje“ do dominantne uloge u saznanju istine. Upravo je u toj tački štaviše neprestano tinjao spor između onih prosvetitelja koji su davali prednost metafizičkim idejama i onih drugih, prevashodno francuskih, koji su se držali senzualizma (uporediti Munck 2002: 4–6).

Moglo bi se dalje pristati uz uobičajeno viđenje da su prosvetitelji bili beskompromisno suprotstavljani svakoj postojećoj političkoj moći, koju su doživljavali kao nedostojnu one zamisli čoveka i društva koju su gajili, ali se odavno češće govori isprva o „prosvećenom despotizmu“, a danas pre o „prosvećenom apsolutizmu“, kao onoj formi (lične) vlasti u koju su prosvetitelji radije investirali nade da će moći da realizuju program prosvećenih reformi i istovremeno izgrade odgovornu upravu.⁷⁴ Osim toga, različiti reformski programi svedoče i o različitim odnosima mislilaca i moćnika doba prosvetiteljstva: vodeći prosvetitelji škotskog prosvetiteljstva nisu imali nikakve poluge političke moći, a politički uticaj im je, ako ikakav, bio krajnje posredan; njihove nemačke kolege neretko su, naprotiv, deystvovala upravo unutar polja politike i, kao što bezmalo bez izuzetka pokazuju savremene studije, uopšte nisu bile, kao što se doskoro mislilo, apolitične, već su bile značajan deo jednog složenog procesa politizacije nemačkog društva ili formiranja nemačkog političkog identiteta u osamnaestom veku.⁷⁵

⁷⁴ O uporedno izloženim glavnim evropskim primerima „prosvećenog apsolutizma“, njihovim sličnostima i razlikama i problemu njegovog definisanja, kao i o eksplanatornom okretu od despotizma apsolutizmu videti Scott 1994; takođe McKay & Scott 1983; Lentin 1985; Venturi 1991, Beales 2005: 262–286; Behrens 1985; Wangermann 1969.

⁷⁵ Videti Beiser 1992; Vierhaus 1984; Bödeker 1987; Bödeker 1996.

Ako se pak učini da se makar za francuske filozofe može reći da su prototip društvenih i političkih autsajdera, odnosno da se njihov glavni uticaj na vlast odvijao kroz kritiku i javno mnjenje a ne neposredno,⁷⁶ ispostaviće se da je i to jedna generalizacija koja se ogrešuje o činjenice. Posebno su fiziokrati imali značajan direktan upliv, ne samo dok je jedan od njihovih najznačajnijih predstavnika, Tirgo, bio na položaju najvišeg finansijskog službenika države, od 1774. do 1776, već i tokom nastupajućih godina, čak i posle 1789, kada je fiziokratska fiskalna politika delimično usvojena kao zvanična doktrina vlasti. I taj uticaj se nije zadžao samo u Francuskoj, već se proširio i na politiku Fridriha II i na visoke ministre Habzburške monarhije (Munck 2002: 18–19, 221–223).

Ako se, opet, učini da nema sumnje oko onoga što je donedavno takođe jednodušno prihvatano – da je distinktivna karakteristika prosvetiteljstva religiozni skepticizam – ispostavlja se da se ni u takvu definiciju prosvetiteljstva niukoliko ne može bezuslovno pouzdati. Holbahov borbeni ateizam, Hjumov razorni skepticizam, Lametrijev hedonistički materijalizam, Volterov jetki antiklerikalizam i ironične kroskulturene komparacije verovanja od Monteskjeovih *Persijskih pisama* do *Encyclopédie* mogli bi se uzeti kao pokazatelji da je svako religiozno otkrovenje preregistrovano u oblik sujeverja. Didro je po svoj prilici, makar u najproduktivnijem delu svoje karijere, zauzimao upravo takav stav, a njegovo gledište je umnogome delila francuska kulturna elita. Ali taj neuhvatljivi metar ličnih (ne)verovanja namah pobija slučaj bogoštujućih i bogozazivajućih Rusoovih *Ispovesti* (Rousseau 1982). Osim toga, čim se odmaknemo od Francuske, stvari izgledaju potpuno drugačije. Danas se čini da otvoreni i bezrezervni antiklerikalizam nema važnost kao kriterijum prosvetiteljstva ni za veći deo ili možda ni za čitavu katoličku Evropu – izvan pariskih salona.⁷⁷ U luteranskom svetu taj standard još manje važi: Herder, na primer, može u isto vreme, bez očigledne protivrečenosti, da funkcioniše kao crkvenjak, filozof, istoričar i vodeća književna

⁷⁶ Ta recepcija, ponekad vrlo ubedljivo prikazana, dominira i danas. „Francuzima su nedostajale tri stvari: sekularizovana protestantska pozadina, obrazovana klasa koja povezuje državne službenike, sveštenstvo i laičke mislioece u jedinstvenu čitalačku publiku i novi živi tip univerziteta kao na primer u Kenigzbergu na istoku i u Edinburgu i Glazgovu na zapadu. Francuski osamnaestovekovni intelektualci sačinjavaju inteligenciju, grupu koja je istovremeno obrazovana i otuđena; dok se osamnaestovekovni škotski, engleski, holandski, danski i pruski intelektualci, nasuprot tome, osećaju prihvaćeno u svom društvenom svetu čak i kada ga veoma kritikuju. Osamnaestovekovna francuska inteligencija je morala da sačeka devetnaestovekovnu rusku inteligenciju per nego što su bilo gde drugde mogli da nađu bilo koji pandan“ (Makintajer 2006: 56).

⁷⁷ „Priča se da je Hjum [na jednoj salonskoj večeri kod Holbaha] izrazio sumnju da u svetu uopšte ima stvarnih ateista. 'Pogledajte oko sebe', odvratio je baron, 'i prebrojte goste'. Bilo ih je osamnaestoro za stolom. 'Nije loše', rekao je Holbah. 'Mogu odmah da vam pokažem petnaestoro ateista. Preostala trojica još uvek se nisu odlučila' (Gay 1966–1969: I 400–401; Tejlor 2008: 464–466).

figura. Tako se ne može usvojiti čak ni formula sa rezervnog položaja teze o skepticizmu prosvetiteljstva u pogledu religije: neopravdanim pojednostavljivanjem se ispostavlja i „diferencirani“ nalaz da je ono „u katoličkim zemljama usvojilo antiklerikalno, anticrkveno i čak ateističko stanovište“, a u protestantskim je „prodrlo u teologiju samu“.⁷⁸ Niti su se, dakle, religija i prosvetiteljstvo igde nužno uzajamno isključivali, niti je crkva, s druge strane, nužno bila „anti-prosvećena“. Sorbona, Oksford i Kembridž jesu bili centri – i povremeno cenzorske instance – religioznog pravoverja, ali su mnogi sveštenici bili daleko od zaslepljenih reacionara koje je ograničavala njihova „afilijacija“.⁷⁹

Razlozi za ovako različit odnos prema religiji, izvesno je, nalaze se u različitim uslovima u kojima su delovali prosvetitelji. Kritika crkve u Francuskoj je (p)ostala konstanta pre svega zbog njene čvrste institucionalne veze sa krunom, zbog njene privilegovane pozicije unutar tradicionalne društvene hijerarhije i zbog percepcije da je odgovorna za reakcionarni sistem cenzure koji je ugrožavao ili, u boljem slučaju, samo zastrašivao „ikonoboračke“ autore (Munck 2002: 86). Nasuprot tome, u Engleskoj, blagodareći još sedamnaestovekovnom širenju raznoglasja i osamnaestovekovnoj „religioznoj obnovi“, nije postojala samo jedna crkva protiv koje bi se ustajalo. Cenzuru, koju su manje ili više iskusili svi francuski *philosophes* i koja je pratila (ne)objavljivanje bezmalo svih njihovih dela,⁸⁰ Engleska nije poznavala još od 1695. godine, kada je isteklo važenje Zakona o cenzuri, koji potom nikad nije obnovljen. U Engleskoj je, uopšte, vladala „relativno slobodna politička klima“ koja je omogućila „bujicu heterodoksnih publikacija“, uključujući i dela koja zastupaju popularna

⁷⁸ Uporediti Mercier-Faivre 2001: 210–211; Domenech 2001: 227.

⁷⁹ Tako je, na primer, i sama Holbahova „koterija“, kao najekspoziraniji reprezent radikalnog kruga filozofa koji neguju ateizam, uključivala bivšeg klerika, opata Renala (Raynal) i sorbonskog teologa Morelea (Morellet). Još čuveniji u poslednjim godinama starog poretka bili su ljudi poput Lumenija de Brijena (Loménie de Brienne), nadbiskupa Tuluza i Sansa koji je smatran ateistom, ili biskupa Talerona (Talleyrand), čuvenog po svom raskalašnom životu i neutaživoj političkoj ambiciji (uporediti Kors 1976).

⁸⁰ Najžešća vatra cenzure raspaljena je Helvecijevim delom *O duhu* koje je objavljeno 1758. godine. Osudili su ga Parlament, Sorbona i jansenisti, javno je spaljeno u Parizu i stavljeno na Indeks zabranjenih knjiga u Rimu. Helvecije je bio primoran da objavi tri odricanja, svako poniznije od prethodnog. Dobar deo besa je izazvala činjenica da je spis bio objavljen sa zvaničnim državnim odobrenjem: naime, Helvecije je prevargio cenzora dajući mu delove rada, i to ne redom koji su sledili u knjizi, a ujedno mu je laskao i pritiskao ga da požuri. Cenzor je izgubio posao zbog te greške. Godine 1770. se kraljevski tužilac pojavio pred Parlamentom Pariza sa optužnicama protiv sedam knjiga, od kojih je pet bilo Holbahovih. Sve su bile uredno osuđene na spaljivanje. I sve pod istom optužbom: „Bezbožna, bogohulna i buntovna literatura, koja teži da uništi svaku ideju božanstva, da pobuni narod protiv religije i vlasti, da svrgne sve principe javne bezbednosti i pravednosti i da odvrati podanike od poslušnosti koju duguju vladaru“ (Wickwar 1935: 87; McDonald 1993: 164–165).

panteistička i deistička stanovišta i naglašavaju dovoljnost razuma u stvarima religije,⁸¹ te, za razliku od Francuske, i „nije bilo potrebe za programskim sloganima“ (Vierhaus 1996: 335). I ne samo Engleska, nego i Škotska, Nemačka, Švajcarska, Austrija i Italija osamnaestog veka svedoče da je, osim prosvetiteljskog pokreta koji je kritičan prema religiji i crkvi, moguće i delatno tek jedno „hrišćansko prosvetiteljstvo“.

U tom posebno zanimljivom obrtu, „prosvetiteljstvo“, čije je jedinstvo već razlabavljeno i koje uveliko počinje da se upotrebljava pod potpuno nejasnim semantičkim pravilima, postaje ozbiljno shvaćen atribut možda još jedino religijskih formacija, protestantizma i katoličanstva (Sorkin 2002). U tome bi moglo biti i neke pravde, a ne samo istorijske ironije, ukoliko bi bilo tačno da je pojam prosvetiteljstva, kao umrtvljena metafora osvetljavanja mraka, pozajmljen iz religije, da predstavlja jedno sekularizovano prosvetljenje mistika koje sada, umesto u Boga i njegovu promisao, nadu spasenja investira u prirodu i prirodnu svetlost ljudskog uma (Midgley 1994: naročito 62–74). Notorni prosvetiteljski antiklerikalizam osamnaestog veka utoliko bi se, počesto ne bez osnova, mogao tumačiti kao supstitut ili derivat „unutrašnje svetlosti“ hrišćanske filozofije sedamnaestog veka koja je, u međuvremenu, zapala u krizu (McKenna 1997: 4, 11),⁸² kao produženje one veze za koju se mislilo da je definitivno utrnuta, veze sa onom iznenadnom božanskom svetlošću (*Illuminatio*) koja svojom intervencijom nadahnjuje i ozaruje duše.

Možda bi međutim i dalje mogli da se upotrebljavaju blaže intonirani i u trajnost radnje zaogrnuti izrazi – „dehristijanizacija“, „sekularizacija“, „desakralizacija“, „profanacija“

⁸¹ Na primer, Toland 1696; uporediti Sullivan 1982; Braun 2008: 43–58.

⁸² Nikada dovoljno naglasiti koliko ovakav način tumačenja prosvetiteljstva kao naličja ortodoksije duguje Hegelovom prigovoru da čista umska religija prosvećenosti ostaje jednako apstraktna koliko i slepo verovanje, da „čisti uvid“ ne menja odnos konačnog i apsolutnog, nego ih samo drugačije imenuje od jednako apstraktno „nezadovoljne prosvećenosti“ vere, da je u oba slučaja u pitanju isti pojam, ista stvar, a da je razlika „samo u različitom polazištu dve obrazovanosti“ i u tome što „svaka od njih zastaje u jednoj naročitoj tački u kretanju mišljenja“, da ih izolovano normativno suprotstavljanje umesto kartezijsko identifikovanje „mišljenja i stvarstva“ sprečava da se susretnu i prepoznaju da je „jedno isto ono što je za jednu, kao što sama kaže, jedna strahota, a za drugu jedna budalaština“, da izmire oba sveta i nebo presele na zemlju (Hegel 1970a: 399–423; za precizno tumačenje tog dela *Fenomenologije duha* uporediti Heyde 2005; Russon 2004: 185–209; o Hegelu, prosvetiteljstvu i Francuskoj revoluciji uopšte videti Honneth 1989; Ritter 1989; Habermas 1980: 128–147; Hinchman 1984; Solomon 2004; Rauch 2004; Solomon 1985: 45–61, 551–564; McCarney 2000: 169–194; Ormiston 2004: 147–157; Kain 2005: 169–191; za mapiranje problema i orijentisanje u njima videti Beiser 2005a: 21–39, 131–140, 261–281; Harris 1999; Beiser 1999; Dickey 1999; Rockmore 1997: 125–141; kod nas Kangrga 1989; Vukadinović 1991; Milisavljević 2010: 112–117, 138–153).

– kao odredbena karakteristika makar intencije prosvetiteljstva.⁸³ Ridiger Bitner (Rüdiger Bittner), tako, opštim obeležjem prosvetiteljskog mišljenja smatra jednu saznavnu (i komunikativnu) orijentaciju koja „nalazi obično u uzvišenom, sveto svodi na profano ili dokazuje da plemenito nije vredno poštovanja“. Bezmalno sva značajna novovekovna imena onda mogu da se uklope u ovu epohalnu filozofsku matricu: Spinozino (Spinoza) „prosvećeno“ čitanje Svetog pisma podređuje ga istom metodi interpretacije kao i ma koji fenomen prirode (Spinoza 1957); Hobsova „prosvećena“ politička filozofija ne opisuje više državu kao emanaciju bogolike savršenosti čoveka, već kao puki artefakt koji uvećava šanse za preživljavanje (Hobbes 1997). Volterova „prosvećena“ koncepcija istorije napušta okvir sakralne istorije i otkriva svetsku istoriju (Voltaire 1829); Hjumova „prosvećena“ teorija saznanja odustaje od ideje da se osnov uzročnosti pronade u razumu i izvodi je iz puke navike mentalnog asociiranja određenih objekata (Hjum 1983). Refleksivnu krunu tog profanizujućeg prosvetiteljstva, jednog „razumevanja koje podriva sujeverja svih vrsta“ i koje je uvek negativno s obzirom na ma šta što smeru da je višeg reda, predstavlja Kantovo poistovećivanje autentične prosvećenosti sa oslobađanjem od sujeverja i jednim čisto negativnim preduzećem.⁸⁴ Prosvetiteljstvo se tako pokazuje kao „nedovršivi zadatak“ ratovanja protiv umišljanja pukih fantazija u ime – i tu počinje granica važenja, opasnost ili primedba – zaista onog cilja koji su mu romantičari zamerili, pretvorivši ga prethodno u karikaturu: da se svet učini prozaičnim, svetom običnih stvari (Bittner 1996: 351–352). Osim toga, obezbeđivanje „kohezije“ ili makar integrisanosti „impulsa“ prosvetiteljstva (Israel 2001: v–vi) intrinzičnim desakralizujućim pristupom, ako i zatvara problem unutrašnje koherencije njegovih misaonih tokova, otvara možda još veći problem jasnog razgraničenja prosvetiteljstva od drugih, čak i njemu suprotstavljenih koncepcija: demarkaciona linija između prosvetiteljstva i „protivprosvetiteljstva“ postaje u toj meri porozna da se i (profani) kritičari prosvetitelja mogu svrstati u prosvetitelje, a

⁸³ Takvo usredištenje figure prosvetiteljstva ima dugu i, dakako, tradiciju koja nije lišena osporavanja. Izrekom kreće najmanje od Kolingvudovog (Collingwood) objašnjenja da se „pod *Aufklärung* podrazumevalo ono nastojanje, tako karakteristično za rani osamnaesti vek, da se sekularizuje svaka oblast ljudskog života i mišljenja. To je bio bunt ne samo protiv moći institucionalne religije već protiv religije kao takve“ (Collingwood 1963: 76). Danas je ovakvo shvatanje obično ublaženo, modifikovano i usložnjeno tako da je svesno statičnosti i ograničenja dihotomnog modela: sugeriše se, štaviše, ponovno „ubrizgavanje religije u prosvetiteljstvo“ kao „dela one revizije istorije sekularnog društva koja je ozbiljno poljuljala samu kategoriju prosvetiteljstva – dugo definisanog kao filozofski program čiji antireligiozni žar je popločao put našoj sekularnoj sadašnjosti. Prosvetiteljstvo i religija se, s raznovrsnih razloga, nalaze u tegobnom braku“ (Sheehan 2003: 1064; o zapadnoj sekularizaciji videti Blumenberg 2004; Thomas 1971; Cummins 1989; Wagar 1982; Chadwick 1975; Carter 1993; Berger 1992; Kennedy 2006; Greyerz 2008).

⁸⁴ ...*das bloß Negative, welches die eigentliche Aufklärung ausmacht...* (Kant 1968b: 294, §40).

deklarisani (verujući) prosvetitelji u njegove protivnike.

Zauzvrat, izvedeni pojam protivprosvetiteljstva takođe, već i na empirijskom materijalu, zadaje slične i možda i veće nevolje nego prosvetiteljstvo. Kao i kada je reč o prosvetiteljstvu, i protivprosvetiteljstvo se može protegnuti na predrevolucionarnu Francusku i sa visina učenosti spustiti na nivo „ulične književnosti“ boemskih piskarala i izučavati kao za istorijska kretanja možda i važnije „nisko protivprosvetiteljstvo“ *anti-philosophes*,⁸⁵ kao što se, vremenom, može ili mora odustati od viđenja protivprosvetiteljstva kao „jedinstvenog istorijskog pokreta“, za račun usvajanja uvida da su „[p]ostojala – i postoje – mnoga Protivprosvetiteljstva“ (Gerard 2011: 21). Granice „protivprosvetiteljstva“ su još nejasnije od granica „prosvetiteljstva“: osim što je nacionalno razuđen i na poseban način kontekstualizovan, taj pokret je i idejno potpuno difuzan. Zajednička tačka otpora ili prepoznavanja tek u protivstavu prema prosvetiteljstvu „ujedinjuje“, svakog sa svojih posebnih razloga u sledu vremena, koncepcije konzervativnih katolika, nemačkih romantičara, starih i novih liberala, neomarksista, feminista, envajarmentalista i postmodernista, i to na takav način da je ovde nesumnjivo zaista smislenije, ako je uopšte smisleno, govoriti u množini, o protivprosvetiteljstvima, nego što je to slučaj kada je reč o prosvetiteljstvu.⁸⁶ Ali je, da

⁸⁵ Uporediti Darnton 1971; Popkin 1989; Chartier 1991; Maza 1993; Goodman 1996; McMahon 2001; McMahon 1998; Masseau 2000.

⁸⁶ Termin „protivprosvetiteljstvo“ (*Gegen-Aufklärung*) je 1887. godine skovao Niče (Nietzsche 1967: 478), da bi se tek u drugoj polovini dvadesetog veka odomaćio ne samo u nemačkom nego i u francuskom i engleskom jeziku. Sam Ničeov odnos prema (protiv)prosvetiteljstvu je suviše, kako bi rekao Garard „čudan slučaj“, i odveć raspravljan, da bi se ovde detaljno izlagao (uporediti, na primer, Garard 2011: 132–139; Simons 2002: 73–79; Pearson 2006: 11; Hussain 2007; Pavur 1997: 63–69, 103–114; Kaufmann 1974: 483–510; Dudley 2002: 227–242; Babich 2006; Brobjer 2003; Spinks 2003: 97, 151; Dombowsky 2004: x, 1–8, 36–41, 54–60, 102–113, 172–173; Cox 1999: xv–xvi, 1–2, 45–53; Conway 1997: 1–5, 119–142; Sommer 2006; Schrift 1990; Schrift 1995; Pippin 1999a; Kofman 1993; May 1999: 165–198; Wilcox 1974; Guay 2006; Hill 2005: 230–232; Roberts 1998; Salaquarda 1999; Mabile 2006: 119; Fink 1981: 65). Najzaslužnijim za promociju pojma protivprosvetiteljstva je Isaija Berlin (Isaiah Berlin), pa i danas nosi pečat njegovog referisanja prevashodno na nemačku pobunu protiv „centralnih ideja Francuskog prosvetiteljstva i njegovih saveznika i sledbenika u drugim evropskim zemljama“: racionalizma, univerzalizma i objektivizma (Berlin 1973: 100, 109; videti Albertan-Coppola 2003; Deprun 1973; Lilla 1996; Williamson 1991; Wokler 2003). U taj protivpokret se onda ubrajaju napolitanski filozof Viko (Vico), kenigsberški teolog i filozof Haman (Hamann), njegov učenik Herder, potom Jakobi (Jacobi), Justus Mozer (Justus Möser), Jang (Young) i Edmund Berk, ali u produžetku i Šeling (Schelling) i Bergson (Bergson), Šopenhauer (Schopenhauer) i Štirner (Stirner), Kjerkegor (Kierkegaard) i egzistencijalizam, onda i (rano)romantički izlivi *Sturm und Dranga*, Viljema Blejka (William Blake), Kolridža (Coleridge), Novalisa (Novalis), Tika (Tieck) i mladog Šilera (Schiller), te Adama Milera (Adam Müller) i Fridriha Šlegela (Friedrich Schlegel), Šelija (Shelley) i Georga Bihnera (Georg Büchner) iz poznijeg romantizma, kao i francuski kontrarevolucionarni pisci Mestr (Maistre), Bonal (Bonald) i Šatobrijan (Chateaubriand), sve do Ničea i današnjeg katalogizovanja postmodernizma i feminizma u taj tabor (za istorijske preglede formacije protivprosvetiteljstva uporediti Garard 2011; Sternhell 2010). Berlinov rad na protivprosvetiteljstvu nije prošao bez primedbi blagonaklonih i manje blagonaklonih kritičara. Mogle bi se izdvojiti dve tipske: predstavljajući protivprosvetiteljstvo ogrešio se

stvar bude još zakučastija i samo naizgled paradoksalna, uz to jednako smisleno govoriti da je to protivprosvetiteljstvo ili da su ta protivprosvetiteljstva samo „oblici prosvetiteljstva“, budući da je „svaki pokušaj da se objasni način na koji je Prosvetiteljstvo pogrešno, štetno, opasno ili vodi u zabludu sam po sebi pokušaj prosvetljenja“, odnosno, da smo, „u obimu u kojem smo bića koja razmišljaju i raspravljaju, pobornici prosvetiteljstva u nekom vidu bez obzira na to da li razmišljamo i raspravljamo sa pozicija Prosvetiteljstva ili s pozicija protiv njega“ (Garard 2011: 29). Tako i sa strane protivprosvetiteljstva gledano, na kraju je „nemoguće tačno povući crtu gde bi trebalo da se nalazi granica između neprijatelja Prosvetiteljstva i njegovih prijateljskih kritičara“ (Garard 2007: 17).⁸⁷

Tako se ispostavlja i na diskurzivnoj ravni, kao i na empirijskog građi, da je oštro suprotstavljanje prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, oko religioznih ili ma kojih drugih pitanja, najčešće u toj meri usiljeno da, zarad uredne klasifikacije u sučeljene rubrike, previđa ne samo „zajedničke osnove“ i „unutrašnje protivrečnosti spisa“ autora koje uzima za svoj predmet, nego i otvorenost rasprave kao možda amblematičniju odliku prosvetiteljstva od onih njenih ishoda koje su njegovi zagovornici ponudili. Mank stoga upozorava da je „za većinu učesnika prosvetiteljstvo bilo mnogo više od dosezanja određenog skupa ideja“ i, pozivajući se na znameniti Kantov esej „Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?“ (Kant 1968a), ukazuje da se u njemu uvek prevashodno radilo o nezaključenom procesu istraživanja i emancipacije od autoriteta, o aktivnom i kritičkom angažmanu pojedinca za koji su u osamnaestom veku tek izborni temelji, a niukoliko nije zadobijen konačni rezultat (Munck 2002: 223).⁸⁸ Takvo „negativno“ ili prema rezultatu nastojanja i budućnosti „otvoreno“ određenje prosvetiteljstva kao kritičkog „stava uma, pre nego koherentnog sistema uverenja“, ako i proklizavajuće u

o prosvetiteljstvo značajno ga redukujući (Wokler 2003; Pokok 2007: 50–55; Garard 2007: 10) i, izvesnim antedatiranjem, konstruisao je samo protivprosvetiteljstvo i, štaviše, „nenamerno“ nastavio rad „onih konzervativnih nemačkih intelektualaca ranog dvadesetog veka koji su rešili da iz nemačkog kulturnog i političkog života iskorene nasleđe francuskog prosvetiteljstva“ (Norton 2007: 658; videti Dilthey 1957: naročito 13, 18, 19; Nohl 1911– 1912: 350; Unger 1911: 235–236; uporediti Mohler 1994: 15): „Berlinov pojam 'protivprosvetiteljstva' je mit, moćna fikcija, zasigurno, ali ipak fikcija. U svojoj suštini, ako ne i u imenu, on je tvorevina istoričara kasnog devetnaestog i ranog dvadesetog veka, intepretativna shema retroaktivno primenjena na prošlost u nastojanju da se legitimise antiracionalni i, najvažnije, antidemokratski program“ (Norton 2007: 657).

⁸⁷ Kao ilustraciju proklizavanja protivljenja, kritike i neprijateljstva u odnosu na prosvetiteljstvo, videti Berlinov tretman Vika, Hamana i Herdera, za koje je nesumnjivo mislio da su na suprotnoj strani od formacije prosvetiteljstva, ali se čini da se razlikuju po stepenu, a možda i po statusu svoje osude prosvetiteljstva (za konfrontaciju Hamana, za razliku od Vika i Herdera, sa prosvetiteljstvom na, takoreći, frontu koji onemogućuju svaku raspravu videti Berlin 2000: 16, 249, 255–257, 272–273, 279, 356–358).

⁸⁸ Uporediti Nisbet 1982.

svojoj hvale vrednoj nediskriminativnosti, ipak ima neuporedivu prednost u pristupu koji je pogodan da uključi najširi spektar prosvetiteljskih ideja, skupa sa njihovim unutrašnjim protivrečnostima, kao i da nam signalizira one okvire poređenja i uticaja, razmena i delotvornosti koji su i danas među najvažnijim orijentirima i inspiracijama mišljenja (videti Munck 2002: 7).⁸⁹

Samo „prosvetiteljstvo“, uostalom, i nije izuzetno po hroničnoj nedoumici oko vlastitog određenja i (samo)razumevanja. Uvek se nalazimo pred nekom vrstom izbora kada govorimo o pojmovima (i u pojmovima) koji su preopterećeni diskurzivnim, normativnim, pa i asocijativnim bagažom. Jedna mogućnost rasterećenja od njihove višesmislenosti bila bi ona prva, najočiglednija, ali ne uvek i najpromišljenija reakcija: potpuno odbaciti takav pojam kao nejasan i neoperativan u svojim sve „rasplinitijim“ značenjima i izbeći njegovu upotrebu u svim situacijama ili makar u svim onim situacijama kada nije (unapred, „trivijalno“ ili „konvencionalno“) precizno lokalizovan. Druga mogućnost, uz koju stajemo, bila bi da se (u ovom slučaju) pojam prosvetiteljstva ipak zadrži, u svoj svojoj višeznačnosti, čak uz priznanje da se neretko koristi proizvoljno ili kao svojevrsni konstruisani alibi za potkrepljenje ili privid ubedljivosti teza u aktuelnim disputima, ali i uz svest o određenoj, stringentnom specifikacijom i dalekosežnošću perspektive koju nudi tek opravdanoj, produktivnosti proširenja njegovog domašaja u odnosu na ono raznorodno i višeslojno socijalno i intelektualno

⁸⁹ Tu striktno negativnu, „radikalno kritičku“ i „razornu“ recepciju prosvetiteljstva najradije su isticali oni koji prema njemu nisu bili blagonakloni. Destruktivnost će štaviše od početka biti ključni element njihove „optužnice“, a onaj drugi, „projektantski“ momenat prosvetiteljstva, sve do relativno skarih vremena u njoj se i ne pominje. U Hegelovoj *Istoriji filozofije* se tako prosvetećenost kao „negativni pravac“ isprva sagledava kao „razarački usmeren protiv svega što je pozitivno“, svega „onoga što pozitivno postoji: protiv religije, protiv navika, običaja, mnjenja, protiv svetskog stanja u pogledu zakonskog poretka, protiv državnih ustanova, pravosuđa, načina vladavine, protiv političkog i pravnog autoriteta, protiv državnog ustava, isto tako protiv umetnosti“: „Njenu supstancijalnost sačinjava napad umnog instinkta protiv stanja izvesnog izopačavanja, čak protiv opšte savršene laži, naprimer, protiv pozitivnosti umrtvljene religije, kao negativnosti uma“. „Fanatizam čiste misli“ te filozofije koja (bi da) „oličava samu duhovnost“ omogućio joj je, međutim, tek toliko da se „ponaša razorno prema onome što je u sebi već razoreno“. Hegel, ukratko, optužuje prosvetitelje za vid, rekli bismo, posedom višnje istine privilegovane faustovske neodgovornosti i komocije koja sve negira, za jednu kritiku bez ishoda, za čisto „negativnu prosvetećenost“, za to, preciznije, da se uprkos tome što ničemu ne oprašta, kritika vrši apstraktno, kao puko reaktivno protivstavljanje svetla, čijom se (avan)gardom prosvetitelji smatraju, onome što prepoznaju kao očigledno religijsko ili političko mračnjaštvo (uporediti Hegel 1970b: 21; Hegel 1970c: 287; Hegel 1970d: 519–523; Hegel 1970e: 332; Hegel 1970a: 399–423; Hegel 1970f: 287, 290, 293, 294; za nedovoljnost „negativnog“ (određenja) prosvetiteljstva videti Savić 2006b: 165, 169, 183; Savić 2006a: 68, 80; Savić 2006c: 23; Savić 2010: 36–44; Schmidt 2001: 87; u prilog čisto kritičkog „negativnog“ određenja prosvetiteljstva videti Honneth 1987: 692; Delacampagne 2001: 81; Gay 1998: 72; Fuko 1995: 233; Krstić 2007a.

gibanje koje je omeđila kasnija istorijskofilozofska sistematika.⁹⁰ Na kraju krajeva, nije svaki koncept kadar ili inspirativan za tu vrstu rekreativne aktivnosti.

Takav istorijski nedoslovniji a istovremeno zahtevniji pristup tumačenju prosvetiteljstva dodatno je ojačan uvidima da je i vizija njegove osamnaestovekovne manifestacije (uvek unekoliko) revizija, ako ne i konstrukt kasnijeg razdoblja, te da je ta naknadna rekonstrukcija, ukoliko nije puka faktografija, neizbežno regenerisanje njegovog jedinstva iz onih njegovih ambivalentnosti koje ga potom uvek iznova prokazuju.⁹¹ Čini

⁹⁰ Takva interpretacija filozofije prosvetiteljstva, koja reflektuje vlastitu osetljivu „poziciju“, na sceni je najmanje od Kasirera. On doduše u *Fenomenologiji duha*, za koju veruje da pruža „drukčiju, bogatiju i dublju sliku o epohi prosvetiteljstva nego što je ona koju Hegel [u *Istoriji filozofije* i *Filozofiji istorije*] obično crta sa čisto polemičkom tendencijom“ (Kasirer 2003: 11), nalazi preteču i „legitimaciju“ jednog, rekli bismo, nedoktrinarnog pristupa koji bi ipak da pronade „duhovni osnov manifestacija“ mišljenja prosvetitelja, ali se čini da ga tek sâm nenadmašno formuliše: „Prava 'filozofija' prosvetiteljstva jeste i ostaje nešto drugo nego što je ukupnost onoga što su mislili i učili njeni vodeći mislioci, Volter i Monteskje, Hjum i Kondijak, Dalamber ili Didro, Volf ili Lamber. Ona se ne može izneti na vidik u zbiru tih postavki i u pukom vremenskom sledu; jer se ona, uopšte, manje sastoji u određenim pojedinačnim stavovima nego u formi i načinu samog misaonog raspravljanja. Samo se u aktu i u stalno napredujućem procesu tog raspravljanja mogu shvatiti osnovne duhovne snage koje ovde vladaju, i tek se u tome može osetiti puls unutrašnjeg misaonog života doba prosvetiteljstva“ (Kasirer 2003: 12). Ovu relativizaciju tradicionalnih orijentira prosvetiteljstva – za račun ukotvljenja tek u (ne)određenom „duhovnom zbivanju“, „unutrašnjem formiranju“, „kretanju“, „energiji“, „strasti“, „pulsu“ – nadalje je i svako buduće razmatranje moglo da usvoji a da se ne obaveže na Kasirerove nalaze.

⁹¹ Na (samo)produktivnu istoriju (receptivnu) prosvetiteljstva i na konstruisani koliko i konstruišući karakter njegove književnosti i filozofije ubedljivo ukazuje Danijel Bruer (Brewer 2008: naročito str. 1–23, 49–96). Žan Starobinski (Jean Starobinski), tako reći nasuprot tome i sa daleko više simpatija prema osamnaestom veku, ipak takođe govori o „legendi“ o njemu koju je, zbog sopstvene nelagodnosti i nečiste savesti, nostalgično usnila buržoaska Evropa u „gvozdenom dobu industrije i demokratskih pobuna“ devetnaestog veka. Od te nesumnjivo pogrešne predstave, jednog „fiktivnog sveta od kog se, kroz igru, mogu zahtevati lažne uloge u skandalu koji je razdaljina učinila nedejstvenim“, ipak treba poći ne bi li se osamnaestom veku vratila „njegova složenost, težina, sklonost velikim načelima i sasvim novim počecima“ (Starobinski 2009a: 11–13). Po svoj prilici je, međutim, prosvetiteljstvo bilo jedan naknadni proizvod još i u osamnaestom veku – proizvod bilo autoistorizacije napuštenog deteta u potrazi za roditeljima, bilo vlastitih neprijatelja, s čijim se izborom staratelja spremno pomirilo. Rože Šartije (Roger Chartier) se sugestivno pita: „[N]ije li Revolucija izmislila prosvetiteljstvo u nastojanju da ukoreni svoju legitimaciju u korpusu tekstova i autora osnivača, pomirenih i ujedinjenih, izvan njihovih ekstremnih razlika, s obzirom na pripremu raskida sa starim svetom. Kada okupljaju (ne bez debate) panteon preteča koji uključuje Voltera, Rusoa, Mablja i Renala, kada pripisuju radikalno kritičku funkciju filozofiji (ako ne i svim filozofima), revolucionari konstruišu kontinuitet koji je prevashodno bio proces opravdanja i potrage za očinstvom“ (Chartier 1991: 5). Makmahonu (McMahon), međutim, ovo pripisivanje autorstva prosvetiteljstva revolucionarima u potrazi za pokroviteljstvom i legitimacijom posle 1789. godine ne zvuči ubedljivo, ali ne zato što prosvetiteljstvo ne bi bilo naknadno izumljeno, nego zato što smatra da je neko drugi njegov izumitelj: „Zapravo, sama konstrukcija ideje prosvetiteljstva je sobom verovatno bila isprva proizvod protivnika tog pokreta. U svim svojim spisima protiv *philosophes*, ti autori teže da reifikuju *philosophie*. Oni govore o 'doctrine philosophique', o 'philosophisme', o 'philosophie de notre siècle'. I oni neprestano stavljaju u isti koš standardne likove tog panteona, one koje je Klemen nazvao 'Encyclopedic cabal': Volter, Dalamber, Didro, Grim, Marmontel, La Arp, Toma, San-Lamber, Renal i drugi... [*Anti-philosophes*] su smelo, glasno i ratoborno optuživali *philosophes* kolektivno za širenje ateizma, moralnu izopačenost, društveno razjedinjavanje i politički nemir. Za njih je *philosophie* bila skup njenih najgorih delova, koherentna, jedinstvena doktrina koja je pustošila društvo od vrha do dna. Znatno pre nego što je Kant čak i pitao 'Šta je prosvetćenost?', *anti-philosophes* su mu odgovorili: tama, maskirana u svetlo. To što ova slika teško da je bila pravedna ni najmanje nije umanjilo moć koju je imala nad umovima mnogih Evropljana duboko u devetnaesti i čak dvadeseti vek“ (McMahon 1998: 107–108).

se stoga da bi tek jedan minimalni i negativni pojam prosvetiteljstva u najvećoj meri poštovao hermeneutički zahtev njegovog istorijskog razumevanja i istovremeno omogućio produktivno promišljanje aporija njegovog ovovremenog reinstaliranja. Misao koja je i danas spremna da plati cenu slobodnog i beskompromisnog istraživanja u moneti nepouzdanosti svog centralnog pojma, makar u intenciji odgovara upravo onom neslaganju oko granica *Aufklärunga* koje je u berlinskoj diskusiji ranih osamdesetih godina osamnaestog veka, kao odredbeno držanje, tematizovalo prosvetiteljstvo u svojoj epohi.

Namera ovog rada je zbog toga i skromna i ambiciozna. U njemu bismo pre svega želeli da rasvetlimo podležeće i produktivne aspekte upotrebe naizgled samorazumljivog, a često do nerazabirljivosti višesmislenog pojma „prosvetiteljstvo“ („prosvećenost“), prateći smeštanja, izmeštanja i premeštanja težišta njegovog značenja i dejstva od osamnaestog veka do danas. Kantova definicija prosvećenosti iz njegovog eseja „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?“ poslužiće pritom kao osnovni talon na kojem će se iskušavati vizije prosvetiteljstva. Pošto smo se u uvodnom delu zadržali na dilemama određenja sadržaja termina „prosvetiteljstvo“, drugi deo bi bio posvećen izlaganju osnovnih pojmova, slika i metafora Kantovog razumevanja prosvećenosti i ukazivanju na njihov prijem i preradu. Središnji deo rada bi se sastojao iz tri osnovna odeljka: u prvom bi se izložile reakcije predstavnika onog konkurentskog, najšire shvaćeno „romantičkog“ programa emancipacije, koji se nekada činio radikalizacijom a nekada napuštanjem prosvetiteljskih ideala slobode, autonomije i dostojanstva; drugi odeljak bi se pozabavio konzervativnim osporavanjem i „kontekstualističkom“ kritikom prosvetiteljskog „projekta“, a treći njegovim klasičnim i revidiranim odbranama. U završnom delu rada izlaže se anatomija recentnih odbacivanja „ideologije“ prosvetiteljstva i njegove apologije na tragu komunikativno preorijentisanog izvornog programa. Verujemo da se ovakvim predstavljanjem ne samo punktiraju tačke spora koje obeležavaju nastupanje istorijske formacije filozofije prosvetiteljstva, već se ukazuje i na produktivnost novih konceptualizacija i obrada ideja prosvećenosti s obzirom na aktuelne izazove. Već preglednost takvog mapiranja bi se mogla smatrati dovoljnim rezultatom rasprave ali bi se, i preko toga, simptomatski signalizirala uvek

U radovima koji su usledili posle brižljivog izučavanja istorijskog prosvetiteljstva, Džejms Šmit je, takođe, ne samo doveo u pitanje postojanje njegove jedinstvene ideje (Schmidt 2000), već i zaključio da bi, već i prema leksikografskim zapisima, prosvetiteljstvo pre moglo biti kreacija njegovih neprijatelja nego obrnuto (Schmidt 2003).

iznova intonirana presudnost onih odgovora na pitanje o prosvećenosti koji već više od dva veka orijentišu i obrazuju diskurzivne i političke strategije moderne.

2. Presecanje vrpce

2.1 Priprema

2.1.1 *Kafići, žurke i murija*

Volter u 1707. godinu i banju Barež smešta susret milorda Boldmajnda i grofa Medroza, koji se tamo leče posle povreda zadobijenih u ratnim dejstvima na Apeninskom poluostrvu. Drugi je bio „prisan s inkvizicijom“, a prvi je bio „prisan samo u razgovoru“, u kojem kaže: „Samo od vas zavisi hoćete li naučiti da razmišljate; rođeni ste s duhom; sada ste ptica u kavezu inkvizicije; Sveti ured nam je potkresao krila, ali ona mogu opet da narastu. Onaj ko ne zna geometriju, može je naučiti; svaki čovek može da se obrazuje: sramota je stavljati svoju dušu u ruke onima kojima ne biste poverili ni vaš novac; usudite se da mislite sami sobom“. Medrozo operzno podseća na uvreženo uverenje da bi „nastala čudna zbrka kad bi svaki čovek mislio sâm sobom“. Ukazujući na književni primer da na „nekoj priredbi, svako o njoj izriče svoj sud, ali [da] red nije poremećen“, Boldmajnd uverava da je upravo suprotno slučaj i da nered uvode oni koji bi kao „zaštitnici lošeg pesnika hteli da nateraju sve ljude od ukusa da priznaju za dobro ono što im se čini lošim“, ti „mučitelji duša koji su uzrok dela nesreća na ovom svetu“: „Mi smo u Engleskoj srećni tek otkada svako uživa pravo da slobodno kaže šta misli“. „I mi smo mirni u Lisabonu, gde niko ne može da kaže svoje“, odvrća Medrozo. „Mirni ste, ali niste srećni; to je mir robijaša na galijama, koji veslaju složno i ćutke“, upozorava Boldmajnd. „Vi, znači, mislite da moja duša robija na galijama?“, ljutnu se ili zapita nad vlastitom sudbinom Medrozo. „Da; i hteo bih da je oslobodim“, bez okolišanja potvrđuje Boldmajnd. „Ali ako je meni dobro na galijama?“, zavapi Medrozo. „U tom slučaju zaslužujete da tu i ostanete“, nemilosrdno zaključuje Boldmajnd (Volter 1973: 352, 355–357).

Poziv na hrabrost da se samostalno misli – nasuprot ovim ili onim inkvizitorskim instancama – sa sve metaforom izlaska iz ropskog detinjstva čovečanstva, kao svojevrsna podrzumevana figura sadržan je i kod drugih francuskih prosvetitelja. Kod Holbaha možda najizričitije, a svakako najborbenije i naj slikovitije: „Ljudi, bilo iz lenosti, bilo iz bojazni, pošto su se odrekli svedočanstva svojih čula, rukovođeni su u svim svojim delima i svim svojim poduzimanjima jedino maštom, osećanjem, navikom,

predrasudom i, naročito, autoritetom koji je koristio njihovo neznanje da ih vara. Izmišljeni sistemi zamenili su iskustvo, razmišljanje i um: duše, koje su potresene strahom i opijene čudesnim, ili umrtvljene lenošću i rukovođene lakovernošću koju proizvodi neiskusnost, stvorile su smešna shvatanja ili usvojile, ne ispitujući, svakojake himere kojima su bile kljukane. Tako, usled nepoznavanja prirode i njenih puteva, usled preziranja iskustva, usled nipodaštavanja uma, usled želje za čudnovatim i natprirodnim, najzad usled toga što je drhtao, rod ljudski je ostao u dugom svom detinjstvu iz kojeg mu je tako teško da se izvuče“ (Holbah 1950: 14–15). Ali nije nemoguće. Preorijentacija, povratak zatomljenom putem uzdizanja iznad onoga što ga prekriva, to je terapija: „Uzdignimo se, dakle, iznad oblaka predrasuda. Izidimo iz guste atmosfere koja nas opседа, da bismo promotrili mišljenje ljudi i razne njihove sisteme. Budimo oprezni prema raspojasanoj mašti, i za vođu uzmimo iskustvo; konsultujmo prirodu; potrudimo se da iz nje crpemo istinite ideje o predmetima koje ona sobom nosi; oslonimo se na čula svoja, na koja su nas lažno navikli da gledamo kao da su podozriva; stalno pripitkujmo um koji je sramno oklevetan i unižen; pažljivo promatrajmo vidljivi svet, i pogledajmo nije li on dovoljan za stvaranje našega suda o nepoznatim predelima intelektualnog sveta“ (Holbah 1950: 16).

Izvesni preneglašeni empirizam, koji se svrstava u tradicionalne francuskog prosvetiteljstva, jedan je od načina, možda najočigledniji, oslanjanja na vlastite snage i pouzdanja u njih.⁹² Kod Holbaha to vrhuni gotovo biblijskim obraćanjem same prirode koja sada, umesto Boga i nasuprot Svetom pismu, poziva od nje odbeglo dete da joj se vrati i sledi je: spasonosna priroda, otvorena suparnica ohole religije kao vlastitog falsifikata, podstiče bludnog sina na smelost onog mišljenja koje je sada predavanje njoj, smelost koja je ovde specifikovana ne kao istupanje sa inkvizicijske galije, već kao makar jednako ubedljiva zaprežna metafora oslobođenja jarma religije: „Imaj, dakle, smelosti da se oslobodiš jarma religije, ohole moje suparnice koja ne priznaje moja prava; odreci se bogova koji su uzurpirali moju vlast i vrati se pod moje zakone. U

⁹² Uprkos emfatičkom prizivanju prirode, prosvetiteljski „empirizam“ u najširem značenju ne predstavlja (nužno) epistemološki opozit „racionalizmu“; on je, naprotiv, upravo pre „duh racionalnosti“ kao izraz poverenja u ljudski intelekt pri istraživanju istine, nasuprot slepom prihvatanju već objavljene istine i svakog institucionalnog, odozgo doznačenog, a pre svega verskog autoriteta (uporediti Braun 2008: 51, 52; Edelman 2004: 7). S druge, verujuće strane gledano, moderno pozivanje na prirodu kao normu, za razliku od antičkog, završava se u prosvetiteljskom naturalizmu i senzualizmu, u novom mestu koje se pridaje osećanju i, konačno, u romantizmu, u modernom čuvstvu za prirodu koje „pretpostavlja tirjumf novog identiteta oslobođenog razuma nad predmodernim identitetom ukorenjenim u ontičkom logosu“ (Tejlor 2008: 431, 449–450, 455–457, 487–501).

mome carstvu vlada sloboda“ (Holbah 1950: 492–493).

U jednoj reči i u skladu sa opštom „filozofijom istorije“ prosvetitelja, zlotvorni sveštenici naišli su na plodno tle i unakazili društvo koje, naslućuje se, zbog te lakovernosti i spasoiskanja takođe nije bez krivice: „hrišćanstvo stvara od društva saučesnika svih zala koja mu nanose sluge božanstva; ni uzaludnost svojih molitava, dokazana iskustvom tolikih vijekova, ni krvave posljedice njihovih zlokobnih svađa, ni njihove ograničenosti i njihova pretjerivanja nisu mogli izvesti narode iz zablude da je za postojanje ovih božjih ljudi vezan njihov spas“ (Holbah 1963: 128). Društvenoistorijska formula je, dakle, prosta: savez lukavog klera i vlastoljubivih despota zaverio se protiv sreće glupog i u gluposti ciljano držanog puka i svojevršnim otprirođavanjem (fantastičnim konstrukcijama, himerama, stegama naopakog i tiranskog zakonodavstva) izneverio onaj društveni ideal minimalnih zakona koji su potpuno usaglašeni sa prirodom. Za Didroa su takav ideal predstavljali Tahiti: „Ako nameravate da postanete tiranin čoveku, civilizujte ga; sputajte ga što bolje možete nekim moralom koji je protivan prirodi; napravite za njega svakojake okove, stavite hiljade prepreka njegovom kretanju, vežite ga utvarama kojih se plaši, ovekovečite pećinski rat, i prirodan čovek će uvek na nogama nositi okove moralnog čoveka“ (Diderot 1875–1877a: 233). Priroda je sama uredila stvari na uzoran način; moralne, pravne i religijske norme civilizacije izneveravaju taj red i siluju ga u zlotvornoj volji da preurede svet: „Ako pogledamo sve političke, građanske i verske institucije i pomno ih ispitamo, videćemo, ukoliko se veoma mnogo ne varam, da se čovečanstvo vekovima pokoravalo jarmu onih nekih nitkova koji su obećali da će mu ga nametnuti. Čuvajte se onog ko želi da uvede red, ne bi li uvek bio gospodar drugima...“ (Diderot 1875–1877a: 245).

Jedan klinč svetine s jedne i sveštenika i tirana s druge strane predstavlja univerzalnu formaciju istorije na čijem početku, kao istočni greh, stoji onaj upravo obrnuti od biblijskog – nerazumna avantura konstrukcije bogova: „Kad pristanemo na to da se vratimo samom izvoru ovih stvari, naći ćemo uvek da su neznanje i strah stvorili bogove, da su ih mašta, zanos i prevara ukrasili ili unakazili, da ih slabost obožava, da ih lakoverje pothranjuje, da ih navika poštuje, da ih tiranija podržava da bi iskoristila

slepilo ljudi“ (Holbah 1950: 368).⁹³ U uroti neznanja, tromosti, navike i strasti puka i sistematskog zaslepljivanja i podjarmljivanja koje mu priušćuje vlast, ljudi načelno „ostaju uvijek u djetinjstvu i divljaštvu“, a tek retki među njima kroz sve vekove uspeju da se izvedu iz zablude, oslobode predrasuda i još se usude da drugima „pokažu istinu“. Njihov glas je međutim uvek bio preslab da nadjača „zablude posisane s mlijekom, potvrđene navikom, odobrene primjerom, ojačane politikom, često saučesnicom svoje vlastite propasti“: „Veličanstveni krici laži prisiljavali su na ćutanje one koji su htjeli da se zauzmu za ljude u prilog razuma; uzalud je filozof pokušavao da nadahne ljude hrabrošću kad su ih njihovi sveštenici i njihovi kraljevi primoravali da strepe“ (Holbah 1963: 17). Podvižnici razuma, dosad i zasad, nisu imali uspeha u onom prosvjećivanju koje najavljuje neizbežno nastupajuće a zaprečeno doba punoletstva i izlazak iz večitog detinjstva i divljaštva koji su, ovde kao i inače kod osamnaestovekovnih prosvetitelja, izjednačeni (videti Holbah 1950: 258, 245–257).

Ali stvar u tom pogledu nije sasvim bezizgledna. Sticanje znanja i afirmisanje razuma i slobode delotvoran je protivotrov već dokazanoj korelaciji i, takoreći, kohabitaciji neznanja i ubogih ljudskih prilika.⁹⁴ Čovek štaviše na taj način može postati i srećan, jer su i za njegovu nesreću krivi jedino neznanje i ropско stanje u kojem je većtom dugovekom manipulacijom držan: „Neznanje i ropstvo su sračunati kako bi čoveka

⁹³ Jednačina koju uspostavlja Holbah karakteristično se koleba između optužbe i razumevanja za dobrovoljno ili makar trpeljivo dugoveko stenjanje naroda pod – jarmom: „Ne treba, dakle, da se iznenađujemo što vidimo zabludu gotovo izjednačenu s ljudskim rodом; sve se, izgleda, natječe da ovjekovječi njegovo sljepilo; sve se snage sjedinjuju da mu sakriju istinu; tirani ga mrze i ugnjetavaju zato što se usuđuje da ispituje njihova lažna i nepravična prava; sveštenstvo ga ozloglašuje zato što uništava njegove sjajne pretenzije; neznanje, tromost i strasti puka čine ga saučesnikom onih koji imaju interesa da ga zasljepe, da bi ga držali pod jarmom i da bi izvlačili koristi iz njegove nevolje: otuda narodi stenju pod nasljednim zlima i nikada ne nastoje da se od njih izliječe bilo zato što im ne poznaju izvor, bilo zato što ih navika prilagođava nesreći i oduzma im čak želju da se rasterete“ (Holbah 1963: 16). Didro i Lametri su se manje kolebali, Volter nije uopšte, a svakako je većina prosvetitelja makar prećutno smatrala da „običan čovek“ nije sasvim nevin u vlastitoj patnji i ugnjetenosti, budući da je fanatično prihvatao sujeverje i neznanje. Ako je narodu i dat novi status, ideji narodne kulture nije. Didro u stvari otvoreno prezire „narodnu mudrost“ i zdrav razum naroda kao najbeskorisniju stvar na svetu (Diderot 1875–1877b: 55; uporediti Le Ru 1994: 192). Osim manjka razumevanja, lakovernosti, praznoverja, vulgarnosti i obožavanja sveštenika, običan narod poštuje one tobož plemenite i visoko rangirane po rođenju i slavi praktičnost opštih mesta zdravog razuma koja su, u stvari, potpuno apsurdna, blesava ili lažna (videti Diderot 1875–1877a: 55–56; uporediti Martin-Haag 1999: 65–68).

⁹⁴ Februara 1766. Didro piše Falkonu da se „svetlo prosvjećivanje“ može prebacivati s jednog mesta na drugo, ali da se „ne može više ugasiti“ i da to dovodi do besa tirane, sveštenike i sve one „koji su zainteresovani za to da drže ljude u stanju divljeg neznanja“. U pismu kneginji Daškovoј od 3. aprila 1771, Didro je još oštrij: on veli da će ljudima „biti nemoguće da se zaustave“, samo ako se nekako jednom „osmele da napadnu religiju, koja se smatra najmoćnijom i najpoštovanijom pregradom“: „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 1958c: 170, 171).

učinili opakim i nesrećnim. Ljudi su nesrećni samo zato što nemaju znanja; oni nemaju znanja samo zato što se sve urotilo kako bi ih sprečilo da budu prosveteni; opaki su samo zato što njihov razum nije dovoljno razvijen. Samo znanje, razum i sloboda, jedini mogu da ih promene, i učine srećnijim“ (Holbah 1950: 16). Operacionalizacija ovog silogizma optimizma upućuje da je neophodno samo, kasnijim rečnikom ali prosvetiteljskom idejom rečeno, da čovek povrati u sebe one svoje snage koje je investirao u Boga, a one će već prevesti nazad sveto pismo u pismo prirode, poništiti nemušti jezik kojim je prvi falsifikovao drugo i na taj način raskrinkati, dedivinizovati, depotencirati i zauvek odbaciti pogubno obožavanje i obdarivanje nepravednim počastima jednog isfabrikovanog idola koji je rđav suptitit materije i prirode (Holbah 1950: 348, 387–388, 391).

Takav stav ili, budući ne uvek jasno formulisan, takav senzibilitet je nekako počeo da dominira sredinom osamnaestog veka u Café Procope, Café Palais-Royal, Café Rotonde, Café Gradot, Café Laurent, Café de la Régence, u različitim „salonima“ gde su *philosophes* relativno slobodno izražavali svoja gledišta i na drugim prostorima „nove društvenosti“ u kojima se formiralo i iz koga se različitim sredstvima uticalo na „javno mnjenje“. ⁹⁵ Ishod je bio da se u razdoblju od možda samo nekoliko godina, između 1748. i 1752, „transformisala intelektualna topografija Francuske“ (Darnton 1996: 89–90). Sredstva su bila prava poplava subverzivnih filozofskih, kritičkih i erotskih publikacija, čiji je zajednički imenitelj odbacivanje nasleđenih autoriteta i vrednosti i iskanje od čitalačke publike da se osloni na vlastitu moć rasuđivanja i preispita postojeće institucije i ideje. ⁹⁶ Najzad, javnost je tada po prvi put sa nadom ili

⁹⁵ Videti Dagen 1977: 161–162; Artigas-Menant 2001: 18; Goodman 1996: 2; Hampson 1981: 43; Darnton 1979; Crow 1985; Farge 1992.

⁹⁶ Brojni spisi koji kritikuju dvor, crkvu i društvene strukture (La Beaumelle 1748; Didro 1961; Toussaint 2011; Lametri 1955; Maillet 1748; d'Argens 1748; Morelly 1748; Diderot 1875–1877c, među drugima i manje značajnima) preplavili su Pariz i pokoji provincijski grad. Na nalet tih ireligioznih, filozofskih i erotskih knjiga dvor je konačno morao da odgovori represijom. Didro je utamničen 24. jula 1749. godine. Monteskje je bolje prošao. Njegov *Duh zakona* (Monteskje 1989), kao svojevrsni međaš koji, za razliku od „tajnih rukopisa“, ni crkva ni država više nisu mogle bezbedno da ignorišu, pojavio se u jesen 1748. godine. *Querelle de L'Esprit des lois* kulminirao je već avgusta 1750, kada je Sorbona objavila da su imenovani članovi Komisije koji će ispitati Monteskjeov tekst i prva tri toma Bifonove *Prirodne istorije*, koja je namah imala izuzetni tržišni uspeh (Hazard 1963: 156). Uprkos znatnoj listi optužbi, Bifon je ostao sporedna meta antifilozofske kampanje (Masseau 2000: 115): Konvencija teološkog fakulteta Sorbone je hitro izglasala sa 115 od mogućih 120 glasova prihvatanje njegovog nesumnjivo licemernog pristajanja uz ono što Sveto pismo kaže o stvaranju, besmrtnoj duši i čoveku, autodemantija koji je prema dogovoru i štampan 1753. godine, skupa sa predgovorom četvrtom tomu *Prirodne istorije* (Buffon 1776: 1–29). Inspirisan Bifonovom manipulacijom, i Monteskje je u međuvremenu postao sklon tome da ubedi Sorbonu u iskrenost svog hrišćanskog pokajanja, nudeći pojašnjenja kakva god teolozi smatrali da su neophodna. Međutim, isleđivanje njegove knjige se rasteglo na četiri meseca. Kada je konačno slučaj

zazorom uočila čitavu *parti philosophique*, koja se artikulirala kao jedna javno dejstvena grupacija, sa urednicima *Encyclopédie* kao vođama one radikalne tendencije koja filozofski zagovara i obećava ne samo put ka istinskom saznanju, već ka opštem boljitku i sreći čovečanstva. Oponenti otad jasno i glasno u njima prepoznaju i diskredituju narastajuću plimu „materijalizma, naturalizma i spinozizma“, predstavljajući taj *l'esprit philosophique* kao orkestriranu i specifično francusku intelektualnu i političku konspiraciju u cilju podrivanja tradicije, vlasti, vere i hrišćanskih vrednosti.⁹⁷

Javno formatiranje i „partijsko“ profilisanje (radikalnog) prosvetiteljstva imaće troškove za koje nije do kraja jasno da li su ih prosvetitelji planirali i na koji način mislili da isplate. S jedne strane se sad nametala obaveza formulisanja nekakvog pozitivnog „projekta“ koji bi ozakonjavao poverenje u razum, a s druge se praktikovala lojalnost vlastitom preduzeću koje jedini epistemički oslonac nalazi u bespoštednom stavu kritike.⁹⁸ Drugim rečima, konstruisanje i/ili (raz)otkrivanje.⁹⁹ U meri u kojoj je francusko prosvetiteljstvo tematizovalo ovu alternativu, ono je od početka bilo samosvesno i iskušavalo i određivalo granice vlastitog delokruga. Međutim, ako uzmemo da se francusko kritičko ispitivanje prosvetiteljstva zasnivalo na „skeptičkoj premisi“, moguće je izvesti i zaključak da je ono imalo potencijalno korozivni ili „rastvarajući“ karakter. Didro je najeklatantniji primer te racionalnosti koja nastoji da odgovori na sumnju skeptika (Didro 1958a), te zdvojenosti jedne koncepcije društvenog zadatka filozofa kao kritičara kojeg motiviše urgentna potraga za opravdanjem njegovih normativnih uvida i koji proizvodi samo negativni rezultat, tog nastavljanja kritičke rabote koja ne može da uoči ili odbija da prihvati samu mogućnost projekta utemeljenja.

zaključen, Monteskje je morao da prihvati nemali spisak delova za brisanje i reviziju, koji je bio obavezujući za sva sledeća autorizovana štampanja. Po Monteskjeovom javnom priklanjanju sudu Komisije, njegova odbrana je takođe bila formalno prihvaćena. Vatikan je međutim ostao nepokolebljiv: *Duh zakona* je intrigantskim manevrima protivprosvetiteljskih kardinala svrstan u Indeks zabranjenih knjiga već novembra 1751. godine (Israel 2001: 12; Israel 2006a: 814–839; Godman 2005: 239–247).

⁹⁷ Dagen 1977: 365–372; Gumbrecht & Reichardt 1985: 37–40.

⁹⁸ Za filozofsko (samo)hvalisanje „veka kritike“ videti Bayle 1692: 35–37; Le Clerc 1700: II 404–405; Didro 1964: 129–131; Diderot 1875–1877d: 236; D’Alembert 1772: 20; D’Alembert 1822; Marmontel 1751: 491–493; Volter 1973: 208; Kant 1968c: 11; Kasirer 2003: 340–341; Kozelek 1997: 146; Israel 2006a: 409–435; Baker 1975: 346; Baker 1990: 168; Deligiorgi 2005: 14–16, 18–19.

⁹⁹ Starobinski u jednoj šifri evropskog doba prosvetiteljstva – otkrivanje, *invention* – pronalazi ono njeno „zastarelo“ značenje „ponovnog nalaženja“ nekog svetog predmeta, ali i ono modernije značenje koje podrazumeva „akciju stvaranja uz uvođenje novina“. Tako i sama misao prosvetiteljstva ima tu dvostruku težnju i ka obnavljanju i ka ustanovljenju: „s jedne strane, ponovo uspostaviti prava prvobitne slobode koju su podanici modernih država zaboravili ili izgubili i, s druge strane, postaviti temelje jednog obnovljenog društva koje bi obezbedilo sreću građana“ (Starobinski 2009a: 5–6).

Francuska filozofija prosvetiteljstva izlaz načelno nalazi u moralno motivisanoj društvenoj kritici koja oblikuje i logiku pozitivnih zahteva – ako je kritika neophodna da identifikuje šta je pogrešno, onda ono što je ispravno mora biti imuno na kritiku – a tek Kantova perspektiva bi onda prevazišla senku njenog teorijskog, praktičkog i političkog ograničenja, ispitujući sada i ulogu filozofa kao kritičara i one normativne pretpostavke te samozadate misije koje se suprotstavljaju koncepciji filozofa kao edukatora. Problematizujući samu kritiku, nastojeći da specifikuje njenu društvenu funkciju a da ona ne izgubi „oštricu“, Kant je legitimiše smeštanjem ne više izvan, već unutar prostora jedne prosvetlene javne kulture. Skeptička predigra tako uvodi u „refleksivnu fazu“ prosvetljenosti, „fazu u kojoj je prosvetljenost već postala samosvesna“.¹⁰⁰ Uviđajući da je samoj prosvetljenosti potrebno prosvetličvanje, nemački *Aufklärung* je obeležava pitanjem „šta je prosvetljenost?“.

2.1.2 Clubbing, katedre i puk

Autorefleksija prosvetiteljstva se, dakle, obično vezuje za njegovu nemačku varijantu, posebno za Kanta. Tu prosvetiteljska „razorna kritika“ dobija jedno specifičnije značenje od na razum oslonjene načelne rezervisanosti prema zatečenim i autoritetom potkrepljenim mnjenjima. Ona sada smera na nešto što je sporadično mišljeno, podrazumevano ili, možda ponajbolje sasvim kantovski to reći, „rapsodično“ iznošeno u francuskom prosvetiteljstvu: upravo da sistematski pokaže granice uma.¹⁰¹ Nameru da se obezbedi ili neborivo zasnuje polje njegovog važenja pritom ne bi da ospori nego afirmiše njegov rad: utoliko Kant ostaje „najelokventniji nemački branilac“ onog uma kojeg je „pokret nazvan 'prosvetiteljstvo' uzeo za svog vodiča“ (Solomon & Higgins 2004: 2–3). Odbrana je bila potrebna jer napadi nisu bili ni retki ni naivni: kantizam ili „kritička filozofija“ (kako su je češće nazivali i njeni eksponenti i njeni oponenti) bila je tek jedna među mnogim strankama koje su se borile za prestiž na prilično konfuznoj

¹⁰⁰ Böhme 1993: 87; Deligiorgi 2005: 5.

¹⁰¹ Tako je u Kantovoj *Logici* svrha filozofske kritike da analizira mogućnosti i granice ljudskog uma postavljajući ona čuvena temeljna pitanja: „Šta mogu da znam? Šta treba da radim? Čemu mogu da se nadam? Šta je čovek?“ (Kant 1968d: 12–13). Da bi odgovorila na njih, sama filozofija mora postati prosvetljena: kao što je prosvetljenost uopšte moguća jedino kao samoprosvetljenost tako i filozofija mora da prosveti sebe o vlastitim domašajima, odnosno omogućiti odgovorno praktikovanje sposobnosti samostalnog mišljenja. „Niko se uopšte ne može nazvati filozofom ko ne može da filozofira. Filozofiranje se može naučiti, međutim, samo putem vežbe i vlastite upotrebe uma“ (Kant 1968d: 25). Prema svedočenju Kantovog biografa Borovskog (Borowski), on je imao običaj da otpočinje svoja predavanja primedbom da „ono što će podučavati nije filozofija već radije filozofiranje“ (Borowski 1993: 36).

intelektualnoj sceni nemačkih zemalja s kraja osamnaestog veka.

Predstavnici prosvetiteljstva, koji su se inspirisali engleskim i francuskim primerima i zaklinjali na vernost nasleđu Lesinga, dominirali su urbanijim intelektualnim krugovima, kao što je onaj Mozesa Mendelsova i njegovih saradnika u Berlinu. Akademičniju varijantu racionalizma su branili mnogi predstavnici volfovske filozofije, koja je još uvek dominirala filozofskim odeljenjima većine nemačkih univerziteta. U isto vreme postojala je raširena moda takozvane „popularne filozofije“ (*Popularphilosophie*): iako su obično delili liberalne pretpostavke i zaključke prosvetitelja i volfovaca, njihovi privrženici su osnovali svoje hotimice antidoktrinarno držanje ne na izvođenju zaključaka *a priori*, već na svedočenju „zdravog razuma“.¹⁰² Jedno još ekstremnije odbijanje filozofije kao sistematske nauke vezuje se za imena Fridriha Jakobija i Johana Georga Hamana, dva idiosinkratička ali uticajna mislioca koji su skeptičkim argumentima razotkrivali krhkost uma i upućivali na nužnost i nadmoć „vere“. Herder je istovremeno osporavao dominirajuće mehanicističke modele uma i društva i „metakritikom“ zanemarivanja uticaja jezika, kulture i istorije na filozofsku misao, nastojao da ih zameni jednim možda pre „vitalističkim“ nego „organicističkim“ modelom (Herder 2002).¹⁰³ Konačno, postojalo je takođe nekoliko predstavnika filozofskog skepticizma, kao što su Gotlob Ernst Šulce (Gottlob Ernst Schulze) i Ernst Planer (Ernst Planner). Sve ove rivalske orijentacije su, međutim, bile ujedinjene u opoziciji novoj kantovskoj filozofiji, koja se ipak postepeno domogla odlučujućeg uticaja. Ne samo da je nekoliko novih časopisa bilo posvećeno „kantizmu“, već je 1787. godine na univerzitetu u Jeni ustanovljena i katedra za njegovo izučavanje (Breazeale 2004: 138–139).

Karakteristična reakcija Kanta na misaona strujanja njegovog vremena mogla bi se pronaći u njegovom komentaru kontroverze Mendelsova i Jakobija oko panteizma.¹⁰⁴

¹⁰² Nasuprot dominantnom duhu vremena (i prostora), „popularni filozofi“ – poput Traugota Kruga (Traugott Krug), naslednika Kantove katedre u Kengsbergu, ili Adama Vajshaupta (Adam Weishaupt) i Karla Leonarda Rajnholda (Karl Leonhard Reinhold) – nisu imali poverenja u sistematski impuls i, prihvatajući rizik optužbe za „eklektizam“, ostali su sumnjičavi prema svim pokušajima da se filozofija preobrati u dobro utemeljenu „nauku“ (Reinhold 1791: 52–53; Reinhold 1977; Weishaupt 1969: xxv–xxvii, 89–83; Feder & Garve 2000: 57–58; za onovremenu kritiku popularne filozofije Mendelssohn 1997; Kant 1968e; Kant 1963f: 63; Hegel 1970g; Hegel 1970f: 387, 402, 419; uporediti Di Giovanni 2005: 37–49).

¹⁰³ Uporediti Berlin 2000: 177–179; Prole 2004.

¹⁰⁴ Dve figure su ležale u pozadini spora: Spinoza, kojeg je u Nemačkoj toga vremena pratila reputacija

Ukratko, Jakobi je ciljao na pobijanje prosvetiteljskog intelektualizma: zahtev za prevashodstvom uma i dosledni racionalizam – oličen u Spinozi – nužno završava u ateizmu, determinizmu i nihilizmu (Jacobi 1912: 58, 103).¹⁰⁵ Mendelsonova strategija je, izgleda, bila da konstruiše onakvu formu spinozizma kakvu je Lesing mogao da zastupa – ali bez fatalnih posledica koje je Jakobi našao u njegovoj interpretaciji Spinoze – i na taj način upravo oslobodi lajbnic-volfovsku filozofiju ateizma, panteizma, nihilizma i fatalizma koju je navodno delio sa Spinozom. Na kraju debate

ateiste ili panteiste, slepog fataliste, destruktivnog kritičara autoriteta Svetog pisma i revolucionarnog političkog mislioca; i Lesing, najveći nemački „čovjek od pera“ i mislilac između Lajbnica i Kanta. Mendelson je bio prisni prijatelj Lesinga i u svojim *Filozofskim besedama*, koje je sam Lesing štampao bez Mendelsonovog znanja, založio se za bolje i poštenije procenjivanje „prokletog amsterdamskog ateiste“ (Mendelssohn 1974). Nije, međutim, preduzeo nikakav dalji potez koji bi ga obavezao spinozizmu. Ubrzo posle Lesingove smrti 1781. godine, Jakobi je preko zajedničkih prijatelja prosledio Mendelsonu informaciju, navodno da bi doprineo biografiji Lesinga na kojoj je Mendelson tada radio, da je u razgovoru s njim Lesing priznao da je spinozista. Mendelson, izgleda, nije bio toliko šokiran Lesingovim spinozizmom, koliko lično povređen što je njegov dugogodišnji prijatelj od njega skrivao svoj spinozizam i otkrio ga nekom mladiću kojeg je jedva poznavao. Tada počinje borba jasno razdvojenih strana. Oružje su bila posredno razmenjivana uvredljiva pisma, te publikacije u kojima je „uljudnost teško skrivala razdraženost“: Jakobijeva *Nešto što je Lesing rekao* (Jacobi 1815) i *O učenju Spinoze u pismima gospodinu Mozesu Mendelsonu* (Jacobi 1912), koja je podstakla raspravu, Mendelsonove *Jutarnje lekcije ili predavanja o egzistenciji boga* iz iste 1785. godine i *Prijateljima Lessinga* koje je tek posthumno objavljeno, Jakobijev odgovor u *Protiv Mendelsonovih optužbi u njegovim „Prijateljima Lesinga“* (Mendelssohn 1916) i tako dalje (za zbirku najvažnijih dokumenata rasprave videti Vallée 1988). Na vrhuncu ovog spora koji je podignut na nivo javnog skandala, Jakobi je 1786. godine optužen da je odgovoran za Mendelsonovu smrt. Nijedan takmac nije izašao čistih ruku iz rasprave u kojoj je ulog bio previsok: validnost čitavog filozofskog preduzeća (za opštu diskusiju o *Pantheismusstreitu* videti Beiser 1987: 44–126; Snow 1987; Beck 1969: 352–374; Scholz 1916: lix–lxxvii).

¹⁰⁵ I u nečem možda još gorem, u nasilju (*Gewalt*), kroz koje „većina naših mislećih glava“ jedino može da vidi „suštinsko istinito i suštinsko dobro“: „oni bi hteli da pomognu rad prosvetćivanja – ali drugde nego u razumevanju, gde to traje predugo; oni gase svetlo, ispunjeni detinjim nestrpljenjem da bude dan“ (Jacobi 1815: 336). Jakobi insistira na granici, na „beskrajnoj razlici“ između „vidanja ljudi od njihove gluposti“ koje ne bi bilo prehitro i, s druge strane, hitrog privođenja ljudi njoj; između „neoslobađanja ljudi od bede i guranja ljudi u bedu silom“ (Jacobi 1815: 379). Dijagnostička slika savremenosti je ista, Jakobi uzročnika bolesti samo vidi drugačije od prosvetitelja: „Šta je učinilo ljude svuda tako bednim? Da li je to bilo neznanje i glupost po i za sebe; da li tvrdoglavost i lenjost? – Daleko od toga. To je neispravan zaključak mudrosti, greška razuma, utvara duha, skopčana sa nestrpljenjem da se čini, sa prinudom sleđenja cilja svakog trenutka i sa njegovim nametanjem ugnjetenim masama. Beskrajna istorija sveg zla kojim su strasti vladara svuda zatrovale zemlju teško da je strašnija od istorije onoga što je nastalo iz njihovih najboljih namera. Te dve istorije sačinjavaju sliku koja je mogla da napravi nevernike slabih duša“ (Jacobi 1815: 374–375). Kant je u ovom pogledu – pogledu „liberalizma nasuprot prosvetćenosti“, odnosno insistiranja na liberalno shvaćenoj prosvetćenosti – bliži Jakobiju nego mnogim svojim prosvetiteljskim saborcima koji su bili voljni da prihvate onaj stepen intervencije države u živote svojih građana koji bi on smatrao nedopustivo paternalističkim. U eseju iz 1793. godine Kant uverava da je od otvorenog despotizma gora „očinska“ (*väterliche*) vlast, vlast „u kojoj su podanici primorani da se ponašaju pasivno, kao nedorasla deca koja ne mogu da razlikuju šta im je zaista korisno a šta štetno, već moraju da čekaju na sud poglavara države o načinu na koji treba da budu srećni, kao i na njegovu dobrotu da on želi njihovu sreću“. Umesto toga, Kant priziva „otadžbinsku“ (*vaterländische*) vlast i „patriotski način mišljenja“ u kojem u igru ulazi i drugi roditelj i, važnije, druge slobode i odgovornosti prema zajednici: „svako u državi (poglavari nisu izuzet) na političku zajednicu gleda kao na majčino krilo, a na zemlju kao na očinsko tlo iz koga i na kome je on sam iznikao, i koje on mora i ostaviti iza sebe kao dragoceni zalog“ (Kant 1968g: 290–291; za suprotstavljenost Mendelsonove i Kantove pozicije videti Altmann 1982: 192–216; o odnosu liberalizma i prosvetćenosti u Nemačkoj videti Beiser 1992: 15–26, 309–317).

Jakobi, kao zagovornik vere i osećanja protiv spinozizma, zatiče svog racionalističkog oponenta kako je i sam u odbegu od spekulacija i kako nalazi utočište u „zdravom ljudskom razumu“ (*gesunden Menschenverstandes*), *common senseu* škotske filozofije (Mendelssohn 1916: 307). Obe stran(k)e međutim nastupaju skupa prema zajedničkom neprijatelju: umu. Tako je makar izgledalo Kantu koji ih poziva da se uzmu u pamet u jednom obraćanju pre svega Jakobiju, ali i Mendelsonu, obraćanju koje je ujedno i prijateljsko upozorenje i otvoren savet i neuporediva pohvala uma: „Prijatelji ljudskog roda i onoga što mu je najsvetije! Prihvatite ono što vam se posle brižljivog i iskrenog ispitivanja učini najverodostojnijim, bilo da su to činjenice ili razlozi uma; jedino ne lišavajte um onoga što ga čini najvišim dobrom na Zemlji: povlastice, naime, da je poslednje merilo istine! U protivnom ćete postati nedostojni te slobode, zasigurno ćete je i izgubiti i još i tu nesreću navući na vrat vašim nevinim sledbenicima koji bi inače bili naklonjeni da se svojom slobodom služe zakonito, a time i svrhovito s obzirom na najveće dobro sveta“ (Kant 1968e: 146–147).¹⁰⁶

Jedna druga, raspršenija i uljudnija debata, započela je decembra 1783. godine. Tada se u *Berlinische Monatsschriftu* pojavio članak u kojem se teolog i reformator Johan Fridrih Celner (Johann Friedrich Zöllner), osporavajući uputnost čisto građanskog braka i zapažajući da su prečesto „pred imenom prosvete srca i umovi ljudi zbunjeni“, u fusnoti zapitao „šta je prosveta?“¹⁰⁷ Sledeću deceniju obeležiće nastojanja da se raspravama u klubovima, časopisima i pamfletima odrede priroda i granice prosvete. Ta diskusija je umnogome bila jedinstveno nemačka: nigde drugde prosvetiteljstvo nije tako direktno i prodorno postavilo pitanje vlastitog statusa i dometa (Vierhaus 1996: 336–337). Odgovarajući na njega, u raspravi su učestvovali vodeći nemački pisci i mislioci.¹⁰⁸ Neki od njih su izložili svoje stavove na sastancima polutajnog Društva prijatelja prosvete.¹⁰⁹ „Društvo prijatelja prosvete“

¹⁰⁶ Uporediti Kant 1968e: 144.

¹⁰⁷ „Šta je prosveta? Na to pitanje koje je skoro isto toliko važno kao i pitanje šta je istina zaista treba da bude odgovoreno pre nego što se počne sa prosvetavanjem! A ipak nikad nisam našao da je na njega odgovoreno!“ (Zöllner 1977: 115).

¹⁰⁸ Pregled i bibliografija priloga o nemačkoj raspravi o prosveti u Nisbet 1982; Schneiders 1974: 237–244.

¹⁰⁹ Ima istorijske ironije u činjenici da je rasprava o idealima prosvete mogla da se smesti samo u tajno društvo (Möller 1990: 227). Politički kontekst – „prosveteni apsolutizam“ Fridriha II, fragmentiranost drugih nemačkih država bez centralne vlasti kao u Francuskoj ili Engleskoj, nemoć srednje klase, nezamislivost realizacije reforme a nekmoli revolucije – diktirao je, naime, jedan obrazac (polu)tajnih društava. Ona su bila izraz istih onih ograničenja koja su ometala pojavu političkog radikalizma u Nemačkoj, ali su ipak omogućavala karakteristične „održive“ refleksije o prirodi i

delovalo je u Berlinu između 1783. i 1798. godine. To je bio njegov „interni“ naziv koji je odgovarao njegovom programu. Poznatije je međutim bilo pod „eksternim“ imenom „Društvo srede“, koje je bilo očito kritičko podražavanje berlinskog „Kluba ponedjeljka“, jedne ipak čisto društvene organizacije koja je ustanovljena 1749. godine i organizovana kao učeno izborno društvo u cilju uzajamnog obrazovanja članova i šireg prosvećivanja. Taj tip društava je bio uobičajen u Prusiji i drugim nemačkim državama druge polovine osamnaestog veka.¹¹⁰

praksama prosvećenosti (Dwyer 2000; Schieder 2000) ili, sa neuporedivo manje razumevanja i simpatija rečeno, „prosvetiteljstvo samo u duhu“ (Solomon 1988: 25; uporediti Marx & Engels 1985: 364). Nemački „refleksivni okret“ rasprave o prosvećenosti, možda baš zbog manjka prohodnih kanala u stvarnosti, zbog još neizborenih prava, zanima se upravo za ono što je drugde u podrazumevanju i angažovanosti ostalo nemišljeno: za legitimaciju javne kritike, za autoritet na koji se poziva i pred kojim se polaže odgovornost, za uslove oglašavanja mišljenja u javnosti, te samu konstituciju „prave“ javnosti (Deligiorgi 2005: 41).

¹¹⁰ Videti Sachse & Droop 2010; Keeton 1961; Dülmen 1986; Möller 1989: 213–231. Smešteno zapravo na tankoj granici između privatnog kruga i tajnog društva, Društvo srede je održavalo česte sastanke (trebalo je da se održavaju prve i treće srede svakog meseca od Miholjdana do Uskrsa, a u ostalom delu godine prvim sredama) u domovima njegovih članova (maksimalni broj članova bio je dvadeset četiri). Sastanci su počinjali u šest sati kraćim predavanjem, posle kojeg je sledila disciplinovana diskusija u kojoj su učesnici, čiji odgovori (*Vota*) je trebalo da stanu u dva minuta, govorili prema rasporedu sedenja, da bi se sve okončalo večerom u osam sati. Spektar tema bio je raznolik ali relativno precizno određen: zabranjene su bile usko školske teme, kao što su „čista teologija, pravo, medicina, matematika, filološka kritika i novinski izveštaji, ali ne i zaključci važni za prosvećenost i za dobro čovečanstva kojima su rasprave u tim oblastima ishodovala“. Za račun praktično orijentisanih refleksija, uz čisto akademsko teoretisanje, trebalo je izbeći i beznačajno ćaskanje. Članove je povezivala vera u blagotvorne posledice prosvećenosti i spremnost da, unutar okvira postojećeg stanja, pomognu napredak društva. Među filozofski značajnim članovima Društva se izdvajaju: Fridrih Nikolaj, čuveni izdavač i prodavac knjiga, energični pisac i neumoran branilac nemačke prosvećenosti orijentisane na „zdrav razum“, koji je od 1765. godine bio urednik *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, najvažnijeg književnog foruma nemačke prosvećenosti, potom Fridrih Gedike (Friedrich Gedike), koji je znatno uticao na pruski obrazovni sistem i, skupa sa bibliotekarem kraljevske biblioteke u Berlinu, Johanom Erihom Bisterom (Johann Erich Biester), bio osnivač i urednik časopisa *Berlinische Monatsschrift*, tako reći zvaničnog organa berlinske prosvećenosti i, u užem smislu, javnog organa Društva srede: zajedno su ga uređivali od 1783. do 1791. godine, da bi potom samo Bister preuzeo uredništvo i funkcije sekretara Društva. Na visokoj poziciji u Društvu nalazio se kao počasni član i Mozes Mendelson. Ostali članovi Društva, takođe eminentni autori, bili su angažovani u pruskim javnim službama (Schulz 1968; Hinske 1977; Nehren 1986; Altmann 1998). Krajem 1788. godine Društvo srede je rasformirano zbog kraljevskog Edikta o cenzuri, kojim se nalaže da spisi o religioznim pitanjima moraju da budu podneseni Komisiji na odobrenje i izrekom „zabranjuju i kažnjavaju tajna društva koja mogu biti štetna za javnu bezbednost“ (o Ediktu o cenzuri videti Schwartz 1925: 129–150; Epstein 1966: 362–363; Brunshwig 1974: 167–168). Iako javnoj bezbednosti nije pretila nikakva opasnost od Društva srede – jedne ekspoziture pruske kasne prosvećenosti čiji se suštinski doprinos zaključuje ne u uticaju na prusku državnu politiku već u razmeni ideja i njihovom osnaživanju u duhu prosvećenih reformi – većina članova je želela da se povinuje slovu zakona. Štaviše, oni su se u to vreme revnosno pobrinuli da unište spise i *Vota* Društva, tako da je nekoliko njegovih arhiva preteklo više zahvaljujući slučaju nego svesnoj brizi. *Berlinische Monatsschrift*, kao i *Allgemeine Deutsche Bibliothek* Fridriha Nikolaja, ovim merama je bio prinuđen da napusti Berlin. Ali svakako najpoznatiji učinak Edikta je pretinja Fridriha Vilhelma II (Friedrich Wilhelm II) Kantu „neprijatnim merama“ (Kant 1968h: 6), posle objavljivanja *Religije unutar granica pukog uma*, ukoliko nastavi da „pogrešno upotrebljava“ svoju filozofiju i „izopačuje i unižava osnovna učenja Svetog pisma i hrišćanstva“. Razlog pretnje je očit već iz predgovora prvog izdanja tog spisa: saznanju i moralu – ukoliko su utemeljeni na pojmu čoveka kao slobodnog bića, ali upravo zbog toga i kao bića koje samo sebe kroz svoj um obavezuje na neuslovljene zakone – nije potrebna ideja nekog drugog bića koje je iznad njega da bi saznao svoju dužnost, niti druga pobuda da bi se nje pridržavao. Moral, ukratko, više ne treba religija (Kant 1968i: vii–xxii; uporediti

Programsku je raspravu o prosvetljenosti inicirao Johan Karl Mezen (Johann Karl Möhsen) u svom predavanju održanom 17. decembra 1783. godine u Društvu srede. Na samom početku svog eseja Mezen kaže: „Naša namera je da prosvetimo sebe i naše sugrađane. Prosvetljenje tako velikog grada kao što je Berlin ima svoje teškoće, ali jednom kada se one prevaziđu, svetlost će se proširiti ne samo na provincije, već širom zemlje, i srećni bismo bili ako samo nekoliko iskri koje se ovde razgore vremenom rašire svoje svetlo na čitavu Nemačku, našu zajedničku otadžbinu. Da bismo postigli naš cilj, dozvolite da bude predloženo sledeće: 1. da se precizno odredi šta je prosvetljenost? 2. da odredimo nedostatke i slabosti u smeru razumevanja, u načinu mišljenja, u predrasudama i etici naše nacije – ili makar naše neposredne publike – i da istražimo u kojoj meri su uvrežene. 3. da prvo napadnemo i iskorenimo one predrasude i greške koje su najpogubnije i da pothranjujemo i širimo one istine čije opšte priznanje je najneophodnije“ (Möhsen 1996: 49).

Iako Mezenov poziv na konsenzus oko jasne definicije pojma prosvetljenosti nije ishodio rezolucijom, većina članova je ukazivala u svojim *Vota* da je prosvetljenost bila proces u kojem nije moguće da svi imaju istu vrstu i stepen učešća, kao i da se taj proces ne bi mogao unaprediti bezglavo i po svaku cenu (Birtsch 1996: 242). Oni su bili skloni da razlikuju „prosvetlenu elitu od ostalih koji su ostajali u potrebi za starateljstvom“, te njihove društvene i političke vrednosti. Učešće u idealu univerzalnog prosvetljenog uma kojeg će deliti svi ljudi ostao je načelni ali ne i najpreči cilj: prosvetljenost prvo treba da dostigne nepovratnu tačku, smatrali su, pre svega kroz postepeni, državno kontrolisani proces obrazovanja. Mendelson, kao i Nikolaj, Dom (Dohm) i, umnogome, Irving (Irwing), nisu međutim želeli da žrtvuju prosvetlenu potragu za istinom „predrasudi“, čak i kad se čini nužnim da se s taktičkih razloga postupi oprezno: starateljstvo zakona i cenzora je, u svakom slučaju, „štetnije nego najneograničenija sloboda“. „Uravnotežavanje“ istine s obzirom na javno dobro je ionako neizvesno u pogledu društveno poželjnog ishoda, a izvesno nepoželjno u pogledu moralne ispravnosti postupanja. Izum balona sa toplim vazduhom braće

Kasirer 2006: 383, 385, 387, 389–390; za karakter i uticaj Kantovog odgovora na protivprosvetiteljski nalet uporediti Lütkehaus 1980; Lestition 1993; za reakciju Društva srede videti Hellmuth 1982; Nehren 1986; Im Hof 1982; Agethen 1987; Dülmen 1977; za opštu diskusiju o *Mittwochsgesellschaftu* i njegovim članovima: Birtsch 1996; Keller 1896; Meisner 1896; Hinske 1977; Möller 1990; za istorijski kontekst postavljanja pitanja o prosvetiteljstvu u *Berlinskom mesečniku*: Schmidt 1992; Laursen 1996; Lestition 1993).

Montgolfir (Montgolfier), koji će „verovatno voditi ogromnim prevratima“, uzima se za primer: „Da li će to voditi poboljšanju ljudskog društva niko ne može da se usudi da odluči. Da li će se s ovog razloga ustručavati da promoviše napredak? Otkrivanje večnih istina je po sebi i za sebe dobro; njihova distribucija je stvar promisli“ (Mendelssohn, „Votum zu Möhsen Aufsatz“, Birtsch 1996: 244).

Mozes Mendelson pola godine posle Mezena, 16. maja 1784. godine, drži svoje predavanje pred Društvom srede i sumira tokove prethodnih diskusija. On reč „prosvećenost“ (*Aufklärung*) dovodi odmah u vezu sa još dve „novopridošle“, koje bi savremeni čitalac mogao smatrati istoznačnim, a „mase“ svejedno „teško da će razumeti“: „kultura“ (*Kultur*) i „obrazovanje“ (*Bildung*). Njihovo zajedničko nastupanje i njihovo razgraničenje određuje priču o poželjnom društvenom učinku prosvećenosti. U zaleđu sve vreme stoji neizbežan koncept – određenje čoveka (*Bestimmung des Menschen*) – „kao mera i cilj svih naših nastojanja i napora, kao tačka na koju moramo nabaždariti naše oči, ako ne želimo da izgubimo naš put“. Takva postavka, veruje Mendelson, omogućuje da se ustanovi proporcija prema kojoj jedan narod ima to više obrazovanja što su njegovi društveni uslovi kroz industriju i umetnost usklađeniji sa određenjem čoveka.¹¹¹ Proporcija pritom važi samo ukoliko je reč o „pravoj“ prosvećenosti, načinje Mendelson još jedan stalni motiv spora, a ne o njenoj zloupotrebi.¹¹² Na način koji će postati karakterističan za jednu „realističnu“ apologiju prosvetiteljstva Mendelson sada deli „određenje čoveka“ na „određenje čoveka kao čoveka“ i „određenje čoveka kao građanina“, tvrdeći da čovek kao čovek ne potrebuje kulturu – ali da, kao i građanin, potrebuje prosvećenost (Mendelssohn 2004: 5). Samo što to više nije jedna ista prosvećenost: postoji sada „prosvećenost građana“ (*Bürgeraufklärung*), koja se mora podesiti prema slojevima društva kojima se obraća, i

¹¹¹ I obrazovanje i kultura i prosvećenost pokazuju se kao one „modifikacije društvenog života“ koje su „učinci industrije i napora ljudi da poboljšaju svoje društveno stanje“. Pritom se prosvećenost odnosi prema kulturi „kao teorija prema praksi, kao znanje prema etici, kao kritika prema virtuoznosti“: „Uzeti (objektivno) po i za sebe, oni stoje u najtešnjoj vezi, iako su subjektivno vrlo često odvojeni“ (Mendelssohn 2004: 3–5). Mendelson je jednu još sadržajnije formulaciju razlike *Aufklärunga* i *Kultur* izneo u svom pismu Avgustu Heningsu (August von Hennings) od 27. novembra 1784. godine: „Prosvećenost se bavi jedino teorijskim, znanjem, eliminacijom predrasuda; Kultura se bavi moralom, društvenošću, umetnošću, učinjenim i neučinjenim stvarima“ (Mendelssohn 1929–1932a: 234).

¹¹² U kratkom članku objavljenom godinu dana kasnije u *Berlinische Monatsschriftu* Mendelson, analizujući površne pogrde svojih savremenika upućene religiji, razjašnjava šta bi bila ta izdaja prosvećenosti pod njenom maskom: „Ništa nije suprotstavljene istinskom dobru čovečanstva od ove tobožnje prosvećenosti [*Afteraufklärung*] u kojoj svako visokoparno mrmlja otrcanu mudrost iz koje je duh već davno iščezao, u kojoj svako ismeva predrasude ne razlikujući šta je u njima istinito od onoga što je pogrešno“ (Mendelssohn 1929–1932b: 139).

„prosvećenost ljudi“ (*Menschenaufklärung*) koja, obraćajući se „čovjeku kao čovjeku“, ne posvećuje pažnju ni društvenim razlikama ni održanju društvenog poretka. I ništa ne garantuje da će ta dva tipa prosvećenosti neprotivrečno dopunjavati jedan drugog, budući da one „istine“ koje su korisne „čovjeku kao čovjeku“ povremeno mogu da budu štetne čovjeku kao građaninu (Mendelssohn 2004: 6).¹¹³

„Misli o prosvećenosti“ Karla Leonarda Rajnholda izvorno su se pojavile jula, avgusta i septembra 1784. godine u tri dela u *Teutscher Merkur*. Sa Kristofom Martinom Vilandom (Christoph Martin Wieland) Rajnhold je i uređivao taj časopis, koji je – uz *Berlinische Monatsschrift* i *Allgemeine deutsche Bibliothek* – bio organ za diseminaciju prosvećenog mišljenja u Nemačkoj. I „Misli o prosvećenosti“ nastoje da razaberu njen opšti karakter iz različitih sadržaja koji se tom pojmu pripisuju, ali ovog puta stepenujući njena značenja. Najšire značenje prosvećenosti bi bilo da je ona „skup svih ustanova i sredstava“ koja vode „velikom cilju“ da se od ljudi koji su „sposobni da budu razumni“ načine „razumni ljudi“. Osim svoje načelne realizacije putem „svakog čulnog utiska, svakog prijatnog ili neprijatnog oseta i, uopšte, svega što rađa jednu ideju u duši“, prosvećena „sposobnost za razum“ ima međutim i svoj uži smisao prema kojem je ona „stanje duše u kojoj je dispozicija za razum već pribavila sve odredbe“ koje je čine kadrom za ono čime počinje sam razum: za „razgovetne pojmove“. „Prosvećenost u užem smislu je tako primena sredstava koja leže u prirodi da bi se zbrkani pojmovi rasvetlili i postali razgovetni“, progovara kartezijansko nasleđe provučeno kroz Volfa (Wolff 1754: 20–22). Razlaganje zbrkanih pojmova na njihove sastojke je tako delokrug „prosvećenosti i stoga istinskog razuma“.¹¹⁴ Da li je preambiciozno očekivati od čitavih

¹¹³ Kao i kod Kantove „javne upotrebe uma“, važno je da (makar) prosvećenost čoveka kao čoveka, dakle teorijsko istraživanje, nema granica, odnosno da „istinska“ prosvećenost jeste kontekstualizovana, ali samo ne bi li u potrazi za istinom prekoračila te granice. U pismu pisanom opet Heningsu u isto vreme kada i esej o prosvećenosti, Mendelson priznaje strah od onih koje naziva „ziloti“, onih koji gledaju prosvećenost sa podozriivošću i pita se: „Može li prosvećenost biti štetna?“ – „Samo slučajno“ – odgovora odmah i, kao u primeru sa balonom, opet oči okreće nebu – kao „sunčevo svetlo koje pada na tupe oči“. Oni koji pokušavaju da ograniče prosvećenost iz straha od njenih posledica predlažu lek koji je „u svakom pogledu i pod svim okolnostima daleko štetniji nego najneblagovremenija prosvećenost“ (Mendelssohn 1929–1932a: 244).

¹¹⁴ Iako to važi kao univerzalni model, jezička upotreba nudi ipak još jedno sužavanje pojma: za obučara se može reći da je prosvećen u pogledu svoje veštine jer ume da ponudi jasno objašnjenje sastava cipela, ali se upotreba termina ipak ograničava „samo na ljude koji su uneli dovoljno razgovetnosti u one pojmove koji imaju značajan uticaj na ljudsku sreću“, pa se i definicija pojma prosvećenosti onda ograničava na „razvoj važnih pojmova“. I to je prilika da se skoči sa individualnog na plan zajednice: „Nacija koja može da se pohvali samo nekolicinom ljudi koji su prosvećeni u ovom smislu ne zaslužuje da bude nazvana prosvećenom nacijom. Ukoliko su ustanove za kulturu razuma toliko inferiorne i nedelotvorne da njihov uticaj može da zahvati tek nekolicinu, one ostaju previše nevažne da bi ih jezička upotreba častila imenom 'prosvećenosti'. Prosvetitelj mora dobro da služi barem velikom delu svoje

nacija taj stepen razložnosti? Nisu li razgovetni pojmovi ekskluzivni prerogativ filozofa, plodovi tek duge i trudom ispunjene kontemplacije onih mudrih ljudi koji su, sklonjeni od remetilačkih diverzija sveta, u opštenju sa knjigama i sa sobom, tome posvetili život? Neće li veći deo svake nacije – „običan narod“¹¹⁵ rulja, gomila [*Pöbel*] – prestati to da

nacije ako hoće da pretenduje na to časno ime“ (Reinhold 1996: 65–66). Uz neumerene pohvale Josifu II, Rajnhold za njegovu stupanje na austrijski tron i reformske nakane vezuje onda „najplemenitije“ značenje koje reč „prosvćenost“ može da zadobije: „Prosvćenost je u ovom smislu moralna delatnost, i to moralna delatnost najplemenitije vrste; možda jedina delatnost putem koje ljudi mogu podnošljivo da opravdaju svoju gordu pretenziju da sličie tvorcu prirode“ (Reinhold 1996: 67).

¹¹⁵Ako je u šesnaestom i sedamnaestom veku upotreba termina *gemeiner Mann* i *Volk* mogla da bude znak oživljavanja političkog jezika participacije, posle Seljačkog rata, religioznih ratova, a naročito Tridesetogodišnjeg rata, oni su postepeno postali istoznačni sa „podanik“ ili *Untertan*, a fraza *gemeiner Mann* neodvojiva od društvene i političke inferiornosti (Blickle 1981; Dülmen & Schindler 1984). U tom „depolitizovanom“ kontekstu upotrebljena, ona je odvajala ono na šta referiše od ostatka stanovništva, pre svega od kultivisanih ili civilizovanih staleža, *gesittete Ständen*. *Gemeiner Mann* se moglo odnositi i na zanatlije i *petit bourgeoisie*, *Kleinbürgertum*, ali je u pretežno agrarnom društvu uglavnom označavao seljačko stanovništvo (*Bauer, Bauernstand, Bauerntum*). Slično je i u slučaju termina *Volk*: ni on „nije bio kadar da stekne autentični politički kvalitet posle 1648“ i korišćen je u jednom pežorativnom smislu da ukaže na onaj obični narod koji je bio sve više opažan kao „predmet pedagogije“ (Schönemann 1992: 314–315). Od sredine osamnaestog veka u Nemačkoj je reevociran i obilno tematizovan „običan čovek“, pa se i deistvovalo na njegovom prosvćivanju: pokrenuta je kampanja za opismenjavanje; osnovane su seoske škole; sastavljeni su specijalni vodiči, kalendari, almanasi, knjige himni i čak romani za niže staleže i, uopšte, na svaki način se nastojalo da se preobrazu i modernizuju tradicionalne vrednosti. „Reformatori“ su ubeđivali u značaj etike rada, štedljivosti i samodiscipline; crkve su uvodile „racionalniju“ praksu bogoslužjenja; lekari i administratori su se trudili da ustanove javnu zdravstvenu zaštitu, a agronomi su preplavili ruralne oblasti savetima kako da se unapredi poljoprivreda (Dipper 1991). Ta nastojanja da se sistematizuje svakodneveni život, demistifikuje svet koji je dotad bio ispunjen natprirodnim silama i poveća produktivnost, obeležili su ekspanziju „narodne prosvćenosti“ u drugoj polovini osamnaestog veka (König 1960: 61–69). *Volksaufklärung* je u tom smislu pretežno značio prosvćivanje seljaštva, pri čemu su reč „prosvćenost“ reformatori upotrebljavali u apolitičkom, pedagoškom smislu. *Volksaufklärung* je međutim vremenom politički instrumentalizovan u funkciji istovremeno usavršavanja i kontrole ruralne populacije, i jednog i drugog nikada do kraja uspešno (videti Garve 1786; uporediti Spittler 1980: 586–589; Wunder 1985; Siegert 1979: 586–587; Herrmann 1993; Böning 1987: 126–127; Schmidt 1982: 98–103; Böning 1992: 467–468; da je u *Volksaufklärungu* reč ne (samo) o „kolonizaciji sveta života prosvćivanjem odozgo“, nego o autentičnim naporima i „odozdo“ generisanim kulturnim strategijama adaptacije, transmutacije i otpora videti Zessow 1988: 88–89; Medick 1991; François 1977; Vierhaus 1982). Domen prosvćivanja naroda, u svakom slučaju, ograničavao je i samo poimanje prosvćenosti. Johan Ludvig Evald (Johann Ludwig Ewald) se 1790. godine pita za granice „svrsishodnog prosvćiteljstva za narod“ i određuje (*Volks*)*Aufklärung* s obzirom na te granice: prosvćenost mora da se zaustavi pred jednom „proširenom prosvćenošću“ koja vodi „sveznalaštvu“ (*Vielwisserei*), očajanju, sumnji, političkom osporavanju prava suverena i njegovih podanika i preteranoj kulturnoj rafiniranosti (Ewald 1790: 14; videti i Schneiders 1974: 70–80, 133–137; Knudsen 1996: 274–275; Knigge 1987: 387; Wittmann 1973: 158). Jedna „opšta prosvćenost“ može da govori o savršenstvu ljudi uopšte, ali narodna prosvćenost mora da ima u vidu društveni položaj. Takva orijentacija je imala neizbežne posledice: pokret „prosvćenosti za običnog čoveka“ je žrtvovao „univerzalnu prosvćenost“ za račun jedne teorije modernizacije koja ne bi remetila staleški društveni poredak (Knudsen 1996: 276). Početkom 1789. godine Kristijan Danijel Erhard (Christian Daniel Erhard) pokrenuo je novi časopis, *Amalthea*, i u njemu opširnu polemiku o stanju prosvćenosti. I on razlikuje „pravu“ i „lažnu“, kao i „neograničenu“ i „ograničenu“ prosvćenost, ali sa jednim specifičnim ciljem: da bi ispitao zašto se prosvćenost „podudara sa interesom, željom za moći i arogancijom određenih klasa“ (Erhard 1789: 10). Neprekidno napadajući lažne staratelje naroda, „instrumentalni um“ i tiraniju društvenih interesa, Erhard primećuje da je „prosvćenost često zloupotrebljeno ime“ i da prevari skoni „pojedinici“ mogu da daju svojim „glupiranjima i porocima boju prosvćenosti“, ne bi li se pojavili novi staratelji da oslobode narod (Erhard 1789: 13, 10): budući da je „isti onaj vek za koji se činilo da je rezervisan zadatak da izbavi ljudski um od svih formi najodvratnijih tiranija skovao nove lance“, Erhard kune „prosvćenost koja je zamenila slepo poverenje u sebe slepim poverenjem u druge“ (Erhard 1789: 29, 8; uporediti Schneiders

bude kada počne da misli razgovetno? Rajnholdov odgovor na ovu slučajnu ili naštelovanu primedbu je opet jedno podvajanje ili jedno razlikovanje u stepenu iste „univerzalne“ sposobnosti: postoji, naime, „prirodna“ razgovetnost pojmova, koja se ne može poreći običnom narodu, osim ako se samo filozofi ubroje u ljude, i postoji „veštačka“ razgovetnost pojmova koja će verovatno uvek ostati povlastica filozofa. I tu se i jednoj i drugoj „razgovetnosti“ nalazi mesto, kao što se s obzirom na njihove učinke i sposobnosti njihovih nosilaca, pronalaze i njihove ipak odozgo-nadole jednosmerno strukturirane i utoliko hijerarhizovane funkcije: „Sposobnost gomile za razgovetne pojmove je više pasivna nego aktivna; ona filozofa je više aktivna nego pasivna. Filozof podučava, gomila uči. Filozof analizira pojam; gomila prihvata ono što je bilo analizovano. Jedan prevladava sve teškoće koje stoje na putu posedovanja razgovetnog pojma; druga nema ništa drugo da radi osim da se posluži koristima koje razgovetni pojmovi nude“ (Reinhold 1996: 67).

Katerina Delidordi (Katerina Deligiorgi) smatra da vrh „refleksivne faze“ nemačke filozofske prosvetljenosti nije tek Kantov znameniti odgovor na pitanja koja su začeli Celner i Mezen, već ga predstavljaju eseji Mendelsoona i Rajnholda čije objavljivanje koincidira sa opadanjem vitalne snage pokreta (Deligiorgi 2005: 53).¹¹⁶ Obojica se bave politikom i semantikom prosvetljenosti, probleme kritike i filozofskog autoriteta eksplicitno smeštajući u praktični kontekst. Tematizujući potencijalni sukob intelektualnog i političkog autoriteta, reflektujući materijalizaciju prosvetiteljskog obećanja emancipacije, nemački prosvetitelji su razlikovanjem „pravog“ i „lažnog“ prosvetiteljstva makar detektovali, a možda i doveli u pitanje, nelagodnu uniju znanja i moći prosvetljenog apsolutizma u kojem su stvarali.¹¹⁷ Nevolja, naime, s kojom su se suočavali vodeći zagovornici „prave“ prosvetljenosti sastojala se u neophodnosti da se pokaže da će njene posledice, iako bez presedana, na duge staze biti „probitačne za

1974: 133–135; Knudsen 1996: 270; Knudsen 1989; Birtsch 1996; Hellmuth 1982; Hinske 1977: xxxvii - xlvii; Böning 1988: 59). Rasprave Društva srede od početka su već sadržavale pitanje (ne)moćnosti prosvetljenosti „običnog čoveka“, a često se i okupljale oko njega (videti Keller 1896: 75, 78, 81, 85, 86; za reformski mentalitet i domet te rasprave videti Hellmuth 1982: 322–323; za jedinstveno nemački slučaj čitavog pokreta i ambivalentni, i stimulišući i podrivajući, uticaj *Volksaufklärunga* „odozgo“ na (univerzalno) prosvetiteljsko nastojanje: Voss 1981: 211; Rüppert 1980; Siegert 1979; Lichtenberg 1970; Böning 1987; Wittmann 1973; Kittsteiner 1991: 293–411; Siegert & Böning 1990–2001; Knudsen 1996: 272–273).

¹¹⁶ Plesing (Plessing) rezignirano piše Kantu 15. marta 1784. godine o smalaksavanju prosvetljenosti i strahu da „despotizam, fanatizam i sujeverje pokušavaju da zavladaju čitavom Evropom“ (Kant 1967: 115; uporediti Beyerhaus 1921).

¹¹⁷ Videti Schneiders 1974; Hinske 1990; Whaley 1981.

čovečanstvo“ i da je se stoga ne treba plašiti. Jedna strategija neutralisanja ove teškoće bila je da se predstavi vrlo apstraktan opis prirode dobitaka koji će blagodareći „pravoj“ prosvećenosti uslediti i da se on predstavi i ponudi na usvajanje jednoj dobrano idealizovanoj javnosti (Vierhaus 1987: 336). Ova se strategija međutim pokazala makar potencijalno autodestruktivnom, budući da je vodila praznjenju bezmalo svakog sadržaja pojma „prosvećenost“, sve dok nije postao puki slogan (Becher 1996). Alternativnu strategiju su predstavljali upravo eseji Mendelso i Rajnholda: oprezni u odbrani prosvećenosti, utoliko što su se direktno suočili sa strahovima njenih kritičara i otvoreno postavili pitanje njenih granica. Oba autora nastoje da ponude viziju prosvećenosti koja, manje ili više „obazrivo i odmereno“, pravda filozofsku ambiciju racionalnog istraživanja istine, istovremeno obezbeđujući realističko objašnjenje praktičnih dobitaka do kojih mogu dovesti teorijski učinci. U svakom slučaju, već samim zahtevom za objašnjenjem prosvećenosti, samim postavljanjem pitanja da li treba da postoje ma koje granice prosvećivanju – prosvećivanju koje, u principu, može biti „ograničeno“ samo svojim završetkom – prosvećenost je postala reflektivna. Mendelson i Rajnhold doduše odgovaraju negativno – prosvećenost načelno mora da bude slobodna – ali i svedoče da se ona ne dešava u vakuumu, već ima kulturni kontekst koji mora biti uzet u obzir ukoliko moralne i društvene posledice njenog dejstva treba da budu poželjne.¹¹⁸

2.2 Formula

Prema znamenitoj Kantovoj artikulaciji iz eseja „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?“, objavljenog u *Berlinskom mesečniku* 1784. godine, prosvećenost je „izlazak čovekov iz samoskrivljene nezrelosti“. Nezrelost, maloletstvo i sebi naneta krivica, to su promenljive koje odmah u daljem toku teksta zaslužuju specifikaciju. Nezrelost je „nemoć da se svojim razumom služimo bez vođstva nekog drugog“, a ona je „samoskrivljena ukoliko njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti“ da tako postupamo. „*Sapere aude!*“, zaključuje Kant, „Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom! – to je dakle lozinka prosvećenosti“ (Kant 1968a: 35).

Na putu punoletstva nalaze se lenjost i kukavičluk ljudi koji dobrovoljno ostaju u

¹¹⁸ Upporediti Altmann 1982: 13–24; Deligiorgi 2005.

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

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

Iznikle iz tla osamnaestovekovne filozofije, Kantove reči su i naišle na plodno tle među publikom koja je već bila spremna da ih čuje: one su se pojavile u atmosferi rastućeg osećaja društvenog, političkog i kulturnog napretka u čitavoj Evropi, praćenog nezadovoljstvom, naročito među obrazovanim mladim ljudima, stanjem stvari u

Nemačkoj i svešću o potrebi brzih promena.¹¹⁹ Ne bez izvesnog prava, Kantov esej je čitan kao svojevrsni proglas prosvete, kao objava da je doba samonametnutog starateljstva i samoskrivljene nezrelosti konačno završeno – na isti način kao što se istupa iz detinjstva: iluzije prošlosti se ostavljaju po strani, one više ne mogu vaskrsnuti, dolazi vreme da se preuzmu odgovornosti odraslog. Kantove reči su uhvatile onaj duboki, gotovo podzemni preokret u osećanju njegove publike: od sada je neophodno, štaviše pozvani smo da vodimo vlastite živote, da mislimo svojom glavom i da budemo hrabri i slobodni, jer je to sve što je potrebno da bi se ostvarila i lična i društvena prosveta (Pinkard 2002: 19–20). Odmah se videlo ono što se danas smatra notornim u filozofskoj predaji: da je Kantova interpretacija prosvete neka vrsta njenog „manifesta“ koji određuje „originalni imperativ“ slobode; mesto gde je „[c]elokupno moralno nahodjenje prosvetiteljstva našlo svoje teorijsko opravdanje“; tekst koji okuplja i predstavlja „osnovne sadržinske tendencije prosvetiteljstva“, ali i preformuliše i, u svom duhu, na pojmu autonomije, „zasniva“ taj sadržaj na plodotvorniji način.¹²⁰ Toliko je otprilike izvesno da je rečeno i čuto. Odatle počinju i ne prestaju tumačenja.

2.3 Formulacije

2.3.1 Dozrevanje na estradi

Nezrelost, *Unmündigkeit*, dugo se etimološki vezivala za usta, *Mund*. Takvo razumevanje koje sledi snagu jedne očite metafore – nezreo je onaj kome manjkaju usta da se oglasi – ispostavilo se zavodljivom greškom. *Unmündigkeit* pre svega ima značenje nedostatka pravnog subjektiviteta, manjka mogućnosti da neko, zbog godina ili nekog drugog razloga, bude pravno „lice“, pa zbog toga može ili mora da ga zastupa neko ko je *mündig* ili neko ko je, prema zastareloj pravnoj terminologiji, *munt*. *Unmündigkeit* je izvedenica od potonje reči i dakle znači svojstvo nekoga da nije *sui juris*, da (puno)pravno ne gospodari sobom.¹²¹ Kant reč „nezrelost“ uzima u tom

¹¹⁹ Za to kako je Kantov lik otelotvoravao taj osećaj životnom energijom, duhovnim raspoloženjem, širinom interesovanja i „nerazorivom vedrinom i radošću“, videti Herder 1793–1797: pismo 79; Kasirer 2006: 90.

¹²⁰ Videti Kasirer 2006: 87–91, 366–369; Pippin 1999b: 48; Makintajer 2000: 212.

¹²¹ Srpski jezik izgleda ima isti problem kao i svi drugi sa prevodenjem nemačkog *Unmündigkeit*. U pitanju je nesumnjivo „nezrelost“, ali ona nekako neizbežno analogiju čiji je osnov u definiciji prosvete neprimetno prebacuje sa pravnog na psihološki kontekst. To se reflektuje u odnosu saupućenih termina koji grade narativ: *Vormund* je „staratelj“ ili „tutor“, a *Unmündige* je nezrela osoba.

osnovnom značenju „pravne nesamostalnosti“ (Sommer 1984), ali ga neprimetnim premeštanjem naglaska sa pravne konvencije na supstrat razuma proširuje preko zone pravne regulitave i daje (novi) metaforički naboj: nezreo je onaj koji ne može sam da upotrebi vlastiti razum, već samo uz vodstvo drugog.

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

Bitner, međutim, preuzima jedno brutalno čitanje centralnih termina Kantovog članka i, držeći se slova teksta, da tako kažemo, hvata Kanta za reč, u nastojanju da ospori da Kantovo određenje prosvete ima ikakav razborit smisao. Ne bi li predstavio sliku upotrebe razuma koji vodi neko drugi, on nudi analogiju sa osobom koja nije raspoložena da sama opere prozore i plaća nekoga da odradi taj posao. Isto kao što bi ta osoba na kraju uživala u čistom pogledu bez prljanja ruku, tako bi, prema „Bitnerovom Kantu“, nezrela osoba raspolagala rezultatima refleksije drugog bez prolaženja misaonog puta koji ju je dotle doveo. „Zrelost“ koja bi isključivala svaku asistenciju drugog se onda opet ispostavlja neprivlačnom, ako ne i nemogućom. Nije naime jasno šta je tako strašno u plaćanju da mišljenje o nekoj stvari neko drugi kompetentno završi. A pomalja se i sumnja da je uopšte moguće izbeći sva oslanjanja na prosuđivanja drugih i sve učiniti vlastitim snagama. Primer podnošenja lične poreske prijave koju

Njihov zajednički koren –*Mund* (usta) – bi ukazivao da *unmündig* nije sposoban da govori u vlastito ime i da mu je stoga potreban *Vormund*, pravno sankcionisan glasnogovornik koji bi ga zastupao, stajao umesto ili za njega kao zvanični govornik. „Maloletna“ osoba zaista ima te pravne karakteristike i u korelaciji je sa starateljem. Nevolja sa takvim prevodom je što znatno sužava značenje. Nisu naime samo maloletni *unmündig*. Senilnim osobama takođe može biti dodeljen staratelj. A kada je o Kantu i osamnaestom veku reč, za razliku od maloletstva, reč *Unmündigkeit* nije vezivana samo za godine nego i za rod. „Lepši pol“ je smatran *unmündig* i stoga, prema Kantovom gledištu, možda prvim kandidatom za prosvetavanje. „Nezrelost“ utoliko zvuči kao manje loše rešenje za *Unmündigkeit*, ali osim bioloških i psiholoških, ima i nijansu pežorativnog značenja detinjastog ponašanja. Nemački termin, međutim, ima u vidu naglašeno, ako ne i isključivo pravni karakter nezrelosti, a ne i psihološke efekte lišavanja osobe legalnih prava da govori u svoje ime (videti Büchsel 1962: 141; Green 1996: 292).

obračunava računovođa je u tom pogledu ubedljiviji nego pranje prozora. Preostaje još samo odbrana sa rezervnog položaja koja bi tvrdila da načelno nema ničeg pogrešnog u oslanjanju na prosuđivnje drugog, ali da u posebnim slučajevima to može biti pogrešno. Reč je o situacijama u kojima se daje veća težina prosuđivanju drugog nego što je opravdano: ako je i ispravno platiti nekome da pripremi poresku prijavu, svakako je pogrešno platiti nekome da nam u svakoj životnoj situaciji govori šta da činimo i uz to se osećati obaveznim da se uvek ispune njegovi nalozi. Tu vrstu greške Kant ima na umu kada govori o vođstvu drugoga i nju prosvećenost smera da prevlada, zaključuje Bitner (Bittner 1996: 345–346).

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

Razumevanje karaktera autoriteta uma sada obezbeđuje njegovo povezivanje sa slobodom i intelektualnom nezavisnošću. Kant ne predlaže da „zrelost“ zameni jedan niz verovanja drugim, makar i racionalnijim ili prosvećenijim. Problem ne leži više u izvorima, sadržaju ili posledicama saveta staratelja, kao što je slučaj u prethodnoj diskusiji Društva srede, već u *formi* odnosa između staratelja i štíćenika, odnosno tipa autoriteta koji taj odnos pred(po)stavlja. Kantova glavna primedba je da je autoritet staratelja obično takav da podstiče sistematsko odbacivanje kritičkih sposobnosti štíćenika: „Oficir kaže: Ne raspravljaj, već izvrši! Poreznik kaže: Ne raspravljaj, već plati! Sveštenik kaže: Ne raspravljaj, nego veruj!“ (Kant 1968a: 37). Taj tip autoriteta zahteva bespogovornu poslušnost i zavisi od nje, ni ne dopuštajući štíćeniku priliku za

kritičku procenu naloga ili ovlašćenja staratelja. Hotimice ne ispostavljajući metod ili „pravila za vođenje razuma“, Kant predlaže alternativu koja se osniva na slobodi za raspravu – samo jednu „nespecificovanu“ tvrdnju da je sloboda da se javno upotrebi um u svim stvarima „sve što je potrebno“ da bi ljudi postali punoletni, prosvećeni (Kant 1968a: 36) – na tom problematičnom potezu koji se čini da podrazumeva da se autoritet uma svodi na odsustvo autoriteta. Za razliku od kartezijanskog modela nezavisnog mišljenja, Kant ne nudi precizna uputstva i objašnjenje one veze koju očitno smatra vitalnom – veze između javnog uma i uporebe vlastitog razuma – ne zbog previda, uverava Delidordi, već iz jasne svesti da je „sloboda da se raspravlja u javnosti strukturirana sloboda“, sloboda čija je normativna dimenzija implicitna u inače često prizivanom konceptu „javne upotrebe uma“ (Deligiorgi 2005: 60).¹²²

Kant, znano je, definiše javnu upotrebu uma kao „onu upotrebu koju ma ko može da čini kao čovek od nauke obraćajući se čitavoj čitalačkoj javnosti“ (Kant 1968a: 37). Insistiranje na javnosti uma Losonskom je poslužilo da razabere status (ne)zrelosti kod Kanta. On nalazi čak šest epohalno značajnih stavki Kantovog odgovora na pitanje šta je prosvećenost. Prvo, rasuđivanje nije nešto skriveno „u glavi“, daleko od javnog ispitivanja; ono je principijelno javna delatnost: delatnost izlaganja vlastitih gledišta publici i njihove odbrane. Drugo, javna upotreba uma vodi prosvećenosti i u većini slučajeva prosvećenost je upravo zahteva. Unutrašnje oslobađanje obično potrebuje podršku spoljne delatnosti: upotrebljavajući um u javnosti učimo kako da se sami njime služimo i na taj način utičemo na uzroke nezrelosti. Te dve stavke su zapravo posebni izrazi treće, opštije stavke Kantovog eseja o prosvećenosti i čitave njegove filozofije: prosvećenost nije samo teorijska stvar, već ima i praktične dimenzije. Kantova vizija po prvi put, naime, napušta paternalističku matricu. Kod Volfa vladari su još uvek staratelji čija je uloga da obezbede svojim podanicima pravo da javno misle, dok je sada uloga vođa, ne da daju više sloboda unutar nezrelošću vođenih određenim granicama, već upravo da doprinesu ostvarenju političkog zadatka ustrojstva jednog građanskog društva koje mora da štiti onu autonomiju i dostojanstvo svih koji karakterišu njihovu zrelost

¹²² Prevažodno se misli na debatu Rolsa (Rawls) i Habermasa (Habermas) o (re)konstruisanom konceptu ili „idealu“ javnog uma: Habermas 1969: 166–180; Habermas 1995; Rols 1998; Rols 2003; McCarthy 1994a; o konceptu „javnosti“ Laursen 1996; Schmidt 1992; o važnosti javne rasprave u Kantovoj političkoj filozofiji Saner 1973: 73–107; o odnosu „javnosti“ prema „prosvećenosti“ i normativnoj težini koju ona nosi Arendt 1980: 33–40; Auxter 1981; Krasnoff 1994: 23–40; McCarthy 1995; o ideji „javnog uma“ kod Kanta O’Neill 1995: 28–50; O’Neill 2001; Höffe 1996; o javnom umu i savremenim liberalnim političkim teorijama Gaus 2003; Rasmussen 1998; Quong 2011.

(Kant 1968a: 40).¹²³ Otuda Kantov naglasak na javnosti, otuda razlika između javnog i privatnog domena i naglašavanje izraza „javna upotreba“ (*öffentlichen Gebrauch*) kada piše da prosvećenost ne potrebuje ništa više do one najbezazlenije vrste slobode, naime, „slobodu da se u svim stvarima od svoga uma načini javna upotreba“ (Kant 1968a: 36). Naglašavanje javnosti razlikuje konačno Kanta i od odgovora Mozesa Mendelzona na pitanje šta je prosvećenost: dok je potonji prosvećenost shvatao kao prevashodno teorijsku delatnost koja se može odvojiti od ljudske prakse, Kant je verovao da su teorija i praksa zavisile jedna od druge na način koji ne može raskinuti njihovu vezu bez ogrešenja po obe.¹²⁴ Četvrta stavka Kantovog eseja jeste da je manjak odlučnosti (*Entschliessung*) filozofska i politička tema. Izvesno psihološko stanje razuma sada se vidi kao prepreka koju treba prevladati na putu prosvećenosti, budući da ono drži razum u pasivnosti i potčinjenosti (Losonsky 2001: 1–2, 194–195). Peto, Kant dodeljuje ulogu ljudskoj volji u napredovanju prema prosvećenosti. Dok neodlučnost može da spreči ljude da upotrebljavaju vlastiti razum, volja da se on upotrebi – bilo da to čine retki pojedinci „radeći na svom umu“ ili kada je um u javnoj upotrebi – protivotrov je neodlučnosti i podsticaj prosvećenosti. Konačno, pasivni um je označen kao mašina ili automat, čime Kant suprotstavlja automatsko rasuđivanje i voljnu upotrebu vlastitog razuma. Ukratko, kod Kanta je data „izvanredna koncepcija ljudske prosvećenosti kao samonastalog oslobađanja od nezrelosti i neodlučnosti kroz javnu upotrebu vlastitog uma“ (Losonsky 2001: 195).

Slično i možda još naglašenije, i Delidordi pristupa neophodnosti da upotreba uma bude javna, uvodeći u igru i – „inkluzivnost“. Bez obzira na rang ili zanimanje, svi su jednako pozvani da učestvuju. Građanin koji veruje da poreski sistem nije pravedan može „javno da iznese svoje mišljenje“; oficir koji veruje da vojska vodi pogrešnu politiku, isto tako, mora biti kadar da svoja zapažanja podnese „svojoj javnosti na prosuđivanje“. Nijedan ne potrebuje posebne kvalifikacije ili licencu da govori; svako govori jednostavno kao „pripadnik čitave zajednice ili čak svetskog građanskog

¹²³ Videti Gerhardt 2009.

¹²⁴ Odakle su sledile i odgovarajuće, u zavisnosti od naklonosti tumača, etikete doslednosti ili „zilotizma“, odnosno kontekstualne osetljivosti ili nekonzistentnosti. Teorijski lojalniji ili autističniji se pokazao opreznijim ili zastrašenijim nego integralistički ili praktično orijentisan. Mendelson je naime bio voljan da prizna da mogu postojati izvesne nesrećne okolnosti u kojima filozofija treba da čuti – nikada doduše da laže ili stane sa istraživanjima – iz straha da ne ugrozi javni red; Kant je bio beskompromisan u svom insistiranju da javno praktikovanje uma ni pod kakavim uslovima, nikada i ničim ne treba da bude ograničeno (Kant1968g: 38–39).

društva“ (Kant 1968a: 37). Slučaj sveštenika koji se obraća svojoj pastvi je pak Kantov primer koji upućuje na drugo svojstvo javnog umovanja, na „publicitet“.¹²⁵ Iako sveštenik govori javno i vrši javnu funkciju, on je ipak opisan kao da „privatno“ upotrebljava svoj um. „Privatno“, međutim, kod Kanta ne znači „individualnu perspektivu“.¹²⁶ Ovde je uputnije vezati „privatno“ za *privus*, koje osim značenja „za nekog posebno, privatno, individualno“ ima i značenje „biti lišen nečega ili oskudevati u nečemu“, za dakle granice nametnute govorniku, za (de)privaciju. Tako sveštenika ograničava njegova uloga „da podučava prema pravilima i u ime nekog drugog“ (Kant 1968a: 38). On može da ima vlastito i od zvaničnog različito mišljenje, ali ga kao sveštenik ne govori i – ne treba da ga govori. Ali ako hoće da javno upotrebi svoj um, sveštenik, isto kao oficir i građanin u Kantovim drugim primerima, mora da uživa „neograničenu slobodu da se služi svojim razumom i da govori u svoje lično ime“, obraćajući se jedino onoj istinskoj javnosti koja je tek svet u celini (Kant 1968a: 38).¹²⁷ Delidordi doduše ovde napadno izostavlja da je u rečenici reč o naučniku ili makar učenom čoveku (*Gelehrter*), ne bi li valjda poentirala „demokratskim“ zaključkom: javna upotreba uma je inkluzivna ne samo u smislu da „svako može da je učini“, da je svako podstaknut da razmotri sebe kao potencijalnog javnog govornika, već i u smislu da je njen primalac upravo čitav svet (Deligiorgi 2005: 60–63).¹²⁸

¹²⁵ Za *Publizität* kod Kanta kao slobodu javnog prosuđivanja predloženih zakona države videti Kant1968g: 304, a kao „transcendentalni princip“ i, doduše, „čisto negativno“ merilo ispravnosti ili pogrešnosti (javnog) delovanja Kant1968j: 381–382. Status publiciteta u Kantovim spisima predmet je dugovekih rasprava. Ugrubo, jedni komentatori su tvrdili da on mora biti viđen kao neotuđivo pravo ljudi, a drugi kao moralna dužnost vlade da radi „transparentno“ (Axinn 1971; Van der Linden 1988; O’Neill 1995: 28–50; Laursen 1996; za publicitet kao kritičku funkciju publike koja transcendentalno posreduje i premošćava podvojenost političke i moralne filozofije kod Kanta videti Habermas 1969: 8, 166–180; Deligiorgi 2005: 65–73).

¹²⁶ Uporediti Auxter 1981: 305–306; O’Neill 1995: 34; Engelsing 1974: 263; Laursen 1996: 254–256.

¹²⁷ Uporediti Zöllner 2009.

¹²⁸ Napadna nekonzistentnost univezalnog horizonta koji pretpostavlja „zahtev inkluzije“ i identiteta javnosti koja teži svojoj vlastitoj prosvetnosti se doduše na drugom mestu uočava – da bi se pokazala prividnom. Delidordi se suprotstavlja „idealizaciji učenjaka“ – koje Kant izrekom poziva da se obrate čitalačkoj publici, očitno time ograničavajući javnu upotrebu uma na mali krug obrazovanih pojedinaca, na „pripadnike jedne vrlo različite vrste zajedine [od zajednice građana]; naime ‘zajednice građana sveta’, u kom svojstvu se i obraćaju javnosti“ (Arendt 1980: 39) – i ukazuje da Kantove reference na učenost mogu u stvari biti interpretirane kao da znače da nikakve druge kvalifikacije nisu neophodne za učešće u javnoj raspravi, da naglasak na obrazovanju, dakle, može biti razumljen kao emancipatorski, kao da uklanja barijere koje mogu biti nametnute nečijim rangom ili zanimanjem. Takvo tumačenje se onda može usaglasiti sa principom inkluzije koji definiše javnu upotrebu uma kao onu koju ma ko može da čini, a sloboda učešća posmatrati kao obaveza da se prevladaju tradicionalne prepreke rođenja, bogatstva, položaja ili profesije. Osim toga, zaista teško da se kod Kanta ne bi u klasu *Gelehrtera* kvalifikovao ma koji službenik ili jednostavno muška glava urbanog domaćinstva, odnosno ma koji istinski pripadnik društva po standardima osamnaestog veka: „Svaki čovek je *part-time* učenjak“ – bio bi „radikalni nivelišući slogan“ u Kantovim danima (Laursen1996: 258). Jedan još očigledniji problem isključenja, međutim, ostaje: pol učesnika u javnoj debati. Na početku eseja o prosvetnosti Kant ipak nedvosmisleno veli da staratelji treba da imaju u vidu da je za „najveći deo čovečanstva (uključujući i čitav lepšu pol)

Laursen, naprotiv, kao da insistira upravo na momentu, doduše strateškog, isključenja: Kantova terminologija u eseju o prosvetećenosti smerano je uvela jednu „subverzivnu doktrinu”, doktrinu „dve kape“, koja poziva na potpunu slobodu štampe i u kojoj svaki pojedinac može da igra dve uloge u društvu. Kao „privatni“ vojni oficir, čovek mora da sledi naređenja, kao „privatni“ građanin (*Bürger*), on mora da plaća porez, a kao „privatni“ sveštenik, on mora da propoveda ono što njegova crkva zahteva. Ali kao pripadnik „čitave zajednice ili čak svetskog građanskog društva“, on u pisanju može javno da kritikuje te privatne odgovornosti. Dva od tri Kantova primera nosioca „dve kape” – sveštenik i oficir – su *Beamten* ili građanski, javni službenici. Poput Kanta koji je bio profesor, njihovo izdržavanje je direktno zavisilo od vladara. Standardni primer *Bürgera* je pak trgovac. Ukoliko ne žive u jednom od slobodnih gradova, nemački *Bürger* su takođe imali obaveze prema svom vladaru, budući da su njihove ekonomske aktivnosti bile privilegija koju je garantovala država. Kantov projekt se, ako dobro razumemo smer Laursenove rekonstrukcije, sastojao u dodavanju sfere nezavisnosti svim tim zavisnostima. Njega interesuje da pomogne nemačkim *Gelehrten* – koji su negde na sredokraći *Beamten* i *Bürger*: ljudi koji su vodili Fridrihovu državu, operisali njenom ekonomijom i bili većina Kantovih čitalaca – a ne dvorskim piscima koji su beznadežno zavisni od svojih mecena, niti nezavisnim piscima (*freie Schriftsteller*) koji zarađuju za život svojim perom. Kant je bio vrlo velikodušan u svojoj definiciji *Gelehrten* kojima je, ako je trebalo da funkcionišu kao prosvetitelji, bila potrebna izvesna mera nezavisnosti, izvesna mera one već tradicionalno dodeljivane veće slobode naučnicima – sve dok se njihove rasprave ne preliju izvan uže zajednice učenih i ne

korak ka zrelosti ne samo težak već i veoma opasan“ (Kant 1968a: 35). On izdvaja i, čini se, isključuje iz delatnosti prosvetećivanja upravo onu grupu koja je bila u potpunom ropstvu staratelja i kojoj je stoga, prema pretpostavci, emancipacija bila najpotrebnija; on lišava ionako lišenu grupu žena sredstava odbega od njihove nezrelosti. Reakcije je teško i pobrojati, ali je karakteristično da se od početka više ili manje blagonaklono primećuje da (i) u ovom pogledu Kant uzdiže praksu Nemačke osamnaestog veka na nivo neporecivih istina (Mendus1987: 38). Delidordži bi da krene drugim ili čak obrnutim putem: osnov za Kantovo, u ono vreme uobičajeno a danas kontroverzno isključenje žena iz domena punoletnih i statusa punopravnih građana jeste činjenica da nisu „aktivni“ sastojci države: one ne ispunjavaju uslov ekonomske i socijalne nezavisnosti, prema kojem samo onome ko je „vlastiti gospodar“ i kadar je da izdržava sebe može biti odobreno građanstvo i dozvoljeno pravo glasa (Kant 1968g: 295). Iz klase građana dakle otpadaju žene, sluge i brojni ljudi čije zanimanje je nepouzđano i koji su „pod vođstvom ili zaštitom drugih pojedinaca“ (Kant 1968g: 315; uporediti Kersting 1992; Brandt 1983: 19–31). Upadljiva je, međutim, asimetrija između tako strogo odrezanog prava da se učestvuje u političkom životu i potpuno neograničene slobode da ma koji član „svetske građanske države“ govori javno (Kant 1968a: 37). Stoga bi se moglo zaključiti i da samo maloletne osobe ostaju isključene iz skupa *naturaliter maiores* (Kant 1968a: 35), a da domen javnog mišljenja ostaje otvoren za ine obespravljene grupacije, uključujući i žene. Nada je da bi one mogle iskoristiti emancipatorske mogućnosti koje im otvara javna rasprava, ostajući doduše neaktivni pripadnici društva u ekonomskom i pravnom tutorstvu (Deligiorgi 2005: 71–72).

štete vlasti: „Sloboda pera (*Freiheit der Feder*) – u granicama poštovanja iljubavi za ustav pod kojim se živi... – jedini je jemac narodnih prava“, tvrdi Kant. Ali odmah valja pokazati da takva sloboda koristi i suverenu: njenim uskraćivanjem on bi bio lišen „sveg znanja o stvarima koje bi sâm promenio samo kad bi ih znao...“ (Kant 1968g: 304).

Čini se da taj, opet dvojni, status slobode učenih preciznije osvetljava tek Kantovo shvatanje publiciteta. Publicitet u *Večnom miru* dobija jednu filozofsku dimenziju koja nadrađa uobičajeno (prosvetiteljsko) značenje opštenja sa publikom (Kant 1968j: 381, 386).¹²⁹ Filozofima se tu dodeljuje posebna uloga i sugeriše da im se mora dozvoliti da „javno izlože svoje maksime“ (Kant 1968j: 386). Tri godine kasnije, Kant reafirmiše važnost publiciteta tvrdeći da je on ne samo jedini način na koji ljudi mogu da upućuju žalbe vladarima, nego istovremeno i jemac progresa: „Zabrana publiciteta će stoga sprečiti napredak naroda ka boljem...“ (Kant 1968h: 89). Tako Kant, prema Laursenovom viđenju, uspeva da ubaci subverzivni pojam „publicitet“ u doktrinu koja sobom smera tek na reformu odozgo na dole. Koristeći popularnu književnu terminologiju svog vremena, on razvija politički rečnik koji podriva državni autoritet: „Kantov esej 'Šta je prosvetćenost?' čita se kao prigodni komad, kao vedar, netehnički hvalospev vrednostima *Aufklärunga*. U kontekstualnom čitanju, međutim, uviđamo da je njegova odbrana slobode izražavanja i javnog polja *Gelehrtera* implicitno podrivala apsolutizam i konceptualna oruđa pravnika koji su ga branili“ (Laursen 1996: 266). Pri tome, naravno, Kantova upotreba žargona ljudi od pera i žurnalista njegovog vremena nije bila tek nekritičko i nekreativno usvajanje. Kant je integrisao njihov rečnik u njegovu sistematsku analizu uma i dao mu pokriće svoje filozofije. „Javno“ i „javnost“ su postali delotvorno oružje upravo zato što je Kant mogao da ih koristi na neškodljiv i nekontroverzan način. Na površini pišući prigodna štiva kojima se nema šta zameriti ili razrađujući skice na apstraktnim principima zasnovanog večnog mira, on je zapravo potajno prisvajao i legitimisao rečnik koji je opozicija upućivala vlasti (Laursen 1996: 268).¹³⁰

Pripisujući sve sumnjive pasaže mogućnosti da tekst bude dostupan s obzirom na cenzorske instance koje suptilno podriva, ovo tumačenje bi Kantov članak smestilo

¹²⁹ Laursen 1996: 262–264.

¹³⁰ Usporediti Hinske 1986; Bödeker 1987a; Schmidt 1989; Reed 1990; O'Neill 1955: 28–50; Auxter 1981; Schmidt 1992: 94–95.

potpuno u tradiciju evropskog radikalnog prosvetiteljstva. Postoje doduše osnove za to. U *Tumačenju prirode* Didro je 1753. godine oživeo mobilizatorski poklič još holandskog prosvetiteljstva (Van den Endena (Van den Enden), Korbaha (Koerbagh) i Mejera (Meyer)) – „hajde da filozofiju učinimo popularnom“ (*Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire*) – i time obeležio subverzivnu društvenu i političku strategiju *Encyclopédie*, čiji je treći tom upravo izlazio (Diderot 1875–1877b: 38).¹³¹ Didro poziva naučnike, medicinare, akademike i filozofe da potpuno odbace sholastiku i opskurnu metafizičku terminologiju prošlosti i postanu dostupni običnom čitaocu. Smatrao je da jasnoća pisanja ne samo olakšava shvatanje i ubrzava razumevanje njihovog rada, već pomaže da se njegovi nalazi dalje čuju. Na taj način filozofija prosvetiteljstva, ako se potpuno i ne identifikuje, svakako u sebe na bitan način uključuje opštu reformu znanja i prosvetljenje naroda.¹³² Ali, kao i kod Kanta, ne i revoluciju. Nasuprot uvreženom mišljenju, *philosophes* sredine osamnaestog veka u Francuskoj nisu podsticali pobunu protiv kraljeva, sveštenika i aristokrata i nisu smatrali svojim zadatkom da izazivaju nemir u društvu. Ali nisu bili ni apologete postojećeg društvenog poretka i odbijali su da laskaju vladarima.¹³³ Napravednije bi verovatno bilo reći da su se Didro, Dalamber, Melije (Meslier), Mabli (Mably), Moreli (Morelly), Viko, Bulonže (Boulanger), pa i Ruso, angažovali u jednoj izuzetnoj društvenoj i kulturnoj kritici širokog zahvata koja je smerala da izloži nedostatke i umanjuje uticaj aristokratije (Alembert 1773: 97–102). Cilj nije bio direktno inspirisanje pokreta otpora već razobličavanje onoga što su videli kao temeljne nepravde i iracionalnosti aristokratije, podrivanja njene legitimacije i, sledstveno i možda primarno, obrazovanje javnosti.¹³⁴

S druge strane, čini se da bi bilo neophodno reći i da su, opet nasuprot uvreženom mišljenju,¹³⁵ mislioci prosvetiteljstva imali veoma malo poverenja u narod i njegovo samoprosvećivanje, a manje uzaludnim su izgleda smatrali ono zalaganje za

¹³¹ Uporediti Martin-Haag 1999: 48; Le Ru 1994: 187–195.

¹³² Uporediti Martin-Haag 1999: 176; Goodman 1996: 25–27.

¹³³ Videti Hope Mason 1996: 154–155; Goodman 1996: 37–38.

¹³⁴ Moreli sažima kako je trebalo da se emancipacija intelekta prevede u što opštije obrazovanje žena, nepismenih i siromašnih, da se otme pravo njihove poduke iz ruku religioznih tela i obezbedi moralno i društveno vođstvo u skladu sa maksimama filozofije: istinski cilj filozofije je da sumira ljudsko znanje i na taj način „odagna tamu“ koja okružuje čoveka, a istinski cilj obrazovanja je da privoli „naše srce na ispitivanje duha“ i podredi ga principima koje „diktira razum“ (Morelly 1745: 155). Manje ili više izričito, i Didro, Dalamber, Helvecije naročito, ali i drugi prosvetitelji su krajnju svrhu svog angažmana pronalazili u jednom „reobrazovanju“ celokupne javnosti, koje bi istovremeno predstavljalo i najjaču branu onom sujeverju i neznanju koji nužno ishoduju tiranskim političkim učinkom (uporediti Dalamber 1955: 55; Diderot 1875–1877e: 151; Helvétius 1978: 132–133; Israel 2006a: 545–568).

¹³⁵ Na primer, Talmon 1955: 28–29; Lakićević 1994: 45–46.

prosvećivanje „odozgo“ koje su sprovodili i rečju i delom.¹³⁶ Kant, među ostalima, sasvim direktno u *Sporu među fakultetima*: na pitanje „u kom poretku se jedino može očekivati napredovanje ka boljem?“, on nedvosmisleno odgovara: „ne tokom stvari odozdo na gore, već odozgo na dole. – Očekivati da će obrazovanje omladine u kućnoj nastavi i, dalje, u školama, od nižih do najviših, konačno dovesti u duhovnoj i moralnoj kulturi, pojačanoj još i verskom nastavom, ne samo do toga da se vaspitaju dobri građani, već i do onog dobra koje će moći neprestano da napreduje i održava se, plan je koji ne uliva mnogo nade u željeni uspeh“ (Kant 1968h: 92).¹³⁷ Prosvećivanje umova se prvenstveno odnosi na umove vladara.¹³⁸ Većina „ljudi od pera“ svoje nade je polagala pre svega u prosvećeni apsolutizam jednog reformatorskog i stoga, mislilo se, reformisanog despota, pruskog kralja Fridriha II, samog inače veoma gostoljubivog prema idejama i ličnostima prosvetitelja, a potom i u druge manje ili više „prosvećene despote“.¹³⁹

Da i Kant piše, u najboljem slučaju, u tradiciji umerene reformske subverzije a ne revolucionarne diverzije svedoči upravo *Spor među fakultetima*, pisan gotovo deceniju posle Francuske revolucije. Kant odgovara na njen izazov, nastojeći da je integriše u progresivističku koncepciju istorije prosvetiteljstva.¹⁴⁰ On locira jedan istorijski događaj koji ukazuje na sposobnost ljudskog roda da bude uzrok vlastitog „napretka ka boljem“ (Kant 1968h: 84), jedan znak progresa, ne doduše u Francuskoj revoluciji kao takvoj, već u posebnom „entuzijazmu“ koji revolucija izaziva kod onih koji je posmatraju izdaleka, entuzijazmu koji omogućuje filozofsko razaznavanje principa slobode u nasilju Revolucije, odnosno intervenciju uma u istoriju.¹⁴¹ Ovo izlučivanje umnosti

¹³⁶ Detaljnije u Chisick 1981.

¹³⁷ Za savremena tumačenja, odjeke i prelamanja ovog stava videti Lyotard 1986: naročito 63–66; Fuko 1995: 239; Habermas 1985: 181; Kopic 2007: 60–65.

¹³⁸ Uporediti naizričnije Holbah 1963: 8–18, 109–111; Holbah 1950: 189–192.

¹³⁹ Obračanja koja im u toj nadi intoniraju na granici su neukusa: videti Kant 1968a: 40; uporediti Reed 1990: 70; Stricklen 1971; Melton 1979.

¹⁴⁰ Time se upisuje u već pristojan broj radova koji – u Prusiji i iz Prusije – od početka poslednje decenije osamnaestog veka tematizuju odnos prosvetiteljstva i Revolucije (na primer, Bergk 1996; Tieftrunk 1996; za raspravu o nemačkoj reakciji na Francusku revoluciju videti Saine 1988; Albrecht 1990; Blanning 1989). Kretanje te recepcije je, načelno, prevalilo put od ranog entuzijazma do kasnijeg razočarenja, ali su izuzeci toliko brojni da takva slika mora ostati tek gruba generalizacija. Možda je ispravnije reći da „[s]ve dok se činilo da je revolucija u Francuskoj pokušaj da se ustavno ograniči monarhije, ona je mogla biti viđena kao jedva nešto više od napora da se ostvari ono stanje stvari koje je odavno postojalo u Prusiji. Tek kada je postalo jasno da je Revolucija napala same institucije monarhije, i ona je postala problematična“ (Schmidt 1996: 13).

¹⁴¹ Za značaj „spoljašnje“ optike i naglašavanje „afekta“ entuzijazma kao „strasti za um“ uporediti Gailus 2006: 25–29, 38–73; Lyotard 1986.

istorijskog kretanja omogućuje manevrisanje između ekstrema despotizma i anarhije koje se, kako sugeriše uvod *Spora među fakultetima*, preporučuje i kao princip poželjnog političkog poretka i kao načelo kojim stoga treba da se rukovodi obzirno odrastanje, odnosno odgovorna sloboda filozofske kritike: „Prosvetitelji osamnaestog veka su želeli, rečima Kanta, da iniciraju proces kojim će čovek napustiti stanje samoskrivljene nezrelosti, da bi bio kadar da upotrebljava vlastiti razum bez vođstva drugog. Filozof iz Kenigsberga nije pretpostavljao da će ovaj proces biti ubrzan ili čak revolucionisan, niti da će svi ljudi biti jednako u poziciji da odrastu. Poput mnogih kritičkih prosvetitelja, on je ostao skeptičan u pogledu pojedinaca, iako je bio ubeđen u progres čoveka kao vrste. 'Zreo' čovek i građanin, 'republikanski' ustav koji je stvorio pravni zakonik koji građani mogu slobodno da ratifikuju, federacija suverenih država koja garantuje mir – to su za Kanta bile osnovne ideje i regulativni principi društvene prakse koje je diskreditovala ali ne i opovrgla Revolucija“ (Vierhaus 1996: 340).

Ali ako ni Revolucija ni hronično nepoverenje u moći obrazovanja „odozdo“ – ako državom upravljen pametni „društveni inženjering“ koji se manje ili više otvoreno preporučuje – ne predstavljaju negaciju (ideje) samostalne upotrebe razuma, kako uopšte zamisliti razum koji vodi neko drugi. Bitner pronalazi dve „strukturalne“ nevolje u vezi sa tom predstavom. Prva se sastoji u tome što nalog da se ne dozvoli da se u mišljenju bude vođen drugim postaje beskoristan i izriče nešto trivijalno: „ne pridaj preveliku važnost prosuđivanju drugog“. Da bi ovo pravilo bilo netrivialno i da bismo ga upražnjavali, potrebno je da znamo upravo ono što ne znamo i ne saznajemo: kolika je važnost suda drugoga u svakom posebnom slučaju. Druga i važnija nevolja sastoji se u tome što je davanje prekomerne važnosti mišljenju drugih pogrešno metaforički opisati kao „nezrelost“. U uobičajenom značenju ove reči, ljudi zaista pokazuju svoju nezrelost u prosuđivanju kada se previše oslanjaju na reči autoriteta. Ali nezrelost kod Kanta znači nešto drugo: stanje osobe čiji postupci ne obrazuju deo relevantne „igre“, poput deteta čiji postupci u pravnom smislu nisu uračunljivi.¹⁴² Vođstvo drugoga, u

¹⁴² „Osoba koja misli da je kontrola rađanja pogrešna na osnovu toga što je papa rekao da je pogrešna greši u svom rasuđivanju, ali ipak rasuđuje. Ona je sačuvala neke korake u procesu rasuđivanja oslanjajući se na papu, isto kao što sam ja sačuvaao neke korake oslanjajući se na računovođu. Nijedno od nas nije međutim nezrelo u smislu *unmündig*. Oboje igramo u našim 'igramama': ona pokušava da sazna da li da koristi mere kontrole rađanja, ja pokušavam da saznam šta da prijavim porezniku. Po svoj prilici ona igra svoju igru loše a ja svoju dobro, jer postoje razlozi protiv verovanja papi kada je reč o kontroli rađanja i razlozi za verovanje računovođi kada je reč o poreskoj prijavi. A ipak smo oboje igrači sa vlastitim pravom: osobe koje rasuđuju i na posebne načine postižu sud o datom pitanju“ (Bittner 1996: 348).

smislu da se sudu drugog daje prevelika važnost, ne može se odrediti kao nezrelost u relevantnom smislu, pa je pogrešno i prevazilaženje preteranog oslanjanja na prosuđivanje drugog opisati kao početak upotrebe vlastitog razuma. Razum je potreban već i da bi se prihvatio sud autoriteta. Ako je tako, onda ne postoji suprotnost između razuma vođenog drugim i upotrebe vlastitog razuma: vođstvo drugoga i njegov manjak su samo dva načina upotrebe razuma – jedan ispravan, drugi neispravan (Bittner 1996: 347–348).

2.3.2 *Kuraž protiv krivice*

Uz „nezrelost“ Kant stavlja pridev „samoskrivljena“. Nije zapravo jasno, iako se na prvi sluh može učini ubedljivim, kako nezrelost može biti samoskrivljena, odnosno vlastita greška. Kant identifikuje nezrelost sa „nemoći“ ili „nesposobnosti“ (služenja vlastitim razumom bez vođstva drugog) i načelno je smisljeno govoriti o nesposobnosti kao vlastitoj grešci: zbog manjka vežbanja ili korišćenja nekog jezika, na primer, nismo nikada u potpunosti ovladali njime. Međutim, nesposobnost da se upotrebi vlastiti razum bez vođstva drugog je naročit slučaj. Upravo se sposobnost osobe da upotrebi vlastiti razum bez vođstva drugog čini uslovom da bi nešto bila njena greška. Ako osoba koja ne uspeva zbog lenjosti i kukavičluka da učini ono što će je tek učiniti kadrom da upotrebi vlastiti razum, onda taj neuspeh nije njena greška. Malo je, u svakom slučaju, verovatna pretpostavka da je čovek imao sposobnost da upotrebi vlastiti razum u vreme svog neuspeha da učini ono što bi mu dozvolilo da ima ovu sposobnost u budućnosti. Ništa ne podržava ideju da smo na ranijem stupnju već imali onu nezavisnost mišljenja prema kojoj prosvećenost sada treba da nas vodi. Takva „rusoistička“ ideja da smo rođeni slobodni ali smo u okovima koje treba zbaciti da bismo povratili slobodu, prema Bittneru, neminovno pretvara prosvećenost u mitologiju: „Izvorna zrelost, izgubljena našom greškom i povraćena naporima prosvećenosti, puko je ponavljanje raja, izgubljenog našim grehom i povraćenog iskupljenjem – i više nije verodostojna“ (Bittner 1996: 346).

Stoga i pozivni gest prosvećenosti – „Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom!“ – ostaje plitak. Bilo da se njime pridaje odgovarajući ili neodgovarajući značaj onome što drugi govore, ta zapovest ne može da se ne potčini jednom drugom nalogu: „vi ste već u

igri rasuđivanja“. Tako se ispostavlja da je trivijalna ona ideja od koje su Kant i mnogi njegovi savremenici nastojali da naprave lozinku (videti O'Neill 1995: 3–27), ideja prema kojoj prosvećenost nije ništa drugo do „maksima da se uvek misli svojom glavom“, a da „misliti svojom glavom“ (*Selbstdenken*) znači u sebi samom (to jest u vlastitom umu) potražiti najviše merilo istine (Kant 1968e: 146). Misliti uvek znači misliti svojom glavom, koliko god se preterano oslanjali na sudove drugih. Sa tim nalazom, otpada i patetika hrabrosti i rešenosti. Upotreba vlastitog razuma nije postignuće, pa ne potrebuje ni hrabrost. Ne pridavati previše značaja onome što drugi govore svakako jeste postignuće, ali nije stvar hrabrosti u smislu u kojem hrabrost nastupa skupa sa odlučnošću ili u smislu u kojem je to skakanje sa skakaonice. Kantov izraz „izlazak iz nezrelosti“, međutim, sugerise da je reč o hrabrosti upravo u tom smislu: kao da se odvažnim zaokretom možemo preobratiti u osobe koje se pri rasuđivanju oslanjaju u pravoj meri na sudove drugih. Ne postoji „izlaz“, niti „nezrelost“, niti „vlastita krivica“ u definiciji prosvećenosti kao „izlaska iz samoskrivljene nezrelosti“, zaključuje nemilosrdno Bitner (Bittner 1996: 348–349).

To bi možda i mogao biti slučaj da je „izlazak čoveka iz samoskrivljene nezrelosti“ jednostavno ponovljena metafora koja je zajedničko uverenje doba razuma, poziv na ono intelektualno dozrevanje koje je drugo ime za oslobađanje uma od sujeverja i predrasuda, u slici odrastanja dat još jedan zavodljiv izraz poverenja u um i optimizma u pogledu njegovog neodoljivog rasta. Analiza samorazumevanja „prosvećenosti“ u njegovoj kritičkoj reinterpretaciji kod Kanta, međutim, pokazuje da metafora nezrelosti kod njega nije upotrebljena, kao dotad, da označi tek stanje neznanja i ispunjenosti predrasudama ili sujeverjem.¹⁴³ Ona sada ukazuje na „nesposobnost da se služi vlastitim razumom bez vođstva drugog“, na nešto što nije rezultat manjka adekvatnog razumevanja već „nedostatka odlučnosti i hrabrosti“, zbog čega i može biti „samokrivljena“. Termin „samoskrivljena nezrelost“ se, drugim rečima, mora tumačiti kao da implicira i mogućnost neuspeha da se upotrebi vlastiti razum (Deligiorgi 2005: 59). Nezrelost, kao i sama prosvećenost, tako postaje stvar izbora. *Mündig* i *unmündig* su mišljeni kao pravni termini: *mündig* upućuje na nekog ko na posebnom stupnju

¹⁴³ U prilog tome bi mogla ići neprimetna promena težišta i prekonfiguracija emancipatorske poruke prosvećenosti. „Društvo prijatelja istine“ je 1736. godine izabralo za svoj moto izvorno Horacijevu sintegmu *sapere aude* (Horativs:II 40), doslovno je prevevši: „usudi se da znaš“. Prevodeći je kao „imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom“, Kant neopazice zamenjuje potragu za znanjem potragom za intelektualnom nezavisnošću. Prosvećenost više ne označava sticanje znanja ili veština, već sposobnost da se napusti stanje „samoskrivljene nezrelosti“.

doduše prirodnog razvoja treba da bude pravno priznat kao odrasla osoba, osoba koja više ne potrebuje vođstvo i nadzor. U pravu se nasuprot tome nalaze oni kojima je potreban staratelj, tutor, vođa ili zaštitinik. Samoskrivljeno nezreo je onda kod Kanta tek onaj koji je stasao da praktikuje vlastiti sud ali nastavlja da se ponaša kao da potrebuje vođstvo. To je ono dobrovoljno starateljstvo koje je postalo druga priroda i razvilo se u naviku da se dopušta drugima, „starateljima“, da serviraju spremne odgovore na pitanja o tome kako treba živeti i u šta treba verovati (Kant 1968a: 35). Prvi iskorak iz nezrelosti se stoga nužno sastoji u oslobađanju od staratelja: Kant insistira da je emancipacija od takvih autoriteta ne samo poželjan cilj, nego poziv, dužnost (*Beruf*) svih onih koji (bi da) misle svojom glavom (Kant 1968a: 36).

Svojim određenjem prosvećenosti Kant, dakle, ne varira jedan „poznati prosvetiteljski topos“, već preduzima i kritiku prosvećenosti. On bi sada da je oslobodi „dogmatske izvesnosti racionalizma“ i istovremeno ponudi odbranu i legitimaciju njenog tradicionalnog zahteva da se misli slobodno i da se punopravno praktikuje ta sloboda. Za prosvetiteljstvo središnja a višesmislena reč „sloboda“, kod Kanta sada nedvosmisleno povezuje slobodu mišljenja i javnog nastupanja, racionalni argument i društvenu praksu, kritiku i autoritet uma.¹⁴⁴ Time međutim nisu neutralisane sve nevolje. Ni blagonaklone interpretacije ne mogu da previde izvesni „krug“ u zaključivanju, međusobno podrazumevanje i podržavanje pojmova nezrelosti, krivice i napuštanja takvog stanja. Kant izričito određuje *Unmündigkeit* kao svojstvo, na primer, maloletne osobe da joj nedostaju puna moralna i pravna odgovornost, ali istovremeno pretpostavlja da je osoba već odgovorna za to stanje nezrelosti, da ga je sama skrivila, da je ono *selbstverschuldet* – termin koji upravo ima jaku i moralnu i pravnu konotaciju i uključuje elemente greške i duga (*Schuld*). Ispalo bi da Kant kazuje kako su ljudi odgovorni za to što nisu odgovorni. Pripisuje im krivicu zbog toga što još ne mogu biti okrivljeni. S jedne strane je nezrelost opisana kao „fenomen“ u koji je čovek uhvaćen, a s druge je rečeno da je sam čovek odgovoran za svoje nezrelo stanje.¹⁴⁵

U svojoj interpretaciji Kantovog „sokratskog prosvetiteljstva“, Bielefeld (Bielefeldt)

¹⁴⁴ Upprediti Prauss 1983; Allison 1990: 54–70.

¹⁴⁵ U tom smislu bi se zaista moglo reći da Kant – prosvećujući „dogmatsko ili skeptički nezrelo prosvetiteljstvo“, postavljajući pitanje o prosvetiteljstvu i njegovoj aktuelnosti „kao pitanje o slobodi, i time, paradoksalno, o *slobodnoj aktivnosti oslobađanja*“ – ukazuje na karakterističan „paradoks slobode“ prosvetiteljstva: „za oslobađanje je već potrebno biti slobodan, da bi se sazrelo mora se već biti zrelo itd“ (Nikolić 2008: 17).

predlaže da paradoks krivice za nezrelost za koju nismo odgovorni rešimo razumevanjem *Unmündigkeit* kao relativne a ne apsolutne situacije maloletstva (Bielefeldt 2003: 17–39, 14–15). Kantovo naglašavanje da je nezrelost samoskrivljena samo kada njen uzrok leži ne u razumu, već u nedostatku odlučnosti i hrabrosti da se upotrebi bez vođstva drugog, svedoči da nesposobnost upotrebe vlastitog razuma nije nepromenljiva sudbina, već stanje koje osoba, makar u principu, može prevladati borbom za veći stepen „samoodgovornosti“. Imperativni poziv prosvećenosti (naglašen znakom uzvika) na hrabrost da se upotrebi vlastiti razum apeluje upravo na sposobnost koju čovek treba da ostvari u ime svog ljudskog dostojanstva, štaviše, na temeljnu dužnost realizacije moći moralne samoodgovornosti. Dosadašnja nerealizovanost ili čak neostvarivost društvenog projekta prosvećenosti ne oduzima ništa od snage tog imperativa. Izričito Kantovo poricanje da živimo u prosvećenom dobu, uz primedbu da živimo u dobu prosvećenosti, Bielefeldt razumeva kao ustanovljenje izazova koji nikada ne može biti jednom zasvagda ispunjen. Prosvećenost je, prema ovom tumačenju, večiti proces, „permanentni 'izlazak' [Ausgang] ljudskog bića iz stanja relativne neodgovornosti (za koje su bez obzira ljudi već odgovorni) na viši stepen samoodgovornosti“, izlazak, pritom, kao aktivan rad na tegobnom i beskrajnom toku prosvećivanja (Bielefeldt 2003: 15).

Na sličnom, samo fenomenološki intoniranom rešenju, insistira Legro (Legros). U jednačinu se, pored „prosvećenosti“, kao neke vrste srednjeg termina, sada ubacuju i „humanost“ i „de-naturalizacija“. Prosvećenost, naime, i u Kantovom članku o njoj, podrazumeva i afirmiše određenu ideju čoveka koja se može sažeti u „načelo po kojem je ljudsko biće 'prirodno punoletno' i 'veštački maloletno'“. Prirodno punoletstvo, zrelost, odnosi se na to da je „po prirodi oslobođeno bilo kakvog upravljanja sa strane“, da je „izvorno autonomno“ i da „postaje humano“ ukoliko je otrgnuto od prirode na način da samostalno, a ne uz pomoć autoriteta izvan uma, misli, deluje i rasuđuje. To što je izvorno autonomno, po prirodi nezavisno, rođenjem punoletno, ne znači, međutim, da najčešće ne teži da odustane od autonomije i prihvati heteronomiju i potčinjenost, da se stavi u stanje maloletstva. Štaviše, taj stav poslušnosti je u toj meri i istorijski i geografski rasprostranjen da deluje kao najspontaniji ljudski stav. *Aufklärung* stoga Kant mora da vidi kao čovekovo napuštanje stanja nezrelosti za koje je sâm odgovoran, kao smelost da se prekine sa uživanjem u onoj potčinjenosti spoljašnjim i navodno prirodnim normama koja je postala spontanata, kao napor ljudskog bića da se „izbavi“

(*sich herausarbeiten*) iz stanja koje je „za njega gotovo postalo prirodno“. To izvorno otrgnuće od te prirode, preuzimanje odgovornosti za odustajanje od „prirodnog punoletstva“ za račun maloletstva i povratak prvom, Legro sada smatra temeljem humanosti: „Rečnikom onog vremena: ljudi se ’rađaju slobodni’. Kantovim terminima: čovek je ’po prirodi punoletan’. Što znači da postoji način postojanja čoveka kao takvog, to jest čoveka kao čoveka, a ne kao životinje, a što bi se moglo nazvati čisto ljudskim načinom postojanja. Do čisto ljudskog stava dolazi se blagodareći otrgnuću od prirode“ (Legro 1993: 11–12).

Potkrepljenje bi se moglo naći u Kantovom razumevanju hoda istorije ka „neprirodnoj zrelosti“: „Priroda je htela da sve što nadilazi mehaničko ustrojstvo čovekovog životinjskog bivstvovanja on potpuno sam iz sebe iznese i da ne učestvuje ni u kakvoj sreći ili savršenstvu do u onom koje je, oslobodivši se od instinkta, pribavio sebi vlastitim umom“ (Kant 1968k: 19). Možda još i pre, kod Andreasa Rima (Andreas Riem), jednog od učesnika u nemačkoj debati o prosvećenosti i, skupa sa Gotlobom Fišerom (Gottlob Fischer), urednikom *Berlinisches Journal der Aufklärung* tokom njegovog kratkog izlaženja između 1788. i 1790. godine. Već nekoliko godina posle Kantovog priloga on sasvim okreće sliku i – u traganju za motivom „izlaska“ ili „otrgnuća“ iz nezrelosti – težnju ka prosvećenosti pripisuje samom detinjstvu, i to naravno kao upavo onu specifično ljudsku odredbu. I filogenetski argument sada govori u prilog prosvećenosti: dete navodno već na majčinih grudima oseća impuls prema prosvećenosti i njegov „nesmireni duh“ nastavlja da opaža čudne objekte u plemenitom nagnuću prema istini sve do kraja života: „Ako postoji ma kakava dužnost na svetu da se uguše ili ometu impulsi duše prema ispravnom znanju, zašto onda vi, neprijatelji istine, ne odgajate decu poput životinja?“ (Riem 1996: 169–170).

Ali ko to zapravo izađe iz nezrelosti, a s obzirom na to, i kako? Pitanje elementarnog nosioca, subjekta prosvećenosti, dilema je koja baštini i okuplja prethodne dileme njegove nemačke obrade. Ona se može postaviti na sveden i zaoštren način: pojedinac ili kolektiv? Nema sumnje da je za Kanta prosvećenost zamisliva samo kao samoprosvećenost, samo kao poštovanje svakog pojedinca kao makar potencijalnog subjekta samoodgovornosti, kao konačne svrhe i takođe nužnog preduslova prosvećenosti. Odatle bi se neprotivrečno mogao izvesti „radikalni individualizam“ ili

čak solipsizam celokupne Kantove praktičke filozofije.¹⁴⁶ Istovremeno se, međutim, čini da Kant naglašava da prosvećenost može da uspe samo kao zajednički projekt koji ljudi moraju da preduzmu solidarno.¹⁴⁷ U tekstu „Šta znači orijentisati se u mišljenju?“, objavljenom dve godine posle „Odgovora na pitanje: šta je prosvećenost?“, stoji i nedvosmisleni otklon od zastupanja samodovoljnosti mišljenja i, implicitno, poziv na javnu prosvećenost: „Ali koliko bismo uopšte mislili i koliko bismo ispravno mislili ukoliko ne bismo mislili u zajednici sa drugima, kojima saopštavamo naše misli i koji nama saopštavaju njihove!“ (Kant 1968e: 144). To bi mogao biti smisao priče o ne više individualnim hendikepima, poput manjka hrabrosti i rešenosti, već strukturalnim preprekama koje stoje na putu prosvećenosti. S jedne strane nalaze se oni naviknuti na patronat koji lako mogu naći da je zgodno predati svoju odgovornost autoritetu koji pretenduje da se brine o njima, da je udobno biti maloletan, lišiti se muke oko vlastitih razumevanja i savesti ukoliko su tu knjige i dušebrižnici. S druge strane su tutori, staratelji, koji iz razumljive zainteresovanosti za održavanje svog autoriteta, denunciraju prosvećenost kao opasnu grešku, već pripitomljenu stoku čine glupom i nemom, brižno sprečavaju svaku pomisao da se usudi da preduzme ijedan korak bez dupka kojim su je ograničili, pažljivo ukazujući na opasnost koja joj pretili ukoliko pokuša da hoda sama (Kant 1968a: 35). Ove „strukturne prepreke“, prema Bielefeldovom razumevanju, nagone prosvetiteljstvo da postane javni projekt u kojem se ljudi udružuju da bi ostvarili liberalnu kulturu javnog diskursa. Individualna i javna prosvećenost se tako uzajamno i skladno pretpostavljaju. S jedne strane, javna prosvećenost pretpostavlja poziv pojedincu na samoodgovornost, poziv koji uvek mora biti poštovan kao nešto neotuđivo; s druge strane, čini se neverovatnim da će ljudi biti kadri da praktikuju svoje intelektualne sposobnosti i samoodgovornost ako ne postoji javna rasprava. Budući da je prosvećenost kao puko individualno preduzeće po svoj prilici osuđena na neuspeh, ona „gotovo neizbežno“ priziva slobodan i kritički javni diskurs (Bielefeldt 2003: 16–17).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Kuhlmann 1996; Wood 1999: 300. S druge strane i nasuprot uobičajenoj zavodljivoj gradaciji, za odstupanje čitave kritičke filozofije nemačkog idealizma od kartezijanske tradicije i za njenu temeljnu „realističku“ orijentisanosti u borbi protiv „subjektivizma“ videti Beiser 2002: o Kantu naročito 48–60, 104–161. Najzad, da je tradicija idealizma pokušala i uspela na svoj način da odgovori na unutrašnje probleme prosvetiteljstva, sa Kantovom filozofijom kao njenim vrhuncem – da spasi um od kritike, ustanovi u svojoj apsolutnoj formi „kritiku bez skepticizma i naturalizam bez materijalizma“ i od ideja napravi nešto više od „sirena koje dozivaju filozofske moreplovce iz magle obala iluzija“ – da bi im se s neokantizmom vratila, uporediti Beiser 2005b; Verene 2007: 4, 82–90).

¹⁴⁷ Videti Hutter 2009; Scholz 2009.

¹⁴⁸ Uporediti Kant 1968a: 36.

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

Potencijalno opasan izazov ovoj slobodarskoj „kulturi prosvetećenosti“ i Delidordži nalazi da dolazi iz poznog spisa *Spor među fakultetima*. Ona priznaje da Kant u njemu uvodi koncepciju „narodne prosvetećenosti“ koja, na prvi pogled, umnogome protivreči ranijem modelu javne rasprave. Narodna prosvetećenost više uopšte neposredno ne uključuje širu publiku: prosvetećenost je sada potrebna javnim službenicima, funkcionerima, vladarima kojima se obraća „uz dužno poštovanje“ i koji se „preklinju da uzmu k srcu punopravne potrebe naroda“. Filozofi su sada „slobodni učitelji prava“ koji ne podučavaju više neprosvetećeni narod već neprosvetećene vladare: njihov je zadatak da posreduju između javnosti i vlasti, upućujući potonje u prava naroda. Oni u tom smislu moraju da uživaju jednu vrlo ograničenu slobodu: slobodu izvršenja svoje uloge prosvetitelja prevashodno krunisanih glava, a tek posredno i naroda, bez „osude da su pretnja po državu“ (Kant 1968h: 89). Delidordži, međutim, predlaže jedno tumačenje prema kojem Kantovo nesumnjivo sužavanje obima javne rasprave na stručnjake ne bi ovde trebalo shvatiti kao alternativnu koncepciju prosvetećenosti, već kao usredsređivanje na onu podvrstu javnog opštenja koja obuhvata filozofe i vlast. Imajući u vidu kontekst *Spora među fakultetima* – određenje uloge i granica filozofije i drugih akademskih disciplina, kao i

njihovog odnos prema političkoj vlasti – ne iznenađuje da se Kant koncentriše na filozofsku slobodu i naglašava javnu ulogu i zadatak filozofa da prosvećuju vladare. Daleko od toga da zamenjuje slobodu opšteg učešća u raspravi, filozofska sloboda se ovde pokazuje kao jedan deo njene celine (Deligiorgi 2005: 76–77).

Drugačije i, rekli bismo, upravo kontekstualno zasnovanije, misli Laursen. Izvesno je da je u „Odgovoru na pitanje: šta je prosvećenost?“ Kant mnogo polagao na moć slobode štampe u nastupanju prosvećenosti. Međutim, stvari su stajale sve lošije za čitalačku i spisateljsku javnost. Fridrih II je umro 1786, a na njegovo mesto došao je novi kralj, religiozni mistik neprijateljski raspoložen prema prosvećenosti. Godine 1788. Fridrih Vilhelm II je zaključio da se „sloboda štampe izrodila u drskost, a da su cenzori knjiga potpuno zaspali“, uveren da je „raspojasanost takozvanih prosvetitelja, koji sebe smatraju nadmoćnim u odnosu na sve“, postala pretnja državi (Kiesel & Münch 1977: 123). Ediktom o religiji iz iste godine garantovana je sloboda savesti pruskog podanika – „dok god on čuva ma koje posebno mišljenje za sebe i pažljivo se stara da ne širi ili ubeđuje druge“. Novi, oštriji cenzorski edikt tek će uslediti. U svakom slučaju, ta promena političke klime predstavlja onu kontekstualnu razliku u Kantovim pogledima na javnost između „Odgovora na pitanje: šta je prosvećenost?“ i *Spora među fakultetima* koju, prema Laursenovom mišljenju, Habermas,¹⁴⁹ a čini se ni Delidordži, ne uzimaju u obzir. U odnosu na esej o prosvećenosti, Kant je sada mnogo skromniji u zahtevima koji se odnose na razmenu ideja. Fakultetima i dalje mora data sloboda „da prosuđuju javno“ (Kant 1968h: 8), ali „javno“ više nije pisani proizvod večernjih refleksija već upravo ono što je nekada bilo privatno: zvanične dužnosti državnih službenika (Kant 1968h: 9). Kant se vraća „užoj definiciji“ *Gelehrter* i namesto podvajanja vladara i javnosti stupa razlikovanje „građanske zajednice“, podređene nadzoru vlasti, i uže konstruisane „zajednice učenih“. Povlastica slobodne rasprave je nedvosmisleno rezervisana samo za potonju (Kant 1968h: 34). Učenjaci „viših“ fakulteta (teologije, prava i medicine), fakulteta za čije naukovanje je, za razliku od „nižeg“ fakulteta (filozofije), zainteresovana vlast, imaju da podučavaju ono što im je rečeno, ali mogu da diskutuju slobodno između sebe. Filozofski fakultet, međutim, može da zahteva potpunu slobodu. Njegova funkcija je „javno predstavljanje istine“ i stoga on „mora biti shvaćen kao slobodan i potčinjen jedino zakonima koje daje um, a ne vlast“ (Kant 1968h: 33, 27).

¹⁴⁹ U tekstu „Publicitet kao princip posredovanja politike i morala (Kant)“ (Habermas 1969: 166–180).

Kant se još uvek nada afirmaciji svoje (političke) vizije iz članka o prosvećenosti, ali sada više ne zahvaljujući neposrednim učincima slobode štampe u javnosti. U najboljem slučaju, on sada računa samo sa jednom značajno redukovanom, univerzitetskom i posebno filozofskom publikom, te njenim postepenim i na državni vrh usmerenim posredovanjem pri „diseminaciji“ i „implementaciji“ te vizije (Laursen 1996: 260–262).¹⁵⁰

Još je gora stvar po opravdanje suženja domena „javnog uma“, ukoliko je opravdanje uopšte potrebno, što bi se moglo lako ispostaviti da ni kontekstualne promenljive nisu uticale na Kantov nepromenjeni stav u pogledu povlašćenosti filozofa da mu pristupe, kao ni na korelativno uverenje da bi bilo dobro da se uvek nesumnjivo suverena vlast, takoreći, fakultativno upravlja prema njihovim uvidima – ali niukoliko ne i da će morati da im se povinuje niti da bi se oni možda mogli ostvariti i bez njene pomoći. *Večni mir* se pojavio 1795. godine, ali je pisan pre eseja o prosvećenosti. Tu se preporučuje posebna javna uloga filozofa kao klasičnih neposrednih „savetnika vladara“ (Kant 1968j: 368–389). Najvažnije je pokazati da oni sebi taj luksuz mogu da dozvole kao potencijalno korisnu a izvesno bezbednu stvar. U vlastitom je, naime, interesu vladara da dozvole filozofima da govore javno, jer „bacaju svetlo na njihove poslove“, a pritom mogu biti sigurni da im s te strane ne pretili nikakva opasnost, budući da je klasa filozofa „po prirodi nesposobna da obrazuje buntovne sekte i klubove“ (Kant 1968j: 369).

Insistiranje međutim na ovom momentu verovatno bi, prema Delidordji, svedočilo o previđanju društvene dimenzije Kantovog intoniranja zahteva za intelektualnom nezavisnošću, odnosno „dinamičkog odnosa posebnih činova nezavisnog mišljenja, univerzalnog horizonta tih činova i pojedinaca koji učestvuju u procesu prosvećenosti“. Uključivanje ove dimenzije omogućilo bi da se izbegne ona centralna dvosmislenost u Kantovoj definiciji prema kojoj prosvećenost mora biti shvaćena i kao proces u kojem ljudi kolektivno učestvuju i kao čin hrabrosti koji je lično postignuće. Težnja za vlastitom prosvećenošću tako bi dobila jednu nesvodivu društvenu i praktičnu dimenziju – „misli se samostalno, ali se ne misli sam“ – a prosvećenost bi prestala da bude samo

¹⁵⁰ „Sloboda nižeg fakulteta, koju ne treba umanjivati, ishoduje time da viši fakulteti (bolje se podučivši) i vladine zvaničnike privode putu istine“, a „postepeni napredak obe klase fakulteta ka sve većem savršenstvu... dovešće i do uklanjanja svih ograničenja slobode javnog prosuđivanja koja je nametnula samovolja vlasti“ i do toga, najzad, da i sama vlast uvidi „da je sloboda filozofskog fakulteta, i njegovi uvidi zadobijeni iz te slobode, bolje sredstvo ostvarenja njenih ciljeva nego njena apsolutna vlast“ (Kant 1968h: 29, 35).

lični projekt koji svaki pojedinac preduzima izolovano od drugih: ona bi sada, „i na nivou principa i na nivou prakse“, podrazumevala „test nečije sposobnosti da prizna jednaka prava drugih na intelektualnu nezavisnost“. To se, štaviše, proglašava najdubljom transformacijom kojoj koncept prosvete podleže u Kantovoj interpretaciji: on „više ne znači usamljenu borbu protiv grešaka i sujeverja, već napor da se misli sa drugima“ (Deligiorgi 2005: 57–58).

Originalnost Kantovog poziva na intelektualnu emancipaciju bi u tom slučaju ležala tek u postavljanju onog zahteva koji je njen integralni uslov: da se slobodno i javno upotrebi um, da se javno odvija argumentacija u kojoj svi mogu da učestvuju – ne bi li se zbacio jaram nezrelosti. U jednoj potrazi za značenjem prosvete koja je postala i istorijski i filozofski obavezujuća – „[o]nda kao i sada, pokušaj da objasnimo gde smo i šta smo postigli ide ruku pod ruku sa pokušajem da se objasni čemu se možemo nadati ili, zapravo, šta treba da postignemo“ – Kantovo određenje je konstruisalo „samo to racionalno istraživanje kao formu samokritike“, izložilo samu prosvetu pred sud prosvete, odakle je tek ona i mogla da se konsekventno definiše ne kao nekakva racionalna izvesnost, već kao sloboda angažovanja u javnoj raspravi, kao „javna upotreba uma“ (Deligiorgi 2005: 4, 1-2).¹⁵¹ U „kulturi prosvete“ Kant tako i predstavlja i istovremeno unapređuje već ukorenjeni ideal misaone nezavisnosti i na taj način, konačno, omogućuje da pitanje nemačkih prosvetitelja „šta je prosveta?“ od pre skoro dva i po veka ostaje živo i danas. Blagodareći Kantu, ono je, naime, živo ne samo kao pokušaj da se zadovolji radoznalost za jedan period evropske istorije, već u svom Janusovom liku okrenutom i sadašnjosti i prošlosti: kao nastojanje da se otkrije i „šta je preostalo od prosvete?“ i „šta je još uvek ulog kada raspravljamo“ o njoj.¹⁵²

Moglo bi se dodati da pitanje (o) prosvete do danas nije dobilo ni približno jednoznačan odgovor – isto kao ni u toj prvoj rundi rasprave. Pre bi se reklo da je u suočavanju sa novim izazovima, već u osamnaestom veku, a naročito otad, odgovor trpeo neprestane preformulacije, a sama zapitanost se povratno uvek iznova

¹⁵¹ „Prema Kantovoj interpretaciji, prosveta, koja se čini da je inicijalno pre svega privatna težnja, jeste javni proces koji zavisi od posebne strukture slobodne rasprave. Temelj ove interpretacije je koncepcija uma kao one vrste norme čije važenje zavisi od strukturirane slobode i otvorene komunikacije. To rezultira društvenim idealom samoregulišuće kulture prosvete“ (Deligiorgi 2005: 16).

¹⁵² Schmidt 1996: 31; Baker & Reill 2001; uporediti Edelman 2004: 53–54, 75–76.

preorijentisala ili menjala težišta.¹⁵³ Samom terminu „prosvećenost“ je vrlo brzo zapretila opasnost da u toj izdašnoj upotrebljivosti i stalnoj meni postane bezobalna šifra i univerzalni semantički džoker. U jednom članku u *Deutsche Monatschriftu* iz 1790. godine anonimni autor „kritički ispituje“ reč „prosvećenost“, ne bi li konačno razrešio rasprave koje se oko nje vode. Razlikuje čak dvadest jedno moguće značenje tog pojma i tvrdi da on u toj meri odstupa od ma kog jasnog pravila upotrebe, da se rasprava o njemu izopačila u „rat svih protiv svih“: rat boraca koji prosvećenosti nameću svoje privatne definicije ([Anonim] 1977).

¹⁵³ Uporediti Beiser 1992; Schmidt 1996: 2.

3. Odrastanje

3.1 Buntovna deca slobode

3.1.1 Čista uživancija

Viziju detinjstva, kao tačke otpora, kao adresata poziva da se izade iz nezrelosti, određuje lik odraslog. Još u Kantovo vreme i pre njega, prosvećeni racionalni, a možda ni bilo kakav poredak, nije bio predstava stanja kojim ishoduje ustanak protiv tutora. U osamnaestovekovnoj Francuskoj je drugo ime prosvećenih za staratelje bilo „crkva“. Kada je pariski filozofi pominju, bezmalo uvek primišljaju jednu nerazumnu instituciju i, možda još i više, onu njenu praksu apriornog doznačavanja grešnosti čoveku. Omiljenom slikom francuskih prosvetitelja rečeno, slikom koja svedoči o smeru kritike i emancipacije: ona uzurpira zemnu sreću za račun himere nebeske. Najžešće intorniran, ali zapravo minimalni nalog ophođenja prema njoj sažet je u Volterovom pokliču *Écrasez l'infâme*. Čini se da nije toliko pitanje šta stupa na njeno mesto, već šta rušenje bestidnice oslobađa? Duh je već pušten iz boce: nezaprečena sloboda pretpostavlja se drugim vrednostima.¹⁵⁴

Otvoreni i „besramni“ hedonizam je jedan sasvim zamisliv odgovor i jedna, sasvim doslovno, „prirodna“ reakcija. Lametri je u *Čoveku mašini* već ustanovio da je organska radost (veselost, raspoloženost, skladna navijenost) naše telesne, a time i duhovne mašine jedini izvor, a zadovoljavanje i uživanje jedini pouzdan kriterijum svih vrednosti (Lametri 1955: 23–25, 55–61). Ali u *Veštini uživanja*, od samog početka, priroda u pokretu samostvaranja kao svoju svrhu još izrazitije nalaže sreću svih živih bića, uživanje egzistencije u samoj sebi. Čulno uživanje, kao i sama priroda, postaje božanstvo (La Mettrie 1796d: 203). Sanktifikovano zadovoljstvo se ne libi, pošto se prepozna u reprezentativnom eksponentu nesputane erotske slasti, da se u sklopu brižnih saveta i iskustava koje izlaže, okrene i protiv samog razuma – „Ljubavi, sve dok u svom carstvu budeš trpela i najmanji ostatak razuma, podanici tvoji biće nesrećni“ (La Mettrie 1796d: 217) – i usidri u nekoj vrsti, manje rusoovski odozgo nadahnutog, a više odozdo panteistički deifikovanog „okeanskog osećanja“: „Sva priroda je u srcu koje oseća

¹⁵⁴ Upporediti Rousseau 1978: 179; Diderot 1782: 8, 38.

sladostrašće“ (La Mettrie 1796d: 255).¹⁵⁵

Tako je mišljenje prosvetiteljstva izvesnom vlastitom radikalizacijom i identifikacijom sa slikom protivnika i samo počelo da promoviše ono za šta su ga optuživali neprijateljski raspoloženi posmatrači: da su njegovi psihološki koreni u gordosti, u kompulzivnoj želji da se bude nezavisan od crkve i drugih autoriteta, ali i u potrebi da se dâ filozofsko opravdanje seksualnoj rasmusnosti, koju su mnogi prosvetitelji i inače praktikovali.¹⁵⁶ Jedna samoživa i, u krajnjoj liniji, privatna fascinacija kultom erotike onih koji su se smestili izvan tradicionalnih društvenih normi, smatralo se, povezala se sa „zabranjenom“ filozofijom i sada predstavljala svesnu i otvorenu uvredu za konvencionalni moral i religiju (Turner 1988: 80–81). S druge strane, postojalo je i nešto kao unutrašnja potreba da oni „slobodni mislioci“ koji odbacuju religiju, preziru crkveni autoritet i, stoga, prema shvatanju većine, fatalno rizikuju spas svoje duše, istraže filozofske argumente koji dokazuju da duša nije besmrtna, da ne postoji natprirodno upravljanje životom ljudi, niti nagrada i kazna posle njega, te da se, štaviše, može, poput Spinoze i još doslednije, s „geometrijskom“ izvesnošću osporiti otkrivena religija, božanska promisao i natprirodne sile i zastupati „život“ bez kajanja i straha od osвете sudnjeg dana za beščašće, rasmusnost, bezbožje i orgijanje (Israel 2001: 66).¹⁵⁷ Naprotiv, beščašće i pritvorstvo su na drugoj strani. Vremenom je ušlo u refren prosvetiteljstva da upravo crkva besramno podržava, proizvodi i inkarnira nepodopštine neuporedivo opasnije od otvorenog i, takoreći, prirodnog bluda: mračnjaštvo, fanatizam, progone i svekoliku nesreću čovečanstva.¹⁵⁸

„Sadizam“ je takođe dosledan zaključak na kraju puta protivstavljanju vetu neba na zemnu sreću. Markiz de Sad piše pamflet „Francuzi, još jedan napor ako hoćete da postanete republikanci“ tokom Revolucije, a kasnije ga, 1795, uključuje u knjigu *Filozofija u budoaru*. U prvoj rečenici najavljuje „velike ideje“ koje se neće dopasti svima, ali će „doprineti donekle unapređenju prosvećenosti“, a motivaciju za njihovo

¹⁵⁵ Uporediti Nedeljković 1961: 155–161.

¹⁵⁶ Videti, na primer, Massillon 1769: 155.

¹⁵⁷ Za erotsku emancipaciju žena i seksualnosti uopšte u (ranom) prosvetiteljstvu i za „probleme“ braka, čednosti i prostitucije uporediti Israel 2001: 82–96; Israel 2006a: 572–589.

¹⁵⁸ „Interes je stvorio sveštenike, sveštenici su stvorili predrasude, predrasude su proizvele ratove i ratovi će trajati sve dok bude predrasuda, predrasude sve dok bude sveštenika, a sveštenici sve dok bude interesa“ – sažima, po pravilu na najreprezentativniji način, uverenja prosvetitelja Didro (prema Cresson 1949: 48; za stavove filozofa osamnaestog veka prema nasilju i ratu videti Berto 2006: 92).

iznošenje nalazi u bojazni da sloboda presporo odmiče, da će opet promašiti cilj pouzdajući se suviše u zakone i da je, u veku koji je moral pretpostavio veri, neophodno uvesti neko verovanje koje bi bilo „skrojeno prema prirodi republike“, neku religiju u skladu sa novom običajnošću koja zahteva da duša bude stalno održavana na visini „dragocene slobode od koje sebi danas stvara svog jedinog idola“ (Sad 1989a: 123). Revolucija je već izborila neke važne tekovine – „Već nestaju naše predrasude, već se narod odriče katoličkih besmislica, već je ukinuo hramove, srušio idole, venčanje je priznao kao isključivo građanski čin; srušene ispovedaonice služe kao javna sastajališta; nabeđeni vernici, napustivši apostolsku gozbu, prepuštaju miševima bogove umešene od brašna“ (Sad 1989a: 125) – ali je sada važno ne zaustaviti se na tome, ne zadovoljiti se „potkresivanjem grana“ već zadati „poslednji udarac stablu“, „iščupati zaravno rastinje“, do kraja razvrgnuti savez „skiptra i kadionice“, otvoreno se suprotstaviti „Hristovom katoličkom sveštenstvu“ svojim „sistemom slobode i jednakosti“, skupa s kraljevskom tiranijom skršiti i „okove verskog praznoverja“, s padom monarhije ne prenebregnuti ukidanje i njene saveznice religije, ne povijati se ni „pred skutima nekog izmišljenog bića, niti pred kolenima bedne varalice“, već jedinim bogovima proglasiti „hrabrost i slobodu“: „Uništite, dakle, zauvek sve što jednog dana može razoriti vaše delo. Pomislite da vam je dužnost i ujedno stvar vašeg poštenja, pošto je plod vašeg truda namenjen tek vašem potomstvu, da mu ne ostavite ni klicu ovih opasnih zametaka koji bi ga ponovo mogli baciti u kaos iz kojeg se s toliko muke izvlačimo!“ (Sad 1989a: 124–125, 128).

„Naše prosvećivanje“ je postepeno prepoznavalo i raskrinkavalo Boga kao suvišnu utvaru i prepredenu izmišljotinu prvih zakonodavaca – ali sada ono mora konačno da se utvrdi prihvatanjem ateizma kao „odsad jedinog sistema svih ljudi koji umeju da misle“ (Sad 1989a: 127).¹⁵⁹ I učvršćivanje i napredak republike, kao i „dobro zajedničke stvari“, sada zahtevaju da se žrtvuje još „jedna mnogo varljivija utvara no što je bila utvara jednog kralja“, za šta mora biti zreo narod koji je u kratkom roku skršio tolike predrasude i okove i koji je nameran da „stvara slobodne ljude, a ne bezvrdne obožavaoce nekog Boga“ (Sad 1989a: 134). Sadovi taktički saveti koji se tiču

¹⁵⁹ „Da, građani, vera je nespojiva sa uređenjem koje počiva na slobodi; osetili ste to. Nikada se slobodan čovek neće savijati pred bogovima hrišćanstva; nikada hrišćansko verovanje, nikada njegovi obredi, njegove tajne niti moral neće odgovarati republikancu. Još jedan napor; pošto radite na tome da razorite sve predrasude, nemojte pustiti nijednu da ostane, jer je već jedna jedina dovoljna da ih sve povrati. Koliko tek treba da smo sigurni u njihovo povampirivanje ako je ona koju puštate da preživi pouzdano kolvka svih ostalih!“ (Sad 1989a: 128).

realizacije ovog poduhvata „uništavanja Boga“ sugerišu da se izbegnu pokolji i izgnanstva, ubistva i progoni, da se nasilje i okrtnost usmere samo na idole, a ne na one koji im služe – i kojima je „dovoljna poruga“. Pritom je to i efikasniji metod, budući da srušeni idoli u zlovolji i gnevu dobijaju na značaju i vaskrsavaju u još većem broju, a samo ruganjem se sigurno zatiru, samo u igri se pretvaraju u prah i pepeo, u koji se potom urušava i svako verovanje (Sad 1989a: 137). Republikancu, kojem je „jedini vodič vrlina, a jedina kočnica griža savesti“, ne treba više nikakvo drugačije vođstvo, nikakav „strah od još većih zala no što su ona koja nam je priroda poslala“, niti ikakva „ništavna nada u bolji svet“. Kardinalno oslobođenje je dovoljno opravdanje i, štaviše, dug postrevolucionarne Francuske svetu i potomstvu: „Neka najuvredljivija bogohuljenja i dela najateističkija budu potpuno dopuštena da bi se dokrajčilo iskorenjivanje iz srca i pamćenja ljudi, tih strašnih igračaka našeg detinjstva; neka se raspiše konkurs za delo koje će ponajviše moći konačno da prosvetli Evropljane u tako značajnoj materiji i neka velika nagrada koju će dodeliti narod bude priznanje onome koji, pošto sve izrekne i sve dokaže iz te oblasti, ostavi svojim sugrađanima samo kosu da pokose sve utvare i jedino čestito srce da ih mrže“ (Sad 1989a: 134).

Izlazak iz detinjstva, kao i kod Kanta, odigrava se u ime slobode, ali to je sada jedna drugačija, „metafizička“ sloboda. Sadovo uzorno društvo nije svetska građanska država koja štuje razumne zakone na vlastitu polzu, već jedno impulsivno, strasno, opsceno „društvo zločina“, koje on u minijaturi organizuje i ostvaruje po usamljenim zamkovima. Revolucija je završila posao raščišćavanja terena, bog je potpuno iščezao, te sada samo treba paziti da voljom popova i aristokratije ne vaskrsne. Najbolja brana toj opasnosti će se na kraju pronaći u prirodi kao jedinoj preostaloj instanci, koja više niti sadrži ikakav moral niti dozvoljava mogućnost njegovog izvođenja. Živeti u skladu s njom znači prihvatiti da su zločin, seksualna perversija i svako zlo „prirodna“ nužnost koja se potvrđuje uživanjem koje pruža (Sad 1989b). Odziv volji za dominacijom u proizvoljnom ispunjenju trenutnih želja jedini je konsekventni, drski, revolucionarni nalog, nalog zločinjenja, razbojništva, „kainizma“ u silnoj i lekovitoj poprirođenosti. Duh pobune zahteva, prestupom i po prestupu, destrukciju svih vrednosti i afirmaciju podavanja jedino tom neugasivom instinktu uništenja. Sadovi spasonosni saveti mladoj Francuskoj republici stoga ne sugerišu mir i sigurnost, nego „stanje večitog kretanja“, „uzbuđenje u kome republikanac treba stalno da drži društvo kome pripada“: permanentna pobuna je programski „slobodarski zaključak proistekao iz premise

pogubljenja kralja i rušenja Boga: 'Pristanite na slobodu zločina, jedinu razumnu slobodu, i zauvek izaberite pobunu kao što se bira milost'' (Janjion 1976: 311).

Sloboda se ispituje, proba, kuša, testiraju se njene granice: insistira se na „nepokoravanju načelu“ i istovremeno ili neposredno potom uviđa da se bez njega „ozbiljni rad refleksije ne bi mogao razviti“. „Taj vek (bar kod svojih najkvalifikovanijih predstavnika) hteo je da bude slobodan, kako da bi jurio za srećom, tako i da bi osvajao istinu. Slobodno uživanje, ali i slobodno ispitivanje. Ruspunici i slobodoumnici. Ponekad su to bili isti ljudi, prema Bodleru“ (Starobinski 2009a: 14).¹⁶⁰ „Eksperimentisanje“ slobodom osamnaestog veka počelo je galantnim svetkovinama a završilo se devizom „Sloboda ili smrt“ na ratnim trobojkama i uspostavljanjem „vladavine slobode“. Važnije je, međutim, ono što se dešava između te dve slike: ono „kretanje slobode [koja se] ubrzava, rasprskava i širi u tragičnom varničanju“, ono „isprobavanje“ slobode „kako u hirovitoj zloupotrebi, tako i u dizanju protiv zloupotreba“, ona „sklonost slobodnom životu“ koja „poprima čas vid neoubuzdanog uživanja, čas oblik poziva na obnovljenu moralnost, a kod nekih, primetićemo zbrkanu mešavinu obe tendencije“, ono oprobavanje slobode u uskraćenosti za nju, u osujećenosti, ono (iz)vojevanje slobode nepokorenih pojedinaca koji više neće da budu poslušni podanici i koji se sudaraju ili, ređe, raspravljaju sa autokratskom vlašću. Otkrviši da je „krajnja sloboda nekih napad na slobodu svih“, oni pred nasrtajima na slobodu koji su se javljali svuda – „u bezobrazluku bogatih, u nespretnosti upravljača, u pribegavanju represivnom aparatu vlasti“ – sada oštro i nametljivo postavljaju „zahtev za neograničenom slobodom“ (Starobinski 2009a: 17–18). Pred očitom neslobodom pitanje slobode prestaje da predstavlja teorijski problem. Presudno postaje pitanje njenog praktičnog instaliranja i manifestovanja.

3.1.2 *Nestašluk kao sudbina*

Prosvetiteljstvo u vlastitoj ekstazi ili, drugim rečima, (rani) „romantizam“. Termin je pod navodnicima jer raznorodnom denotacijom i preslobodnom konotacijom, pogotovo kako je vreme odmicalo i kako se pokret širio, deli sudbinu bezmalo svih ključnih reči

¹⁶⁰ Starobinski s odobravanjem navodi i Bodlerov nalaz da su Revoluciju izveli oni prvi, ne slobodoumnici nego „sladostrasnici“, oni Mirabou nalik „herojski i skandalozni likovi“ (Starobinski 2009b: 229).

ovog rada.¹⁶¹ „Romantizam“ je čak ranije od prosvetiteljstva, u Arturu Lavdžoju (Arthur Lovejoy), dobio zagovornika potpunog odbacivanja jer nema iole precizan smisao, a ako to nije izvodljivo, da se radije piše u množini, „romantizmi“ (Lovejoy 1960a). Još oštrije i doduše kasnije, Filip Laku-Labart (Philippe Lacoue-Labarthe) i Žan-Lik Nansi (Jean-Luc Nancy) naglašavajući da se sami rani romantičari nikada tako nisu nazivali niti identifikovali, smatraju da je termin u svakom pogledu pogrešan, pravdaju se da ga koriste samo zbog uobičajenosti i traže od čitaoca njihove knjige o romantizmu da nijednog trenutka ne pretpostavi da (se) zna šta je to (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 1–18).¹⁶² Mario Prac, slično, misli da su „romantizam“ i „romantično“ „približni izrazi“ koji su već ušli u upotrebu i koje je uzaludno, koliko god ubedljivo, izbacivati kroz prozor – jer će se ušunjati na vrata: „Kao bezbroj drugih reči u svakodnevnoj upotrebi, tako i ovi približni izrazi imaju svoju vrednost i odgovaraju jednoj korisnoj funkciji, pod uslovom da ih smatramo onim što zaista jesu, dakle približnim izrazima, i da ne zahtevamo od njih ono što ne mogu da daju, a to je egzaktnost ubedljive misli“ (Prac 1974: 26).

Kada je grupa pisaca i mislilaca koja je saradivala u časopisu *Das Athenäum* koristila termin „romantično“,¹⁶³ želela je da opiše ideal ne samo pesništva već i, rečeno možda

¹⁶¹ Videti impresivan spisak suprotstavljenih ili dispartnih značenja koja su pripisivana romantizmu u Berlin 2006: 29–35. Sam Berlin isplivava iz te zbrke pronalazenjem dva načela – nužnost volje i odsustvo strukture stvari – za koje se čak ne kaže ni da su zajednička svojstva nego tek da zadovoljavaju „većinu“ kriterijuma i čine protivrečnosti „manje strogim“. No neprimetno se u nekim pasazima i ta dva svode na – otpor postojećoj stvarnosti (Berlin 2006: 147): „Šta je zajedničko čarobnjacima, fantomima, grifonima, duhovima, opkopima ispunjenim vodom oko srednjovekovnih zamkova, duhovima krvavih ruku i strašnim tamnim glasovima koji dolaze do vas iz svih vrsta misterija i groznih gudura, s jedne strane, i, s druge strane, velikom prizoru mirnog, organskog srednjovekovnog doba, s njegovim turmirima, glasnicima i sveštenicima, kraljevskim uglednim ličnostima, njegovom aristokratijom, svime što je bilo mirno, dostojanstveno, nepromenljivo i suštinski u miru sa sobom? Odgovor je da obe ove stalne fraze romantičarskih pisaca, ako se stave uz bok dnevnoj stvarnosti rane industrijske civilizacije u Lionu ili Birmingemu, dovode u pitanje tu stvarnost“ (Berlin 2006: 144–145). Marija Janjion takođe insistira da je romantizam sav u „osporavanju čovekovog položaja ovde i sada“: „Postajem svestan kako je – *hic et nunc* – i govorim: ne, ne slažem se“. Time on nesumnjivo „dodiruje nihilizam“, priznaje autorka, ali se ne svodi na njega, budući da „najčešće – posle destrukcije ili istovremeno s njom – vrši još jedan potez: naime, uvodi utopiju“. Ona predstavlja povraćaj izgubljenog jedinstva, spasenje koje doduše nikada nije neposredni povratak, nego opet skriveno pod vizijama koje se sažimaju u šifre „novo društvo“, „umetnost“ ili „priroda“ (Janjion 1976: 228–229).

¹⁶² Slično, „u nedostatku boljeg termina“, „romantizam“ se upotrebljava i u Oergel 2006: 11–12. Da su sami romantičari sve vreme radije svedočili o nesigurnosti samoidentifikacije jednog „protivklasicističkog“ pokreta kojem ipak osećaju da pripadaju videti, na primer, Šlegel 1967: 79, 83–84; Brožinski 1967: 170–172; Puškin 1967: 187. Za odbranu (mogućnosti) „komparativne književnosti“ i bez utvrđenih preciznih značenja i, štaviše, bogatstva potencijalnih tumačenja upravo zahvaljujući toj nestalnosti videti Man 1984: 47–66.

¹⁶³ Da nevolje sa određivanjem porekla i odgovorne upotrebe prideva „romantično“ mogu biti još veće nego kada je reč o „romantizmu“ videti Welleck 1963: 128–198; Eichner 1972.

ključnom i svakako omiljenom rečju refleksivnog romantizma, jedne sada „bezgranične“ stvarnosti. Termin je međutim istovremeno korišćen i da označi same te mislioce, mada je „nova škola” ili „Šlegelova škola“ bila češća oznaka (Behler 1993: 30).¹⁶⁴ Najpoznatija i najranija (samo)određenja romantizma vezuju se za Fridirha fon Šlegela (Friedrich von Schlegel). Još 1798. godine on koristi termin *romantisch*, kao novi izraz neophodan da objasni, dotad zanemarivani, „slobodan izraz imaginacije i asocijacije“ i odredi savremenu formu umetničkog izraza. Njegov čuveni fragment 116 ambiciozno objavljuje: „Romantična poezija je progresivna univerzalna poezija. Njeno određenje nije samo to da ponovo sjedini sve odvojene vrste poezije i da dovede u dodir poeziju sa filozofijom i retorikom. Ona takođe hoće i treba čas da meša čas da stapa poeziju i prozu, genijalnost i kritiku, umetničku poeziju i poeziju prirode, da učini poeziju živom i društvenom, a život i društvo poetičnim, da poetizuje duhovnost i da umetničke forme napuni i zasiti pravim obrazovnim materijalom svake vrste i da ih nadahne treptajima humora. Ona obuhvata sve što je na bilo koji način poetično, od najvećih sistema umetnosti, koji u sebi sadrže opet više takvih sistema, do uzdaha, poljupca, što je nošen dahom deteta koje ispevava pesmu koja nije umetnost. Samo ona poput epa, može da postane ogledalo svekolikog okolnog sveta, slika epohe“ (Šlegel 1999c: 38–39).¹⁶⁵ Epoha ima svoje „tendencije“ i Šlegel nalazi da su tri najveće: Francuska revolucija, Fihteovo *Učenje o nauci* i Geteove *Godine učenja Vilhelma Majstera*. U jednom fragmentu gde pominje tu trijadu on kontranapadom brani takav spoj društvenog, filozofskog i književnog, primećujući da onaj kome on izgleda neprikladan, „kome nijedna revolucija koja nije bučna i materijalna ne može da izgleda važna, taj se još nije uzdigao do visokog, šireg stanovišta istorije čovečanstva“ (Šlegel

¹⁶⁴ Polemičko i neretko karikaturalno značenje termin dobija tek sa nastupanjem „hajdelberških romantičara“, a pežorativno tek tridesetih i četrdesetih godina devetnaestog veka sa Hajnrinom Hajneom (Heinrich Heine), Arnoldom Rugeom (Arnold Ruge) i drugim protivnicima romantizma, koji su doduše već kod Hegela, ako ne i Getea, mogli pronaći optužbu da je romantizam „subjektivnost bez sadržaja“ (Behler 1993: 32).

¹⁶⁵ Fragment se dalje nastavlja nizanjem i obrazloženjem neuporedivih moći romantičke poezije, da bi se na kraju vratilo poređenju s filozofijom i dokazivanju njene književne „univerzalnosti“ – „argumentom“ beskrajsnosti, slobode i samovolje: „Romantična poezija je među umetnostima ono što su duhovitost za filozofiju, i društvo, ophođenje, prijateljstvo i ljubav u životu. Druge pesničke vrste su završene i mogu se sada u potpunosti raščlanjavati. Romantična vrsta pesništva još je u nastajanju; štaviše, njeno pravo biće jeste u tome što večno može samo da nastaje, a da nikad ne bude dovršena. Nju ne može iscrpiti nijedna teorija, i samo bi neka divinatorska kritika smela da se odvaži da okarakterise njen ideal. Jedino je ona beskrajna, kao što je jedina slobodna, i kao svoj prvi zakon priznaje to da samovolja pesnika ne trpi nad sobom nikakav zakon. Romantična vrsta pesništva je jedina koja je više od vrste i u neku ruku je pesnička umetnost sama: jer, u izvesnom smislu sva poezija jeste ili treba da bude romantična“ (Šlegel 1999c: 39, fragment 116).

1999c: 54, fragment 216),¹⁶⁶ a u drugom priznaje da su to „ipak samo tendencije, bez temeljne izvedbe“ (Šlegel 1999e: 124, fragment II 662), u očekivanju ili najavi valjda njihovog ostvarenja.

(Pre)Zrela sloboda u njenom tekstualnom iskušavanju, sa vantekstualnim vizijama i posledicama. Kabinetske refleksije, lucidni uvidi u paradokse, mudri saveti i oprezni predlozi više nisu dovoljni; doba koje veruje da je stasalo zahteva ostvarenje. Njegova deca moraju da budu buntovna jer im se čini da su sputana. To nisu „deca-izdanci“, nisu unapred zamislive i manje ili više skladne izvedenice roditeljskog konstituisanja, kao kada kažemo da prosvetiteljski projekt ima utilitarizam i kontraktualizam kao svoju jednako legitimnu „liberalnu“ decu (Bufacchi 1999: 205–206). Ovu decu roditelji ne priznaju ili čak ni ne prepoznaju lako, ona su „nezakonita“ pa i „neprirodna“ deca, kopilad ili, ređe, pastorčad, u svakom slučaju ne biološka regeneracija nego radije istorijska mutacija. Romantizam je jedno takvo „problematično“, nestašno dete prosvetiteljstva. Francuska revolucija, zapravo, i jedne i druge stavlja na kušnju. Romantizam iz nje izlazi, makar isprva, ne kao protivstavljanje nego kao „nastavak prosvetiteljstva drugim sredstvima“, a prosvetiteljstvo, već te 1789. godine, „postaje romantično“, utoliko što više ne može biti samo „intelektualno“, već je upućeno na direktnu akciju (Hit & Boreham 2003: 7, 11, 47).

Ontogenetskom evolucijom tumačeći istorijsku filogenezu, moglo bi se čak ispostaviti da romantička deca prosvetiteljstva afirmišu vlastitu generacijsku nezrelost kao sazrevanje samog prosvetiteljstva. Upadljivo je, naime, da je evropski romantizam u svojim počecima bio generacijska stvar. Oko 1770. godine rođeni su svi rani romantički pisci: Vordsvort (Wordsworth), Kolridž i Sauti (Southey) u Engleskoj, Šatobrijan i Konstan (Constant) u Francuskoj, Šlajermaher (Schleiermacher), braća Šlegel, Novalis, Tik, Vakenroder (Wackenroder) i Helderlin (Hölderlin) u Nemačkoj.¹⁶⁷ Kada je izbila Francuska revolucija oni su bili u kasnim „adolescentnim“ godinama, što će reći i usred borbi za porodičnu, seksualnu, porofesionalnu i intelektualnu nezavisnost. Spočetka možda i ravnodušni ili umereno neprijateljski raspoloženi prema Revoluciji, vremenom će bez izuzetka postati njene vatrene pristalice. Odatle proističu tumačenja da je mlađa

¹⁶⁶ Uporediti Oesterreich 2005; Stojanović 1999: 307–309.

¹⁶⁷ Njima se mogu pridodati i slikari Tarner (Turner), Konstejbl (Constable) i Fridrih (Friedrich), koji se obično takođe svrstavaju u romantizam, kao i Betoven (Beethoven) i Hegel, koji su snažno obeleženi romantičkom klimom, mada u bitnom smislu neprijateljski raspoloženi prema njoj.

generacija nemačkih umetnika i intelektualaca stala uz Revoluciju s prevashodno psiholoških razloga, uspostavljajući analogiju između ličnog iskustva i događanja svetske istorije. Generacijska pobuna rođenih oko 1770. se od drugih jednako potresnih pobuna tog tipa razlikuje, međutim, barem onim presudnim uticajem na evropsku misao koji je njenim pripadnicima omogućila identifikacija vlastite krize sa istorijskom krizom evropske kulture i povezivanjem mogućnosti njenog poželjnog razrešenja sa nadama u kolektivnu transformaciju koje je pobudila Francuska revolucija. Sami romantičari su bili svesni svog generacijskog identiteta i, u nastojanju da legitimišu sopstveni bunt koji su smatrali punopravnim, ako ne i jedino ispravnim držanjem, nisu prezali od toga da mladost uoče kao faktor Revolucije. Novalis je u „savremenim sukobima oko oblika vlasti“ prepoznao „sukob oko toga da li je nadmoćno zrelo doba ili cvet mladosti“, a samu Revoluciju je branio od optužbi da je pošast po analogiji sa stupnjem adolescentnog razvoja: „Većina posmatrača Francuske revolucije... javila je da je ona po život opasna zarazna bolest. Oni međutim nisu zašli iza simptoma i pobrkali su ih... Najpametniji oponenti insistirali su na kastraciji. Oni su ispravno primetili da ta navodna bolest nije bila ništa drugo do početak krize puberteta“ (prema Izenberg 1992: 51).¹⁶⁸

Svako osporavanje ima osu problemskog slaganja koja omogućuje odstupanje, unutarporodično možda i više nego druga. Sa roditeljem romantizam deli emancipatorsku strast ali, kako doliči mladosti, ne i njegov „racionalizam“. Utoliko

¹⁶⁸ Uporediti Samuel 1925: 66; Toews 1980: 63. Izenberg međutim problem ovih generacijskih tumačenja vidi u biologizaciji i univerzalizaciji jedne ipak bitno nove krize. Ona se sada pre svega tiče moderne ideje adolescencije kao istorijskog koncepta – a ne više „mladosti“ kao biološko-društvene konstante svih kultura koja označava stupanj između detinjstva i zrelosti – i uključuje specifični skup društvenih i kulturnih ideala i psihološke, porodične i društvene sukobe koji nastaju tokom njihovog ostvarenja. Problemi moderne adolescencije koji su se pojavljivali u vreme i u delima romantizma kao nova faza ličnog razvoja, makar urbane i avangardne evropske mladeži, takođe su bili problemi one „individuacije“ koja se pojavljivala kao novi filozofski i psihološki ideal i kulturni etos. Politički, ekonomski, društveni i intelektualni faktori koji su uticali na ovu promenu protežu se od „sebičnog individualizma“ koji je promovisala trgovačka revolucija u Engleskoj i Francuskoj do ideala univerzalne čovečnosti koji je negovao „novi čovek“ buržoaskog porekla, od pravnih koncepcija koje su razvijane u sukobu sa monarhističkim apsolutizmom i imperijalnim pretenzijama do iz religije izvedenih ideja o unutrašnjem ubeđenju kao jedinom legitimnom osnovu vere, pa tek konvergencija tih javnih i onih privatnih, retoričkih i političkih, psiholoških, filozofskih i estetskih aspekata može da ponudi odgovarajuće razumevanje jednog ipak istorijski u toj meri „jedinstvenog revolta generacije 1770.“ da je i proizveo „istorijsku jedinstvenost“: „Model lične krize koja je obezbedila gorivo za političku revoluciju ili politike koja je, snabdevajući lični razvoj nizom javnih simbola, transponovala pitanja lične slobode u svet političkog dejstva, pokazao se prejednostavnim. Specifična pitanja privatnog života romantičara, koja su bila prelomljena i tumačena kroz prosvetiteljsku misao i kulturu, zauzvat su transformisala ideale Revolucije u nešto različito i dalekosežnije od onoga što su ti revolucionarni ideali izvorno sadržavali“ (Izenberg 1992: 52–53; uporediti Gillis 1974: 8–9).

strast postaje žešća. Njegova pobuna može biti, kao i kada je reč o prosvetiteljstvu, metafizička ili društvena, bunt protiv društvenih odnosa ili uopšte protiv čovekovog položaja u svetu, kao što može imati revolucionarni ili konzervativni karakter. Ali na izvoru, a ponekad i na kraju, uvek je kardinalno, zaoštreno, na život i smrt, odbijanje mirenja sa stvarnošću, jedna borba koja se i okončava tragičkim porazom u neravnomernom sukobu sa onom težinom autoriteta i tradicije koji je koncentrisan u savremenim represivnim institucijama. U takve institucije se sada smešta i prosvetiteljstvo: njegov intelektualistički oslobodilački poziv ili poziv na privođenje razumu prelazi na stranu porobljivača, sameren jednom totalnom voljom za totalnom afirmacijom.

Viljem Blejk Njutna i Loka, svece (ranog) prosvetiteljstva, međaše moderne nauke i naučnosti koja jemči veru i u društveni progres, optužuje za nastojanje da u kavez utamniče slobodni i sponatni ljudski duh i iscrpu sav život iz njega. „Umetnost je drvo života, / nauka je drvo / smrti“ (Blake 1826–1827: stihovi 100–102), piše Blejk u svojim zabeleškama uz *Laokon*, pre svega protiv dvojice slavni zemljaka, ali i francuskih „rezonera“, protiv režima uređenog i urednog sveta. Slično je i sa Šilerovim prvim komadom, *Razbojnici* (Šiler 1966). Osam godina pre Francuske revolucije u njemu su, zapravo, iznete postrevolucionarne dileme ostvarenja prevratničkih ideala. Vođa razbojničke družine Karl Mur bori se za slobodu i organizuje pobunu protiv vlasti. Kantova ideja autonomnog morala pretače se u (razbojničku) praksu. Revolucionarno nasilje izaziva posledice koje ne pošteduju doduše nijedan deo starog sistema, ali vode potpunom moralnom relativizmu. Karl Mur ne može da spreči da se pobuna protiv racionalne organizacije sveta ne završi u zločinu, smrti, kao što nije mogao da spreči ni njeno izbijanje. Već na premijeri, međutim, kraj u kojem se on kaje je ovacijama previđan za volju golog bunta. Dve decenije kasnije, 1792, vođe Francuske revolucije čine isto i, prevashodno imajući u vidu *Razbojnice*, proglašavaju Šilera počasnim građaninom Francuske (Hit & Boreham 2003: 44). Samoostvarenje je postalo presudno u poretku koji mu nije ostavio prostor, izuzetnost, vlastita posebnost, pa gotovo ma kakva da je. Klasicističke vrednosti roditelja su samo roditeljske vrednosti.¹⁶⁹

¹⁶⁹ „Oni koji su u tradicionalnim snagama autoriteta ili hijerarhije organizacije videli najopresivnije društvene snage – Bajron, na primer, ili Žorž Sand, ili, ukoliko se oni mogu nazvati romantičarima, Šeli i Georg Bihner – obrazovali su 'levo krilo' romantičkog revolta. Drugi su u principu prezirali javni život i zaokupili se kultivacijom unutrašnjeg duha. U svim slučajevima organizacija života primenom racionalnih ili naučnih metoda, ma koja forma disciplinovanja ili mobilizacije ljudi za konačne ciljeve ili

Romantizam ne samo da ne bi da ih (na)sledi, nego ni da ih zameni ma kojim drugim skupom ponuđenih vrednosti; on bi da ospori samo traganje za vrednostima ukoliko ono podrazumeva da bi one mogle biti negde pronađene a ne tek proizvedene, ukoliko se otkrivaju a ne stvaraju delatnim činom uvek jedinstvenog stvaraoca. Time bunt prerasta u nepomirljivi prkos i romantizam otvoreno odbacuje „centralnu tezu prosvetiteljstva prema kojoj ono što je istinito, ispravno, dobro ili lepo, može biti pokazano da važi za sve ljude valjanom primenom objektivnih metoda“ (Berlin 1973: 109).

Sa romantizmom će se razum prosvetitelja suočiti sa svojom kliničkom slikom, po kojoj je racionalizacija sveta konsekvencija patologije jednog apstraktnog analitičkog duha. On bi, u skladu s imenom, da sve razloži, rasturi, demontira, atomizuje, jer sve vidi kao sklop, kao izvedenu sintezu. Ako je taj vivisekcijski pristup dao rezultate u hemiji, ako je i pomogao da se poruši preživela ideološka tvrđava božanske milosti, on je takođe rastočio i ljudski duh i državu. Prvi je sveo na mehanički ansambl sastavljen od elementarnih čulnih utisaka i predstava, na kompleksnu mašinu podložnu preciznom rastavljanju, a drugu na spoljašnje uzajamno delovanje individualizovanih monada bez istinskog odnosa i zajedništva, na slepo operisanje funkcionalnih šrafova aparature pravno organizovanog građanskog društva.¹⁷⁰ Hipertrofirano intelektualizovanje ljudskog bića ojadilo ga je za ono po čemu jeste ljudsko. Pred furioznim naletom razuma prosvetiteljstva stradali su čulnost, spontanost i individualnost,¹⁷¹ kreativni i

organizovanu sreću, smatrala se filistarskim neprijateljem“ (Berlin 1973: 110).

¹⁷⁰ Više o pojavi „pojedince“ u kasnom osamnaestom veku videti Luhmann 1986; Giddens 1991; Ehrenberg 1995; Ireland 2004.

¹⁷¹ „Individualnost“ ovde stoji nasuprot „individualizmu“, nekoj vrsti ideologije pojedinca. Fridrich Majneke (Friedrich Meinecke) i Georg Zimel (Georg Simmel) su primetili početkom dvadesetog veka da je *Individualität* bio uglavnom romantička tvorevina neposredno suprotstavljena prosvetiteljskoj ideji individualizma. Prosvetiteljstvo je, prema njihovom gledištu, odredilo čovečanstvo kao skup u suštini sličnih bića obdarenih univerzalnim pravima i motivisanih sličnim željama; to je bila koncepcija apstrahovana iz modernog tržišnog društva u kojoj pojedinci slede uniformni vlastiti interes. *Individualität* se razvio iz prosvetiteljskog individualizma, ali se u tom procesu njegova ideja toliko izmenila da se okrenula protiv svog izvora. „Prvo je bilo“, pisao je Zimel, „oslobođenje pojedinca od zardalih lanaca gildi, prava po rođenju i crkve. Sada pojedinac koji je na taj način postao nezavisan takođe želi da se razlikuje od drugih pojedinaca. Nije više bila važna činjenica da je bio slobodan kao pojedinac, već da je bio specifični, nezamenljivi dati pojedinac... Novi individualizam može se nazvati kvalitativnim, nasuprot kvantitativnom individualizmu osamnaestog veka ili se može imenovati kao individualizam jedinstvenosti [*Einzigkeit*] nasuprot individualizmu jednosti [*Einzelheit*]“ (Simmel 1950: 78, 80–81). „Individualizam“ je bio antisocijalan ili u najboljem slučaju asocijalan koncept koji je zamišljao društvo atomizovanih pojedinaca odvojenih od drugih ili u utakmici s njima. Individualnost se sada proteže sa pojedinaca na grupe. „Iz ovog produbljivanja individualizma jedinstvenosti“, pisao je Majneke, „od tada je u Nemačkoj u različitim formama nastajala nova i življa slika države, i takođe nova slika sveta. Čitav svet se sada činio ispunjen individualnošću, a svaki individualitet, lični ili nadlični, vođen vlastitim principima“ (Meinecke 1957: 425). Koncept individualnosti kolektivnih entiteta omogućio je čudnu ideju da lična individualnost može biti negovana kroz identifikaciju pojedinca sa

osećajni potencijali čoveka. Kao što je sve transcendentno iščezlo pod tiranijom prirodnonaučnog logosa, tako je i individualna sloboda utrnula ispod opštosti zakona. Hladni, isprazni, formalni, apstraktni, avetinjski razum prosvetiteljstva, tog, rečima Franca Šuberta (Franz Schubert), „ružnog kostura bez mesa i krvi“ (prema Peri 2000: 240), izlazi na zao glas, kao uzurpator složenosti i dubine ljudskog iskustva. Afirmacija raznovrsnosti ljudi i njihove jedinstvenosti bi sada da koriguje metastazu fiksacije na „čoveka uopšte“. Samosvojnost nesvodive totalne ličnosti romantičari pretpostavljaju autonomiji uma, a analitičkoj racionalnosti prosvetiteljstva suprotstavljaju nepatvorene emocije i imaginaciju. Poezija, umetnost uopšte, nadređuju se nauci i filozofiji, a racionalna analiza i geometrijsko proračunavanje ustupaju mesto neposrednijem obraćanju srcu i intuitivnom prodoru u dubine života. Namera je, čini se, da se iskupi život, više nego da se dopuni, i da se okupe i ujedine sve ljudske moći.¹⁷²

jedinstvenim karakterom kulture ili nacije kojoj pripada i obezbedio sklad pojedinca i celine, koji bi bio ugrožen ukoliko bi pojedinac bio nezavisan od grupe ili suprotstavljen kolektivu. „[T]aj individualizam, koji ograničava slobodu na čisto unutrašnji osećaj“, primetio je Zimel, „lako stiže antiliberalnu tendenciju“ (Simmel 1950: 82). Zimel nije samo ponudio istorijsku procenu sociopolitičkog držanja romantizma, već i doprinos savremenoj debati, u kojoj su mnogi nemački intelektualci branili etos skoro ujedinjenog Nemačkog carstva i pokušali da definišu specifično nemačku formu individualizma koja je ne samo različita već i nadmoćna u odnosu na plitki, mehanički i materijalistički individualizam Britanije i Francuske. Nemački obzir prema jedinstvenosti i duhovnosti, ličnom *Bildungu* sa svim njegovim kulturnim i etičkim dodatnim značenjima suprotstavljen je „zapadnom“ utilitarizmu i mehaničkom liberalizmu (za analizu debate uporediti Stern 1972; Ringer 1969; za sažetak ideja Zimela i Majnekea o individualizmu videti Lukes 1973: 17–22; za postojanje i u osamnaestom veku paralelne nemačke tradicije odbrane individualnosti kao ideala ličnosti pred državom i nasuprot njoj Humboldt 1993). Nesumnjivo je, međutim, da su odlučujući korak od ideje suverene lične individualnosti do njenog proširenja i preobražaja u ideju ličnosti nadindividualnog kolektivnog entiteta načinili nemački romantičari. Ali pitanje tog prelaza sa singularnog individualiteta na kolektivni individualitet je „ponor koji treba premostiti radije nego most koji treba preći“, upozorava Izenberg: „Sama definicija individualnosti romantičara, na primer, naglašava ideju razlika između jedinstvenih pojedinaca i predstavlja koncepciju koja se činilo da isključuje ma koju vrstu nekonfliktne organske sinteze samstva i drugog ili samstva i kolektivnog identiteta. Štaviše, romantičari su razumeli svoju ideju individualnosti ne samo kao najviši stupanj individualne slobode, budući da ona vrednuje pojedinca u svoj njegovoj jedinstvenosti a ne samo u uskoj oblasti ekonomskih nastojanja ili moralnog postupanja, već kao težnju za beskonačnom slobodom, nikad ne prestajuću sa eksperimentisanjem, ispitivanjem i samoekspanzijom otvorenog kraja. To čini premeštanje na smisao zatvaranja koji je uključen u totalnu integraciju samstva u zajendnicu ili državu još paradokslanijim. A ipak je taj paradoks ili, preciznije, ta protivrečnost, u srcu evropskog romantizma, ne samo u Nemačkoj i ne samo u politici“ (Izenberg 1992: 5–6).

¹⁷² „Cela istorija moderne poezije je neprekidni komentar kratkog teksta filozofije: sva umetnost treba da postane nauka, a sva nauka umetnost; poezija i filozofija treba da budu ujedinjene“ (Šlegel 1999a: 20, fragment 115). Šlegelov izraz za tu celinu je „simfilozofija“ (Šlegel 1999b: 23, fragment 20). Poziv na ujedinjenje načelno važi, ali spas se, možda i zbog dotadašnje dominacije njegovog projektovanja u nepesničkom modusu, vidi prevashodno u poeziji. „Da li se zbilja spas sveta može očekivati od učenjaka? Ne znam, ali došlo je vreme da svi umetnici, kao ljudi pod istom zakletvom, zajedno stupe u večni savez“ (Šlegel 1999d: 109, fragment 32). I onda pesništvo radije nastupa u nekim fragmentima kao protivstavljanje i prevazilaženje nauke i filozofije nego deklarisanje sranje: „Tamo gde filozofija prestaje, poezija mora da počne“ (Šlegel 1999d: 111, fragment 48). Najzad, sa izvesnom zadržkom, Šlegel se pita i odgovara: „Postoji li prosvetćenost? To bi se tako smelo zvati samo ako se princip u ljudskom duhu, kakav je svetlost u našem sistemu sveta, ne bi doduše proizvodio pomoću umetnosti, ali bi se, ipak, samovoljno mogao pustiti da slobodno dela“ (Šlegel 1999d: 107, fragment 12). A „slobodno delanje“

Radije se sada zaziva ono tajanstveno, primitivno, elementarnije i snažnije od razuma, koje nakon prosvetiteljstva i protiv njega valja galvanizovati. Poetski duh se preseljava svuda, i u religiju, filozofiju, istoriju, nauku, život. Čvrsta namera je, makar isprva, bila da se svet „poetizuje“, a ne politizuje. Slaveći poeziju kao „izraz imaginacije“, Šeli (Shelley 1821: §342) promoviše pesnike u „nepriзнate zakonodavce sveta“.¹⁷³ Dvadeset tri godine ranije Šlegel je već dao i antipolitička uputstva za ponašanje takvih zakonodavaca: „Umetnik isto tako malo sme hteti da vlada kao i da služi. On može samo da obrazuje, ništa do da obrazuje, dakle da za državu čini samo to da obrazuje vladare i sluge, da uzdiže političare i ekonome do umetnika“ (Šlegel 1999d: 112, fragment 54). Ili, ako ni od toga nema efekta, makar da čuva i zastupa čovečnost u svetu koji joj nije naklonjen, da „poveže strašću i znanjem čitavo carstvo ljudskog društva, onako kako se ono rasprostire duž čitave zemlje i svog vremena“, kao što kaže Vordsvort u svom Predgovoru *Lirskim baladama* (Wordsworth 1802a).

„Poetizovanje“ sveta se drugačije kaže „romantizovanje“.¹⁷⁴ Jasnost njegove namere, međutim, provocira sumnju u njegovu „motivaciju“. Ona se obično pronalazila u izneveravanju prethodno investiranih nada u jedno regenerisano, slobodno i harmonično

svakako nije posao filozofije. Ona može da ima možda samo svoje mesno pravo, samerena prema religiji i pesništvu: „Ko ima religiju, govoriće poeziju. Ali alatka za njeno traženje i otkrivanje jeste filozofija“ (Šlegel 1999d: 109, fragment 34). Uvođenje i religije u igru komplikuje stvar. U jednom fragmentu kao da se ona nadređuje i pesništvu, koje je uvek i jedino „realizam“, i filozofiji, koja je jedino i uvek „idealizam“: „Ali poezija i filozofija su samo ekstremi. Ako se kaže, jedni su naprosto idealisti, drugi odlučno realisti, to je veoma istinita primedba. Drugačije izraženo, to znači da još nema potpuno obrazovanih ljudi, još nema religije“ (Šlegel 1999d: 116, fragment 96). Dok je ne bude i da bi je bilo, živi nada u mogućnost „prisnog prožimanja“ poezije i filozofije u duhu koji je na granici (Šlegel 1999d: 122, fragment 156), odnosno u transformaciju i filozofije u simfilozofiju koja objedinjuje i druge oblasti ljudskog duha. Ona je, kao i romantičko pesništvo, „univerzalna“, životna i vrlo živahna: „Sasvim nasuprot sistemima uma koji izmišljaju sami sebe, u inače vladajućoj savremenoj filozofiji, stoji, naime, filozofija života uopšte, unutarnja duhovna nauka o iskustvu, koja polazi samo od činjenica i svuda počiva samo na činjenicama, premda su, naravno, u ponekim slučajevima činjenice na kojima se zasniva ili na koje se odnosi višeg reda“ (Šlegel 1999f: 145–146). Fragment je žanrovski istinska forma i izraz takve antisistemske (sim)filozofije (Šlegel 1999e: 128, fragment II 1029), a njeno odgovarajuće držanje je ironija: „Ironija je jasna svest večne agilnosti, beskrajno punog haosa“ (Šlegel 1999d: 113, fragment 69; da haos ipak nije konačna reč, već harmonija i jedinstvo, ili makar (neoplatonističko-okultno-mistička) čežnja za takvim svetom, videti Ciešla-Korytowska 2002: 41–43; Izenberg 1992: 59; Abrams 1973: 182, 255).

¹⁷³ Uporediti Kolridž 1967: 154–159; Bičanić 1986: 95–96.

¹⁷⁴ „Svet mora biti romantizovan. Tako će se opet pronaći prvobitan smisao. Romantizovanje nije ništa drugo do kvalitativno potenciranje. U toj operaciji se nisko Ja identifikuje sa boljim Ja. Ova operacija je još sasvim nepoznata. Na taj način što prostome pridajem uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome dostojanstvo nepoznatoga, konačnome beskonačan privid, ja ga romantizujem. – Obrnuta je ova operacija u odnosu na ono što je uzvišeno, nepoznato, mistično, beskonačno – to se ovakvim povezivanjem logaritmiše, dobija poznat izraz“, sasvim specifikuje zahtev za poetizovanjem Novalis (Novalis 1967a: 77).

čovečanstvo. Posle početne euforije, glasi ova psihološka rekonstrukcija, sledi razočarenje jednim projektom koji se mogao izopačiti u jakobinsku isključivost, razuzdanost *sans-culottes*, teror, masovna pogubljenja, regicid i objavu revolucionarnog rata. A onda je, 1799. godine, državnim udarom na scenu stupio i Napoleon i svojim imperijalizmom većini ranih romantičara poslužio kao dokaz konačnog stečaja prosvetiteljske vizije uređenja društva.¹⁷⁵ U tom smislu romantizam ne samo da ne bi bio logički nastavak politike prosvetiteljstva drugim sredstvima, već bi signalizirao potiskivanje svake politike. Sekularni politički ideali poetizovanjem moraju da se „prevedu u neistorijske vizije večne moći imaginacije i njenog sjedinjenja sa bezvremenom prirodom“ (McGann 1983: 26). Romantička preokupacija idejom estetičke revolucije, ukratko, predstavlja premeštanje izvorne preokupacije političkom revolucijom u kulturnu sferu (Brinkmann 1974: 172). Izmešten, sadržaj romantičkog dela postaje ideologija, „lažna svest“: investiranje u imaginaciju je samoobmana koja skriva neuspeh ili odbijanje romantičara da se bave „stvarnim“ – što će reći, društvenim i političkim – pitanjima kojima su se nekada bavili (McGann 1983: 91).

Ali i ta depolitizacija za račun imaginacije, ako je ikada zaista i bilo, nije mogla da ostane bez političkih odjeka.¹⁷⁶ Razočarana projektovanjem budućnosti, nestašna deca se vremenom smiruju u izmaštanim svetovima prošlosti, posle zabludelog stranstvovanja nalazeći i sebi i poslušnoj deci ne nove nego, takoreći, prave biološke roditelje. Poetizovani svet je na kraju svoju pobunu utopio u idealizovanje istorije, glorifikaciju duše naroda, evociranje drevnih običaja, predanja, zazivanje rodnog tla,

¹⁷⁵ Bilo je, međutim, neke perverzne privlačnosti ili neprijatne sličnosti Napolenove sudbine i slike čoveka koju su sami romantičari zagovarali: on je bio „pustolov, 'kreator' istorije i arhterip genija“, otelotvorenje istorijske promene i simbol „romantičarskih ideala 'titanskog', 'prometejskog' dostignuća pojedinca i nacija“, kao što su, s druge strane, „jakobinske vođe Maksimilijan Robespjer i Luj-Antoan de Sen-Žist pravdali teror na romantičarski način“, pozivajući se na Rusoov „protoromantizam“ jedinstva s prirodom (Hit & Boreham 2003: 51, 59, 63, 49; uporediti Berlin 2002: 66 - 67; Berlin 2006: 99–111).

¹⁷⁶ Uporediti Berlin 2006: 134–135; Von Hendy 2001: 30; Izenberg 1992: 96–106, 135–137. Objašnjenje romantičkog odbega od revolucionarnog cilja u umetnost zbog nezadovoljstva anarhijom, nasiljem i opresijom Revolucije nije, međutim, do kraja ubedljivo. Šatobrijan je napustio Francusku i otišao za Ameriku, očito razočaran revolucionarnim nasiljem, već sredinom 1791, ali se njegovo nezadovoljstvo odnosilo samo na isključivost republikanizma. Šlajermaher, Šlegel i Vordsvort, međutim, podržavali su Francusku revoluciju i tokom Terora. Čak i u slučaju Vordsvorta, jedinog koji navodi aktualni događaj kao uzrok otkazivanja vernosti Revoluciji, istorijski događaji su ga samo okrenuli od nade u ostvarenje njegovih političkih ideala u radikalnoj političkoj akciji, ne i od samih ideala kojima se, upravo razočaran praksom, teorijski još prilježnije okrenuo. Ako su se i udaljili od radikalne politike, upozorava Izenberg (Izenberg 1992: 13–14), romantičari nikada nisu prestali da pripisuju sebi i svojim tvorevinama istorijsku misiju (uporediti Gilbertson 1985; da Šlegelova lutanja i paradoksi sigurno nikada nisu bili samo depolitizovana artistika: Izenberg 1992: 64–66; u blažoj formi i Berlin 2006: 119–122; da su, naprotiv, i Šlegelovi politički izlivi zapravo napuštanje političkih osnova estetike za račun apsolutizacije književnosti videti Bohrer 1983: 53–60; Bräutigam 1986: 55–70).

maternjeg jezika i njegove melodije, epskih vremena, arhaične kulture i, uopšte, u duh autarhičnog etniciteta i svega što su prosvetitelji mislili da su prognali u primitivna vremena varvarstva, praznoverja i mitologije.¹⁷⁷

3.1.3 *Odloženo zadovoljstvo*

Utvrđivanje očinstva romantizma ne može da izbegne Kantov teorijski DNK. Njegovo roditeljstvo „problematičnog deteta“ može se detektovati u romantičarskom vezivanju njegovih ideja za „metafizički teror“ u filozofiji ili za njegovo epistemološko „paljenje fitilja“ romantičarske revolucije (Hit & Boreham 2003: 27, 50, 28–29). Manje impresionistički, svakako bi se moglo reći da je, na Kantovom nasleđu i možda protiv njega, sa Fihteom, Šelingom i Šilerom došlo do „romansiranja samstva“ (Solomon 1988: 44). Kantovim mladim i sve brojnijim sledbenicima je smetala pre svega izvesna „šizofrenost“ njegove filozofije koja je razdelila ljudski život u tri nepomirljiva odeljka, bez ukazivanja kako se oni mogu okupiti: svet saznanja, svet postupanja i svet osećanja i estetskog suđenja. Njihova odvojenost nije mogla biti prihvatljiva za filozofije čija je ključna koncepcija bila sinteza i jedinstvo. Kantova treća Kritika je nagoveštavala mogućnost jedinstva, a njegovi neposredni sledbenici su razvili te nagoveštaje i pretvorili Kantovu fragmentarizovanu filozofiju u „sistem“.¹⁷⁸

Moglo bi se reći i da postoji izvesni paradoks ili čak ironija u toj nesumnjivoj ne antagonizovanosti, nego upućenosti romantizma na Kantovu filozofiju prosvetćenosti, u činjenici da se duboko racionalni, egzaktni Kant, koji je „mrzeo romantizam“ i gnušao se svakog oblika ekstravagancije, fantaziranja, svih oblika *Schwärmerei*, preterivanja, misticizma, neodređenosti, zbrke, s pravom smatra „ocem-osnivačem romantizma“.¹⁷⁹ Berlin pronalazi u Kantovoj moralnoj filozofiji krivca što se on može uzeti za rodonačelnika onog uzora nenaučnosti i rapsodičnosti koje je prezirao. I sam „opijen“ idejom slobode, Kant je navodno bio opsednut unutrašnjim moralnim životom čoveka, u koji je instalirao urođenu čovekovu slobodu kao odredbenu karakteristiku koja ga razlikuje od svega drugog u prirodi i kao pretpostavku njegovog moralnog postupanja.

¹⁷⁷ Sjajan prikaz kako se ova reafirmacija isprva bajke, a onda i preobraženog mita, odigravala kroz promenu razumevanja njihovog statusa videti u Von Hendy 2001.

¹⁷⁸ Da već Kantova moralna filozofija i njegovo razumevanje prosvetiteljstva nisu predstavljali doprinos društvenoj fragmentaciji nego odgovor na njenu prisutnost videti Baumeister 1999.

¹⁷⁹ Berlin 2006: 81; Berlin 1973: 107.

Pravila morala se više ne pronalaze nego prave, više ne otkrivaju nego izumevaju, nalik umetničkom stvaralaštvu – jedna „kvazi-estetička konkluzija“ koju Berlin priznaje da Kant ne povlači – „ali nas pomera prema njoj“: „On veruje u univerzalni racionalni kriterijum koji važi za sve ljude: ali teza o jeziku unutrašnjeg glasa može upućivati i u drugom smeru“ (Berlin 2002: 60). U begu od spoljašnjosti, heteronomije, determinizma i neodgovornosti koji bi mogli potrti slobodu, ispostavlja se, Kant je vrednosti preselio u „unutrašnjost“ (Berlin 2006: 81–86) i tako postavio osnovu za jedno etičko uverenje koje moral smatra aktivnošću (a ne više delotvornom primenom teorijskih saznanja koja su prethodno otkrila istine te oblasti), a ideju autonomije rasteže izvan ma čega što je prethodno mišljeno u evropskoj misli – „osim možda u reifikovanoj i negativnoj hrišćanskoj slici Satane“ (Izenberg 1992: 309) – tako da ona sada znači: „postupate onako kako postupate zato što je to vaša volja; *vi* postupate – postupate, ne postupa se vama“ (Berlin 2002: 61).

Iako još ne romantičar, i Kant je bio bundžija: „Pobunio se protiv svega – protiv tradicije, nesalomivih stvari principa, kraljeva, vlade, roditelja, svih autoriteta koji su prihvaćeni jednostavno zato što su autoriteti“ (Berlin 2006: 88–89). Njegova filozofija je „čvrsto zasnovana na antiautoritarnom principu“ i žestoko se jedi na svaki paternalizam koji odgovara od samoodređenja, zrelosti, odlučnosti i odgovornosti: „Čovek je odgovoran za vlastita dela. Ako odustane od ove odgovornosti ili ako je isuviše nezreo da je shvati, onda je *pro tanto* varvarin ili dete. Civilizacija je zrelost, zrelost je samoodređenje – biti određen racionalnim razmatranjima, a ne nečim nad čime nemamo kontrolu, posebno odlukama drugih ljudi“ (Berlin 2006: 83). To još razložno ali beskompromisno afirmisanje autonomije, prema Berlinu, ipak znači potvrđivanje „prvenstva volje“. Iako po svojoj veri u univerzalno dobro i moć ljudi da razumom dođu do istovernih zaključaka Kant i dalje pripada prosvećenosti osamnaestog veka, po svojoj „glavnoj tvrdnji“ da je „jedina stvar koju vredi posedovati volja lišena okova“ on sudbinski najavljuje i omogućuje njemu doduše još nepredvidljive „revolucionarne i razorne posledice“ (Berlin 2006: 87–91). Nešto što je počelo s pojmom autonomne ličnosti koja strepi da ne bude porobljena i želi apsolutnu slobodu u kojoj se pokorava samo unutrašnjem radu svoje savesti završilo se, kao kod zrelog Fihtea, sa životom kao umetnošću, kao oblikovanjem, kao samokreacijom „organskog“ procesa, bilo da je on pojedinačni ili, po „čuvenoj i fatalnoj analogiji“, nacionalni (Berlin 2002: 70). Naglasak se pomerio sa razuma na volju i stvorio jedan pojam

slobode čiji sadržaj više nije „nemešanje“ ili „dopuštanja svakom čoveku da ima svoj izbor“, već „autoekspresija“, „moć“, „osvajanje“, „nametanje sebe medijumu“, „uklanjanje prepreka“ – u teoriji razumevanjem, u materijalnom životu sticanjem, a u politici osvajanjem (Berlin 2002: 71).¹⁸⁰

Sloboda se odvezala od protokola samozakonodavstva i, u otklonu od svih zakona, zastupala svoje najneotuđivije lično pravo da postavi svet. Prema Berlinu, politička situacija osamnaestog veka je kriva za to opasno nemačko investiranje u prošireni, „metafizički“ pojam slobode. Kada se živi u „žalosnim okolnostima“, teče ova sociopsihološka rekonstrukcija,¹⁸¹ malo je stvari koje uopšte mogu da se urade, pa je reakcija na takvu situaciju, koja se često javlja u istoriji čovečanstva, „zaključavanje u privatni svet“ i, u teorijskoj advokaturi, ona „doktrina nedodirljivosti unutrašnjeg života“ u kojoj „misao slobode“ postaje praktično neostvarljiv ali žučeni „ideal“. U

¹⁸⁰ Berlin bi to nazvao nemačkim smislom slobode, nasuprot anglo-francuskom. Potonji dopušta svakom čoveku vlastiti krug, mali ali nedodirljivi vakuum unutar kojeg može da čini šta želi. Sloboda je za Pejna, Kondorsea, Konstana, Mila (Mill), između ostalih, bila temeljno „negativan koncept“, „neuplitanje“, individualna sloboda pojedinca čiju su zaštitu od nedobrovoljnog upliva drugih pojedinaca nastojali da ustanove i zajamče (Berlin 2002: 50–53). Nemačima se pak činilo da „sloboda znači slobodu od gvozdene nužnosti univerzuma – ne toliko od slabih ili budalastih ličnosti ili od pogrešnog društvenog menadžmenta, koliko od strogih zakona spoljnog sveta“. To „nemačko“ viđenje slobode se međutim (još) ne suprotstavlja „francuskom“ frontalno, već isprva neopazice sa „ekstremnim liberalizmom Kanta“, sa njegovim poštovanjem ljudske prirode i njenih svetih prava i, „u čudnoj i direktnoj liniji“, Fihteovim poistovećenjem slobode sa samopostavljanjem, sa nametanjem volje drugima, sa uklanjanjem prepreka željama i, konačno, sa pobjedničkom nacijom koja maršira ne bi li ispunila svoju sudbinu odgovarajući na unutrašnje zahteve transcendentnog uma, pred kojima se moraju rasuti sve materijalne stvari. Ta dva pojma slobode predstavljaju, zaključuje Berlin, „dva nepomirljiva viđenja života, liberalni i autoritarni, otvoreni i zatvoreni, a činjenica da je reč 'sloboda' bila istovremeno autentični centralni simbol u oba viđenja značajna je i zloslutna“ (Berlin 2002: 73; uporediti Nisbet 1980: 268–269; Žmegač 1986: 86–90).

¹⁸¹ Berlin priznaje na jednom drugom mestu da je teško dati „sociološko objašnjenje uspona romantičarskog pokreta“ i da može da ponudi jedino objašnjenje koje proizlazi iz uvida u to ko su bile te „osobe koje su toliko slavile volju, toliko mrzele utvrđenu prirodu stvarnosti i verovala u oluje, neukrotive, nepremostive ponore, tokove koje je nemoguće organizovati“. „Oni su bili ljubitelji knjige, siromašni, bojažljivi, veoma nezgodni u društvu. Bilo je lako prezreti ih i odbaciti, služili su kao tutori velikim ljudima, stalno povređeni i ugnjeteni. Očigledno je da su bili ograničeni i zgrčeni u svom univerzumu; oni su bili kao Šilerova savijena grančica koja se uvek ispravlja i udara onoga ko je savija“ (Berlin 2006: 140–141). Bili su uglavnom deca sveštenika i državnih službenika, koja su u „paternalističkoj državi Fridriha Velikog“ dobila obrazovanje i, s njim, „intelektualne i emocionalne ambicije“ – ali ne i priliku da ih potpuno izraze, zbog čega su postali „frustrirani i sa svim mogućim fantazijama“. „Ushićeni Francuskom revolucijom i opštim preokretom događaja“, ti „poniženi ljudi“ su pokrenuli romantičarski okret (Berlin 2006: 141). Slično misli i Izenberg. Rani romantičari su „radili nezavisno jedan od drugog, a ipak vrlo homologno“, što upečatljivo svedoči o ekonomskoj, društvenoj, političkoj i intelektualnoj transformaciji evropskih nacionalnih kultura, društava i religija. Njihove stare strukture vlasti više nisu odgovarale onim „novim idejama i očekivanjima slobode“ koje je najavila prosvetiteljstvo. Čak i za formiranje ideja romantizma odlučujuće lične istorije pisaca pokazuju zvučujuću sličnost u njihovoj odvojenosti: „kao deca odsutnih majki i autoritarnih očeva, svi su iskusili marginalizovanost i isključenje, kao i želju za velikim ličnim postignućem i posebnosti, koju je izuzetna lična obdarenost delom kompenzovala a delom generisala. Radeći na materijalu svoje kulture, tumačeći lična pitanja kroz te materijale, svaki je pokušao da nađe neki način integrisanja i isticanja svog samstva“ (Izenberg 1992: 309).

begu od dva neprijatelja – neumoljivih prirodnih zakona koji vladaju materijom i arbitrarne vlasti slabića, hirova sudbine i nesrećnih okolnosti – Berlin veruje da su se „Nemci“ odlučili za doduše „vrlo sublimni“ vid doktrine kiselog grožđa: „’Ako ne mogu da dobijem ono što želim, onda možda lišavajući sebe same želje mogu da učinim život srećnim. Evidentno je da neću biti srećan polazući nadu da ću dobiti ono što mi moćne ličnosti ili neprijateljske okolnosti neće dozvoliti da imam. Ali možda ću ubijanjem u sebi želje za ovim stvarima dostići ono najbolje što mogu u ovoj dolini suza: spokojstvo i smirenost kao zamenu za posedovanje stvari koje želim’. To je bilo raspoloženje u kojem su, kada su opadali grčki gradovi-države, argumentisali stoici i epikurejci. To je bilo raspoloženje u prvom veku nove ere u kojem su rimski stoici tog perioda, i zapravo takođe i rani hrišćani, propovedali svoje velike svetkovine. To je zapravo istina koja postaje posebno živa za Nemce osamnaestog veka“ (Berlin 2002: 54).¹⁸² Kao izdanak takvog okruženja uvek se javlja doktrina koja ispoveda da je „zadovoljenje i umrtvljivanje želje izlaze na istu star“, ali je ovog puta to naročito sofisticirana doktrina unutrašnjeg „samstva“, koje više nije izloženo ma kakvoj invaziji drugog samstva i može bezbedno da se upusti u „heteronomni“ svet. Kantovu kritičku filozofiju Berlin vidi kao početak tog puta, koji je duboko uticao na „Fihtea, sve nemačke romantičke filozofe i evropsku svest uopšte“ (Berlin 2002: 57).

Deca su poverovala Kantovom uputstvu za odrastanje, a onda otkrila da se muke ne završavaju jednokratnim odvajanjem od dupka i da ono predstavlja čitavu epopeju formiranja, kultivacije, obrazovanja, uvek uz to posebnog, individualizovanog. Ta pustolovina odrastanja zaslužuje, štaviše, odgovarajući prikaz – *Bildungsroman* – i odgovarajuću refleksiju nove filozofije subjekta. U tom smislu su romantički naslednici prosvetiteljstva njegovi najrođeniji nastavljači, s početka čak i bezrezerno lojalni, nimalo bludni sinovi. Šiler i Gete svakako među prvima, bez obzira da li ih pridržavali

¹⁸² Uporediti Berlin 2006: 44–80. Tu istinu posebno boji, svakako na presudan način kada je reč o odnosu prosvetiteljstva i romantizma, komšijski etalon. Prosvetiteljstvo je bilo internacionalno po obimu i kosmopolitsko u pretenziji, ali je bilo „francusko“ i eventualno „englesko“ u recepciji još uvek relativno feudalne „Nemačke“ osamnaestog veka. Engleska i Francuska su imale sigurna carstva, a Nemačka još nije ni postala nacija. Engleski i francuski su već bili priznati jezici filozofije i književnosti, dok su se nemački pisci još uvek borili da se njihov jezik prizna kao legitimno sredstvo učenog izražavanja. Prosvetitelji su spekulirali o značenju „univerzalne istorije“, a Nemci su bili zabrinuti za vlastitu. „Nemački odgovor“ onda zvuči sasvim razložno i očekivano: na „prosvetiteljski imperijalizam“ reaguje se „buntovnim romantizmom“, „pozivom na pobunu protiv strane hegemonije“ i stavljanjem tačke na „umornu ali nametljivu vladavinu čistog uma“. U tom smislu, „romantizam jeste bio antiprosvetiteljstvo, ali je bio i deo istog onog urbanog mentaliteta srednje klase koji je sačinjavao jezgro francuskog i engleskog prosvetiteljstva – bez svoje političke mogućnosti“ (Solomon 1988: 46–47).

uz klasicizam ili proglasili već romanitčarima. Ambivalencija njihovog lociranja prati ambivalenciju koju su i sami imali prema Kantovom nasleđu. Kritički duh demistifikacije i denuncijacije filozofije prosvetiteljstva je, ako smelo interpretiramo Šilera, „sentimentalan“ jer evocira ono srećno vreme kada smo bili celovita, nevina deca verna prirodi. Posle tog definitivno prošlog vremena Rusou, pa čak i „velikom misliocu“ Kantu, kod kojeg sa oduševljenjem Šiler nalazi „tragove srca“, preostaje samo da zaobilaznim putem izražavaju svoju čežnju za jedinstvom (Schiller 1795–1796). Kantovi imperativi morala, međutim, nisu bez krivice za produblјivanje podele jedinstvene ljudske prirode: oni su oslobodili intelekt, ali su porobili čula. Prosvetiteljstvo je zabrazdilo u to antisenzitivističko obeležje moderne, a nije uspelo čak ni da ostvari projekt kritičkog uma njegovim neograničenim praktikovanjem. Šiler prihvata autoritet Kantove kritike, ali sugerije mnogo snažnije od njega da se filozofska refleksija suočava sa vlastitim granicama. Stoga se okreće emancipatorskom potencijalu nagona igre (*Spieltrieb*) i u afirmaciji slobode umetnosti koja imaginacijom ide preko razuma i nauke vidi i moralnu i političku snagu. Filozofija, zaključuje Šiler, silazi sa scene, a prednost treba dati estetskom iskustvu, koje sintetički usklađuje intelekt i čula i na taj način obnavlja i obrazuje celovitost čoveka (Schiller 1879).

Daljim razvojem romantizma ova se divergencija umetnosti i filozofije produblјuje. Fichte svojim *Wissenschaftslehre* smera da upotpuni *Kritiku čistog uma*, ali se „Drugim uvodom u učenje o nauci“ suprotstavlja Kantu, makar utoliko što smatra da postoji „intelektualni opažaj“ (Fichte 1971a: 469–488, 459). Fichte se slaže da on ne može biti pojmovno formulisan i logički dokazan, čak priznaje da se ne može ni saopštiti – ali se može iskusiti. On u tom kontekstu manje nagovara a više podstiče čitaoca da sledi njegova uputstva i u sebi reprodukuje iskustvo podležeće samosvesti, one Kantove čiste apercepcije koja sada postaje neposredna, spontana svest kojom subjekt misli sebe (Fichte 1971a: 463). Uprkos prerefleksivnom statusu, tu delatnost karakteriše upravo ona neupitna nužnost koja se zahteva od oslonišne tačke čitave filozofije (Fichte 1971a: 466). Sama spekulacija navodi na zaključak da recipročna subjekt–objekt („Ja“–„Ne-Ja“) struktura empirijske samosvesti mora biti rezultat delatnosti koju je postulirao apsolutni subjekt koji sadrži svu stvarnost i koji se sastoji u slobodnom samopostavljanju, u nekoj vrsti neograničene emanacije čiste delatnosti, u „produktivnoj uobrazilji“ (Fichte 1971b: 215). Subjekt je tako objašnjen kao čista sloboda spontane delatnosti. Praktični i teorijski domen filozofije, sistematski odvojen

kod Kanta, ujedinjeni su sada u korenu, a etički zadatak subjekta je da prevlada rascep empirijske i apsolutne slobode. „Apsolutni subjektivizam“ slavi bezuslovnu slobodu ličnosti u svetu kontingentne nužnosti i, činilo se i Fihteu i Šelingu neko vreme, do krajnje tačke razvija filozofiju u revolucionarno doba.¹⁸³

Fridrih Šlegel, Novalis i drugi rani romantičari, međutim, odbacuju i Fihteovo rešenje problema zasnivanja apsolutne subjektivnosti u refleksiji i proširuju Šilerovo „estetsko iskustvo“. Za njih se osnov subjektivnosti može samo pesnički opaziti: samo estetski diskurs (re)prezentuje izgubljenu osnovu subjektivnosti u fenomenalnom svetu, pa i on samo kao samosvesnu, eksperimentalnu, ironičnu, samorelativizujuću konstrukciju. Romantizam je, kao i klasicizam, dobrim delom nastao iz književne recepcije filozofije kao dominantnog diskursa prosvetiteljstva, samo što on sada obrće važnost Kanta i Fihtea. I Gete i Šiler su intenzivno izučavali Kanta¹⁸⁴ – i obojica su na kraju za račun njegovih kolebanja odbacila Fihteovo *Wissenschaftslehre* kao hipertrofiranu verziju zdravorazumske subjektivnosti. Fridrih Šlegel i Novalis, naprotiv, Fihtea su smatrali neupitnim herojem upravo zbog apsolutne suverenosti subjekta i na njegovom tragu su formulisali vlastiti program, ispisujući filozofiju umetnosti, filozofiju redefinisavanja i radikalizacije estetskog iskustva, koju Fihte nije stigao da napiše. Taj potez je Novalis još 1779. prvo nazvao *Fichtisiren*, a kasnije *Romantisiren*, misleći na ono karakteristično „potencijalizovanje“ – obdarivanje običnih, dobro poznatih, konačnih stvari svakodnevnog iskustva visokim značajem, misterijom, tuđošću, beskonačnošću, odnosom prema apsolutu – nasuprot kretanju koje je zacarilo: „logaritmizovanju“ naših

¹⁸³ Šiler takvu filozofiju naziva „subjektivnim spinozizmom“, a Novalis nominuje Fihtea za članstvo u (izmišljenom) *Directoire* filozofije u Nemačkoj kao čuvara ustava. Fihteova filozofija se namah učinila autentičnim reprezentom revolucionarnog ostvarenja slobode u teorijskoj i praktičkoj sferi. Njen književni ekvivalent je bio Geteov roman *Godine učenja Vilhelma Majstera*, paradigma *Bildungsromana* i umetničko-psihološke obrade individualnog razvoja, odrastanja samstva, „samoobrazovanja“: „Čini se da Fihteova filozofija autorefleksivno sažima čitavu filozofiju. Geteov roman izgleda kao delo umetnosti koje autorefleksivno sažima sve umetnosti – i na neki način upotpunjava Fihtea. Šlegel je izvesno zbog toga svrstao *Wilhelm Meisters Lehrjahre* skupa sa Fihteam i Francuskom revolucijom“ (Saul 2002: 65). Francuska revolucija bi u toj trijadi predstavljala trenutak „prelaska prosvetiteljske teorije u praksu“, ispunjenje projekta francuskih prosvetitelja da preoblikuju društvenu stvarnost prema meri čoveka. „Sve to Šlegel sažima u svojoj izreci: Fihte i Gete predstavljaju glavne filozofske i književne tendencije doba ne samo zato što preuzimaju [Kantovu] potragu za subjektom kao ključ samorazumevanja čovečanstva u epohi Revolucije, već i zato što se filozofski i estetski diskurs, sa njihovim distinktivnim modusima, takmiče za primat“ (Saul 2002: 57–58).

¹⁸⁴ Za Getea videti Molnár 1993; Molnár 1996. Gete je 1794. nominovao Fihtea na univerzitetu u Jeni, ali je većina njegovih kopija Fihtevih dela ostala neodrežana (Molnár 1993: 19). Šiler je Fihtea čitao više od Getea, kao što ukazuju česta pominjanja *Selbstthätigkeit* u *Ästhetische Erziehung* (Schiller 1879: šesto, sedmo, jedanaesto, četrnaesto, dvadeseto, dvadesetdrugo, dvadesettreće, dvadesetpeto i dvadesetsedmo pismo).

ideala, onog višeg, nepoznatog, mističkog, beskrajnog (Novalis 1967a: 77). Time se, međutim, napušta orijentacija ne ni samo Kanta, nego i Fihtea i čitave nemačke „sistemske“ škole mišljenja, a nova, romantička misao sada sme da ima samo karakter fragmenta, da bude, Novalisovim opet rečima, „sistemizovana bez sistema“ (Saul 2002: 70–71).

Intuitivno stvaralaštvo smenjuje racionalno rezonovanje teorije saznanja, a intelektualni opazaj postaje „kategorički imperativ“ romantičke epistemologije. Suštinska aktivnost intelekta je poetička, kao što Novalis drugde tvrdi, i sastoji se u pretvaranju stvari u reči, u pravljenju metafora, u preobražavanju drugosti u vlastitost, u vraćanju sveta kući.¹⁸⁵ Kantovo oprezno priznanje subjektivnih izvora saznanja je dramatično radikalizovano: aprioristički eksperimenti i domišljanja fantazije pesnika su bolji način postizanja uvida nego ozbiljna prirodnonaučna metodologija posmatranja i eksperimenta. Nasuprot nauci, Novalis postavlja *Poesie* i, o istom trošku i u karakterističnoj slici, napada i Kantove „oštre vrhove čistog uma“ i Fihteovu „strašnu spiralu apstrakcije“. Jezgrom vlastite filozofije smatra tek istinsku i apsolutnu stvarnost poezije: „Što poetskije, to istinitije“ (Novalis 1967b: 473). Posao je filozofije završen kada je njeno zakonodavstvo pripremilo svet za uticaj ideja. Zadatak je sada pesništva, koje je ključ za filozofiju, da ostvari te ideje. Kasnije su termini *Poesie* i *Philosophie* postali skraćenice koje se međusobno dozivaju. *Philosophie* je počela da znači manje kontinuirano traganje za istinom kroz formalizovane procedure koje obdaruju saznanje tvrdnjama sa autoritetom istine, a više one rezultate tog traganja koje su postigli Kant i Fihte. Kada god romantički pisci koriste termin *Poesie*, on konotira ovu implicitnu kritiku filozofije. Na kraju, pesništvo je postalo za romantičare mitski entitet: skoro svi romantički autori su tokom nekog vremena, nastojeći da prevladaju ograničenja filozofskog diskursa estetskim sredstvima, propovedali ili podrazumevali pesništvo kao „metafilozofiju“, a Šeling će u *Sistemu transcendentalnog idealizma*, kao najvišoj tački teorijske apologije i apoteoze umetnosti, zaključiti taj proces filozofskim teorijama pred sudištem umetnosti.¹⁸⁶ Tekstovi romantičara trebalo je da u jednom inkarniranom „apsolutnom pesništvu“ ostvare i projekt filozofije. U tom smislu pesništvo je postalo kult, a kult pesništva je počeo da utelovljuje nemački postrevolucionarni odgovor na francusku

¹⁸⁵ Novalis 1967a: 61; Frank 1989: 7–24; Bowie 1997: 65–89.

¹⁸⁶ Uporediti Schelling 1986: 291; Saul 2002: 76, 82.

religiju uma, odnosno kriptopolitički odgovor na Revoluciju.¹⁸⁷

Od kantovske inspiracije do neprepoznavanja udaljena, potonja diskontinuirana, „militantna“ i vizija binarnog suprotstavljanja nemačkog romantizma s kraja osamnaestog veka, kao samosvesne reakcije, antiteze i konačnog „napada na prosvetiteljstvo“ (Solomon 1988: 12), sledeća dva veka je bila u toj meri uvrežena da je postala opšte mesto. Racionalizmu, individualizmu i liberalizmu prosvetiteljstva, prema ovom zavodljivom pojednostavljenju, jednoznačno i jednostavno se navodno suprotstavio antiracionalizam, komunitarizam i konzervativizam romantizma. Prelazak sa prosvetiteljstva na romantizam obeležen je onda raskidima: raskidom sa instancom uma za račun umetničke mašte,¹⁸⁸ raskidom sa individualizmom za račun ideala zajednice u kojoj je pojedinac podređen kolektivu; raskidom sa liberalnim vrednostima prosvetiteljstva za račun kontrarevolucionarne restauracije i čak, kao u slučaju Šlegela, Tika i Novalisa, preobraćenja u rimokatoličku veru.¹⁸⁹ Takvo razumevanje oštrog reza između prosvetiteljstva i romantizma ustupa, međutim, u poslednjih pola veka mesto složenijim, ambivalentnijim i istovremeno produktivnijim viđenjima njihovog odnosa, koja radije naglašavaju kontinuitet (nemačkog) romantizma sa (francuskim) prosvetiteljstvom.¹⁹⁰

Romantizam je, već i po karakteru svojih predstavnika, zaista bio „protejski“ i utoliko u jednu formulu neuhvatljiv pokret.¹⁹¹ Moglo bi se ipak reći da je prolazio kroz vlastite

¹⁸⁷ Prvi književni plod tog novog okreta u dijalogu pesništva i filozofije je onaj romantički fragment, kao jedna uzorna otvorena forma – kao sredokraća između pojmovne misli i metaforičkog proricanja, kao „minijaturno delo umetnosti potpuno izolovano od sveta koji ga okružuje i savršeno u sebi poput ježa“, kako na delu, fragmentom definiše fragment njegov izumitelj, Fridrih Šlegel u svom dvesta šestom Ateneum fragmentu – forma koja odbacuje „militarizovani“ jezik filozofskog dokaza i sistematsku misao uopšte, kao doduše i njen opozit, i omogućuje komplementarnost filozofije i pesništva (*Symphilosophie* ili *Sympoesie*) u udruženom intelektualnom poduhvatu stvaranja koje provocira nezavršivo istraživanje (uporediti Saul 2002: 72–73). Ta nedovršenost, otvorenost, onda relativizuje i pojam autorstva, umnožava autore, zauzvrat recepciju umetničkih dela čineći zahtevnijom. Već Novalis sugestijom da istinski čitalac mora i sam biti autor najavljuje romantički hermeneutički pristup, ali će tek Fridrih Šlajermaher (Schleiermacher 1977: naročito 71, 168–169) hermeneutici doneti status prepoznatljive obnovljene naučne discipline. Šlegel je provokativno insistirao da kritičar mora da razume autora bolje nego sam autor a Šlajermaher, kojem se taj imperativ obično pripisuje, neznatno opreznije ili naprosto razloženije formuliše isti nedostižni hermeneutički ideal: „razumeti tekst prvo isto tako dobro, a onda i bolje nego njegov autor“ (Schleiermacher 1977: 94).

¹⁸⁸ Procena koju nalazimo u interperacijama „političkog romantizma“: na primer, Schmitt 1925: 79–84; Droz 1966: 19–49; Reiss 1955: 3.

¹⁸⁹ Uporediti, na primer, Heine 1976: 30 - 31; Kaiser 1999; na pažljiviji način i Zafranski 2011: 126–141.

¹⁹⁰ Videti, na primer, Segeberg 1977; Rasch 1979; Schanze 1976; Mederer 1987; Pikulik 1992: 20–25; Beiser 1996: 317, a pre svega i najživopisnije Christensen 2000.

¹⁹¹ Pregled različitih kontinentalnih evropskih romantičkih pokreta nalazi se u Porter & Teich 1988, a o

preobražaje i faze, pa se s njima menjao i njegov odnos prema prosvetiteljstvu. Uobičajeno se deli, najmanje još od Kluckhona (Kluckhohn 1953: 8–9), u tri razdoblja: *Frühromantik*, rana ili jenska romantika, od 1797. do 1802; *Hochromantik*, visoka, kasnija, mlađa ili hajdelberška romantika, do 1815, karakteristična po tome što se odvijala pod stranom okupacijom ili dominacijom; i *Spätromantik*, kasna, pozna romantika, do 1830. godine, koja nastupa sa restauracijom (Kostić 1987: 90–103). Iako načelno važi da je pokret vremenom postajao sve konzervativniji, sve više kolektivistički i antiracionalistički nastojen, dakle, u sve većoj meri neprijateljski raspoložen prema vrednostima *Aufklärung*, to poopštavanja se pre svega odnosi na *Spätromantik*. Deca vremena kao da su tada već zaista izabrala roditelje ili da prepoznaju čija su – i za šta su – a čija više nisu: „Služili smo majci zemlji, / A nedavno i svetlu sunca služili smo, / Ne znajući to; al Otac, / Koji nad svima vlada, voli / Najviše da o čvrstome slovu / Staramo se, a dobro tumačimo / Postojeće. Tome sledi nemački pev” (Helderlin 1969: 101, završni stihovi pesme „Patmos“). Kada je Napoleon kao imperijalistički baštinik Revolucije potukao prusku vojsku u bici kod Jene 1806. i okupirao nemačke zemlje, optimizam i kosmopolitizam karakteristični za književnu i filozofsku produkciju Nemaca dotad preinačeni su u konzervativnije interesovanje ne više za pojedinca ili svet, nego za društvo ili naciju. Šlegelove epohalne tendencije su se raspale: *Vilhelm Majster* je zaboravljen, Francuska revolucija obrnula vrednosni predznak, a *Učenje o nauci* je sam autor preobrazio u *Govore nemačkoj naciji*, misiju suverenog subjekta menjajući za istorijsku i kulturnu misiju suverene nacije (Fichte 1971d). Sa Šubertom, Klajstom (Kleist) i Hofmanom (Hoffmann), zamisao estetskog čula kao rešenja podeljenosti kantovskog suverenog subjekta odlazi u prošlost, a umesto ma kakvog sazajnog uma nastupa interesovanje za njegova abnormalna i patološka stanja, za neortodoksne načine saznanja.¹⁹²

No ni u jednoj fazi odgovor romantizma na prosvetiteljstvo nije bio potpuno odbijanje, već laviranje između njegove kritike i nastavljanja. Ako je u poslednjem periodu preteгла kritika, za formativni period, rani romantizam, to sigurno ne važi.¹⁹³ U Berlinu

nevoljama pokušaja nalaženja zajedničkih tačaka među njima svedoče Wellek 1949: 147–159; Abrams 1973: 125–129; Day 1996: 5–6; Esterhammer 2002: vii.

¹⁹² Najupečatljiviji primer je Hofmanov prvi roman *Die Elixiere des Teufels* iz 1814–1815. godine (Hofman 2005; uporediti Saul 2002: 89–91).

¹⁹³ Bejzer (Beiser) predlaže da se zvaničnim početkom romantizma smatra 1797. godina. Te godine su neki mladi pesnici, filozofi i književni kritičari počeli da se sastaju u salonima Henrijete Herc (Henriette Herz) i Rahel Levin (Rahel Levin) u Berlinu. Kanije, i do 1802, sastajale se u kući Avgusta Šlegela u

kasnog osamnaestog veka, kada su mladi romantičari oblikovali svoje stavove, prosvetiteljstvo je još uvek bilo vladajuća „ideologija“ i stoga neizbežna referentna tačka. Ukoliko su počeci romantizma uopšte bili reakcija na *Aufklärung*, on, prema Bejzeru, ne treba niukoliko da se smatra potpunim raskidom s njim, niti njegovom antitezom: rani romantičari nikada nisu stavljali sebe u samosvesnu opoziciju prosvetiteljstvu kao celini, a povremene oštre kritike nekih njegovih aspekata kompenzovali su identifikacijom s njim u drugim aspektima. Posebno su dva možda najtemeljnija ideala prosvetiteljstva – radikalna kritika i *Bildung* – našla u romantičarima ne protivnike, nego svoje lojalne nastavljače u časnoj nameri da razreše onu krizu u koju je zbog njihove napetosti s kraja osamnaestog veka zapao *Aufklärung*.¹⁹⁴ Nasuprot novijim insistiranjima Franka (Frank),¹⁹⁵ Bejzer rani

Jeni. Tu su slobodno raspravljali o filozofiji, poeziji, politici i religiji. Čitali bi jedno drugom svoje poslednje radove, otvoreno se kritikovali i saradivali na književnim projektima. Ovaj krug su savremenici nazvali „novom sektom“, „novom školom“ ili, kako je kasnije postala poznata u istoriji, „romantička škola“. Pripadali su joj: braća Avgust Vilhelm (August Wilhelm) i Fridrih Šlegel, pisac Ludvig Tik, filozof Fridrih Vilhelm Jozef Šeling, teolog Ernst Danijel Šlajermaher, istoričar umetnosti Vilhelm Hajnrh Vakenroder i pesnik Fridrih fon Hardenberg (Friedrich von Hardenberg), koji se nazvao „Novalis“. Na marginama ovog kruga bio je tragički i usamljeni lik Fridriha Helderlina (Beiser 1996: 319). Rana romantika se proteže ili do 1802. godine, kada nastaju sukobi među njenim članovima, ili do smrti njenog najznačajnijeg pesnika, Novalisa, 1801. godine (Kostić 1987: 79). Novalis umire ubrzo posle svog 29. rođendana, u Vajsenfelzu. Poslednji broj časopisa *Athenäum* izlazi 1800. godine i donosi, gotovo proročki, Novalisove *Himne noći*: noć je tu „kraljica sveta“, koja vlada bez konca i kraja, a bogovi su se povukli u nju iz svetlosti u kojoj su prebivali (Novalis 1983).

¹⁹⁴ „[R]adikalna kritika *Aufklärunga* ugrožavala je ideal *Bildunga*. Dok se činilo da njegova kritika *per necessitatum* završava u skepticizmu i nihilizmu, njegov ideal *Bildunga* pretpostavljao je odanost nekim nedvosmislenim moralnim, političkim i estetičkim načelima. Kako je moguće obrazovati javnost o principima morala, politike i umetnosti kada um ne baca ništa do sumnju na njih? Izazov s kojim su se suočili mladi romantičari 1790-ih je stoga bio jasan: ostvariti *Bildung* bez kompromitovanja prava radikalne kritike. U pokušaju da reše taj problem, međutim, romantičari nisu samo spasli, nego i transformisali *Aufklärung*. Umesto da se smatra antitezom *Aufklärunga*, bilo bi mnogo ispravnije rani romantizam smatrati njegovom transformacijom“ (Beiser 1996: 318–319).

¹⁹⁵ Moglo bi se reći da je zahvaljujući savremenim istraživanjima Manfreda Franka rehabilitovan doprinos romanizma filozofiji. Frank smatra da se ogrešujemo i o njega i o samorazumevaje romantičkog projekta ukoliko ga shvatimo samo kao književni pokret. Uticaj romantičkog viđenja filozofije, kao u osnovi istorijskog poduhvata, seže izvesno do Diltaja (Dilthey 1970; Dilthey 1961) i Gadamera, koji priznaju da je Šlegelova misao bila važna prekretnica u istoriji hermeneutike, tačka u kojoj je čin razumevanja postao vlastiti predmet. Već otad se smatra izborenom tekovinom akademskih rekonstrukcija da rani nemački romantičari, kao prva generacija Kantovih čitalaca, osporavaju univerzalnu pretenziju uma i priključuju filozofiji pitanja istorije i politike, koja dotad nisu smatrana primarnom oblasti interesovanja, te naglašavaju ono posebno polje njenog odvijanja koje će kasnije postati *Geisteswissenschaften* (videti Behler 1987; Peter 1987). Zajedničku karakteristiku mišljenja ranih romantičara Frank nalazi u (epistemološkom) „antifundacionalizmu“, u sumnji koja se tiče prvih principa filozofije (za kratak pregled okvira čitave zapitanosti videti Franks 2005). Taj romantički skepticizam u pogledu mogućnosti filozofije osnovane na prvim principima nastoji da ponudi alternativu i Kantovom i Fihteovom transcendentnom idealizmu i da tako redefiniše ciljeve i metode same filozofije: „Skepticizam ranog nemačkog romantizma se usmerio upravo protiv programa apsolutnog utemeljenja [Kanta, Jakobija, Rajnholda, Fihtea]. Prema romantičarima, naše saznanje je smešteno u infinitivnu progresiju i nema čvrsto, apsolutno utemeljenje“ (Frank 2004a: 33–34). To insistiranje Franka na korenu romantizma u „antifundacionalizmu“ i neophodnosti da se tek pomoću njega odredi odnos romantičara prema savremenicima oštro ga suprotstavlja pokušajima „ukorenjivanja“ romantizma u ovoj ili onoj (volji

romantizam sagledava kao prevashodno estetički pokret usmeren na preporod nemačke umetnosti i oslobađanje od stega jalovog i veštačkog klasicizma osamnaestog veka. To zaista objašnjava značaj koji su romantičari pridavali umetnosti i bezostatno, mada ne jednoznačno, investiranje u njen emancipatorski društveni potencijal.¹⁹⁶ Nju su smatrali ne samo načinom oživljenja Nemačke nego i sredstvom ostvarenja ideala prosvetiteljstva koji, reklo bi se, ne zamenjuje nego dopunjuje Francusku revoluciju. Sa izuzetkom Avgusta Šlegela, rani romantičari su, izričit je Bejzer, pozdravili Francusku revoluciju kao zoru novog doba, oduševljavali se krahom *ancien régime*a i radovali se najavi doba bez privilegija, tlačanja i nepravde. Novalis, Šeling, Šlajermaher i Fridrih Šlegel su afirmisali ideale slobode, jednakosti i bratstva, bili uvereni i uveravali da istinska čovečnost može biti ostvarena samo u republici i – za razliku od mnogih svojih sunarodnika i uvrežene zablude istoričara ideja – ostali njeni verni simpatizeri i posle septembarskog masakra, egzekucije kralja ili čak i vladavine terora (Beiser 1992: 228–267). Tek oko 1798. godine počeli su kritički da se osvrću na Revoluciju i to ne zbog njenih metoda, već više zbog uverenja da je ona odgovorna za onaj egoizam, materijalizam i utilitarizam modernog građanskog društva koji su i inače zdušno napadali, te za makar potencijalnu opasnost od vladavine ološa – kao korektiv sugerišući demokratskoj republici određeni stepen vladavine obrazovane elite. U tom smislu se pokazuje da je, makar kada je reč o ranom romantizmu, ne samo apsurdno govoriti o „romantičkom konzervativizmu“, nego da su romantičari bili „odaniji liberalnim i progresivnim idealima nego mnogi *Aufkläreri*“, koji su se, poput Garvea, Eberharda i Svareza (Svarez), i u poslednjoj deceniji osamnaestog veka i dalje držali svoje vere u prosvetenu monarhiju i suprotstavljali idejama Revolucije.¹⁹⁷

Zapravo slično Kantu, usvajajući republikanske ideje Revolucije, nemački romantičari su odbili njenu praksu i nisu postali revolucionari: nisu verovali ni u izvodljivost ni u poželjnost prevrata u rodnoj zemlji.¹⁹⁸ Poučeni francuskim iskustvom i zabrinuti zbog

za) „neposrednosti“ (uporediti Berlin 2006: 148–149): „Oni koje nazivam *Frühromantik*’ dele isti cilj i određenje sa [Hegelovim] projektom apsolutnog idealizma. Ali u delima ranih nemačkih romantičara, ’apsolutno znanje’ je zamenjeno apsolutnim ’ne-znanjem’, a rezultat je skeptički osnov filozofiranja“ (Frank 2004a: 56; za romantičarsku i Hegelovu „neposrednost“ uporediti Prole 2013).

¹⁹⁶ Videti, na primer, Schleiermacher 1958; Schelling 1986; Novalis 2008.

¹⁹⁷ Beiser 1996: 318–320; Beiser 1992: 264–265; uporediti Beiser 1987; Beiser 2005b.

¹⁹⁸ Kantova odbrana Revolucije i zalaganje za model postepene reforme koja se postiže savezom filozofske kritike i političke vlasti zasnovan je na „entuzijazmu“ nemačkog posmatrača događaja u Francuskoj koji, verovao je, nadahnut idejama pravde i slobode, nikad ne bi trebalo da dovede do revolucionarnog nasilja. S druge strane, „entuzijazam“ promene (uporediti Starobinski 2009a: 44–45;

moćnosti nepovratnog bezvlašća, insistirali su na postepenim, evolutivnim promenama – i tu leži razlika od većine francuskih prosvetitelja i Kanta – „odozdo“. Smatrali su da narod treba oboružati razboritošću i vrlinom pre nego što se pristupi radikalnim političkim promenama, pa su bili skloni da mu ponude pripremu putem moralnog, političkog i estetičkog obrazovanja koje bi proširilo i ubrzalo napredak prosvete.¹⁹⁹ Neuporedivo više od prosvetitelja, romantičari isticali važnost estetskog *Bildunga* za društvene i političke reforme. Oni su zapravo preuzeli od Šilera dijagnozu političkog problema i njegovu terapiju putem obrazovanja – čije bi jezgro predstavljalo estetičko vaspitanje – kao preduslov društvene promene i trajnog republikanskog ustava, skupa sa uverenjem da jedino umetnost može da ujedini podeljene moći čoveka, obezbedi model vrline i inspiriše ljude na delatnost.²⁰⁰ Prema ovom razumevanju bi se ispostavilo da je navodni „estetizam“ ranih romantičara bio samo „strategija društvene i političke reforme“, a da su njihovi ciljevi ostali verni prosvete: obrazovanje javnosti, usavršavanje i razvoj njenih moralnih, intelektualnih i estetičkih moći. Čini se da bi se moglo zaključiti da su romantičari, štaviše, u tom pogledu bili „*Aufkläreri* 1790-ih“, prosvetitelji postrevolucionarnog doba, koji su se od ranije generacije razlikovali samo po razočarenju u prosvetu

Gailus 2006: xiv), koji će vrhuniti u političkom radikalizmu jakobinskog terora usmerenog protiv svih „neprijatelja ljudskog roda“ (o vrstama zaverenika i o zavereničkom mentalitetu videti Edelstein 2008: 413–414, 433; Llobera 2003: 33–39; Tackett 2000) i javnom i propisanom obožavanju razuma u „humanoj religiji“ Kultra najvišeg bića i prvosveštenika Robespjera (o procesijama, festivalima, „ikonoklastičkim svetkovinama“ i simboličkim reprezentacijama na otvorenom prostoru (post)revolucionarnog doba videti Ozouf 1988b; Agulhon 1981: 19–33; Munck 2002: 37–45; Starobinski 2009a: 90–100; Starobinski 2009b: 277–284), upravo je bio proizvod onog potkopavanja legitimnosti važećih institucija i ukazivanja na realnu mogućnost reorganizacije i reforme društva koju je i sam Kant preduzimao. Mogućnost napretka ka boljem, koju je uprkos svemu Kant detektovao u Francuskoj revoluciji (Kant 1968h: 84), prethodno je kod drugih koji su je uočili formirala istinsku političku strast koja je, na relativno neodređen način vezana za pojmove modernizacije i demokratije (Rosanvallon 2006: 127–143; za prosvetiteljsko razumevanje demokratije uporediti DeWiel 2000: 16–20, 36–41, 117–125; Shapiro 2003: 5, 14–17, 191, 209–229), upravo do nje dovela. Sa ni do danas neodlučenom presudom da li je reč o korupciji ili zakonitom ostvarenju obećanja sreće prosvetiteljstva (potanko i jetko o neispunjenim obećanjima prosvetiteljstva videti Grey 1995). Struktura Kantovog argumenta u prilog Francuske revolucije dopušta, međutim, ili čak provocira pitanje da li je moguće odvojiti entuzijizam – kao moralni simptom – od političke anarhije, volju za transcendentnim zakonom od ilegalnih pokušaja da se on ustanovi, a smislenost progresivnog znaka istorije od buke koja prožima njegove artikulacije (uporediti Gailus 2006: 33; Vierhaus 1996: 341).

¹⁹⁹ „Njihov zadatak kao intelektualaca u Nemačkoj 1790-ih bio je da odrede standarde morala, ukusa i religije, tako da javnost dobije neki ideal kulture i neki model vrline. U svojim ključnim formativnim godinama, od 1797. do 1800, romantičari nisu bili ni revolucionari ni reacionari. Oni su bili jednostavno reformatori, umereni u klasičnoj tradiciji Šilera, Herdera, Humbolta (Humboldt), Vilanda i čitavog niza drugih *Aufklärera*“ (Beiser 1996: 321).

²⁰⁰ Videti Schiller 1879. Prema Lavdžoju, teoriju romantizma nije oblikovao tek Šlegel, nego je ona bila, takoreći, nusprodukt prevladavajućeg klasicizma ranih godina poslednje decenije devetnaestog veka, a najvažniji tekst u preobraćenju Šlegela iz klasicizma u romantizam bio je Šilerov esej *O naivnom i sentimentalnom pesništvu*, koji je već ponudio „romantičko“ opravdanje situacije i misije modernih pesnika (videti Lovejoy 1960c; Lovejoy 1960d: 203; Schiller 1795–1796).

apsolutizam (Beiser 1996: 322).

Idealu radikalne kritike su rani romantičari, međutim, bili makar jednako verni kao idealu *Bildunga*. Prosvetiteljski princip bespoštedne kritike oni su čak pre „entuzijastički usvojili“ nego problematizovali, verujući da je moć kritike i sudište uma neophodno jednako za filozofiju, umetnost i nauku. Prosvetiteljima su umeli da zamere jedino što tu instancu koju su deklarativno inaugurisali, katkad, nisu dovoljno daleko protegli.²⁰¹ Problem „koherencije prosvetiteljske“, međutim, time nije bio rešen nego samo zaoštren. Činilo se da se dva njena temeljna ideala – radikalna kritika i *Bildung* – neminovno sukobljavaju: moralni idealizam prosvetiteljskog programa obrazovanja podriva njegova odanost radikalnoj kritici.²⁰² Prema Bejzerovom uverenju, romantičari su izašli iz ove dileme s jednom, takoreći, novom verom: verom u umetnost. U umetnosti je pronađena instanca koja može da obnovi jedinstvo čoveka sa prirodom i društvom i ispuni prazninu koju je ostavila ubojita moć kritike. Produktivna moć umetnosti, moć da imaginacijom stvori čitav svet, ako se i ne suprotstavlja, pretpostavlja se destruktivnoj moći uma. Na umetnosti je da sada samosvesno re-kreira ono što je u „naivno“ doba bilo dato – moralno i religiozno verovanje koje integriše, jedinstvo čoveka sa prirodom i društvom – da stvori novu mitologiju,²⁰³ da (re)generiše

²⁰¹ „Ne može se biti dovoljno kritičan“, pisao je Fridrih Šlegel u 281. fragmentu, sažimajući programsku orijentaciju grupe okupljene oko *Athenäuma*. Opšti stav ranih romantičara prema kritici profilisao se naročito u reakciji na kontroverzu o panteizmu, istinskom testu lojalnosti umu u kasnom osamnaestom veku u Nemačkoj. Šlegel, Novalis, Helderlin, Šeling i Šlajermaher su kritikovali Jakobijev *salto mortale*, skok vere u (samo)odbrani uma od nihilizma. Prema njihovom gledištu – kao i prema Kantovom – Jakobi je neoprostivo okrenuo leđa umu kada je video da on ugrožava njegovu veru. Za njega bi bilo bolje i poštenije, mislili su, da se odrekne svoje vere nego svoga uma. Iako sami romantičari nisu bili imuni na misticizam, načelno nisu odobravali skokove vere koje ne legitimiše ovakav ili onakav um (uporediti Beiser 1996: 324; Frank 2004a: 56).

²⁰² „Jer, ako kritika završava u potpunom skepticizmu, prema kojim moralnim, političkim i religioznim principima treba da obrazujemo narod? Ako uništava sve lepote prirode, kako onda možemo da razvijemo ili kultiviramo našu čulnost, koja je suštinski deo naše čovečnosti? A ako to ishoduje potpunom anarhijom, kako možemo da obrazujemo narod tako da igra odgovornu i produktivnu ulogu u društvu? Kako je moguće ispuniti vakuum koji je ostavio *Aufklärung* a da se ne izda um? Kako je moguće obnoviti naša verovanja, naše jedinstvo sa prirodom i društvom, a da se ne žrtvuje naša individualna autonomija? Ili, ukratko, kako je moguće izmiriti *Aufklärung*ov ideal *Bildunga* sa njegovim zahtevom za radikalnom kritikom?“ (Beiser 1996: 325; da je ta romantičarska dilema dobrim delom bila i dilema (francuskog) prosvetiteljstva, koje joj je pristupalo s jednakim, doduše više filozofskim a manje pesničkim žarom, uporediti Jackson 2008: 1–91).

²⁰³ Već Šlegelov romantizam glavnu razliku modernih pesnika od starih smešta u nedostatak mitologije: „Ali dozvolite mi da dodam da nismo daleko od trenutka kad ćemo je imati, ili, tačnije, da je vreme da učinimo ozbiljan napor da stvorimo mitologiju“ (citirano u Marić 1969: 18). Autor/i „Najstarijeg sistemskog programa nemačkog idealizma“, posle ukazivanja da bi filozof morao da pribavi „estetsku snagu“ pesnika, da bi „filozofija duha“ morala da postane „estetska filozofija“ i da lepotom prožme ili zameni svoje slovoslaganje tabela i registara, a da poezija postane ono što je bila na početku – „učiteljica čovečanstva“, „pesnička umetnost“ koja nadživljuje i svu filozofiju, istoriju, nauku i umetnost – još bi i da odgovore na primedbu da mase moraju ipak da imaju neku „čulnu religiju“: „Ne samo velikim

misteriju, čar i lepotu prirode „romantizujući“ je i probudi osećanje ljubavi koje je osnova svake istinske zajednice slobodnih i jednakih osoba (Šlegel 1999f).

Estetičkim kredom se, ukratko, odgovorilo na krizu prosvetiteljstva: ideali *Bildunga* i radikalne kritike mogli su da koegzistiraju, verovali su romantičari, samo pod pretpostavkom da se zadatak *Bildunga* prepusti stvaralačkoj moći umetnosti, a ne destruktivnoj snazi čistog uma. U skladu sa Kantovom kritikom uma koja određuje njegove granice, i rani romantičari su bili skloni da ograniče ulogu uma na striktno negativni zadatak borbe protiv predrasuda, dogmatizma i sujeverja. Za ostalo su, međutim, delegirali imaginaciju. Takav je program i dalje krio jednu „duboku ambivalenciju“ koja je odražavala „nesigurnost romantičara u pogledu moći uma“: da li je estetsko obrazovanje predstavljalo zamenu ili podršku autoritetu uma?²⁰⁴ Stav ranih romantičara prema umu, izbor ili neizbor strane u toj ambivalenciji, (p)ostaje odlučujući za procenu njihovog odnosa prema prosvećenosti: ako su smerali da umetnošću zamene um, onda su zaista prestupili preko granica *Aufklärunga*; ako su smerali samo da podrže um umetnošću i snabdeju njegove principe podsticajem, što ima makar jednako osnova da se tvrdi, onda su delovali i dalje unutar granica i štaviše na tragu *Aufklärunga*. Nevolja je što upravo tu tekstovi ranih romantičara postaju nedokučivi, višesmisleni i podložni suprotstavljenim tumačenjima. Sve i da nisu depotencirali već utvrdili i obogatili moći uma, teško ih je potpuno svrstati u prosvetitelje postrevolucionarnog doba, a još teže u njihove nepomirljive protivnike: „nemamo izbora nego da vidimo rani romantizam *i* kao afirmaciju *i* kao negaciju *Aufklärunga*. Poput Feniksa, *Aufklärung* je progutan vlastitim plamenovima. Iz njegovog pepela nastao je romantizam“ (Beiser 1996: 327).

masama, i filozofiji je ona potrebna. Monizam uma i srca, politeizam moći uobrazilje i umetnosti, eto onog što nam je potrebno! Govoriću ovde najpre o ideji koja, koliko znam, još nijednom čoveku nije pala na pamet – moramo imati novu mitologiju, ali ta mitologija mora stajati u službi ideja, mora postati *mitologija uma*. Ideje koje nisu estetski, tj. mitološki sazdate, nisu ni od kakvog interesa za *narod*, i obrnuto: mitologije koja nije umna, filozof se mora stideti. Tako, konačno, prosvećeni i neprosvećeni moraju jedan drugome pružiti ruku, mitologija mora postati filozofska da bi narod postao uman, a filozofija mora postati mitološka da bi filozofe učinila čulnim. Tada večno jedinstvo vlada među nama... Tada nas tek čeka *jednakomerni* procvat *svih* snaga, kako pojedinca tako i svih individua zajedno. Nijedna snaga neće više biti potisnuta; tada će vladati opšta sloboda i jednakost duhova! – Neki viši duh poslan s neba, mora među nama zasnovati tu novu religiju; ona će biti poslednje, najveće delo čovečanstva“ (Helderlin 1997: 104–105; za politički aspekt nove mitologizacije sveta videti Sturma 2005).

²⁰⁴ „Da li je njegov program bio da *stvori* moralne, religiozne i političke principe koje se činilo da um samo razara? Ili je njegov cilj bio samo da obezbedi stimulus ili pobudu za moralne, religiozne i političke principe koje je um mogao da stvori ali nije mogao da sprovede u praksi?“ (Beiser 1996: 326).

3.1.4 *Mogućnost reanimacije*

Pozitivni oblik romantičarske reakcije neće uticati na osnovanost njegove „estetičke primedbe“ ili opomene prosvetiteljstvu. Motiv je prisutan kod Maksa Webera (Max Weber), krivca za početno preklapanje pojmova prosvetiteljstva i moderne: sa akademskom strogošću on će sada u modernom svetu prepoznati ne iščašenje istorijskog toka, već upravo sliku jedne uznapredovale i dosledno institucionalizovane racionalnosti koju su prosvetitelji zagovarali. Unutrašnjim vezivanjem moderne i okcidentalnog racionalizma, dijagnozom da je zapadna civilizacija zapravo ostvarila ideale prosvetećenosti, Veber signalizuje neočekivane ishode tog usrećivanja. Proces racionalizacije društva se najbolje opaža u onoj „totalnoj“ formi birokratske organizacije koja se pojavila na Zapadu.²⁰⁵ Mehanizam uspona kapitalizma i istovremeno specifično svojstvo okcidentalne civilizacije pronalazi se u idejama i težnjama protestantske etike (Weber 1989). Iako načelno s uvažavanjem i optimistički gleda na njena postignuća i vrednosti, Veberovo učenje o procesu racionalizacije svih sfera društvenog života protkano je kolebanjem i ukazivanjem na inherentne troškove i opasnosti koje ga prate (Kim 2004).

Proces racionalizacije sveta su, prema Veberovom mišljenju, predvodili puritanci: njihov nalog da se samodisciplinom i kontrolom potisnu osećanja i odloži ispunjenje želja omogućio je tehnološki napredak i materijalni prosperitet, ali je cena bila visoka: napredni razvoj sofisticirane tehnike za „političku, društvenu, obrazovnu i propagandnu manipulaciju i dominaciju nad ljudskim bićima“ (Weber 1949: 35). Svojim obožavanjem sistema, modernizatorsko „rašćaravanje“ sveta je omogućilo vlast ljudi nad prirodom, ali je istovremeno umanjilo značaj pojedinca, koji je postao „mali zupčanik“ velikog i nezaustavljivog mehanizma koji je sam stvorio. U raščaranom svetu likvidirani su mit, misterija i magija, a trijumfovala je sekularna nauka. Naučno-tehnički model proračunatog saznavanja sveta se proširio i na ekonomiju, politiku, pravo, umetnost: kao što je nauka ovladala prirodom putem razuma, tako je moderni industrijski kapitalizam, sledeći profit, organizovao rad i proizvodnju na metodičan i sračunat, efikasan i predvidljiv način, ne obazirući se na tradiciju i osećanja ili ih

²⁰⁵ O nastanku koncepta *bureaucratie* i koncepcije birokratske ili administrativne revolucije u Francuskoj u kasnom osamnaestom veku videti Boshier 1970: 123 i dalje; Torrance 1978; Pilbeam 1990; Church 1981; Kapra 2006: 323–324.

koristeći za vlastiti pogon; tako je i politički život modernizovan racionalnim ustavom, koji sprovodi obučena administracija prema nemilosrdnim regulama; tako je i pravda sada utemeljena na racionalno formulisanom pravu i depersonalizovana, a njena distribucija funkcionalizovana i mehanizovana; tako su čak i muzika, harmonski i orkestarski, a slikarstvo linearno i perspektivistički, racionalno organizovani i sistematizovani (Veber 1987: 291–293).

Racionalizacija sveta, nužan uslov da se ovlada njime, neizbežno je tako dovela do hegemonije „svrhovite racionalnosti“ (*Zweckrationalität*), jedne praktične svesti koja, ne dovodeći ciljeve u pitanje, postupa samo s obzirom na procenu uspešnosti sredstava za njihovo ostvarivanje (Sassower 1997: naročito 5, 36), i istiskivanja „vrednosne racionalnosti“ (*Wertrationalität*), koja racionalnost postupaka meri saglasnošću sa određenim uverenjima – „nezavisno od mogućnosti uspeha“ (Weber 1946: 293). Kapitalizam i birokratija, kao „dve najsnažnije i najvažnije manifestacije instrumentalne racionalnosti u moderni“, proizveli su najzad „okove ropstva“ koji moderna ljudska bića čine „isto toliko nemoćnim kao što su to bili felasi drevnog Egipta“. Smeštenima u taj „gvozdeni kavez“, „pred nama ne leži letnje cvetanje već radije polarna noć ledenog mraka“ (Veber 1976: 4–18). Oslobođiteljski proces raščaravanja se tako završio u vrednosno neutralnoj i birokratizovanoj formi moderne privrede, lišene svake transcendencije i višeg smisla. Strogo strukturiranje i organizacija vladaju svuda, a iz racionalizovanog i jednoobraznog života iščezava ne samo duhovnost nego i duševnost: osećanje, spontanost, strast, sloboda, čovečnost, individualna autonomija, sve „nepomireno“ što predstavlja prepreku jasnom i bezdušnom mišljenju i produktivnoj efikasnosti kapitalizma.²⁰⁶

„Slika naprednog čovečanstva podseća na jednog diva, koji se posle nezapamćenog sna polako pokreće, potom juri i gazi sve što mu se nađe na putu, tako da je njegovo drugačije buđenje još jedini potencijal punoletstva; da pometenost prirode, na koju je napredak sebe sveo, ne bi imala poslednju reč“ (Adorno 1997a: 625). Ova Adornova slika predstavlja prosvetiteljstvo kao jedno golemo dete koje je u usnulosti bez

²⁰⁶ „Strašno je i pomisliti kako svet jednog dana neće biti ispunjen ničim drugim već samo onim malim zupcima, malim ljudima koji se drže svojih malih poslova i upinju se da dobiju više. Svet je u takvoj evoluciji da smo mi već uhvaćeni, a veliko pitanje, prema tome, nije kako da ga unapredimo i ubrzamo, već kako možemo da se suprotstavimo toj mašineriji da bismo sačuvali jedan deo čovečanstva od ovog rasparčavanja duša, od ovog vrhunskog prevladavanja birokratskog načina života“ (Veber, prema Nisbet 1973: 441).

korektiva toliko naraslo i mahnilo svetom da je jedno novo i drugačije ponavljanje scene buđenja jedini način otplaćivanja troškova koje je nanelo okolini. Prosvetiteljstvo je uvek bilo „progresivno“ mišljenje koje je smeralo da oslobodi ljude straha i postavi ih za gospodare, uspostavi red i obuzda nalet neprijateljske prirode, ali se izmetnulo u poredak još goreg nasilja i potčinjavanja: „dokraja prosvetljeni svet sija u znamenju trijumfalnog zla“, beleže Horkhajmer i Adorno s početka *Dijalektike prosvetiteljstva* usred Drugog svetskog rata (Horkheimer & Adorno 1997: 19). Čudovišnost koju prepoznaju u varvarskom piru nacističke Nemačke nije došla spolja, nego su zastoj kritike i afirmacija postojećeg preobratali samo prosvetiteljstvo u jednu takvu nakaznost. Pokret koji je težio emancipaciji uma od okova mita okrenuo se, snagom unutrašnje logike, u vlastitu suprotnost: stvorio je pogubne ideologije, izazvao opštu destrukciju smisla, varvarizaciju nauke i umetnosti i sve veće porobljavanje čoveka. Ta „aporija samouništenja prosvetiteljstva“ ukazuje da se u samom pojmu ovog mišljenja, a ne tek u njegovim konkretnim nacionalističkim, paganskim i manifestacijama drugih „modernih mitologija“, nalaze „nazadni momenti“. Umesto da to reflektuje, prosvetiteljstvo je „razorilo i poslednji ostatak vlastite samosvesti“, „ukrutilo se u strahu pred istinom“, zaslepelo se za „destruktivnost napretka“ i – prepustivši neprijateljima refleksiju o tome – našlo se u situaciji da njegova sudbina može biti zapečaćena (Horkheimer & Adorno 1997: 11, 19). Horkhajmer i Adorno i dalje ne sumnjaju u to da se sloboda u društvu ne može odvojiti od prosvetiteljskog mišljenja, ali prosvetiteljstvo sada mora da odigra svoju igru još jednom na samom sebi, da se još jednom odvije preko osvešćivanja sebe kao „poslednjeg mita“. U paradoksalnoj situaciji u kojoj se našlo po pređenom putu od varvarstva do novog varvarstva, jedno samoprosvećeno prosvetiteljstvo mora, dakle, da ostane u figuri prosveteljenosti, ali i da za volju „određene negacije“ istovremeno utrne svoje fatalne pozitivne programe gospodarenja i, u duhu nepopustljive teorije vršeci „nasilje nad samim sobom“ – „probije granice prosvetiteljstva (Horkheimer & Adorno 1997: 12, 57, 19, 234).

Proces prosvetiteljskog raščaravanja sveta je od početka diktirala logika samoodržanja koja redukuje um na njegovu upotrebu pri ovladavanju spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. Taj „instrumentalni um“ dosledno razara humanost koja ga je omogućila, sve do pozitivizma modernih nauka, moralne indiferencije Sada i Ničea i popularne masovne kulture. Izjednačavanjem istine sa naukom, oruđem koje nema samosvest, već je tehnička vežba „jednako udaljena od refleksije vlastitog cilja kao što su to svi drugi

načini rada pod pritiskom sistema“, i moralna učenja prosvetiteljstva morala su da postanu beznadna stremljenja da se, u odsustvu religijskih, „pronađe intelektualni razlog da bi se izdržalo u društvu u kojem interes zakazuje“. Kantovo geslo – razum bez vodstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – pokazuje se tek u delu Markiza de Sada, kao što se pravo kalkulišućeg poretka i nauke pokazuje tek u totalitarnom poretku čiji je kanon „vlastita sposobnost krvavog učinka“ (Horkheimer & Adorno 1997: 100–106).²⁰⁷

Nezrelost kao nesamostalno korišćenje razuma iz znamenite Kantove odrednice prosvetiteljstva Adorno i Horkhajmer sada kritički prevode u savremenost kao „nesposobnost održavanja samog sebe“. Dogle je dospelo svet odrastanja. Razum više nije važan, ako je ikada i bio, osim kao alatka rukovođena upravo heteronomnim nalogom. Subjekt je sada jedino ono što ima sposobnost da se samoodrži: „Logički subjekt prosvetiteljstva je građanin u sukcesivnim oblicima robovlasnika, slobodnog preduzetnika, administratora“ (Horkheimer & Adorno 1997: 102). Ti nosioci i reprezentanti razuma primoravaju da se i um recipira kao „instanca kalkulišućeg mišljenja koja svet priređuje u svrhe samoodržanja i koja priznaje samo funkciju prepariranja predmeta iz pukog materijala čula u materijal podjarmljivanja“, kao svojevrсна osmatračnica svih stvari, ali samo u pogledu njihove moguće prerade i manipulacije (Horkheimer & Adorno 1997: 102–105). Tutorima se konačno pokazuju oni koji pozivaju na izbavljenje od tutorstva, nezrelima oni emancipovani samo u svojim glavama, samoproklamovani staratelji koji ustaju protiv starateljstva i jednako suvereno vladaju onima koje i savetuju i sprečavaju da postanu zreli. Kritika spekulativne konstrukcije nemačke ideologije koja zaboravlja vlastite uslove, paradoksalno, završiće u afirmaciji odrastanja ne kao sposobnosti da se misli svojom glavom nego da se brine za sebe i zbrine sebe, da se ekonomski, više nego pravno, samostalno postoji.

²⁰⁷ Sadova „prosvećena Žilijeta“ predstavlja glavnu temu poglavlja *Dijalektike prosvetiteljstva* koje se bavi osamnaestim vekom. Pravu prirodu prosvetiteljstva ne otkrivaju njegovi amblematični mislioci, već to „dete agresivnog Prosvetiteljstva“. Njen „prosvećeni um“ je ekstremna manifestacija vrednosnoneutralnog instrumentalnog uma. Kant tako može ići sa Sadom, jer potonji samo ističe isti „scijentistički princip“, isti prosvetiteljski um koji je naprosto „organ kalkulacije i plana“, isto formalizovanje uma koje fetišizuje sredstvo i predstavlja samo „intelektualni izraz mašinskog načina proizvodnje“. Žilijeta niukoliko nije izgubljena u „sadišćkoj“ izbezumljenosti, već je, naprotiv, i u strasti i zločinu uvek „efikasna i prosvećena“, „hladna i refleksivna“, poput naučnika (Horkheimer & Adorno 1997: 111–116, 107, 124; uporediti Phillips 2005: 34–37, 59, 118–123; Prac 1974: 94–103). Dvadesetak godina kasnije jednačenje Kanta i Sada po mestu tvorbe – maksimi koju legitimise mogućnost univerzalnog važenja – preduzima i Lakan (Lacan 1966; uporediti Gondek & Widmer 1994; Corkhill 2003).

Antropomorfizam, projekcija subjektivnog na prirodu, *reductio ad hominem* reakcija, koja se, prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, nalazi u temelju mitskog straha od nepoznatog, fundira u jednakoj ili u još većoj meri i čitav proces prosvetiteljstva koji je, prema sada samo autoru *Negativne dijalektike*, tu figuru detektovao i uvek iznova zaboravljao da primeni na sebe, kao svojevrsno vlastito demitologizovanje, kao dosledno ili kao „drugo“ prosvećivanje, kao *reductio hominis* koje bi konačno svrglo „u apsolut stilizovanog subjekta“ (Adorno 1997b: 187).

Poput pravog adolescenta, prosvećenost ostaje u neprestanoj simptomatskoj potrebi za vlastitim razjašnjenjem i identifikacijom (Deligiorgi 2005: 2) – i kada sebe rezignirano misli kao paradoks: „Uvek se mora birati između čovekovog podređivanja prirodi ili podređivanja prirode samstvu. Pod prinudom gospodarenja, rad ljudi je uvek odvodio od mita u čiju je vlast pod tom prinudom uvek iznova dolazio“ (Horkheimer & Adorno 1997: 49). Iz te nevesele alternative prosvetiteljstva u „neutešnoj praznini emancipacije“ (Habermas 1988a: 111) izvodi možda tek njegova rekonceptualizacija koja je sasvim različita od one koja je zamenila slobodu „pogonom samoodržanja“, njegovo takvo reinstaliranje da se „promišljanjem prirode u subjektu suprotstavlja gospodarenju uopšte“, da postaje jedno „nesputano mišljenje koje se oslobađa vlasti prirode time što priznaje da je njeno vlastito drhtanje pred samom sobom“ (Horkheimer & Adorno 1997: 56–58). To samoprosvećeno prosvetiteljstvo bi tek moglo znati za nešto što je, sudeći po naslovu jednog „Zapisa“ iz *Dijalektike prosvetiteljstva*, slutio već Volter: da „predmet teorije nije dobro nego zlo“, da je „sloboda njen element, a tlačjenje njena tema“, da „dobrota moći sija jedino u čvrstini misli protiv moći“, da je svaki apologetski jezik već korumpiran, da „postoji samo jedan izraz za istinu: misao koja negira nepravdu“, kao i da je svako „prizivanje sunca idolopoklonstvo“ a da „tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji ne mora ujedno da spaljuje svet koji obasjava“ (Horkheimer & Adorno 1997: 247–248). „Negativna mudrost“ ovog „resetovanog“ prosvetiteljstva zaprečila bi mu tako vezu sa onim drugim suncem, „suncem kalkulišućeg uma“ koje „osvetljava tamno obzorje mita i svojim ledenim zracima gaji senke novog varvarstva“ (Horkheimer, Adorno 1997: 49), i uz rizik da bude optuženo za kulturni pesimizam ili gnostičku eshatologiju,²⁰⁸ odbilo bi da „poput racionalističkih filozofija istorije, propisuje neku određenu praksu kao spasonosnu“

²⁰⁸ Videti, na primer, Kuenzli 1971: 137; Theunissen 1983: 54–55.

(Horkheimer & Adorno 1997: 255). Samoprosvećeno prosvetiteljstvo tako ostaje u stavu prosvetećenosti, pošto ga je prethodno teorijski demaskiralo, praktično depotenciralo i privelo bezizglednom ali časnom paradoksu – dijalektika prosvetiteljstva kao prava antička tragedija kritičke teorije (Rocco 1997) ili više ne ni dijelaktika, nego ironija prosvetiteljstva (Sloterdijk 1992: 516–517) ili, sve jednako u begu od njega, još jedna prosvetiteljska pozajmica apokaliptičkog motiva iz hrišćanstva (Žižek 2003: 153–156).²⁰⁹

3.1.5 Izvesnost reafirmacije

Ako je za Adorna i Horkhajmera paradigma objektivističkog, sistematizujućeg i totalizujućeg uma bila prirodna nauka, Fukoova (Foucault) „arheologija humanističkih nauka“ pokazuje kako ni nauke o čoveku nisu izuzete iz nje (Fuko 1971: 383–425). Ako je kod autora *Dijalektike prosvetiteljstva* subjekt „temporalni korelat“ instrumentalnog uma (Velmer 1987: 74), kod autora *Arheologije znanja* je on, slično, rasuti i diskontinuirani proizvod antropocentričke forme znanja modernog diskursa (Fuko 1998: 60). Brižljivim „arheološkim“ radom na njegovoj „diskurzivnoj konstrukciji“ otkriva se nezasita „volja za znanjem“ kao simptom njegove zavere sa moći i frustracija zbog nikad do kraja dohvaćene istine kao indikator namera novovekovne saznanje konkviste.²¹⁰ Anonimnu moć, „vlast“ inherentnu proizvodnji istine koja omogućuje disciplinovanje putem diskurzivnih režima nauke, Fuko vidi, takođe poput Kritičke teorije, ne kao koncentrisanu u rukama jedne ustanove, strukture ili obdarenog pojedinca, već kao raspršenu širom „društva diskursa“, kao svuda prisutnu u smislu da „odasvud dolazi“, kao „naziv koji se nada nekoj složenoj strateškoj situaciji u datom društvu“ (Fuko 1982: 83). Najzad, racionalizacija, birokratizacija i formalizacija društva, i kod Fukoa su manifestacije uma koji, makar od doba prosvetiteljstva, ustanovljuje svoje ekskluzivno jedinstvo i kontrolu, konstruiše ono „nenormalno“ i proganja u ludilo ili zločin ono što odstupa.²¹¹ Generaciju iza Frankfurtova, Fuko se usredsređuje na rođenje i razvoj disciplinujućih institucija – vaspitnih, kaznenih, zdravstvenih, socijalne zaštite – pokazujući „dvostruko kretanje oslobođenja i porobljavanja“ i još pedantnije otkrivajući autoritarne tendencije u srcu prosvetećenih

²⁰⁹ Uporediti Schnädelbach 1992.

²¹⁰ Uporediti Williams 2001: 152–254.

²¹¹ Fuko 1980; Fuko 2002.

intencija liberalne moderne (Fuko 1997).²¹² Razotrkivajući i kritikujući pretenziju na univerzalnost u svakoj formaciji koju je tematizovao, činilo se da Fuko napada upravo nasleđe prosvetiteljstva.²¹³

A onda, godine 1984, na izvestan način svodeći račune, on odgovara na pitanje „šta je prosvetiteljstvo“ analizom Kantovog istoimenog teksta. Taj tekst Fuko smatra suštinski značajnim za samu ideju moderne, u čije bi nastavljache a ne samo kritičare – ili nastavljache upravo kao kritičare – sada i sebe da ubroji. „Prosvetiteljstvo Kant definiše na skoro sasvim negativan način, kao *Ausgang*, kao 'izlaz', 'izlazak'“, primetiće spočetka Fuko (Fuko 1995: 233) i u svom odgovoru takođe insistirati na defanzivnosti, negativnosti i – utoliko preciznijem određenju onoga šta je zapravo bilo prosvetiteljstvo i šta je preživelo od njega.²¹⁴ Fuko bi da već u Kantovom članku detektuje „stav modernosti“ koji se još od formiranja nalazi u borbi sa stavom „kontramodernosti“. Taj stav je doslovno stav, gard, držanje koje se zauzima, a ne nekakva pro-pozicija. Fuko ga određuje kao jedan filozofski etos, jednu „stalnu kritiku našeg istorijskog bića“, jedan „modus reflektivnog odnosa u sadašnjosti“ čije reaktiviranje, a ne odanost elementima učenja, predstavlja onu „nit koja može ponovo da nas poveže u *Aufklärung*“ (Fuko 1995: 239).²¹⁵ U prosvetiteljstvu, dakle, nije reč o posebnoj teoriji ili doktrini, o akumuliranom korpusu znanja, već o „stavu, etosu, filozofskom životu gde je kritika

²¹² Uporediti Spanos 1992; Hunter 1996; Ransom 1997: 11–77; Olssen 1999; Deacon 2003. Tako stavovi prema ludacima tokom kasnog osamnaestog i ranog devetnaestog veka pokazuju da se nije univerzalno pridržavalo navodno prosvetiteljenih namisli humanog tretmana, već da je umesto toga Doba razuma moralo da konstruiše sliku „nerazuma“ prema kojoj bi zauzelo suprotstavljeno stanovište, a Bentamov svenadzirući panoptikon postaje ideal i drugo ime kaznene, radne, seksualne, obrazovne, zdravstvene, pa i diskurzivne strategije prosvetiteljstva (ovaj „revizionizam“ je otvorio plodnu direkciju istraživanja i manje plodne kontroverze oko njegove zasnovanosti: uporediti, na primer, Chan 2001: 41–56, 89–129; Rousseau 1999: naročito 20–28; Dinges 1998; Parry 1999). Ukoliko uopšte figuriše, prosvetiteljstvo je ovde doba „klasicizma“ koje je popločalo put za „nauke o čoveku“, nauke disciplinovanja i normalizovanja, nadziranja i kontrole tela i duša, marginalizacije i isključivanja devijantnog, abnormalnog, ludog.

²¹³ Videti Rajchman 1985: 59; Ferry & Renaut 1990: 68–120; Passerin d'Entrèves 1999: 184–185.

²¹⁴ Fukoovo ukazivanje da „Kant definiše *Aufklärung* na skoro sasvim negativan način“, Delidordi odobrava, imajući u vidu okret sa sadržaja ka formi mišljenja, ali naglašava, nasuprot Fukou, reč „skoro“: „veza koju Kant ustanovljuje između slobode misli i javnog obraćanja otvara konceptualni prostor za razmatranje pojave i razvoja društvenih praksi koje ističu iz njegove skoro, ali ne sasvim, negativne koncepcije prosvetiteljstva“ (Deligiorgi 2005: 57).

²¹⁵ „Kada je 1784. godine Kant pitao *Was heisst Aufklärung?*, mislio je: Šta se upravo sada zbiva? Šta nam se dešava? Kakav je to svet, kakvo razdoblje, upravo ovaj trenutak u kojem živimo? Ili drugim rečima: Šta smo mi? kao *Aufklärer*, kao deo prosvetiteljstva? Uporedite to sa kartezijanskim pitanjem: Ko sam ja? Ja kao jedinstveni ali univerzalni i neistorijski subjekt? Za Dekarta je Ja bilo ko, bilo gde u bilo kom trenutku. Ali Kant postavlja jedno drugo pitanje: Šta smo mi? u vrlo preciznom trenutku istorije. Kantovo pitanje se javlja kao analiza i nas i naše sadašnjosti“ (Foucault 1983: 216). Ozborn (Osborne 1998) će potom ovaj nalaz popularnije razviti u obavezu društvene teorije kao kritičke prakse prosvetiteljstva (shvaćene više kao vrednosne orijentacije nego kao istorijske činjenice ili doktrine) na „etiku istine“.

onoga što jesmo istovremeno i istorijska analiza granica koje smo postavili i iskušavanje njihovog mogućeg prekoračenja“, o „kritičkoj onotologiji o nama samima“ čije je načelo „princip kritike i stalnog stvaranja nas samih u našoj samostalnosti, to jest princip koji je u srcu istorijske svesti, koju je *Aufklärung* imao sam po sebi“ (Fuko 1995: 244).

Štaviše, Fuko se ne libi da kaže upravo ono što se od njega kao nemilosrdnog kritičara formacija diskurzivnog i faktičkog nasilja moderne ne očekuje, a što on izgleda smatra suvišnim ponavljati:²¹⁶ „kritički posao i danas još implicira veru u prosvetiteljstvo“, što će ovde reći, jedan zahtevan „rad na našim granicama, to jest strastven napor koji daje oblik čežnji za slobodom“ (Fuko 1995: 240). Da bi se taj rad, naime, uopšte obavljao, neophodno je držati se „pricipa koji je u srcu istorijske svesti, koju je *Aufklärung* imao sam po sebi“: „principa kritike i stalnog stvaranja nas samih u našoj samostalnosti“. Jer tek kritički „rad što ga mi sami obavljamo nad nama samima kao slobodna bića“, ukoliko je prožet etosom filozofske prosvetćenosti, ima karakter onog „istorijsko praktičnog iskušavanja granica koje možemo da prekoračimo“ (Fuko 1995: 240).²¹⁷

²¹⁶ Habermas je tu da detektuje neočekivanost i podseti na red, na obavezu saglasnosti sa slikom koja je već doznačena, na protivprosvetiteljsku poziciju koje, prema njegovom mišljenju, Fukoova kritika prosvetiteljstva mora dosledno da se drži: „koliko se jedno takvo afirmativno razumevanje modernog načina filozofiranja, koji je usmeren na našu aktualnost i koji se pripisuje našoj sadašnjosti, slaže sa Fukoovom nepopustljivom kritikom moderne; kako se identitet Fukoa kao mislioca u tradiciji prosvetćenosti slaže sa Fukoovom nedvosmislenom kritikom upravo tog oblika znanja u moderni?“ (Habermas 2004: 37; uporediti Harpham 1994). Fuko ne ostaje dužan i pogađa u srce stvari. Uopšte se ne odazivajući na poziv da opravda svoj navodni okret i afirmaciju nečega što opasno podseća na emancipatorsku metanaraciju prosvetiteljstva, on brani pravo na „kritiku razuma i kritičko istraživanje istorije racionalnosti“ – pred „ucenjivačkim“ napadima da je nemoguća racionalna kritika racionalnosti i da se mora birati između prihvatanja racionalnost i žrtvovanja iracionalnosti (Fuko & Role 1984: 159). Habermas, međutim, nije bio usamljen u uviđanju Fukoovog protivrečnog stanovišta u pogledu prosvetiteljstva. Ričard Bernstin (RichardBernstein) tako tvrdi da je moguće na različite načine rekonstruisati Fukoovu „promenu“: moguće je da je, na primer, zaista promenio mišljenje, da je usvojio pomirljiviji ton, da je iznova pisao vlastitu istoriju, i tako dalje. Možda, kaže Bernstin, „možemo da ponudimo drugačije čitanje, čitanje sa više simpatija za ono što je radio Fuko“, čitanje koje nam omogućava da bolje shvatimo njegov kritički projekt, ali nas ono i dalje ostavlja sa nerešenim problemom adekvatne procenjivačke perspektive iz koje bi se specifikovalo šta je to tako posebno opasno u moderni i njenim tehnikama normalizacije, kao i sa manjkom razjašnjenja „etičko-političkog pitanja kako se ponašati“ (Bernstein 1994: 222, 227; Bernstein 1991: 161). Tomas Makarti (Thomas McCarthy) na sličan način priznaje da Fukoova „zakasnela afirmacija“ filozofskog etosa prosvetiteljstva „signalizira važne promene u Fukoovom razumevanju vlastitog kritičkog projekta“, ali tvrdi da ni Fukoova „socijalna ontologija moći“ niti njegovo kasnije bavljenje tehnikama „samooblikovanja“ ne obezbeđuju „adekvatni okvir za kritičko društveno istraživanje“ (McCarthy 1994: 259, 272; uporediti i Schmidt & Wartenberg 1994; Passerin d’Entrèves 1999: 185–186).

²¹⁷ Uporediti Hoy 2004: 57–100; Nehamas 1998: 172–178. Ovde ipak počinje izvesno, niukoliko nedosledno ili antikantovsko, odstupanje od Kanta. Ako istrajnost u kritici onog što govorimo, mislimo i činimo zapravo jeste filozofski „stav-granica“, danas bi tu kritiku, prema Fukoovom mišljenju, trebalo transformisati u praktičnu kritiku ne nužnog nego mogućeg ograničenja, u istorijsko istraživanje kroz događaje koji su nas doveli do toga da se uspostavimo i raspoznamo kao subjekti onoga što činimo,

U svom predavanju iz maja 1978. godine „Šta je kritika?“, Fuko je u još većoj meri naglasio „kritički stav kao vrlinu uopšte“ i, uz ogradu da je to samo jedna moguća njegova istorizacija, već rekonstruisao da se taj „manir mišljenja, govorenja i delanja, izvesnog odnosa prema onome što postoji, prema onome što se zna, kao i odnosa prema društvu, kulturi i drugima“, na modernom Zapadu zapatio negde između petanestog i šesnaestog veka (Foucault 1996: 383, 382). Tadašnja i tamošnja društva su u dovoljnoj meri već bila obeležena upravljanjem – „koje se ne može razdružiti od pitanja: 'Kako da se ne bude upravljen?'“ (Foucault 1996: 384). Naime, upravljanje bi bilo pokret „subjektivacije“, podređivanja pojedinaca u društvenoj praksi onim mehanizmima moći koji se pozivaju na istinu. Kritika bi pak bila (obnuti, re-aktivni) pokret kroz koji subjekt daje sebi pravo da ospori onu istinu koja se tiče efekata moći upravljanja, kao i čitav njen diskurs istine: „Kritika bi bila veština voljne neposlušnosti, refleksivne nepokornosti. Njena funkcija je desubjektivacija u igri koja bi se mogla nazvati politikom istine“ (Foucault 1996: 386). Fuko nalazi da ova definicija „nije predaleko“ od znamenite Kantove definicije prosvećenosti iz 1784. godine, koja preko stanja nezrelosti, preko izvesne umne nesposobnosti koja iz toga proizilazi, gotovo „propovednički“ poziva na hrabost da se odraste i da se koristi vlastiti um: „Kantov opis *Aufklärung* zapravo odgovara mom pokušaju da opišem kritiku, onaj kritički stav za

mislimo i govorimo. Ta kritika prestaje da bude transcendentalna i postaje „arheološka“: ona „neće tražiti izdvajanje univerzalnih struktura čitavog saznanja, ili svake moguće moralne akcije; već, ispitivanje diskursa koji artikuliše šta mislimo, govorimo i činimo“. Njoj neće biti cilj da omogući metafiziku kao nauku već da izloži „genealogiju“, štaviše da „ponovo pokrene, što je duže i šire moguće, nedefinisani rad slobode“; ona „neće dedukovati iz onog što jesmo ono što nam je nemoguće činiti ili saznati; nego će osloboditi iz slučajnosti, koja je od nas učinila da budemo to što jesmo, mogućnost da više ne budemo to što jesmo, ne činimo ono što činimo, ili ne mislimo ono što mislimo“ (Fuko 1995: 241). Arheologija i genealogija sada nastupaju kao odgovor ili nastavak na transcendentalno-subjektivističko, metafizičko, teleološko, humanističko, ideologizovano izlaganje kontinuirane istorije. Dobrovoljna apstinencija od konteksta ukupnosti, totaliteta, zajedničkog značenja, pomirenja, hermeneutike globalnog smisla, transcendentalizma utemeljujućeg subjekta, velikih kauzaliteta i sinteza, epohalnih principa, napredaka, evolucija, za volju strukturalnog opisa – to je ono što brižljivi arheolog postiže svojim iskopavanjima. Genealogija će potom, oslonjena na analizu odnosa moći i svesna konstitutivnosti određene diskurzivne prakse, neopterećeno demistifikovati poreklo fenomena. Dijahroniju smenjuje sinhronija mnoštva „diskurzivnih formacija“, a filozofiju istorije majstora mislilaca i istoričara kritička istorija genealoga koja više neće sa „nadistorijskog gledišta“ da bude „istorija čiji bi posao bio da prikupi, u totalitetu potpuno zatvorenom u sebe, najzad svedenu raznolikost vremena; istorija koja bi nam omogućila da se prepoznamo svuda i da svim prošlim pomeranjima damo izgled izmirenja; istorija koja bi na ono što je iza nje bacila pogled s kraja sveta“: „obožavanje spomenika postaje parodija; poštovanje starih kontinuiteta postaje sistematsko razlaganje; kritika nepravdi prošlosti putem istine koju čovek poseduje danas postaje destrukcija subjekta saznanja putem nepravde svojstvene volji za znanjem“ (Fuko 2004: 60, 66). Još ničeaniskije i artističkije, neprestano imajući u vidu Kanta, Fuko na kraju „estetiku egzistencije“ nastoji da opremi ne univerzalističkom normativnom etikom i politikom, već razabiranjem i kritikom one istorijske situacije koja sada potrebuje „filozofiju koja ne bi određivala uslove i granice saznanja objekta, već uslove i neodređene mogućnosti preobražaja subjekta“ (Fuko 2003: 649; uporediti Simons 1995: 51–104).

koji verujem da se kao specifični stav na Zapadu pojavio sa velikim istorijskim procesom upravljanja društvom“ (Foucault 1996: 386–387).²¹⁸

Budući da su subjekti „fabrikovani“ dominacijom (Fuko 1998a), kritika je „desubjektivacija“, osporavanje tako formiranog subjekta, de-formacija, raz-rešenje subjekta (*désassujettissement*); ona je desubjektivacija subjektivnosti, raz-ređivanje pod-ređivanja, koja se inicijalno produkovala pod odnosima asimetrične moći, dakle, pre svega, negativna rabota rastakanja tog doznačenog i impregniranog osećaja ko smo i šta je ispravno da činimo. Onog „pozitivnog“ i „konstruktivnog“ elementa kritike se radije, prema Fukoovom mišljenju, treba čuvati. U intervjuu opet iz maja 1978. godine Fuko izričito pripisuje desubjektivaciju kritici, ali insistira da njena forma treba da izneveri očekivanja da se u njoj pronađe savet ili uputstvo koje bi kazalo „šta da se radi“. Naprotiv, njegov kritički projekt upravo hoće da „ishoduje time da se ’više ne zna šta da se radi’, da nestanu postupci, gestovi, diskursi koji su do tada bili živahni“ (Foucault 2002: 235). Takav smerani efekat ishodi iz Fukoove apologije kritike, koja je redukuje – da bi joj dala jedan „funkcionalni“ status: „Kritika ne mora da bude premisa dedukcije koja se zaključuje konkluzijom ’ovo ili ono treba da bude učinjeno’. Ona treba da bude instrument za one koji se bore, za one koji se opiru i odbijaju ono što jeste. Ona se upotrebljava u procesima konflikata i konfrontacija, ona je esej u odbijanju“ (Foucault 2002: 236). Umesto da daje direktive, kritika se podiže protiv ograničenja i osporava, rastapa i neutrališe ona fundamentalna pozadinska uverenja koja ne dozvoljavaju drugačije uvide i drugačija iskustva. Time ona upravo otvara i oblikuje utuljene mogućnosti u pogledu toga ko smo i šta možemo da uradimo sa sobom ne bismo li, u krajnjoj liniji, kreirali sebe kao „delo umetnosti“ (Foucault 1997: 261). Za to je potrebno ili tome vodi upravo ona *Penser autrement* za koju Fuko veruje da garantuje (i njegovo) kritičko preduzeće.²¹⁹

²¹⁸ Uporediti Meranze 2001.

²¹⁹ Odgovarajući na Fukoovo predavanje „Šta je kritika“, Džudit Batler (Judith Butler) u svom istoimenom eseju insistira na primedbi da je kritika bezvredna a otpor bez smera „ukoliko nemamo moralni okvir u kojem bismo kompetentno odlučivali da li će izvesne nove mogućnosti ili novi načini mišljenja stvoriti svet čiji boljitak ionako možemo da prosuđujemo već ustanovljenim pouzdanim standardima“: „Kakva korist od drugačijeg mišljenja ako unapred ne znamo da drugačije mišljenje proizvodi bolji svet?“ (Butler 2002: 214; uporediti Fraser 1989: 17–34). Ovim pitanjem se savremena rasprava „unutar kritičke i postkritičke teorije“, prema mišljenju Batler, suočila sa granicom važnja kategorija prema kojima je teorija uredila društveni život: dok kantovski teoretičari žele da ostanu unutar njih, Fuko se pridružuje „postkantovskoj levoj kulturnoj tradiciji“ koja ih dovodi u pitanje (Butler 2002: 215).

Ta drugačija misao se stara da priču o stavu, etosu, gestu, držanju prosvete, prati putnike koji ističu njenu razliku od velikih ambicija emancipacije i njihovih nesrećnih ishoda: „istorijska ontologija o nama samima mora da odustane od svih projekata koji pretenduju na to da budu globalni i radikalni“ (Fuko 1995: 241). Protiv društvenoteorijskog fundamentalizma i totalitarizma, veruje Fuko, dovoljan je argument iskustva koje nas je podučilo da prenebregavanje aktuelnosti za račun programa nekog drugačijeg društva, mišljenja, kulture, vizije sveta, „vodi samo do obnove najopasnijih tradicija“. „Obećanjima o novom čoveku koja su ponavljali najgori politički sistemi dvadestog veka“, sva je prilika kao nasleđe upravo revolucionarne prosvete (Scott 1999), on pretpostavlja primirivanje pretenzije, jednu bezopasniju i odmereniju strategiju koju je i sam praktikovao, svojevrsne male i ograničene poteze, „makar i delimične transformacije, koje su bile učinjene u korelaciji sa istorijskom analizom i praktičkim stavom“ i koje su se zaista i dogodile u „oblastima koje se tiču načina postojanja i mišljenja, odnosa vlasti, seksualnih odnosa, načina na koji opažamo ludilo ili bolest“ (Fuko 1995: 242).²²⁰ Toliko se može i toliko se sme učiniti, upravo s obzirom na opominjuće iskustvo samog prosvetiteljstva, koje je uredno najavilo i abortiralo izlazak iz dupka: „Ne znam da li ćemo ikada postati punoletni. To još nismo, a mnogo toga iz našeg iskustva govori nam da samo istorijsko događanje *Aufklärung* ne omogućava sticanje zrelosti“ (Fuko 1995: 244).

Ali sada se razlog što se nije postalo zrelim ne pronalazi u nedoslednom praktikovanju

²²⁰ „Od Kanta, uloga filozofije je da spreči um da ne zađe iza granica onoga što je dato u iskustvu: ali od istog trenutka – to jest od razvoja moderne države i političkog upravljanja društvom – uloga filozofije je takođe da drži na oku prekomernu moć političke racionalnosti, što je prilično veliko očekivanje“ (Foucault 1983: 219). Ono zapravo postaje neostvarljivo ukoliko se ne osloni na izvesnu tradiciju transcendentnog ispitivanja, naročito s obzirom na savremenu preformulaciju problema prosvete, na detekciju prelaza (koja je prosvetiteljima izmakla) sa perspektive suverenog vladanja teritorijom na kraju srednjeg veka i disciplinujuće države viktorskih razdoblja na racionalno ekonomsko upravljanje državom, uz pomoć i putem prevashodno političke ekonomije, i političkog upravljanja stanovništvom nezavisno od suvereniteta i prava u moderni. Promenile su se „tehnike moći“, način vladanja: „upravljanje“ društvom sada obuhvata splet ustanova i procedura; vlast bi sada da se artikulise bez nasilja, kao moć koja nije ni suverena ni pravopolitička, već deluje na mikronivou odnosa među ljudima i na sve aspekte njihove svakodnevice; ona je spektar strategija i taktika koje u svom neprestanom uplivu nemaju (odlučivog) nosioca; ona je moć-znanje kao jedna puka biopolitička tehnologija potpune kontrole bezbednosti i (re)produkcije ukupnog i samog života, kao (do) sada poslednjeg objekta vladanja (Fuko 1982: uvod; Fuko 1988a; Fuko 2005; Foucault 1983: 208). S obzirom na detekciju univerzalnog koliko i beznađenog usuda uplitanja u sve temeljnije, lukavije i, čini se, neprobojne „odnose moći“, moglo bi se reći da i Fuko, poput Kritičke teorije, zauzima jednu „fascinantno paradoksalnu“ (epistemičku) poziciju: „ako umnožavanje naučnog, empirijskog znanja i tehnologija moći, nasleđe prosvetiteljstva, jeste upravo sredstvo pomoću kojeg država uređuje, individualizuje i racionalizuje raspored moći u društvu i na taj način vlada sve efikasnije, koja vrsta proizvodnje znanja nije saučesnik sa upravo tim režimom znanja/moći?“ (Tobias 1999: 223, 228; uporediti Simons 1995: 13–50; Falzon 1998).

Kantovih uputstava ili u uspešnom otporu protivprosvetiteljskih snaga, već upravo i dalje u manjku samoprosvećenosti prosvetiteljstva, u izostanku autoreferentne korekcije s obzirom na „primedbu romantizma“, u neobračunavanju troškova ogrešenja o ono „drugo“ prosvećenosti, koje je nereflektovano potkopavalo njegov kritički program. Na Fukoovom tragu, moglo bi se reći da je ostala nepropitana sama dihotomija – uvek normirajuća/normalizujuća, dakle diskriminativna – zrelosti i nezrelosti iz Kantove definicije prosvećenosti. Kao Horkhajmer i Adorno imajući u vidu, uglavnom, „prirodu“, kao Fuko, s „ludacima“ i zatvorenicima na umu, tako Hartmut (Hartmut) i Gernot (Gernot) Beme (Böhme,) nalaze drugo ime za „nezrelost“, ne bi li na taj način razobličili gospodarsku isključivost autonomne, punopravne „zrelosti“ kao uzora prosvetiteljstva. Kao što je uklonilo ludake sa položaja u društvu, tako je „prosvetiteljstvo izgnalo i fantaziju iz filozofije“. Upravo sa Kantom je, prema ovoj rekonstrukciji, kakvo-takvo mesto mašte među moćima saznanja izgubljeno (Böhme & Böhme 1996: 426).²²¹

Uobičajene odrednice osamnaestog veka kao veka prosvećenosti, filozofije i kritike važe samo zbog toga što su filozofi i književnici prosvetiteljstva imali moć da usklade određenje epohe sa ovakvim razumevanjem. Istoričari bi inače, tvrde braća Beme, jednako mogli da označe ovaj vek kao „vek iracionalnosti“. On je zaista bio prepun fantastičnosti, vidilaca, *Wundermänner*, svetaca, mistika i ludaka, kao i pokreta entuzijasta, fanatika i opčinjenih ljudi koji su ih sledili.²²² „Ovaj vek je proizveo kritičku filozofiju, ali je takođe proizveo književnost sentimentalizma (*Empfindsamkeit*), *Sturm und Drang* i romantizam. Filozofi prosvetiteljstva nisu bili spremni da priznaju ove savremenike. Ono što je ustajalo u ime fantazije, osećanja i pobožnosti, kao i u ime neposrednosti i prirodnosti, bio je za njih anahronizam – staro, mračno i zastarelo“ (Böhme & Böhme 1996: 434). To su bili duhovi prošlosti na čiju pojavu su uvek iznova reagovali žestoko. Ta reakcija bi trebalo sada da bude prokazujuće svedočanstvo zaslepljenosti ili čak

²²¹ Upporediti Promies 1966; Engell 1981.

²²² Fridrih Nikolaj, na primer, opisuje istorijsku scenu na sledeći način: „Gazner je još uvek bio kadar da izmami hiljade ljudi najbesmislenijim trikovima, isto kao što bi hiljade odlazile u Beč po papin blagoslov. Šupah, koji je prorokovao iz mokrača, sakupio je lakoverne ljude iz svih uglova Evrope. Činilo se da nema većeg šarlatanstva od Mesmerovog lečenja magnetima u Beču, a onda je otišao u Pariz i izveo još veće šarlatanstvo sa svojim magnetizmom koji čak i nije bio magnetski.... Grof od Sen Žermana je smatran bogom, i svratio je pozornost mnogih princeza i ljudi koji uopšte nisu bili glupi. Kroz javne spektakle Kaljiostro je znao da se predstavi širom Evrope, a takođe i Lafater, kao najneobičniji čovek koji je podstakao neke od najznačajnijih ljudi... Sledbenici su dnevno umnožavali Svedenborgov ludački entuzijazam. Egzorcisti i vidioci su bili visoko cenjeni na mnogim mestima“ (prema Schings 1977: 144).

zavisnosti: samo određenje prosvetiteljstva po prvi put postaje eksplicitno tek u pokušaju da se ono odbrani od fantasta. Retrospektivni pogled braće Beme želi da maštu, kao negativni oslonac, odredbenog neprijatelja, takoreći učini konstitutivnim za prosvetiteljstvo: prosvetitelji i fanstasti, kao njihovi „neprijatni drugi“, vezani su jedni za druge i smenjuju se u uzajamnoj prozivci zbog ponovnog izslaska na scenu. „Racionalizam i iracionalizam određuju jedno drugo, a ipak je ovaj odnos još uvek asimetričan. Razum određuje sebe – to je program kritičke filozofije – ali je Drugo samo Drugo. Ono je iracionalno; maglovita smeša koja se u najboljem slučaju svodila u polemici na jedan zajednički imenilac: maštu“ (Böhme & Böhme 1996: 435). U „fantaste“, inače, autori svrstavaju sve nosioce onog „drugog od uma“, koje ne mora biti samo mašta, već i telo, fluidne moći osećanja, alternativni i nekontrolisani društveni pokreti i sama priroda (Böhme & Böhme 1983). Svaka definicija prosvetiteljsva svedoči o zastrašenoj i restriktivnoj odbrambenoj reakciji na te raznolike „drugosti“, a samo prosvetiteljstvo se u tom smislu pojavljuje „doslovno kao dijetetika razuma, kao veliko terapeutsko postignuće“ (Schings 1977: 195).²²³

Čini se da je ta imunološka terapija dala karakteristične i možda nepovratne rezultate, koji takođe imaju svoju simptomatologiju. Um koji (bi da) gospodari proizvodi vlastiti otpor i brižljivo razgraničava i trebi umno i bezumno u teoriji. On izoluje sferu koja ne spada u okvire razumnog izricanja, a telo, osećanja, „metafizičke potrebe“, potrebe za neposrednošću, život i prirodu proganja u iracionalno i doslovno „ludo“, pripisujući mu „budalaste ili haotične crte“. To ne može da prođe bez posledica i po sam um, od kojih se svojevrsni autizam ne čini najmanjom. Sve od njega različito postaje tuđe i preteće, a ukoliko se uopšte odluči da mu pristupi, kompulzivna reakcija može biti jedino nasilje. „Razumna osoba se odučava od opštenja sa tim Drugim i reaguje na njega panično i zastrašeno. Kantova kritika uma je deo ovog procesa. Ona se može nazvati tragičnom. Njegovi naponi da osigura bezbednu zemlju istine i njegovo razgraničenje upotrebe uma

²²³ Ta redukcionistička tendencija prosvetitelja objašnjava se mehanizmom produkcije unutrašnjeg neprijatelja tokom sukoba sa brojnim institucionalizovanim protivnicima: kao što su „mase“ postale pretnja buržoaziji sa njenim postepenim prevladavanjem u zajedničkoj borbi protiv plemstva, tako se i um koji je nadjačao spoljašnje snage suočio sa novim oponentom: maštom i osećanjem. „Rešen da dominira, um postaje uzak. Prosvećeni um u osamnaestom veku nije više samouveren i dalekosežan um Lajbnica, niti je radikalna i agresivna kritika Bejla. Um koji hoće da dominira ograničava sebe. On ostavlja Drugo spolja i u isto vreme je sa-određen tim drugim. Od te tačke, odbrana i strah prate domanciju uma. Prosvetitelji poput Loka, Šaftsberija i Kanta su se osećali direktno i lično ugroženim, ili makar izazvanim i iritiranim pojavom vidilaca, mistika i *Wundermänner*. Njima su bili odvrtni 'povezivanje' prostog naroda (fenomen potpuno različit od ideje zajednice diskursa slobodnih građana), religiozni pokreti i masovna okupljanja zbog harizmatičnih likova“ (Böhme & Böhme 1996: 436).

doprineli su da ostatak sveta postane nebezbedan. Um se povukao u sebe i na taj način povukao od Drugog. Saobraćaj izvan granica utvrđenja je postao težak. Drugo je postalo strano i neshvatljivo“ (Böhme & Böhme 1996: 437).²²⁴

Ali možda nije nemoguće revitalizovati ga, vratiti fantaziju u život, i to ne kao pomamu iracionalnosti kakvom ju je prosvetćenost prepoznala ili karikirala, nego upravo unutar prosvetiteljskog nasleđa ili makar jedne njegove dimenzije. Čini se da je to bilo nastojanje Ričarda Rortija (Richard Rorty). Njegove rezerve prema odbacivanju prosvetiteljstva, sa stanovišta popularne ortodoksije postmoderne mogle bi izgledati kao sumnjivo baštinjenje, ako ne tradicionalnih vrednosti jednog posustalog projekta, onda zasigurno same ideje emancipatorskog projektovanja.²²⁵ Ideale prosvetiteljstva on čak naziva „najvrednijim kulturnim nasleđem“, koje se pred totalitarnim režimima dvadesetog veka našlo pod pretnjom nestanka, a poimanje da je očuvanje vrednosti prosvetiteljstva jedina nada čovečanstva – „potpuno opravdanim“ (Rorty 1990: 323). Doduše, Rorti predlaže da se razlikuju dva odvojena prosvetiteljska projekta. Prvi je politički projekt stvaranja „sveta bez kasta, klasa i okrutnosti“ (Rorty 2001: 19). Njega je, tvrdi on, vredno slediti, jer još postoji nada da će „čovečanstvo konačno pobeći od huliganstva školskih dvorišta, otkloniti detinjarije i biti moralno zrelo“ (Rorty 2001: 23). Drugi, filozofski projekt, u čiji (samo)kritički potencijal Fuko, kao i Adorno i Horkhajmer, i dalje polažu jedinu nadu, naprotiv, zaslužuje da propadne, jer je njegov cilj „da uradi Prirodi, Umu i Istini isto ono što je osamnaesti vek uradio Bogu“ (Rorty 2001: 19).²²⁶

²²⁴ Da bi se i ova dijagnoza mogla osporiti, osim „zaumnih“ dela samih prosvetitelja (na primer, Didro 1946; Didro 1961; Mercier 1999), govori i Mankova istorijska analiza koja se saglašava sa braćom Beme u opisu ali ne i u oceni „nerazumnih“ aspekata odamnaestog veka, nalazeći toleranciju tamo gde ovi vide volju za gospodarenjem. Čitanje dokumenata druge polovine osamnaestog veka otkriva „entuzijaste, sanjare i posvećene reformatore – naporedo sa pedantima, cinicima i hedonostima“: „Pravo postignuće ovog doba možda je u tome da je ugostilo i tolerisalo većinu njih većinu vremena“ (Munck 2002: 20).

²²⁵ „Neki savremeni intelektualci, posebno u Francuskoj i Nemačkoj, smatraju očiglednim da je holokaust jasno pokazao da su nade u ljudsku slobodu, koje su se javile u devetnaestom veku, zastarele – da pred kraj dvadesetog veka, mi postmodernisti znamo da je projekat Prosvetiteljstva osuđen na propast. Ali, čak i ti intelektualci, u trenucima kada ne pridikuju i ne morališu, čine sve da unaprede taj projekat. Tako i treba da rade, jer niko se još nije pojavio sa boljim projektom“ (Rorti 1995/1996: 56).

²²⁶ Samo u tom smislu Rorti bi sada da sugeriše „kontinuitet između prosvetiteljstva i 'postmodernizma'“, koji se izoštren može pretvoriti i u ubedljivu sliku kako je prosvetiteljstvo već bilo postmoderno, kao i da je moguće jedno postmoderno prosvetiteljstvo (uporediti Goodman 2001; o mogućnosti dijaloga na delu između (neo)pragmatizma i dekonstrukcije Mouffe 1996; o blagonaklonim i manje blagonaklonim interpretacijama Rortijevog „neobičnog prosvetiteljstva“ Garard 2011: 180; naročito s obzirom na njegovu „liberalnu utopiju“ videti Bernstein 2003; Elshtain 2003).

Rorti bi, drugačije rečeno, da odbaci racionalizam prosvetiteljstva, a da zadrži njegov politički liberalizam, odnosno da se založi upravo za jedan „zreli (descijentizovani, difilozoficirani) liberalizam prosvetiteljstva“ (Rorty 1995: 74). Moralna i politička refleksija liberalizma stoga treba da izmeni rečnik prosvetiteljskog racionalizma, koji se vrti oko „poimanja istine, racionalnosti i moralne obaveze“. Taj rečnik je bio bitan u početku liberalne demokratije, ali je u međuvremenu postao zapreka očuvanju i napretku demokratskih društava – koja bi se lakše ostvarila rečnikom koji se „vrti oko poimanja metafore i samostvaranja“. Umesto nade prosvetiteljstva da se kultura kao celina može „racionalizovati“ i „scijentizovati“, Rorti nalazi da je sada potrebna redeskripcija liberalizma kao nade da se ona može „poetizovati“. Jedna takva redeskripcija bi u svom idealnom obliku bila „skroz naskroz prosvetljena, svetovna“, dedivinizovana, u meri da se više ne bi mogao videti ikakav smisao u „ideji da bi konačna, smrtna, kontingentno egzistirajuća ljudska bića mogla ikakvo značenje o svom životu izvoditi iz bilo čega drugog osim iz drugih konačnih, smrtnih i kontingentno egzistirajućih ljudskih bića“: ona bi „napustila i drastično reinterpretilrala ne samo ideju svetosti nego i ideje o ’posvećenosti istini’ i o ’ispunjenju najdubljih potreba duha“ (Rorty 1995: 69, 60–61).

Moglo bi se, naravno, bez ogrešenja reći da je Rorti bliži jednom ranom romantizmu nego (pre)zrelom prosvetiteljstvu, onoj miroljubivoj viziji poetizovanog sveta („književne kulture“) koju su zastupala prva simpatično, osećajno i talentovano neposlušna deca prosvetiteljstva.²²⁷ Ali bi makar jednako uverljivo moglo da se tvrdi da je primedba romantizma uvažena a prosvetiteljstvo, kadro za autokorekciju, dospelo do svesti o vlastitim deficitima i preoblikovalo jednostranost ili/i rigidnost vlastite pozicije, manje inkorporacijom onoga što se predstavljalo kao neprijatelj, a više vraćanjem pravde onome o šta se svojim neodoljivim ali ponešto bezobzirnim nastupanjem prebuđenja ogrešilo. U svakom slučaju se čini da prosvetiteljstvo ima i istorijski i diskurzivni kapacitet da uvaži ono što smo nazvali „estetskom primedbom“ romantizma. Jednu drugu primedbu, nazovimo je „istoričkom“, koju drugačije intoniraju neka njemu tuđa deca, prosvetiteljstvo znatno teže ili možda nikako ne uspeva da svari.

²²⁷ Uporediti Rorti 2004; Rorty & Vattimo 2005: 65; Rorty 2007a; Rorty 2007b.

3.2 Krotka deca Otaca

3.2.1 *Odzrevanje za carstvo nebesko*

Postoje deca koja veruju u odrastanje kao saznanje zavisnosti i poštovanje slobode tek unutar onog višeg što nas omogućuje, stvara i sačinjava, a ne prkoseći njemu. Prosvetiteljska istorija tog, čini se, protivprosvetiteljskog držanja – počinje sa prosvetiteljem, doduše sumnjivijim od ostalih. U Rusoovoj varijanti istinoiskanja jedna kardnalna reforma i intimizacija vere, isprovocirana upravo „bezbožništvom“ filozofa pariskih salona, jedina garantuje onu vernost prirodi i društvenu toleranciju u koju su se prosvetitelji zaklinjali, jednako reprodukujući izveštačenost, korumpiranost i netoleranciju.²²⁸ Treba, ukratko, odrasti, postati punoletan u veri, a ne protiv nje. U *Emilu* se tako „izvor krvave netolerancije i uzrok svih onih beskorisnih pouka koje zadaju smrtni udarac čovečjem razumu privikavajući ga da se zadovolji rečima“ pronalazi, sasvim u skladu sa opštom kritikom religije prosvetiteljstva, u „krivom shvatanju dogme“ koja nalaže da treba verovati u Boga da bismo bili spaseni. Ali zbog toga se ne odbacuje dogma. Štaviše, insistira se da „ne smemo izgubiti nijedan trenutak, da bismo zaslužili večni spas“, a osporava se samo da je „za njegovo postignuće dovoljno ponavljanje izvesnih reči“ bez razumevanja. Ruso je na dvostrukom frontu, protiv bezverja i protiv krivoverja, protiv rđave upotrebe i protiv neupotrebe razuma, protiv, još kantovskije rečeno, samoskrivljenog pogrešnog razumevanja i infantilnog nerazumevanja – vere: „Filozof koji ne veruje, čini krivo, jer čini rđavu upotrebu od razuma koji je izobrazio, i jer je u stanju da pojmi istine koje odbacuje“, a deca koja ispovedaju hrišćansku veru malo razumeju od onoga što im se kazuje, pa će jednako dragovoljno primiti i govoriti ako im se kaže da veruju u suprotno: „Vera dece kao i mnogih odraslih jedino je stvar geografije“ (Ruso 1926: 198).²²⁹

²²⁸ Već u Prvoj raspravi zaključuje se da su „luksuz, raspuštenost i ropstvo u svim vremenima bili kazna za ohole napore koje smo činili da bismo izišli iz srećnog neznanja u kojem nas je ostavila večna mudrost“ i da je ona tako udesila stvari da je „debelom koprenom“ obavila saznavanje ne bi li nas „upozorila da nismo predodređeni da se bavimo uzaludnim istraživanjima“: „Narodi, shvatite već jednom da je priroda htela da nas poštedi nauke, kao što majka otima iz ruku deteta opasno oružje; da su sve tajne koje vam skriva zapravo zla od kojih vas štiti, i da teškoća sa kojom učite nije njeno najmanje dobročinstvo. Ljudi su pokvareni, a bili bi još gori da su imali tu nesreću da se rode učeni“ (Ruso 1993: 196).

²²⁹ Rusoova geografija i istorija, odnosno „loše društvo“, izvesno su vinovnici ovakvih zapažanja: „Živeo sam među modernim filozofima koji uopšte nisu ličili na stare. Umesto da odagnaju moje sumnje i otklone moju neodlučnost, oni su poljuljali svaku izvesnost koju sam imao o stvarima do čijeg poznavanja mi je bilo najviše stalo: ti vatreni pobornici ateizma i oholi dogmatici srdili su se i na samu

Odrasli u sazreloj veri, naizgled paradoksalno, treba da se priklone izvesnoj „prirodnoj“ religiji, koja kod Rusoa, čini se, raskida svaku vezu sa „racionalnom teologijom“ i radije postaje doslovna, poprirodna, nego da prirodnost učitava u već unapred od prirode odvojen veštački pristup.²³⁰ Prirodna svetlost ovde drugačije obasjava razum i bliža je iznova tavorskoj, u svakom slučaju jednoj ne toliko panteističkoj koliko pannaturalističkoj demonstraciji transcendentnog Boga. Znanje koje ona dariva, znanje kojim Bog snabdeva duh koji se izborio sa zabludama ovih ili onih učenja i postao neiskvaren i kadar za neposredan prijem osećanja koja se ulivaju u srce, uz to se preporučuje i kao sasvim dovoljan: i kada je reč o saznanju i kada je reč o moralu, i kada se radi o slavljenju Boga i o poštovanju prirodnog zakona koji obezbeđuje sreću društva i vlastito dobro, i – to sada postaje centralna tačka koja menja bezverje filozofa – kao jedina brana onoj dogmatskoj netoleranciji pozitivnih religija koja uostalom krivotvori božiju namisao. Prirodna religija sa racionalnom ovde deli otpor autoritetima ali, u istom potezu ne odustajući od Boga, obožava prirodu i derogira osamostaljenu racionalnost. „Tražimo li, dakle, iskreno istinu, ne dajmo ništa na pravo rođenja, ništa na autoritet otaca i sveštenika, nego podvrgnimo ispitu savesti i razuma sve čemu su nas naučili od mladosti. Uzalud će mi dovikivati: Potčini svoj razum! Isto to može očekivati od mene onaj koji me vara. Da bih potčinio svoj razum, potrebni su mi razlozi“. Dotle se nastupa skupa sa partijom filozofa, zajmeći uostalom i njenu leksiku. Ali odatle sledi nalaz ne da je bogoslovlje nauka o utvarnom, nego da ona treba da pazi da ne kaže previše, pre svega čuvajući se oslanjanja na argumente i svedočenja ljudi, to jest da se ne kaže više od one nemušlosti koju priroda i čovekove sposobnosti podaruju u jedino i dostojnom i autentičnom naporu neposredovanog bogoiskanja i molitvene upućenosti (uporediti Ruso 1975: 83–84): „Ukratko, što se više trudim da prozrem njegovo

promisao da neko o bilo čemu misli drukčije od njih. Moja je odbrana često bila dosta slaba, jer mrzim rasprave i nisam im vičan; ipak nikada nisam usvojio njihovo žalosno učenje, i taj moj otpor ovim netrpeljivim ljudima, koji su uostalom imali svoja gledišta, nije bio najmanji razlog što su me mrzeli“. Načisto ne samo sa njihovom zabludom nego i sa njihovom konspiracijom protiv njega, Ruso sada može na miru da se ispovedi i da pripremi ispovedanje svoje religije, čiju i ličnu i društvenu neophodnost pouzdano prepoznaje: „Napokon rekoh samom sebi: hoćeš li večito biti igračka sofizama boljih govornika, za koje čak nisi siguran da doista veruju u mišljenja koja propovedaju i u koja s tolikim žarom druge ubeđuju. Strasti koje upravljaju njihovim učenjem, njihova zainteresovanost da ubeđe u ovo ili ono, ne daju nam da otkrijemo u šta oni zapravo veruju. Možemo li od stranačkih vođa i očekivati iskrenost? Njihova filozofija je za druge, a meni je potrebna filozofija za sebe“ (Ruso 1984: 27).

²³⁰ Može se reći da je „racionalna teologija“ bila jedan od odgovora na krizu jedinstvene i ujedinjujuće religije. Ona je inkorporirala teološke teme u racionalističku filozofsku tradiciju i, najmanje od Lajbnica i Klarka (Clarke), nastojala da racionalnom argumentacijom iznova ustanovi egzistenciju i prirodu Boga, sada pomirenog sa načelima uma (uporediti, na primer, Edelman 2004: 269, 289).

beskonačno biće, to ga manje razumem. Ali ono postoji i to je za mene dovoljno; što ga manje razumem, to ga više obožavam. Skrušeno mu velim: biće svih bića, ja postojim jer ti postojiš. Kad se moje misli neprestano bave tobom, uzdižem se izvoru svoga bića. Najdostojnije upotrebljavam svoj razum kad ga učutkam pred tobom. To je naslada za moj duh, to je čarobna draž za moju slabost, kad se osećam savladan tvojom veličinom“, zaključuje Ruso, odnosno njegov savojski vikar, rešen da dosledno izbegne svako izvođenje „pravila iz principâ neke uzvišene filozofije“ za račun njihovog pronalaženja „u dnu svoga srca, gde ih je priroda napisala neizbrisivim slovima“ (Ruso 1975: 57–58).²³¹ Za ispovedanje te vere nije potrebno, a ni uputno, ulaziti „u metafizička istraživanja koja premašaju i moju i tvoju sposobnost, i koja, u stvari, ne vode ničemu“, nije potrebno uopšte „filozofirati“, već samo „konsultovati vlastito srce“. To doduše nije više, izgleda, moguće neposrednim isporučivanjem oslušivanju onoga što nam srce govori, već izvesnim raščišćavajućim terena za to, negativnim radom na uočavanju prevashodstva onog o šta se ogrešila „racionalnost“ filozofije koliko i teologije. Hram te religije je celokupna priroda i sam čovek, a strani su joj svi veštački oblici idolatrije. Ona je „prirodna“, slobodna i individualna po karakteru osećanja vernika, religija duboko intimnih preživljavanja savesti i „mašte srca“. Ona zahteva samo iskrenost osećanja i dobrodušnost – a istovremeno stoji kao moćna zapreka rđavim uticajima iskvarene civilizacije.²³²

Deceniju i po posle Rusoovog javnog zastupanja usamljeničkog veroispovedanja, 18. decembra 1784. godine, Haman u Kenigsbergu piše pismo Kristijanu Jakobu Krausu (Christian Jacob Kraus), tamošnjem profesoru praktičke filozofije, ekonomije i političkih nauka i, takođe, Kantovom učeniku i prijatelju, u kojem se izjašnjava o nedavno objavljenom članku „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?“.²³³ Egzegetički

²³¹ Uporediti Ruso 1975: 75, 76, 104–105, 108–109; Rousseau 1982: II 332.

²³² Kao povratak prirodi, obnavljanje neposrednog doživljavanja prirode, utapanje sebe u nju i nje u vlastitost, ovaj sentimentalni religiozni program je, na prvi pogled neočekivano, postao tekovina Francuske revolucije. Jakobinski kult „vrhovnog bića“, koji se makar i nasuprot izreci suprotstavljao kultu razuma i ateističkim tendencijama „besnih“, nije međutim sasvim neverno sledio učenje Rusoove religije vrline osećajnog srca (uporediti Starobinski 1991: 36–39, 338–340, 235–249; Lemos 1977: 19–37, 11–119; Deržavin 1947: 38–40; Hulliung 1994; Garrard 2003; Cassireer 1963a; Cassirer 1963b; Masters 1968; Trachtenberg 1993; Qvortrup 2003; Shklar 1969; Derathé 1988; Cobban 1969; za izbalansiran odnos Rusoa i Kanta: Velkley 1999; za uzorno izlaganje i razlaganje veze Rusoa i sa Revolucijom i sa romantizmom: Dart 1999).

²³³ Hamanov stav prema berlinskim prosvetiteljima sličan je Rusoovom stavu prema *philosophes* Pariza: voleo je pojedine predstavnike te grupe koju je inače smatrao bezvrednom. Naročite simpatije gajio je za Kantovu ličnost, pa ga je kritikovao bez mržnje, smatrajući ga „lepim malim *homunculusom*, pogodnim za odgovaranje i potpuno slepim za istinu“. Laskala mu je pažnja Mendelsova, ali se bespoštedno obrušio

se poigravajući ključnim terminima Kantovog teksta, i poistovećujući autora sa Platonom, odnosno pripisujući mu „kosmopolitikoplatoński hilijazam“,²³⁴ Haman obećava da će se sa zadovoljstvom prepustiti njegovom starateljstvu pri upravljanju vlastitim razumom – ali, ne propušta da doda, *cum grano salis*, i ne preuzimajući nikakvu krivicu. Ironičan ton i aluzivan stil, kao i inače kod Hamana, nastavljaju se i kada tvrdi da rado može da toleriše da vidi prosvেćenost, ako ne definisanu, ono makar rasvetljenu i proširenu – „više estetički nego dijalektički“ – kroz analogiju nezrelosti (*Unmündigkeit*) i starateljstva (*Vormundschaft*), kroz njihovo metaforičko, samorazumljivo a podzemno asociiranje, na kojem počiva čitavo Kantovo određenje prosvеćenosti i koje će ponovo postati meta kritike optimizma evropske moderne znatno iza Hamana.²³⁵

na njegov krug. Lesinga je jedino i dalje poštovao, iako je njegov spinozizam i racionalizam smatrao žalosnim osiromašenjem ljudskog sveta (uporediti Berlin 2000: 271).

²³⁴ U pozadini stoji i optužba za samouvereni um stoicizma. Još pri uvodnom obraćanju, naime, Haman primećuje da Kantov moto prosvеćenosti „Sapere aude!“ dolazi iz istog izvora – Horacijevih poslanica – odakle i izreka koja pripada stoičkoj viziji mudraca „Nil admirari“ (Horativs: IV 1), koju on još zaoštava: „ničemu se ne čuditi“ („Noli admirari“) (Hamann 1996a: 145).

²³⁵ Uporediti Beiser 1987: 17; Green 1996: 291. Oswald Bayer (Oswald Bayer) zapaža ironiju ove situacije: „Strogi 'dijalektičar' Kant, 'profesor logike i kritike čistog uma', koristi metaforu [*Gleichnis*] a da je nije svestan, objašnjavajući tako 'prosvеćenost' estetički“ (Bayer 1976: 17–18; za širi kontekst „slepe mrlje“ Kantovog prosvetiteljstva i Hamanov doprinos njenom rasvetljavanju videti Morgan 2000: naročito 201–216). Obračajući pažnju na *Gleichnis*, parabolu ili metaforu u srcu Kantove definicije prosvеćenosti, Haman istovremeno demonstrira njegov vlastiti kritički metod, koji naziva „estetičkim“, uveren da je „[p]oezija maternji jezik ljudskog roda“ (Hamann 2007: 71), odnosno da je „[m]uzika bila najstariji jezik: pored čulnog ritma pulsa i daha u nozdrvama bila je izvorna telesna slika svih merila vremena i njihovih numeričkih odnosa“ (Hamann 1996b: 156). Suprotstavljajući osnivačku ulogu jezika u vlastitom mišljenju istovetnoj ulozi uma u Kantovoj filozofiji, Haman piše Jakobiju 1784. godine: „Za mene nije toliko pitanje šta je um, koliko šta je jezik? Sumnjam da se upravo tu može pronaći osnova svih paralogizama i antinomija koje su pripisane umu: to dolazi od reči koje se smatraju pojmovima, a pojmovi samim stvarima“ (Hamann 1965: 264–265). Hamanova najrazvijenija „jezička“ kritika Kanta, *Metakritika čistunstva uma*, napisana je januara 1784. ali je, pošto Haman nikako nije bio zadovoljan njome, objavljena tek posthumno, 1800. godine. Uživala je ipak značajnu „podzemnu reputaciju“, budući da je Haman poslao kopiju Herderu. Adresa nije bila slučajna. Herder je zasnovao ideju o primatu jezika nad razumom koju Haman polemički koristi protiv Kanta. Za razliku od drugih životinja, od prirode neopskrbljen ičim, čovek je od te slabosti načinio snagu, tvrdi Herder, i „prirodno i nužno“ izumeo jezik kao vlastito suštinsko svojstvo, istodobno upotrebivši i um: „ratio et oratio!“ (Herder 1989: 29–33). Teorija o božanskom poreklu jezika više ništa ne objašnjava i ničemu ne koristi nego je, naprotiv, štetna. Ona poništava svu delotvornost ljudske duše i sve stvaralaštvo uma. Samo je jedan dostojan način da poreklo jezika bude božansko: da je ljudsko. „Ljudsko poreklo prikazuje Boga u najjačem svetlu: *njegovo delo, ljudsku dušu koja sama stvara i razvija jezik, jer je ona njegovo delo, ljudska duša*“ (Herder 1989: 106). Haman preuzima ovu Herderovu tezu o poreklu jezika ali je različito naglašava: jezik je jednako božanski koliko i bilo koje drugo čovekovo svojstvo ili delo; važnije je da se i u jeziku vidi da je sve što jesmo i sve što činimo skrojeno prema božjoj slici i da nas Bog nastanjuje i deluje unutar nas. Herderov „naturalizam“, koji je previše kreditirao moći čoveka i stvaralački potencijal prirode, Haman je ogorčeno napao. Iz ove u osnovi teološke kontroverze Herder je istašao odrekavši se postepeno naturantropološkog akcenta za račun razumevanja jezika, simbola i mišljenja kao onih čudesnih atributa ljudske životinje koji je pretvaraju u čoveka: jedinstveno biće sa besmrtnom dušom u neprestanom dijalogu s Bogom. To će ga, doduše u drugom registru, sasvim približiti Hamanovom smeštanju izvora i funkcije jezika. S tim što će Haman sada, u svojoj viziji ne više samo porekla nego i statusa svih privilegija čoveka, još isturiti jezik, odnosno simbol, ispred mišljenja i, pre savremenih lingvista i kognitivista, istaći da potonjeg nema bez

Naročit gnev, međutim, izaziva Kantovo uvođenje u taj sklop trećeg pojma – *Schuld*, krivice, ali i duga i greške na nemačkom – čemu se Haman u više navrata vraća u pismu. „Zlosrećni pridev“ nezrelosti, *selbstverschuldet*, njena samoskrivljenost, otkriva osnovnu grešku u zaključivanju Kantovog programa prosvećenosti i objašnjava skandal da se usudio da tvrdi kako je prosvećenost potrebna onima koji su – svojom krivicom – nezreli. Saglasni da je „nezrelost“ problem, Haman i Kant se razilaze u odgovoru na pitanje koga treba kriviti za nju. Hamanu je, zapravo, nedostatak okrivljenog kod Kanta simptomatičan: Kant samo pominje „drugog“ bez čijeg vođstva nezreli ne misli. „Ali ko je neodređeni drugi, koji se dvaput pojavljuje anonimno?“, „ko je *drugi* kojeg kosmopolitički hilijasti prorokuju?“, „Ko je drugi neradnik ili vođa kojeg autor ima na umu ali nema srce da ga izrekne?“, pita se Haman, nalazeći istovremeno u izostanku odgovora karakterističan gest omraze „metafizičara da nazovu osobe pravim imenima i obilaze kao mačka oko vruće kaše“. On, međutim, koji „vidi prosvećenost našeg veka ne mačjim očima već čistim i zdravim ljudskim očima“, zna odgovor: to je upravo onaj „dosadni staratelj koji mora biti prećutno razumljen kao korelat onoga koji je nezreo. To je čovek smrti. Samoskrivljeno vođstvo a ne nezrelost...“ (Hamann 1996a: 146).²³⁶

Ne nedostaje volji nezrelih odlučnost i hrabrost, nisu oni istinski lenji i kukavice, već njihovi „prosvećeni“ staratelji. Onaj „neodređeni drugi“ Kantovog eseja, čijom pomoći i vođstvom tek nezreli navodno misle, krije zapravo identitet Kanta i prosvetitelja. Kant je po vlastitoj definiciji taj „drugi“, *Vormund*, staratelj, koji govori za nezrelog ili za sve

prvog, odnosno da potonje jeste prvo: govor o razumu je „puki vetar“ jer tamo „gde nema *reči* nema ni razuma – i nema sveta“ i jer je jedino jezik „prvi i poslednji organ i kriterijum“ razuma (Hamann 2007; uporediti Alexander 1966; Dickson 1995; O’Flaherty 1988; Vaughan 1989; Berlin 2000: 313–320).

²³⁶ Haman doduše ovde ima u vidu Fridriha Velikog – čije starateljsko držanje poistovećuje sa Kantovim. Štaviše, osnovna greška koncepcije prosvetiteljstva koja se oslanja na (samo)skrivljenu nezrelost očituje se već u Kantovom laskavom opisu Fridriha kao „čoveka koji je prvi oslobodio čovečanstvo iz nezrelosti“ (Kant 1968a: 40). Haman sarkastično parafrazira i usputnu Kantovu primedbu da prosvećeni vladar „ima u rukama dobro disciplinovanu i brojnu vojsku da jemči javnu bezbednost“ (Kant 1968a: 41), a ne manjka ni ličnih packi na račun Kantovog načina života, kabinetske filozofske orijentisanosti i despotske političke podrške: „Sa kakvom vrstom savesti može rezoner [*Raisonneur*], spekulater u zapečku (*hinter dem Ofen hocken*) i dremalo (*Schlafmütze*) da optuži nezrelog za *kukavičluk* kada njegov slepi vođa ima veliku, dobro disciplinovanu vojsku da garantuje njegovu nepogrešivost i pravoverje? Kako se može ismevati *lenjost* takvih nezrelih osoba kada ih njihovi prosvetljeni i samostalno misleći tutori ne vide čak ni kao mašine već kao puke senke svoje veličine (*Riesengrösse*)?“ (Hamann 1996a: 147). I ovde se dakle otkriva onaj podrazumevani „anonimni drugi“, staratelj, *Vormund*, čiji je zadatak da govori u ime onih *Unmündige*. „Čovek smrti“, Fridrih – prema kojem je Haman, za razliku od Kanta i većine prosvetitelja imao, najblaže rečeno, ambivalentan stav (uporediti Berlin 2000: 343–345) – proizveo je sebe u staratelja nezrelih podanika i time počinio istinski prestup, stvarnu grešku i krivicu: samoskrivljeno vođstvo a ne nezrelost.

koje smatra još ne(do)zrelim (Green 1996: 293). Milenarizmu skloni Kant se tako optužuje da pred, po pretpostavci nezrelim čitaocima, pravda reputaciju koju podrazumeva da već ima: pripadnost „klasi vođa“ koja procenjuje kandidate za prosvetličvanje i kandiduje se za prosvetitelja. Upravo su takvi staratelji ili vođe slepi i krivi, a ne „lažno optuženi maloletni“. Nesposobnost nezrelog počiva na „slepoći njegovog tutora, koji tvrdi da je kadar da vidi, i već s tog razloga mora da snosi čitavu odgovornost za grešku“ (Hamann 1996a: 146–147). Nezrelost se uopšte može osuditi tek kada „se predaje vođstvu slepog vođe“. Za Hamana to znači predaju upravo „prosvetličenom“ staratelju Kantovog tipa, buljookim osamnestovekovnim naslednicima „čistog severnog svetla“ filozofske sovuljage čiji je program, jednako kao ona, leden i iluzoran: „slepa rasveta“ jednog „noćnog prosvetiteljstva“ za običnog građanina lišenog pravne zrelosti, „hladna, neplodna mesečina bez prosvetličnosti za lenji razum i bez topline za kukavičku volju“ (Hamann 1996a: 147).

Hamanov protest nije, naravno, usmeren protiv Kantovog neodobravanja detinje zavisnosti, već protiv njegove oslobodilačke strategije prosvetličvanja, protiv prava koje sebi uzima država, njeni vladari ili profesori, da kazuju drugima kako da žive, protiv samoproklamovane elite moćnika, mudraca i eksperata čiji je vrhunski autoritet potvrđen deklaracijom o vlastitoj nepogrešivosti i licencom, koju su sami sebi izdali, da zbog toga mogu da zapovedaju drugima. Ruku pod ruku nastupaju, jer su zapravo isto, prosvetiteljstvo i despotizam, intelektualno i političko nasilje. Prema demokratskom a antiliberalnom Hamanu, „obični ljudi“ koji neće da budu pod starateljstvom trebalo bi da se oslobode i jednog i drugog. Kod njih još možda prebiva ona vera koju on više ni u tragovima ne nalazi u racionalističkom žargonu „prosvetličnih“ i ciničnom upravljanju moćnih, „u ’časakanju’ emancipovane dece (filozofa) koji su se ustanovili kao zaštitnici drugih zaštitnika (prinčeva)“ (Berlin 2000: 341–342).

Haman posebno ismeva Kantovo razlikovanje javne i privatne upotrebe uma, ne bi li unekoliko prevratnički ukazao na privredni osnov takvog podvajanja, na one životne ili „materijalne uslove“ koji onemogućavaju političku emancipaciju stvarnih radnika i obestvaruju njeno prosvetiteljstvo prizivanje.²³⁷ Ona slobodna javna upotreba uma koja, prema Kantu, jedina može dovesti do napretka prosvetličnosti, ne nailazi na prepreku u

²³⁷ Uporediti Losonsky 2001: 196–200.

onoj privatnoj upotreba uma koja često može biti usko ograničena (Kant 1968a: 37). Poslodavac a ne obim javnosti određuje upotrebu: uloga građanskog službenika u političkom establišmentu – oficira, poreznika i sveštenika – ima prednost u odnosu na čitavu čitalačku javnost. Rasprava je slobodna i otvorena za vlastite nazore – sve dok se i samo dok se pokorava vlasti. „Dakle ne svodi li se sve to na istu stvar? – veruj, marš na paradu, plati, ako nećeš da te odnese đavo“, primećuje Haman (Hamann 1996a: 48). Stajući na stranu „prezrenih na svetu“, čini mu se da samopostavljeni politički staratelji i „prosvećeni“ tirani „finansijski eksploatišu nezrele osobe“, a opravdanje nalaze u „razlikovanju bez razlike“ javne i privatne upotrebe uma. Optužnica protiv Kanta se zaokružuje slikom političkog aranžmana jednog „do krajnosti samoskrivljenog starateljstva“: umesto da se teret krivice ukloni sa potlačenih i pripíše tlačiteljima i njihovim filozofskim apologetama, on okrivljuje pogrešnu stranu i osuđuje žrtve.²³⁸ „To je stvar, zasigurno, ujedinjenja dve prirode jedne *nezrele osobe i staratelja*, ali pretvaranje oba u samoprotivrečne licemere nije *arcanum* koji treba propovedati; pre će biti da upravo ovde leži srž čitavog političkog problema. Od kakvog mi je dobra *praznična odora* slobode kada sam u robovskoj radnoj odeći kod kuće?“ (Hamann 1996a: 48).

Kod kuće, bilo da je kuća radno mesto oficira, sveštenika, profesora ili, kao u Hamanovom slučaju, državnog službenika, ne može se govoriti o svemu i od srca: kantovska „javna“ sloboda nije ni od kakve vajde privatno porobljenima u službi ovog ili onog kralja. Tu se progovara kao staratelj, tu progovaraju tutori koji „moraju sve da zaborave i protivreče svemu čim, u vlastitoj samoskrivljenoj nezrelosti, treba da po dogovoru rade za državu“: „Tako javna upotreba uma i slobode nije ništa drugo do raskošan dezert. Privatna upotreba uma je *hleb svagdanji* kojeg treba da se odrekemo u njegovo ime. Samoskrivljena nezrelost je upravo takav smeh kakvim se smeje čitavom lepšem polu, i koji moje tri kćeri neće da trpe“ (Hamann 1996a: 48). Leksika Očenaša ovde sadrži i molitvu za „hleb naš svagdašnji“ i molitvu da nam „oprosti grehe [*Schuld*] naše“. A feministički okret Hamanove „protomarksističke političke kritike“ nije usputan. „Da li Platon takođe pripada lepšem polu – koji kleveta kao stari neženja?“, pita se Haman nešto ranije. Neočekivano identifikovanje žena i Kanta (Platona), prethodno već ozloglašenog po pretenziji da postane prosvećeni staratelj i žena i drugih

²³⁸ Uporediti Green 1996: 294.

nezrelih osoba, zahteva upućenu i obimnu evokaciju novozavetnih pasaža, ali je izvesno da je reč o osudi Kantovog „klevetanja“ (i) žena povezivanjem društvenog statusa nezrelosti i krivice. Žene tako na kraju zastupaju sve one koji su ionako žrtve lišavanja političkog glasa i koje Kant, povrh toga, nepravedno optužuje za njihov *Unmündigkeit*, implicitno se preporučujući za njihovog *Vormund* i – preuzimajući na sebe tako stvarnu krivicu ili greh „samoskrivljenih“ staratelja (Green 1996: 295–299).

U Hamanovom pozdravu na kraju pisma stoji: „draža mi je nezrela nevinost. Amen!“ (Hamann 1996a: 48). Izlaz iz hipokrizije prosvetiteljskog poziva na emancipaciju nije u revolucionarnom prevratu već u onoj „egalitarnoj“ istini vere koja prezire diskriminativno nasilje prosvetiteljskog oslobađanja za volju, prema njemu gledano svete, nevinosti maloletstva.²³⁹ Uprkos potpisu, Haman dodaje i „post scriptum“, u kojem nudi prekonfiguraciju centralnih termina Kantove definicije u religijskom ruhu, odnosno svoju verziju preobraćenja [*Verklärung*] Kantovog objašnjenja [*Erklärung*] istinske prosvećenosti [*Aufklärung*]. Ona se sada sastoji u „pojavljivanju nezrele osobe iz vrhovnog *samoskrivljenog starateljstva*. Strah od Gospoda je početak mudrosti – a ta nas mudrost čini *kukavičkim* u laži i *lenjim* u izmišljanju – ali utoliko odvažnijim protiv staratelja koji najviše što mogu je da ubiju telo i isprazne novčanik – utoliko milosrdnijim prema našoj nezreloj braći i plodnijim u pogledu dobrog rada na besmrtnosti“ (Hamann 1996a: 148). Kant je naprosto izabrao pogrešne orijentire i pogrešnu metu kritike: „prosvećeni“ monarsi i njihovi dvorski filozofi, a ne obrespravljene, i zbog toga još okrivljene društvene grupe, navalače na sebe krivicu pred najvišim sudom.

U smislu izvesnog zaoštavanja kritike, Haman bi se još i mogao predstaviti kao „radikalni prosvetitelj“, prosvetitelj kod kojeg se „prosvećenost proširila“.²⁴⁰ Radikalizacija međutim ima svoju granicu posle koje preostaje da se odnosi na ono što zaoštava. Hamanov cilj svakako nije bio da reformiše nego da preobradi Kanta. Utoliko i njihova rasprava nije bila kolegijalna prepirka prosvetitelja nego, pre, rasprava dva „zastupnika rivalskih apsoluta“. Ili još gore, zastupnika prosvećenosti kao antipaternalističke nezavisnosti i samoodređenja i kritičara koji je tim zastupanjem zgrožen, kao i svakim iluzornim uzgordjenjem palog ljudskog duha. Moglo bi se čak reći

²³⁹ Uporediti Berlin 2000: 301, 321.

²⁴⁰ Uporediti Bayer 1988: 145; McCarthy 2002: 44–45.

da Haman nije želeo da podrije nego da smrvi sve „stubove prosvetiteljstva“, barem posle one duhovne krize kada se iz njegovog umerenog sledbenika okrenuo protiv njega i, u protivstavu za koji je i sam mislio da je potpun, poistovetio se sa nemačkim Sokratom koji se, sada ne više analitičkim umom nego hermetičnim stilom, mističkim formulacijama i drugim „nenaučnim“ sredstvima, u ime jednostavnosti i vere, sukobljava sa arogancijom aktuelnih berlinskih „prosvećenih“ sofista.²⁴¹

U jednoj tački Haman i Kant se ipak slažu: koren problema je religija. Kant pitanje religije prepoznaje kao središnju tačku prosvećenosti i izričit je da je „religiozna nezrelost najpogubnija i najnečasnija od svih vrsta nezrelosti“ (Kant 1968a: 41). Haman problem vidi, međutim, ne u manjku autonomne upotrebe uma već pre naprotiv, u ustajanju prosvetiteljskog uma protiv religije i odustajanju od hrišćanskog obrtanja mudrosti i ludosti, u pouzdanju u mudrost ovog sveta umesto traganja za njenim izvorom u „strahu od Gospoda“. Metafora *Mündigkeit* signalizira sada razliku svetova. Kao što sugeriše Grin (Green 1996: 303), vernost „čistunstvu uma“ je ugrađena u Kantovu sliku zrelosti; Hamanova odanost Bibliji gradi ili evocira jednu njenu sasvim drugačiju sliku: „zaista vam kažem, ako se ne povratite i ne budete kao djeca, nećete ući u carstvo nebesko“ (Jevanđelje po Mateju 18, 3).

3.2.2 Osvetnička pravda detinjstva

Makar jedan deo onoga što se naziva romantizmom vezaće se za ove reči Jevanđelja. Možda i čitav romantizam „održava skriven odnos sa religijom“ i pripada „tragalačkim poketima“ koji sekularizovanom svetu lišenom magije žele da suprotstave nešto kao religiju, da bude „nastavak religije estetskim sredstvima“, da „imaginarnim“ – koje je „[d]obro za poeziju, loše za politiku“ – „trijumfuje nad principom realnosti“ (Zafranski 2011: 7).²⁴² *Ursprünglichkeit*, kao jedna takva redivinizatorska žudnja romantičara, u

²⁴¹ Uporediti Berlin 1973: 103; Berlin 2000: 229.

²⁴² Novalis verovatno najviše odgovara ovom opisu. Utvrdivši niz u kojem je svaka nauka, koja sada postaje poezija, prvo bila filozofija – prethodno već prepoznata kao „tuga za zavičajem, nagon da se svugde bude kod kuće“ (Novalis 1967a; 61, 62), on poeziju promovise u ono jezgro njegove filozofije koje je „zaista i apsolutno realno“: „Što poetskije, to istinitije“, veli, da bi jemca te njene privilegovanosti pristupa istini i čak izvesnosti njenih uvida nešto dalje pronašao u njenom srodstvu sa religijskim misticizmom: „Čulo za poeziju ima mnogo zajedničkog sa čulom za misticizam. To je čulo za osobeno, nepoznato, tajanstveno, za ono što treba da se otkrije, što je nužno–slučajno. Ono predstavlja nepredstavljivo. Ono vidi nevidljivo, oseća što se ne može osetiti, itd... Čulo za poeziju u bliskom je srodstvu sa čulom proricanja i religioznim čulom, vidovitim čulom uopšte. Pesnik sređuje, spaja, bira,

svoj složenosti svog značenja i svoj jednostavnosti suprotstavljanja prosvetenoj „zrelosti“, rečnikom koji razvija Hamanove motive – neposrednost, naivnost, radost – dovešće u žižu interesovanja upravo „dete“.²⁴³ Istraživačka strast odraslog koji iz slobode i u slobodi samozakonodavno i odgovorno izgrađuje sebe kroz istoriju, o mudrosti sveznajuće starine da ne govorimo, ustupa mesto postojanju u neodoljivoj samodovoljnosti detinjstva.²⁴⁴

Vordsvort u svojim *Lirskim baladama* „eksperimentiše“ novom „vrstom pesništva... koje je istinsko pesništvo“ i u njemu afirmiše seljake, prostake, idiote... i – decu (Wordsworth 1802a): „istinski jezik ljudi“ i univerzalna „ljudska senzibilnost“ otkrivaju se tek ako se potenciraju a ne izbrišu razlike u iskustvima i istorijskim situacijama, na primer, engleskog seljačeta, lude majke i severnoameričke Indijanke, tek kao eksperimenti na „primitivnim“ i stoga univerzalnim civilizacijskim marginama zapadnog čoveka, kao rad zle savesti zbog nasilja poopštavanja, kao vežba u mimikriji Drugog koji postaje karakterističan zajednički predstavnik. Demontiranje strukturalne asimetrije koju je sadržala i eksploatisala prosvetiteljska kategorija „čoveka“ – i koja je, naravno, postavila zapadnog belog odraslog muškarca buržuja kao uzor – započela je, dakle, pre brojnih teoretičara razlike, feminističkih i (post)kolonijalnih.

Najmanje od sredine osamnaestog veka postajao je jedan rez koji je smeštao decu, idiote, divljake, prostake na stranu primitivnog, necivilizovanog uma. Čak ni psihološka ispitivanje kognitivnog razvoja dece s početka dvadesetog veka, samo sada bez (otvorenog) vrednosnog predznaka, nisu odustala od tog grupisanja ili te antropološke homologije deteta, divljaka i ludaka.²⁴⁵ *Lirske balade* suočavaju „umove“ takvih „primitivnih“ sa normama „normalnog uma“ i, doduše, ne odustajući od napora premošćavanja, kao da na kraju svuda otkrivaju neprohodnost između njih: između odraslog i deteta, pesnika i etnografskog lika napuštene Indijanke, pesnika i prethodnog sebe... U svom nemilosrdnom prizivanju marginalne čovečnosti, Vordsvort je

pronalazi – a i njemu samom je neshvatljivo zašto upravo tako, a ne drukčije“ (Novalis 1967a: 69–70).

²⁴³ Upporediti Hit & Boreham 2003: 46.

²⁴⁴ „Starca um i um deteta / Dva su različita sveta. / Ispitivač, lukav tako, / Nikad neće znati kako. / Onaj sumnju što podgreva, / svetlo znanje sagoreva. / Najjači se otrov zove / Lovor krune Cezarove. / Ljudski rod najviše ruži / Kopča što za oklop služi. / Kad dragulji plug ukrase, / Zavist miru tad klanja se. / To, kada se cvrčak javi, / Sumnji odgovor je pravi. / Let orla i staza mrava / Filozofa zasmejava. / Koji sumnja u šta gleda, / Nikad veri se ne preda. / Sunce, Mesec, da sumnjaju, / Ne bi bili u svom sjaju“ (Blejk 2007: 229–231 – „Znamenja nevinosti“).

²⁴⁵ Videti Vigotski 1983.

dramatično koliko i duhovito, možda i nasuprot nameri, ukazao na stečaj razumevanja između ljudskih bića (McLane 2000: 53). Ali s druge strane, ti egzotični likovi nisu više samo objekti predstavljanja prema unapred određenim klasifikacijama – Indijanci u etnološkim i putopisnim narativima, stari i siromašni u ekonomsko-političkim raspravama i tako dalje – već se u *Baladama* pojavljuju kao subjekti sa glasom i istorijom. Utoliko se može reći da je izvorni projekt Kolridža i Vordsvorta – u kojem je Kolridž bio zadužen da piše „natprirodne ili makar romantične“ balade, dok se Vordsvort usredsredio na pesme koje se tiču „stvari svakodnevne“ – pretegoao na stranu Vordsvortove „domaće antropologije“.²⁴⁶ Sa svim opasnostima koje ona do danas nosi: preduslov (i) Vordsvortovih eksperimenata sa seljacima, divljacima i decom je da oni nisu ni seljaci, ni divljaci ni deca. Interes za „alteritet“ marginalizovanih rizikuje da estetizuje i depolitizuje razlike, utoliko više ukoliko je dublji jaz između naroda, kultura, zemalja i jezika (McLane 2000: 70). Kao i između starosne dobi.

„O thou, best philosopher . . .“, kaže Vordsvort u jednom stihu svoje *Immortality Ode*.²⁴⁷ „U kom smislu je dete tih godina filozof?“, ostrvljuje se Kolridž na tu „vulgarnu“ strofu prema kojoj ne može da sakrije odbojnost (Coleridge 2004).²⁴⁸ Vordsvort treba da se drži vlastite ličnosti i stila, savetuje on, i odrekne se svih sramotno krivotvorećih eksperimenata sa predstavljanjem drugih (Coleridge 2004). Kolridž načelno pozdravlja Vordsvortovo insistiranje na „simpatiji sa čovekom kao čovekom“, ali se obrušava na uvredljive, u naraciji zaista bizarne a u slici odveć naturalističke i patetične istovremeno, strofe iz *Intimations of Imortality* ili iz pesme „The Idiot Boy“

²⁴⁶ Coleridge 2004; Bewell 1989; Hartman 1987; McLane 2000: 69; Richardson 2001: 151–218.

²⁴⁷ „Thou, whose exterior semblance doth belie / Thy Soul's immensity; / Thou best Philosopher, who yet dost keep / Thy heritage, thou Eye among the blind. / That, deaf and silent, read'st the eternal deep, / Haunted forever by the eternal mind, — / Mighty prophet! Seer blest! / On whom those truths do rest, / Which we are toiling all our lives to find, / In darkness lost, the darkness of the grave; / Thou, over whom thy Immortality / Broods like the Day, a Master o'er a Slave, / A Presence which is not to be put by; / Thou little Child, yet glorious in the might / Of heaven-born freedom on thy being's height, / Why with such earnest pains dost thou provoke / The years to bring the inevitable yoke, Thus blindly with thy blessedness at strife? / Full soon thy Soul shall have her earthly freight, / And custom lie upon thee with a weight, / Heavy as frost, and deep almost as life!“ (Wordsworth 1884: 31–32). Kritičari različito tumače „o čemu“ je ova pesma: Lajonel Triling (Lionel Trilling) je, na primer, čita kao pesmu „o odrastanju“, Frensis Ferguson (Frances Ferguson) kao meditativni zapis o smeni „izvesnog verovanja“ neizvesnošću, Alan Bevel (Alan Bewell) kao „posmrtnu elegiju za suton jednog doba“, a Merdžori Levinson (Marjorie Levinson) kao Vordsvortovo odricanje od njegove ranije vernosti prosvetiteljskim kategorijama i revoluciji (uporediti McLane 2000: 185).

²⁴⁸ Za Kolridžovu kritiku vordsvortovskog i, uopšte, „poprirođenja jezerske škole“ romantizma i afirmaciju specifične vizije „duha“ uporediti Harding 2003; Hedley 2000; o „političkom radikalizmu“ i pomirateljskom delovanju koje ishodi iz spoja individualne duhovnosti sa kritičkom filozofijom morala koja je zasnovana na transcendentalnim i estetičkim osnovama videti Edwards 2004: 11–42; 75–77, 105–110, 127–150.

(Wordsworth & Coleridge 1798) – za koje misli da se upravo ogrešuju o takvu „humanističku“ programsku orijentaciju.²⁴⁹ Kolridž, najzad, nalazi da Vordsvortov izbor „niskih likova“ dolazi otud što njegov projekt pripada moralnoj filozofiji a ne poeziji.²⁵⁰ Vordsvort je imao odgovor na takvu kritiku, anticipirajući puritanski prigovor svojoj socijalnoj etnopoetičkoj angažovanosti: spisi moralne filozofije su precenili racionalnost. Prema Vordsvortovom shvatanju, nije um potrebovao protezanje i kultivaciju koja se dešavala s kraja osamnaestog veka, nego afekti. Za to je pesništvo a ne moralna filozofija najpogodnije: „Ne znam ni za jednu knjigu ili sistem moralne filozofije napisane sa dovoljno moći da se stopi u naše strasti, da se inkorporira sa životnim sokovima krvi naših duhova, i odatle da ima ma kakav uticaj vredan naše pažnje u oblikovanju onih običaja o kojima govorim... Sve to je posledica preteranog vrednovanja sposobnosti koju nazivamo umom“ (Wordsworth 1974: 125). Predgovor *Lirskim baladama* razjašnjava ono što „Esej o moralu“ sugeriše: pesništvo radi na „humanizaciji“, za koju se moralna filozofija – kao apstraktni racionalni diskurs – pokazuje insuficijentnom (Wordsworth 1802a).

²⁴⁹ Vordsvortova „poetika simpatije“ rizikuje da postane poetika aproprijacije i snishodljivosti, tvrdio je Kolridž: izvor zadovoljstva čitaoca lako se može pronaći „u svesnom osećanju nadmoći, pobuđenim kontrastom koji mu se prezentuje“ (Coleridge 2004). Kolridž optužuje Vordsvorta da „govori iz tuđeg stomaka“, da govori u njegovo ime na smešan način, da predstavlja njegovu svest tako da ta predstava ili mora da potvrdi čitaoca u njegovoj samozadovoljnoj superiornosti ili da falsifikuje stvarnost predstavljenog drugog: „Da li znate i jednog prostog seljaka koji govori u hipotaksama?“ Petnaest godina posle *Lirskih balada*, njihov koautor Kolridž osporava značaj te navodno nove vrste poezije i preduzima obimnu kritiku njenih jezičkih, antropoloških i moralnih pretenzija, jasno odmah s početka naznačujući tačku napada: „Ispitivanje načela karakterističnih za g. Vordsvorta – seljački život (pre svega, niski i seljački život) posebno je nepovoljan za obrazovanje ljudskog stila – Najbolji delovi jezika su proizvod filozofa, a ne klovnova i pastira – Pesništvo je u suštini idealno i generičko“ (Coleridge 2004). Rustično se kod Kolridža suprotstavlja humanom, dok kod Vordsvorta ono predstavlja njegov prototip. Vordsvort je hteo da piše iz „stvarnog jezika ljudi“ (Wordsworth 1802a; uporediti Bewell 1989). Kolridž „niski“ život seljaka ne može videti kao uzor(ak) „ljudskog stila“. Jezik je za njega pokazatelj mišljenja. Osiromašeni umovi seljaka teško da će snabdeti pesnika materijalom za mišljenje. Umesto Vordsvortovih strasnih i bizarnih meditacija o jeziku seljaka kao jeziku stvarnosti, Kolridž je ponudio tipičan „generalizujući“ model običnog jezika za pesništvo: „lingua communis“ očišćen od oznaka klase i posebnosti (McLane 2000: 43–44; Kogoj-Kapetanić 1986: 88). Kolridžov argument protiv Vordsvortovog pesničkog stila se tako transformisao u antropološku raspravu o sposobnosti „nižih“ primeraka ljudskog roda (seljaka, dece, Eskima, žena...) ne samo za pesnički ili filozofski govor, već zapravo za mišljenje. I Vordsvort i Kolridž se otiskuju u spekulacije o tome „kako seljaci misle“, otvarajući vek i po ranije savremenu raspravu o (ne)mogućnosti „primitivne“ ili „divlje“ misli (Lévy-Bruhl 1954; Lévy-Bruhl 1966; Sahlins 1995; Levi-Stros 1978; Sartr 1983; McLane 2000: 46–50). Na ovo pitanje koje implicitno postavlja, Vordsvort, poput kasnije Levi-Strosa, odgovara afirmativno (uporediti Levi-Stros 1978: 318; Levi-Stros 2009: 19–20). Kolridž, baš kao i Sartr (Sartre), u najboljem slučaju nudi jedno uslovno „da“: seljaci misle, ali ne kao bolji deo društva – svakako ne kao sveštenici, filozofi i književnici kojima je suđeno da obezbede „najbolje delove jezika“ za poeziju (Coleridge 2004).

²⁵⁰ „[C]ilj o kojem je reč, kao neposredni cilj, pripada moralnoj filozofiji, i bio bi sproveden ne samo prikladnije, već prema mom mišljenju sa prilično većom mogućnošću uspeha, u obliku propovedi ili moralnog eseja nego u obliku uzvišene pesme. Čini se, zapravo, da se uništava fundamentalna distinkcija, ne samo između pesme i proze, već i između filozofije i rada fikcije, utoliko što se predlaže istina kao njen neposredni cilj umesto zadovoljstva“ (Coleridge 2004).

„Ovo je nebo“, navodno je rekao Blejk kada je odveo prijatelja do prozora i pokazao mu grupu dece u igri. Onaj mitski raj, iz kojeg je Adam i iz kojeg su svi ljudi pali, u prosvetljenom viđenju mistika isto je što i obitavalište dece. Nebo je dole na Zemlji i doslovno se „nalazi oko nas u našem detinjstvu“. Štaviše, za svoje knjige, makar u ono prvo vreme, vreme *Pesama nevinosti*, Blejk je smatrao da ih „naročito razumeju deca“ (Dejmon 2007: 14). Vrtoglavo samoizražavanje, paradoksi, ironija, protivrečja, nisu udobno i svakako ne mogu biti trajno stanište za većinu. Druga generacija romantičara udomljenje ili žudnju za njim, gde god ga nalazila, smatra neuporedivo značajnijim od uostalom na dugi rok zamornog i ispraznog iskušavanja i ispoljavanja slobode.²⁵¹ „Živeću dakle ako budem mogao; u meni nema klice smrti. Živeti nije samo lepo nego je to istinsko blaženstvo... Razlika između nas je u tome što ti nalaziš svoj zavičaj koji ti je dobroćudna priroda majčinski stvorila. Tvoje opredeljenje je da budeš veran svojoj kući, da je oplemenjuješ i ukrašavaš. Ja, begunac, nemam kuće ni kućišta, mene su prognali u beskrajnost (Kain svermira) i iz sopstvenog srca i glave treba sebi zakutak da izgradim“, piše Fridrih Šlegel Novalisu avgusta 1793. godine (prema Gluščević 1967: 27).²⁵²

Slika kućišta se može pronaći, sasvim konvencionalno, u toplom i pouzdanom okrilju porodice okupljene oko religioznih svetkovina – koje je nezamislivo bez blagotvornog društva dece. To je slučaj sa Šlajermaherom (DeVries 2001: 348).²⁵³ U noveli „Badnje

²⁵¹ Uporediti Zafranski 2001: 93–95.

²⁵² „Živeću ako budem mogao“ – potraga za zavičajem detinjstva suviše je biološki upućena na ono što je suprotno tome da bi se previdela. Najzad, ni detinje opsesije nisu uvek detinjaste. „Još kao dečak tragao sam za duhovima, i pohitao kroz mnoge sobe za slušanje, pećine i ruševine, / I drvo zvezdane svetlosti, zastrašenim koracima sledeći / Nade visokog razgovora sa minulim mrtvima...“ – tako Šeli, ponešto morbidno fasciniran „tajnama groba“, opisuje sebe u mladosti u pesmi „Hymn to Intellectual Beauty“ (Shelley 1816b). Njegova pesma koja je kasnije nazvana „On Death“ ima u tom pogledu prikladno otrežnjujući epitraf iz Knjige propovednika – „Nema rada ni mišljenja ni znanja ni mudrosti u grobu u koji ideš“ (Propovjednik 9, 5: 10) – koji može stajati i iznad čitave „grobljanske škole“ („bledo, hladno i sanjarski osmeh“) romantizma (Shelley 1816a).

²⁵³ Uz propovedi i predavanja, radio je i kao privatni tutor i učitelj u jednom sirotištu (DeVries 2001: 330; Sykes 1971: 7). Kasno se oženio udovicom sa dvoje dece i dobili su još četvoro svoje, pa je imao i bogato lično iskustvo druženja s decom u porodičnom krugu, kojem je izgleda oduvek težio (Sykes 1971: 14): „znao je mnogo o deci zato što je dozvolio sebi da se duboko veže za vlastitu decu“ (Berryman 2009: 150). Šlajermaherovo prvo tematizovanje mladosti vezuje se za jedan od *Monologa*, „Mladost i doba“ (Schleiermacher 1926: 89–103), koji razmatra suočavanje odraslog sa detetom – da bi naglasilo neprekidnost i integritet te dve faze života. U možda ključnom pasažu kao da zaista samopouzdanu progovara iskustvo Šlajermaherovih životnih odnosa i afirmiše tezu kontinuiteta života a ne diskontinuiranog odrastanja: „Odlika starosti ne može se sukobiti sa odlikom mladosti, jer ne samo da su se kvalitete koji se poštuju u starosti razvili u mladosti, već starost zauzvrat neguje mlad i nežan život. Opšte je poznato da se omladina ponaša bolje kada se duboka starost interesuje za nju“ (Schleiermacher

veče: dijalog o ovaploćenju“ politička pozadina ukazuje na „velike snage sudbine... koje se urezuju u našem susedstvu“ (Schleiermacher 1826/1967: 49), na kulisu koju predstavlja potencijalno izbeglištvo porodice. Porodica je predstavljena u „kućanskoj“ atmosferi, ali ne isključuje, a možda i podrazumeva zabrinuto viđenje Prusije kao „nacionalne porodice“ (Clements 1987: 28), koja će zaista i pasti pred Napoleonom godinu dana pošto je novela napisana. Dobrostojeća pruska porodica se okuplja na Badnje večer, dariva poklonima, druži, sluša muziku i razgovara. U prvom delu priče Sofija, mlada kći domaćina, svira svoj muzički božićni dar na klaviru i peva za odrasle, a onda ih poziva u rasadnik da vide dioramu koju je napravila povodom rođenja i života Hrista. Na fonu tog događaja odvija se ostatak večeri, tokom koje odrasli ćaskaju, raspravljaju i slušaju muziku. Sofija ulazi i izlazi, ali na kraju peva odraslima, ovog puta tako da svi mogu da „pevaju nešto religiozno i radosno“ (Schleiermacher 1826/1967: 86). Iako se među likovima „Badnje večeri“ nalazi i jedan prosvećeni skeptik, intelektualna debata koja se s njim zapodeva je gotovo usputna i postavljena nasuprot pričanju priča, slušanju muzike i doživljaju kreativne i emotivne reakcije deteta na Božić. Imaginacija je, sasvim romantičarski, važnija od refleksije i argumentacije. Igrajući se slikama i idejama, Sofija povezuje vlastitu majku sa majkom Hrista i izražava želju da uključi dugu u njenu dioramu (Schleiermacher 1826/1967: 33).²⁵⁴ A sam čin pisanja o „uzvišenoj“ temi ovaploćenja u formi novele pokazuje, sa svoje strane, samog Šlajermahera kako se, prosvetljen detinjstvom, „igra idejama“.²⁵⁵

3.2.3 *I vidje Bog da je dobro*

Krotka deca sveta, dana i boga, slede impuls da je dobro ono što jeste i poštuju ga kako jeste. Takvo stanje stvari smatraju, u svakom slučaju, manje lošim nego ono što ispadne kada počnu da ga popravljaju nestašni imitatori višnjeg stvaranja. Prosvetiteljstvo je na najdramatičniji način, misle oni, pokazalo neprolaznu istinitost te pouke. Pozni romantizam Adama Milera samu predstavu emancipacije, kao postajanja nezavisnim

1926: 97).

²⁵⁴ Ta dva romantička motiva– duga i „istina deteta“ – možda se na najreprezentativniji način nalaze u Vordsvortovoj pesmi *My Heart Leaps Up* (Wordsworth 1802b), gde lirski subjekt ugleda dugu i oseti se srećnim kao u detinjstvu. Pesa se završava slavnim zaključkom o prioritetu detinjstva nad onim odrastanjem koje je zaboravilo na svetkovinu jedinstvene prirode: „The Child is father of the Man; / And I could wish my days to be / Bound each to each by natural piety”.

²⁵⁵ Tekst nije propoved, esej ili rasprava već novela – priča koju je Šlajermaher i posle desetog izdanja, sa neznatnim revizijama, smatrao značajnim doprinosom svojoj teologiji (Tice 1967: 8).

osvajanjem individualne autonomije, vidi kao opasnu i upravo dehumanizujuću grešku. U duhu prosvete on pronalazi tri predrasude: verovanje da pojedinac stvara društvo, da može da se oslobodi društvenih veza i zauzme stanovište izvan njega, ne bi li izmenio ono što smatra štetnim i iznova ustanovio stvari; verovanje da pojedinac može da se iščupa iz okova istorije, postavi se „na početak ili na kraj svih vremena“, umesto da se pomiri sa iskonskom uronjenošću u vreme; najzad, verovanje da, oslobođen društva i istorije, pojedinac može da se služi politikom kao ostvarenjem ličnih ciljeva, a državu da tretira kao svojevrsno „osiguravajuće društvo“. Određenje prosvete putem sposobnosti čoveka da se izdvoji iz matičnog društva i istorije i da na taj način prevaziđe epohalne predrasude i autonomno ustroji odnose u zajednici, u svojoj apstraktnosti i gordosti predstavlja jedan duboko rđav mentalitet, budući da previđa ljudsku proizvodnost istorijom i politikom, za račun njihovog proizvoljnog proizvođenja navodno slobodnom svešću i voljom nekakvog samovlasnog subjekta (Müller 2006: 38–39).²⁵⁶

Romantičarsko čežnjivo prepuštanje neposrednosti života očas će ga prepoznati u posebnim kulturnim oblicima vere, tradicije, običaja i – naspram „naprednog“ prosvetiteljstva koje im se činilo da ima nameru da ih poništi i uniformno uredi svet – ustati u njihovu odbranu kao otvoreno „konzervatna“ i „reakcionarna“ politička strategija. Nazadnjaštvo je blagotvorno kad progresivci pomahnitaju. Klasični antirevolucionarni konzervativizam će predstavljati punu reafirmaciju svih termina koji su bili psovke u rečniku prosvete. Tu protivprosvetiteljsku reakciju karakteriše nepoverenje u prosveteno mišljenje osamnaestog veka ali, u još većoj meri, omraza na onu praksu Francuske revolucije za koju je smatrano odgovornom. Konzervativizam će u zlehudim posledicama tog prevrata videti doslednu realizaciju prosvetiteljskih ideala.²⁵⁷ Jakobinski teror će postati prava slika liberalne ideologije prirodnih prava,

²⁵⁶ Upporediti Legro 1993: 54–59.

²⁵⁷ Moglo bi se reći da i „konzervativizam“, jedva u nešto manjoj meri, pati od one iste boljke od koje pate bezmalo svi centralni termini ove studije: manjak preciznog određenja, pogodan za različite (zlo)upotrebe ali i inspirativan za različite (pre)adaptacije. Njegovo profilisanje obično se vezuje za početak devetnaestog veka i one autore koji su „tradicionalnim društvenim institucijama pripisali izuzetno veliku moralnu vrednost i uložili ozbiljne napore da ih što bolje shvate“. Odlikuje ga empirijski i istorijski „stil“ ili metod, koji čoveka posmatra u njegovoj istorijskoj konkretnosti, dok ideju apstraktnog čoveka, lišenog konkretnog istorijskog, vremenskog i mesnog identiteta, u izraženom protivstavu prema prosvetiteljstvu, ne samo da smatra pogrešnom već i odgovornom za dezorganizaciju i kaos zapadnog društva (Mannheim 1953: 116–119; Nizbet 1995: 276–277). Prevažodno zbog žestokog napada na Francusku revoluciju i njenu „univerzalnu misiju“ da oslobodi čovečanstvo od okova prošlosti, obično se uzima da je Edmund Berk onaj „otac modernog političkog i društvenog konzervativizma“ koji je narednih

jednakosti i napretka, a revolucionari – fanatici naoružani opasnim principima: apstraktnim idejama odvojenim od istorijskog iskustva. Filozofsko ludilo je obeležilo jedan arogantan i nemoralan vek, koji je ignorantski, bezbožno, bezobzirno i lakomisleno prezreo, presekao i iskorenio veze sa stožernim institucijama i drevnim tradicijama. Ideje filozofa snabdele su revolucionare teorijama na kojima su temeljili svoje projekte i napravile od njih politizovane mislioce sa istorijskom misijom.

Za Revoluciju i propratne nedaće krivi su, ukratko, „nadri-mudraci“, „fanatični pobornici samovoljne vlasti pojedinca“ (Berk 2001: 36), plitki rezoneri „mrzovoljne, uobražene, kratkovidne pomodarske filozofije“ (Berk 2001: 65), „brzopleti i neznalački“ savetodavci koji su omogućili „neosporavano i neosporivo“, „bezobzirno i arogantno“ ispoljavanje vlasti, bezbedna prethodnica „trijumfalne povorke“ rasipnog i divljeg traćenja javnog dobra i surova afirmacija „izdaje, pljačke, silovanja, ubistava, pokolja i paljevina“ (Berk 2001: 51), „ekstravagantni i pretenciozni“ spekulanti koji su podučili francuske vođe „da preziru svoje pretke i svoje savremenike, pa čak i same sebe sve do trenutka kada su zaista postali dostojni prezira“, lažni svetionici zbog kojih je Francuska „kupila bedu zločinom“ i prostituisala svoju vrlinu odrekavši se i svog interesa (Berk 2001: 49). Učinak ovog filozofskog upliva u politiku je društvena apokalipsa: osramoćenje i raspad svih institucija (Berk 2001: 84–85, 97).²⁵⁸

nekoliko decenija uticao na tradicionaliste širom Evrope (videti Kirk 1953). Francusku u konzervativnom taboru zastupaju aristokrate pogođene Revolucijom, vatreni monarhisti i antimoderni rimokatolici: Žozef de Mestr, Luj de Bonal, Ige Felisit de Lamne (Hugues Felicite de Lamennais) i Fransoa Rene de Šatobrijan. U Nemačkoj su konzervativne ideje u tom formativnom periodu razvijali Justus Mozer (Justus Moser), Adam Miler, Fridrih Karl fon Savinji (Friedrich Carl von Savigny) i (zreli) Hegel (Nizbet 1995: 278–283; o recepciji i tradiciji konzervativizma u Srbiji videti Đorđević 2003). Kao „protivprosvetiteljska politika“, konzervativizam je imao najrazličitije „pozitivne“ manifestacije: od starih, uglavnom parohijalnih i antimodernih pokreta (Hill 1972), preko ludistista koji razbijaju mašine i anarhosindikalističkih sledbenika Prudona (Proudhon) u devetnaestom veku (Thomis 1970), do kritike američkih naprednjaka (Lasch 1991), „Čajanke“, te savremenih Zelenih i drugih grupa za zaštitu životne sredine (Poguntke 1993). Svima im je zajedničko, bilo da su religiozno ili sekularno orijentisani, nepoverenje u koncepciju da će napredak zasnovan na nauci voditi unapređenju čoveka i individualnih sloboda: protiv te opasne iluzije prosvetitelja afirmisali su potrebu da se prihvate postojeća ograničenja i obrasci upravljanja koje su utvrdili vekovi (Shapiro 2003: 151 i dalje).

²⁵⁸ Uporediti O'Brien 2003. Desetog oktobra 1789. godine, pošto je masa provalila u kraljevsku palatu u Versaju i sprovela kralja i njegovu progicu u palatu Tiljerije u Parizu, Berk piše sinu o „groznoj državi Francuskoj gde su se elementi od kojih se sastoji ljudsko društvo izgleda u potpunosti istopili, i gde svet čudovišta dolazi na njihovo mesto“ (Burke 1967: 30; uporediti Berk 2001: 62, 65, 92–94). Krajem godine definitivno je formirao stav o pogubnom karakteru Revolucije, a krajem januara 1790, odlučio je da podigne uzbunu protiv nje kako bi spasao Englesku od slične sudbine: strahovao je da će drečava svetlost „iluminatora sveta“ odagnati „trezvenu senku stare tame“ i ostaviti bedu iza sebe, da će „grandiozno i osetljivo tkivo engleskog političkog i društvenog života koje je brižljivo tkano vekovima“ razoriti domaći jakobinci nadahnuti primerom njihove francuske braće (Garard 2011: 72–75; Heris 2008: 382). „Kada god kuću našeg suseda zahvata požar nije naodmet da vatrogasne sirene zasviraju malo i pred našim vratima“ (Berk 2001: 17). Darin Makmahon primećuje da se Berk tek s Francuskom revolucijom

„Samo sam želeo da pokažem da je ljudski razum, ili ono što se zove filozofija, beskoristan za sreću države i pojedinaca i da sve velike institucije imaju svoj koren i dugovečnost na nekom drugom mestu. Kada se ljudski razum pomeša sa takvim institucijama, on ih samo izopačuje ili ih uništava“, još direktniji je Mestr (Maistre 1996: 82).²⁵⁹ U istom nedovršenom eseju „O suverenitetu naroda“ on precizira i ograničava doduše primedbu ne na „razum kao takav“, već na „ljudski razum sveden na njegove vlastite izvore“ i lišen uticaja tradicije, autoriteta, predrasuda i vere: „Što ljudski razum više veruje sebi, što više traži svoje izvore unutar samog sebe, to je sve apsurdniji i sve više otkriva svoju nemoć. To je razlog zašto je, u svakom veku, najveći svetski tiranin uvek bilo ono što nazivamo *filozofijom*: filozofija nije ništa drugo do ljudski razum koji samostalno deluje, ljudski razum sveden na svoje vlastite izvore nije ništa drugo do zver, a celokupna njegova moć ograničena je samo na uništavanje“ (Maistre 1996: 78). Izučavanje istorije nam dokazuje da je religija, a ne razum, jedina

preobratio iz umerenog prosvetitelja u protivprosvetitelja: „Berk je osudio ono što danas prepoznajemo kao ideologiju u njenoj najranijoj formi. Razumeo je i uveliko predvideo moć modernih intelektualaca, koji se ponašaju kao književno sveštenstvo, da je proizvedu“ (McMahon 2003: 244). Berk je protiv francuske a ne protiv svake revolucije, naročito ne protiv engleske Slavne kojoj se divi. Ali savetuje uvek najveći mogući oprez i uzdržanost: „Vlast odista mora biti izvitoperena pre nego što se na tako nešto i pomisli, a izgledi za budućnost isto toliko loši kao iskustva prošlosti. Kada je stanje stvari tako žalosno, priroda bolesti treba da ukaže na lek onima koje je priroda osposobila da u krajnjoj nuždi oboleloj državi daju taj kritičan, neizvestan i gorak lekoviti napitak. Vreme i prilike će, kao i izazovi, svako za sebe dati svoje pouke... ali, s pravom ili bez njega, revolucija je poslednje sredstvo za misaone i dobre ljude“ (Berk 2001: 40–41). A kad joj nema mesta ni razloga, ona ishoduje užasnim posledicama i pogoduje samo nečasnim i ljudima sumnjive psihičke stabilnosti, onom revolucionarnom mentalitetu čiju anatomiju Berk secira kontrarevolucionarnim skalpelom: „Zavere, masakri, ubistva, sve je to nekim ljudima mala cena za ostvarivanje revolucije. Jeftina reforma bez krvi, sloboda bez krivice, dosadne su i bljutave za njihov ukus. Neophodna je velika promena na sceni, veličanstveni pozorišni efekat; neophodan je grandiozan spektakl koji će probuditi maštu uspavanu u učmalosti šezdesetogodišnje slobode i još uvek dosadnom spokoju javnog prosperiteta“ (Berk 2001: 80). Berkova podrška američkoj borbi za nezavisnost takođe nije u neskladu sa njegovom osudom Francuske revolucije već je, kako lucidno i piktoreskno primećuje Jovanović, radije jedno dosledno antidespotski orijentisano poštovanje – života: „Kao što u američkoj buni formalno pravo [engleske politike] nije moglo biti jače od života, tako ni u francuskoj revoluciji filozofski ideali nisu mogli biti jači od života. Život je bio i ostaje najviša vrednost. O tu najvišu vrednost podjednako su se ogrešili i engleski kralj Đorđe i francuski revolucionari. I on i oni bili su idealisti i u isto vreme despoti: idealizam dolazi prvo u sukob sa stvarnošću, pa onda pokušava da njene smetnje otkloni nasiljem. Đorđe III izgubio je američke naseobine; francuski revolucionari načinili su kod svoje kuće haos. Po tome se najbolje vidi da život ne podnosi ni diktaturu ozgo ni diktaturu ozdo. Do uspeha nas dovode sasvim druge stvari: iskustvo predaka, praktična mudrost, intuitivno pogađanje tajnog pravca životnih snaga. Jaka despotska volja i duboka filozofska umovanja guraju nas pravo u propast“ (Jovanović 1990: 201; o Berkovom konzervativnom ali liberalnom (protiv)prosvetiteljstvu videti Nikitović 2003; White 1994: 84; uporediti Auer 2004: 383).

²⁵⁹ Uporediti Lebrun 2001. Najdirektniji je verovatno Bonal koji, denuncirajući individualizam, ukazuje da su izumi čoveka nepouzdana pomoć u poređenju sa božanski rukopoloženim institucijama – jezikom, porodicom, religijom – koje prodiru u samo biće čoveka: „Ko ih je izmislio? Kad god da je dete rođeno postoji otac, majka, porodica, Bog; to je osnova svega što je istinsko i traje, a ne aranžmani ljudi koji su došli iz sveta trgovaca, sa njihovim ugovorima, obećanjima, koristima ili materijalnim dobrima“ (Berlin 1973: 111; Pranchere 2001b: 192; Reedy 2001: 185).

prava osnova trajnih društvenih i političkih institucija i da je i danas, možda i više nego ranije, poželjan i nužan „savez politike i religije“ (Maistre 1996: 81).²⁶⁰ Jer borba na život i smrt između hrišćanstva, s jedne, i „sofizma“, „filozofizma“, „bezbožništva ili ravnodušnosti“, „ništavila“, s druge strane, ne samo da neprestano traje nego se, upravo s „užasnim eksperimentom“ Revolucije, intenzivira i kardinalno iskušava „sinove zemlje“ (Mestr 2001b: 109, 106–107, 110–111).²⁶¹

Filozofija je, naime, u osamnaestom veku nastupila sa jednom novom idejom da se društvo zasniva na ugovoru, da se u stanju prirode udružuju racionalne ličnosti i osnivaju državu, da bi uredile život tako da omogući više dobara, bezbednosti, sreće i

²⁶⁰ „Religijske i političke dogme moraju se stopiti i smešati tako da oblikuju u potpunosti *zajednički* ili *nacionalni razum* koji bi bio dovoljno snažan da suzbije lutanja onog individualnog razuma koji je po svojoj prirodi smrtni neprijatelj svakom udruživanju zbog toga što on proizvodi samo divergentna mišljenja“, veli Mestr, ne propuštajući da u nastavku do kraja izvede posledice takvog već i leksičkog obrtanja načela prosvetiteljstva: „Prva čovekova potreba je da se njegov razum s kojim je rođen zauzda dvostrukim jarmom, kako bi se unizio i utopio u nacionalni razum, tako da promeni njegovu individualnu egzistenciju u drugu zajedničku egzistenciju, baš kao što reka koja se uliva u okean uvek nastavlja da postoji u masi vode, ali bez imena i bez izdvojene realnosti. Šta je *patriotizam*? To je nacionalni razum o kojem govorim, to je individualno odricanje...“ (Maistre 1996: 87–88). „Individualni razum“ je patetičan a nejak i fatalno pogrešiv, a ljudi nepopравljivo nasilni i zli. Priča hrišćanske crkve o istočnom grehu konačni je uvid u ljudsku prirodu: čovek je opak, slab, kukavica, loš, destruktivan i autodestruktivan: kada bi bili prepušteni sami sebi, ljudi bi se međusobno rastrgli. Stoga je neophodna stega najstrožije discipline, ne bi li se obuzdala i kontrolisala strast ljudi za (samo)uništenjem. Ona ne može da počiva na čoveku ili onome što je on napravio, nego na pouzdanju u ono što je više od njega i što ne može da prepravi i rastavi. „Iskvarila nas je međutim moderna filozofija koja nam govori da *je sve dobro*, dok je zlo sve ukaljalo, a u vrlo realnom smislu, *sve je zlo*, pošto ništa nije na svom mestu“, veli Mestr u *Razmatranjima*, a još je brutalnije pesmističan u *Sanktpeterburškim razgovorima*: „od crva pa do čoveka, neprestano se izvršava univerzalni zakon nasilnog uništavanja živih bića. Celokupna zemlja, stalno natopljena krvlju, predstavlja samo ogromni oltar na koji se svaka živa stvar mora prineti, bez ograničenja, bez odlaganja sve do ispunjenja sveta, do istrebljenja zla, do smrti smrti“ (Maistre 1983: 216–217; Berlin 2002: 141; Garard 2011: 97–99).

²⁶¹ Mestr je Revoluciju video kao reakciju Boga na prosvetiteljstvo, kao Božju kaznu za grehe filozofa, kao neodoljivu silu prirode koju je Bog oslobodio u Evropi kako bi ismejao namere ljudi, a ne toliko kao zlodelo prosvetiteljstvom zavedenih revolucionara (uporediti Garard 2011: 74). Kao savojski građanin, i sam pogođen revolucionarnim zbivanjima, proveo je dve decenije u izgnanstvu pošto je Francuska anektirala njegovu domovinu, nikada ne zaboravivši „spektakl jakobinskog terora“. To ga je, prema uobičajenom životopisu, preokrenulo u nemilosrdnog neprijatelja „svoga što je liberalno, demokratsko, visokoumno, svega povezanog sa intelektualcima, kritičarima, naučnicima, svega što ima veze sa onom vrstom snaga koje su stvorile Francusku revoluciju“. Postao je „žestoki apsolutista, furiozni teokrata, nepomirljivi legitimista, apostol monstroznog triniteta pape, kralja i dželata, zagovornik najčvršćeg dogmatizma, mračna figura izašla iz srednjeg veka“, naučnik, inkvizitor i egzekutor ujedno, apologeta „pasivne poslušnosti“, „religije države“ i hrišćanstva kao terora, „pretorijanac Vatikana“, „fanatični monarhista i još fanatičniji pobornik papskog autoriteta“, „gordi, drčni, nefleksibilni“ i strogi logičar koji iz dogmatskih premisa izvodi neprijatno ekstremne zaključke, „ogorčeni srednjevekovni učitelj u uzaludnom naporu da zaustavi tok istorije“, „tragični patricijski lik“, „izuzetna anomalija“, denuncijator „beznadežnog i vulgarnog sveta u kojem je bio neprilično rođen“, „hrabar ali proklet borac za izgubljeni cilj“, personifikovani „poslednji očajnički napor feudalizma da se odupre maršu progres“, predmoderni ali i postmoderni antidemokrata i antiprogresivista, koji je na sebe preuzeo zadatak „da uništi sve što je osamnaesti vek podigao“ (Berlin 2002: 131–133). Sioran nalazi da su sve Mestrove misli zaista nosile „beleg izgnanstva“ i imale „refren emigracije“, ali i da su njegov neuporedivi duh oživele upravo „frustracija i lišavanje“ (Sioran 2001: 175–176).

slobode. Ta i logički i istorijski nakaradno umišljena vizija, koja podrazumeva „ljude rođene s dvadeset i jednom godinom, bez roditelja, prošlosti, tradicije, obaveza, otadžbine, koji se po prvi put okupljaju da bi po prvi put sklopili sporazum“ (Taine 1986: 353), kao i prateća proizvoljnost u pogledu pripadnosti određenoj nacionalnoj zajednici, prema Mestru je patogeni fantazam i izraz „uobražene samouverenosti osamnaestog veka koja ni od čega nije odustajala, i ne verujem da je stvorila ijednog iole talentovanog žutokljunca koji nije napravio tri stvari pošto je završio školu: obrazovni sistem, ustav i svet“ (prema Peri 2000: 285). Koncept društvenog ugovora kao slobodnog i dobrovoljnog udruživanja, istočni greh političke doktrine prosvetitelja, naprosto je aistorijski mit od koga je gori jedino realni pokušaj njegovog budalastog, razornog i patricidnog repriziranja donošenjem revolucionarnog ustava. Društvo jeste ugovor ali, insistira Berk, nije „partnerski sporazum u trgovini biberom i kafom, pamukom ili duvanom“ i ne može se poništavati po volji. Na državu treba gledati „s posebnim poštovanjem“, jer je ona jedno svekoliko partnerstvo u makar tri dimenzije. S jedne strane, ona se ostvaruje u nauci, umetnosti i vrlini, a s druge strane, ona je partnerstvo „ne samo između živih već i između onih koji su umrli i onih koji će tek biti rođeni“. Najzad i važnije od svega: „Svaki ugovor svake konkretne države predstavljala samo jednu klauzulu u velikom prvobitnom ugovoru večnog društva, povezujući nižu prirodu s višom, povezujući vidljivi i nevidljivi svet, u skladu sa utvrđenim ugovorom, potvrđenim neprikosnovenom zakletvom koja sve što je fizičke i moralne prirode drži na mestu koje mu je određeno“, pa je tako On „odredio“ i državu i „njenu vezu s izvorom i originalnim prauzorom svakog savršenstva“ (Berk 2001: 116–117).

Greška je neizbežna ukoliko se i pomisli drugo od onoga što jedino može biti slučaj: državu nije stvorio čovek. Društvo nije osnovano na recipročnom priznanju interesa ljudi koji žele da žive skupa već, kao što nam istorija nepogrešivo pokazuje, oduvek jedino na „samožrtvovanju“ (Mestr 2001b: 93–94). Ustav se, ukratko, ne piše a priori, već je nenapisivo delo obogotvorene istorije. Pred tim sudištem vremena, ideja dekretiranja ustava, koji bi uz to bio i univerzalan, može postati samo svedočanstvo teorijske zabludelnosti, narcisoidne gordosti, demijurških pretenzija, prometejskog mahnitjanja. Država za večnost leži u dubokom mraku starine i, kao sve drugo što se proteže unazad u „maglu drevnosti“, jezik, uređeno društvo, crkva, svejedno, delo je boga a ne čoveka. Ne (pri)znajući to, revolucionari su uveli bedne idolatrijske zamene umesto jedino pouzdanog utemeljenja. Francuski ustav su stvorile budale (Mestr 2001:

70), predstavljajući slobodu i ravnopravnost kao dva božanstva, koja su uskoro odbacila lažnu odeću, raširila zlokobna krila i „motrila su s visine na našu nesrećnu zemlju pokazujući okrvavljene dronjke i zmijske furije“ (Mestr 2001: 25). Skupa sa slobodom i jednakošću u mitologiju spadaju, sledstveno, i ustavne garancije takozvanih prava čoveka,²⁶² a pre svega ona centralna i najopasnija izmišljotina prosvetiteljskog liberalizma – „čovek“ sâm. Prema znamenitoj replici Mestra ustavotvorcima iz 1795. i Monteskeju, u stvarnom svetu „uopšte ne postoji čovek“, već samo nacionalno određeni ljudi, kao i nacionalno određena prava, te i njihov ustav napravljen za čoveka i sve narode „nije napravljen ni za jedan“ (Mestr 2001b: 115).²⁶³

Apriorizam nepromenljivih principa je poguban u politici. Vreme i okolnosti menjaju i slobode i ograničenja i nema tog apstraktnog pravila koje bi ih moglo utvrditi vovjek, pa i „nauka o izgradnji političke zajednice“ ne treba o njima da raspravlja „principijelno“ (Berk 2001: 75). Svođenje na jedan princip i nepriznavanje složenosti ne odgovara ni saznavnom ni zakonodavnom interesu i, u samouverenom neznanju, neumorno širi nasilje pokušavajući da svet pokori svojim projektima i projekcijama: „Priroda čoveka je komplikovana; problemi društva su u najvećoj mogućoj meri složeni; prema tome, nikakav jednostavan raspored niti smer vlasti ne može odgovarati ni čovekovoј prirodi ni kvalitetu njegovih poslova. Kada god čujem da se govori o jednostavnosti plana kojim se hvali neki novi ustav, ne oklevam da zaključim kako njegovi tvorci ne znaju ništa o svom poslu ili su potpuno nemarni prema svojim dužnostima“ (Berk 2001: 76). Bilo da su planski delovali, kao kod Berka, bilo da su radikalni eksponenti kušnje i

²⁶² Uporediti Berk 2001: 72, 77.

²⁶³ „[O]n je čista apstrakcija, sholastičko delo urađeno da bi se, prema jednoj idealnoj hipotezi, vežbao duh, koji treba naseliti na čoveka, iz nekih imaginarnih prostora u kojima obitava“, nastavlja Mestr, u protivstavu formulišući vlastito razumevanje ustava: „Šta je ustav? Nije li on rešenje sledećeg problema? Da u skladu sa *populacijom, običajima, religijom, geografskim položajem, političkim odnosima, bogatstvima, dobrim i lošim kvalitetima jedne određene nacije pronade zakone koji im odgovaraju*“. Podrazumevajući da to jeste slučaj, Mestr nalazi da taj problem nije ni dotaknut francuskim ustavom koji je „mislio isključivo na čoveka“, što je krunski dokaz da „božanski izvor nije zalivao to delo“ (Mestr 2001b: 115). U drugoj epizodi Monteskeje–Mestr polemike, Renan (Renan) zaista zvuči kao nepopravljivo zastareli metafizičar kada upućuje da „čovek ne pripada ni svom jeziku ni svojoj rasi; on pripada jedino sebi, jer je slobodno, to jest moralno biće“, dok ga Bares (Barrès) prekorno podučava kako „biti moralan ne znači želeti da budeš slobodan od svoje rase“ (videti Benda 1996: 47), nego naprotiv, da joj se sve podredi, nasuprot svakom „univerzalizmu“ i „objektivizmu“, odnosno anacionalnoj „metafizici“; nasuprot „intelektualcima“, zaljubljenim u duh prosvetiteljstva, koji veruju u jedinstvo ljudskog roda; nasuprot „čovečanskom duhu“ koji „bezumno nastoji da svetu nametne jedinstvo i nepromenljivost“; nasuprot kantovskom moralu univerzalizacije: „Teoretičari sa Univerziteta, opijeni nezdravim kantizmom, ponavljaju: 'Uvek moram da postupam tako da moji postupci mogu služiti kao *univerzalno pravilo*'. Nipošto, gospodo, manite se tih velikih reči kao što su *uvek* i *univerzalno* i, pošto ste Francuzi, potrudite se da postupati shodno današnjim francuskim interesima“ (prema Todorov 1994: 70).

nesvesno sredstvo iskupljenja promisli, kao kod Mestra,²⁶⁴ divljačni spekulanti su, u mešavini vlastitog neznanja i nemara, videli društvo kao mašinu sa rezervnim delovima, mehanički aranžman nepovezanih jedinica, pa su sekirom vršili mikrohirurške operacije po vitalnim organima jednog suptilno udešenog organizma (Mestr 2001b: 73). Kao ludaci, skupili su se i poduhvatili ustanovljenja nacije (Mestr 2001b: 114); kao ignoranti, neznanjem su nazvali sveta verska i moralna učenja; a kao lakomisleni i bezobzirni ljudi, presekli su društvene veze sa tradicijom, kao da pripada samo njima, a ne i prošlim i budućim generacijama.

Žozef de Mestr zato istinu vidi u potpunom pobijanju i preokretanju doktrine bahate filozofije prosvećenosti.²⁶⁵ Ljuta trava za ljutu ranu prosvetiteljstva, koje je nediferencirano i neodgovorno nastupalo protiv tradicionalnih autoriteta, mora onda da bude njihova potpuna rehabilitacija i stavljanje njima u službu i onih podistema u koje su prosvetitelji najviše investirali: obrazovanje treba klerikalno kanalisati, a slobodi naučne misli, u najboljem slučaju, odrediti smer i ograničiti društveni uticaj.²⁶⁶ Društveni poredak se mora zaštititi od napada, koji su, budući da je ovaj božje delo, takođe u principu blasfemija. A ako poretka pak uopšte nema, zaključiće Mestr, valja da se ustanovi makar i po cenu jakobinskog terora koji, za razliku od njegovih odveć liberalnih ili brzopletih rojalističkih prethodnika i konkurenata, preuzima odgovornost i privodi kakvom-takvom redu.²⁶⁷ Svaki red je legitiman i svako mnjenje opravdano,

²⁶⁴ Za Mestrovu „teodiceju“ videti Mestr 2001b: 75–77; o (neiskrenim) „putevima promisli u Francuskoj revoluciji“ s obikom na evropsku hrišćansku misiju Francuske nacije uporediti Mestr 2001b: 77–83, 87–89; 118–119; o karakteru i „misiji“ francuskog naroda: Mestr 2001c: 56, 62–63, 65–69; za izbjavljenje i preporod kontrarevolucijom koja neće biti „obrnuta revolucija, već suprotnost Revoluciji“: Mestr 2001b: 84–85, 121–122, 138.

²⁶⁵ U članku „Žozef de Mestr i poreklo fašizma“ Isaija Berlin je ponudio nešto što se može nazvati osnovnim uverenjima Mestra koja ga čine savršenom suprotnošću prosvetiteljima: 1. Ne a priori ljudske prirode, već činjenice istorije, zoologije i običnog posmatranja. 2. Ne ideali progresa, slobode i ljudske usavršivosti, već spasenje verom i tradicijom. 3. Ne dobrota ljudske prirode, već neizleživo loša i iskvarena priroda čoveka, te stoga potreba za autoritetom, hijerarhijom, poslušnošću i podređivanjem. 4. Ne nauka, već prevahodstvo instinkta, hrišćanske mudrosti, predrasude kao ploda iskustva generacija i slepe vere. 5. Ne optimizam nego pesimizam. 6. Ne večni mir i harmonija, već božanska nužnost patnje i sukoba, greha i osвете, krvoprolića i rata. 7. Ne ideali mira i društvene jednakosti osnovani na zajedničkom interesu ljudi i na dobroti čoveka, već inherentna nejednakost i nasilni konflikt ciljeva i interesa kao normalno stanje palih ljudi i nacija (Berlin 1991; uporediti Llobera 2003: 50–56).

²⁶⁶ Uporediti Berk 2001: 108–109; Mestr 2001a: 26; Mestr 2001b: 107.

²⁶⁷ „Kada se dobro promisli, videće se da je Francusku i Monarhiju, kada je revolucionarni pokret jednom već bio ustanovljen, mogao da spase jedino jakobinizam“ (Mestr 2001b: 83). Berlin ovo davanje, doduše lokalizovanog prava omrznutim i prokazanim jakobincima vidi kao dokaz one Mestrove fasciniranosti moći koja mu daje „notu fašizma“ (Berlin 2002: 151–154; uporediti Berlin 1973: 112; Pranchere 2001a). Na drugom mestu Berlin navodi čak šest razloga zbog kojih je Mestr „preteča“ fašizma: bio je hladan, oštar i zlokoban mislilac koji je voleo okove i mračnjaštvo; nije cenio ljudsku sposobnost i veštinu; verovao je da suštinski deo života predstavlja žrtvovanje i trpljenje; bio je protiv narodnog suvereniteta;

samo ukoliko traju. Sve što je posvećeno patinom vekova, sve što je dokazalo svoju postojanost, punopravno postoji, dobro je i, ne samo da zaslužuje, nego i obavezuje na požrtvovanu odbranu.²⁶⁸

Revolucija je, naprotiv, u delo stavila prezir filozofa prema osnovama ljudskog društva i, nažalost, realno uspela da ih ugrozi: uzdrmane su tradicionalne veze koje su navodile ljude da brinu jedni o drugima i o zajednici, uništena je pokornost zakonima i vlasti, društvo je rasparčano na nepovezane delove lišene svake duhovne ili građanske svrhe. Sve je počelo promišljanjem, analizom, kritikom, koji su poljuljali temelje i rasparali tkivo društva.²⁶⁹ Sumnje se rađaju ukoliko se i izvor vlasti proglašuje racionalnim: samo je pitanje vremena kada će preispitivanjem i on biti opovrgnut. Sve što je sačinio razum, razum može i da rasturi; sve što je izgradila kritika ne može se odbraniti od njenog napada. Jedini način da se ljudi okupe u društvo jeste da se zaustave propitivanja koja stalno vabe nova pitanja, a jedini način na koji se mogu zaustaviti propitivanja jeste teror. Ako država treba da opstane, a ljudi da je poštuju, izvor njene moći mora biti apsolutan, tajan i, zapravo, tako zastrašujuć da će i najmanji pokušaj da se dovede u pitanje voditi najoštrijim sankcijama. Društvo, parče doline suza kojim nepojamno upravlja Bog, počiva na slepoj poslušnosti vlastima. Reprezent i središte tog konstitutivnog terora koji štiti od haosa je – dželat: „sva veličina, sva moć, svako potčinjavanje počiva na dželatu. On je strava i vezivo ljudskog udruživanja. Uklonite tog nerazumljivog delatnika iz sveta: istog trenutka red će ustupiti mesto haosu, prestoli će se srušiti i društvo nestati. Bog, koji je tvorac suvereniteta, takođe je i kazna. Bacio je našu zemlju na ta dva temelja, *jer su Gospodnji temelji zemaljski, i na njima je osnovao vasiljenu*“ (Mestr 2013: 34).²⁷⁰

verovao je da je izvor vlasti božanstvo; naglašavao je tradiciju, prošlost, nesvesno i mračne sile (Berlin 1991: 159–167).

²⁶⁸ Uporediti Pranchere 2001c; Darcel 2001.

²⁶⁹ Arhikrivca za to doduše Mestr nalazi u protestantizmu, kao „sankilotizmu religije“, koji je prosvetiteljstvu „bratska“, a po razornim rezultatima zapravo „ista teorija“ (Mestr 2001d: 169). Ovakvo izjednačavanje protestantizma i prosvetiteljstva, odnosno revolucije, gotovo doslovno će preuzeti devetnaestovekovna katolička reakcija ne samo na revolucije nego i na liberalizam i formiranje nekonzfesionalnih država (uporediti Hobsbawm 1987: 197; Bobio 1995: 36; Bešlin 2005: 28; da prosvetiteljstvo ima poseban status u odnosu na emancipatorske pokrete koji su mu prethodili, renesansu i reformaciju, insistira Israel 2001: vi-vii; 3–6, 159; za teološko prihvatanje posebnog i presudnog karaktera prosvetiteljstva u, razume se, zlosrećnom razvoju „dedivinizacije“ sveta uporediti Tojnbi 1970; Sorokin 1957: 646; Voegelin 1982: 16; Picht 1996; Sorgner 2007: 136–145; u pravoslavnoj i slovenofilskoj tradiciji Rožanov 1990; Leontev 1996; Losev 1990; Solzhenicin 1974: 196; Solzhenicin 1978: 324; uporediti Subotić 2007: 34; Müller 1966; Kennedy 2006: 227–229).

²⁷⁰ Uporediti Stari zavet, Prva knjiga Samuilova 2, 8.

Vrhovna moć Njega i njegovih zemnih ispostava nikada ne sme da podlegne racionalnom prosuđivanju i pravdanju, jer bi i samo njihovo dokazivanje povlačilo mogućnost da se razlozima i odbace. Iracionalnost nije prepreka nego upravo garancija mira, sigurnosti i snage društva. Najbrže propadaju ustanove koje su izgrađene na racionalnim osnovama, na temelju razuma koji nije kadar u svojoj nepouzdanosti ništa snažno da zasnuje, pa ni republike, izborne monarhije, demokratije, koje bi da budu udruženja koja počivaju na prosvećenom principu slobode. Dugotrajne su jedino autoritarne crkve, nasledne monarhije i aristokratije, tradicionalni vidovi života, poput „očigledno idiotske“ institucije nasleđivanja krune, za čije se održanje ne može navesti nijedan dobar razlog, pa ipak traje vekovima i štaviše utemeljuje zapadni svet, a svaki pokušaj da se privede razumu ishoduje haosom i razaranjem; ili poput institucije doživotnog braka koja nalaže da dva bića iz ne boljeg razloga nego da, pošto se desilo u prošlosti da vole jedno drugo, treba da budu zajedno ostatak života, institucije čije je ionako neuspelo poricanje uvek vodilo najdestruktivnijem i najomraženijem režimu „slobodne ljubavi“. Traju samo iracionalne institucije i samo neprobojna tajna može vovjek da dominira ljudima. Ljudi će se pokoravati jedino ukoliko srce stvari ostane mračno i nerazumljivo. Ukoliko se probiju u njega i učine ga razumljivim, neće ga se više plašiti, neće ga ni poštovati, uništiće ga, a sa njim i osnov svoje društvenosti. „Sve zamislive institucije počivaju na jednoj religioznoj ideji ili od nje polaze. One su snažne i dugotrajne u meri u kojoj su *obožene*, ukoliko je dopušteno da se tako izrazim. I ne samo da ljudski um ili ono što nazivamo *filozofijom* a da i ne znamo šta to znači, ne može da zameni te osnove koje nazivamo *sujevernim*, opet ne znajući šta govorimo, već je filozofija, naprotiv, suštinski razarajuća snaga“ (Mestr 2001b: 105).²⁷¹

Hrišćanska Evropa mora da se otarasi te intelektualne podrške bogoboračkom, izopačenom, satanskom činu,²⁷² kakav je bila Revolucija, i ostavi iza sebe svako osporavanje onoga što se mora poštovati: vlastitog porekla. Odbacujući prošlost, revolucionari su obeščastili budućnost. Precenjajući razum i prenebregavajući istorijsku stvarnost, urušili su društveni poredak u krvavom pokušaju preoblikovanja zajednice prema izmišljenim formulama. Infantilno umišljajući da utemeljuju institucije, podrili su ih i razorili bespoštednom kritikom. Pokušavajući da izgrade društvo iznova od temelja, za račun novorođenih izmišljotina koje su se izdavale za večne istine razgradili

²⁷¹ Uporediti Berlin 1973: 110; Berlin 2002: 144–146.

²⁷² Uporediti Mestr 2001b: 104, 101.

su njegovu supstanciju, odbacili njegov kompas i nepravedno oklevetali sva ona mnjenja, pravila života i institucije – monarhiju, crkvu, aristokratiju – kojima je drevnost izvora i vekovni opstanak dovoljna garancija vrline.²⁷³ Uspeli su jedino da iskorene nacionalno nasleđe i istoriju, jednako misleći da iskorenjivanjem predrasuda i zabluda politički autoritet vraćaju naciji; da likvidiraju tradiciju kolektiva, umišljajući da ga darivaju racionalnim osnovama; da izdaju nacionalni identitet, uvereni da naciju oslobađaju tutorskih institucija; da depotenciraju stvaralačke moći i unište dušu zajednice, odajući se duhovnom somnambulizmu opštih mesta i imaginarnim entitetima „humanističke“ provenijencije; da rastoče duhove, ubeđeni da ih emancipuju; da odseku korene uma, misleći da ga oslobađaju lanaca; da isprazne čoveka od bića, da ga nateraju da se odrekne samog sebe, da izgubi svako određenje, verujući da ga izvode iz maloletstva i privode nezavisnosti; da ukoče, umrtve, liše krvi i života istog onog racionalnog pojedinca kojeg su naivno hteli samo da izbave od predrasuda i izuzmu od uticaja staratelja.

Sa Evropom je bilo sve u redu, čak je cvetala – do revolucije. Taj procvat je uslovalo mnogo faktora i nije lako izračunati njihov uticaj, priznaje Berk, ali se u jedno može pouzdati: „Ništa nije izvesnije od toga da su naši maniri, naša civilizacija i sve dobro što se vezuje za ponašanje i civilizaciju u ovom našem evropskom svetu vekovima zavisili od dva principa i da su, u stvari, predstavljali rezultat njihove kombinacije: mislim na duh gospodarstva i duh vere“ (Berk 2001: 95). Prosvetiteljska filozofija istorije se potpuno preokreće: srećni smo bili dok su sveštenstvo i plemstvo bili svesni „svoje neraskidive veze i svog mesta“, a nesreća je nastupila kada znanje nije više moglo da se zadovolji primerenom ulogom učitelja već je, zavedeno ambicijom da „postane gospodar“, skupa sa svojim aristokratskim „prirodnim zaštitnicima i starateljima“, moralo da završi „u blatu i zgaženo pod kopitama svinjarske gomile“. Savez krune i oltara bacio je bisere pred svinje pa su svinje svinjski i, još gore, pigmalionski reagovale, i to kojeg god bisera da su se dotakle: „Siromaštvo ideja, neuglađenost i vulgarnost već se vide u svim postupcima Skupštine i svih njenih učitelja. Njihova sloboda nije slobodna. Njihova nauka je arogantno neznanje. Njihova čovečnost je divljačka i brutalna“ (Berk 2001: 96). Iz „varvarskog veka“ u kome je tako nešto bilo moguće valja se vratiti na onu liniju skladnog kumulativnog razvoja koju je prekinula

²⁷³ Uporediti Berk 2001: 159, 163–166; 175; Mestr 2001a: 35, 52–55.

jedna zlehuda epizoda, jedna drska intervencija inovatora koji nisu imali obzira prema istoriji, nasleđu, precima, tradiciji, promisli. Niko ne može, osim na vlastitu štetu, da izađe iz tog okrilja, iz takve nezrelosti – i ne treba. Odrastanje je razložna svest o neophodnosti i poželjnosti takve zavisnosti, a ne sticanje nezavisnosti. Prebrođivanje adolescentne krize prpošne volje za samosvojnošću, autonomijom, samoizborom, priznanje nejakosti vlastite sazdanosti, tek je pravo merilo sazrelosti.

Odrastanje menja smer, orijentiri se okreću ili vraćaju na pretprosvetiteljske, pa je drugačija i pedagoška doktrina. U njoj postoji „um odaslog čoveka“ i „čistota koju sobom nosi detinjstvo“ (Mestr 2001b: 104), ti graničnici shvaćeni kao pitomine u milosti stvaranja. Između je, naravno, mladost, a uzorne karakteristike koje joj Mestr pripisuje, ne mogu biti dalje od narativa autonomije, otrgnuća i na način prosvete shvaćene slobode: „Mladost slobode ima tako jasne osobine da je nemoguće u njima se prevariti. U njeno vreme, ljubav prema otadžbini jeste religija, a poštovanje zakona gotovo je dovedeno do sujeverja. Osobine su snažno izražene, običaji su strogi; sve vrline istovremeno sijaju; buntovničke stranke se sve okreću prema interesu otadžbine, jer o časti da se njoj služi nema diskusije; sve, pa i zločin, nosi pečat veličine“. Upoređena s tom slikom, „francuska“ sloboda je još „u svojoj kolevci“ gangrenozna, „najdegutantnije pokvarena“ i, lišena svake vrline koju bezočno ipak propoveda, liči na „jednu uvelu kurtizanu koja, stidljivo nakarminisana, izigrava devicu“: „Bio je to svakako jedan neobjašnjivi zanos, slepa silovitost, skandalozan prezir prema svemu što je među ljudima vredno poštovanja“ – zaključuje portret delinkventnog odrastanja Mestr – „surovost jedne sasvim nove vrste koja se zabavljala sa svojim ugovorima, iznad svega, jedna besramna postitucija i u razmišljanju i u svim rečima koje su stvorene da izražavaju ideje pravde i vrline“ (Mestr 2001b: 102).

Problem više nije kako iz kukavnog slaboumlja i lenjog lakoverja izbaviti stasalu a paternalizovanu decu, nego kako napraviti uputstvo za postupanje sa nejači koja se u zaslepljenoj zabludi o vlastitoj veličini uzoholila. „Narod koji tako mnogo liči na decu treba da bude tretiran na takav način: pred njim, koliko god je to moguće, ne treba nikada ustuknuti, i nikada mu ne treba odobriti ono što on traži *nepriстойno*“ (Mestr 2001a: 37). Berk iz komšiluka takođe učvršćuje vlastiti posed pred izazovom republikanskog preuređenja političke zajednice koji preduzimaju ona „deca svoje zemlje koja su spremna da na brzinu iseku svog ostarelog roditelja na komade i stave ga

u veštičiji kotao u nadi da će otrovnim travama i divljačkim bakanjem regenerisati roditeljski ustav i vratiti oca u život“. Protivotrov takvom užasu je podsećanje na, koliko god slepu, „mudru predrasudu“ koja poštuje i regeneriše očinsku vlast i kroz nju bogobožno štiti ne toliko ovo ili ono državno uređenje, već samu ustanovu države: predrasudu „da se nijedan čovek ne udubi u proučavanje njenih nedostataka ili mana drugačije osim s dužnim oprezom, da nikada i ne sanja da započne njenu reformu rušenjem, a da nedostacima države prilazi kao ranama svog oca, s pobožnim strahopoštovanjem i drhteći od brige“ (Berk 2001: 115).²⁷⁴

3.2.4 *Priča nas je održala*

U jednom predavanju iz 1827. godine, Šeling tvrdi da Dekart (Descartes), „revolucionar sasvim u duhu svoje nacije“, osniva modernu filozofiju jednim zapravo karakterističnim prosvetiteljskim gestom: on razbija kontinuitet prethodne filozofije, briše sve što je učinjeno pre njega, preuzima izgradnju od početka „kao da nikada nije ni bilo filozofije“. Takvim oslobađanjem od tutora filozofija, međutim, ne postaje punoletna, već upravo suprotno: „Neizbežna posledica potpunog prekida bila je da se filozofija vratila u drugo detinjstvo, u neku vrstu nezrelosti, koju je grčka filozofija napustila već svojim prvim koracima“ (Schelling 1966: 20). Tada je to već bilo uvreženo mišljenje ne samo romantičarske istorizacije. Herder je već kritikovao ispraznost „slobonog mišljenja“ koje, oslobođeno sadržinskih obaveza, postaje puka „mehanička“ igra i „lancima cveća“ porobljava našu dušu.²⁷⁵ Desetak godina kasnije Haman nalazi da je

²⁷⁴ „Vidite, Gospodine, da sam u ovom dobu prosvetćenosti dovoljno hrabar da priznam da smo mi uglavnom ljudi spontanih osećanja, da naše stare predrasude, umesto da odbacimo, uporno negujemo i da ih, na našu još veću sramotu, negujemo upravo zato što su predrasude, a što su duže trajale i što su šire prihvatane, to ih mi više negujemo“, obraća se Berk Revoluciji naklonjenom franuskom sagovorniku: „Strah nas je da pustimo ljude da žive i rade koristeći samo bogatsvo sopstvenog uma, plašeći se da je to bogatstvo svakog čoveka pojedinačno malo, i da bi im bilo bolje da koriste zajedničku banku i kapital nacija i vekova. Mnogi od naših mislećih ljudi, umesto da se bore protiv opštih predrasuda, koriste svoju pamet da otkriju mudrost koja se u njima skriva. Ako pronađu ono što traže, smatraju da je pametnije da tu predrasudu, s rezonom koji ima, ne diraju, nego da skinu ogrtač predrasude ne ostavljajući ništa osim golog rezona, jer predrasuda, sa svojim rezonom, ima motiv da ga pokrene i ima osećanja koja će joj obezbediti trajnost. Predrasuda se može odmah primeniti u slučaju potrebe; ona prethodno angažuje um na stabilnom kursu mudrosti i vrline i ne ostavlja čoveka da okleva u trenutku odluke, sumnjičavog, zbunjenog i neodlučnog. Predrasuda ljudsku vrlinu čini navikom, a ne nizom međusobno nepovezanih radnji. Uz pomoć pravedne predrasude, čovekova dužnost postaje deo njegove prirode. Vaši književnici i vaši političari, kao i ceo klan prosvetćenih među nama, bitno se razlikuje u odnosu na ova pitanja. Oni nemaju ni malo poštovanja za mudrost drugih, ali to nadoknađuju potpunim poverenjem u sopstvenu. Njima je dovoljan razlog za uništenje starog poretka stvari samo to što je stari“ (Berk 2001: 104).

²⁷⁵ Herder 1877–1910: 535, 582; Herder 1989: 82.

Kant glavni predstavnik ovog bezdušnog i tiranskog racionalizma: projektom „purifikacije“, koji je jednako uzaludan koliko i dogmatski, on pokušava da um učini „nezavisnim od tradicije, običaja i verovanja“ (Hamann 1996b: 155). Kasnija kritika prosvetiteljske koncepcije emancipacije uma nastaviće i izoštriti ovaj argumentativni niz. Težnja ka intelektualnoj nezavisnosti prosvetitelja zasnovana je na neprijateljstvu prema kulturi iz koje potiču i koja ih određuje; cilj racionalnog samoodređenja nužno se zasniva na slepilu za partikularni kulturni kontekst iz kojeg takav zahtev proizlazi. Makintajer poziva na prihvatanje „racionalnosti tradicije“ (MacIntyre 1988: 352–353), a Gadamer ukazuje da „istorija ne pripada nama, već mi pripadamo njoj. Znatno pre nego što u povratnom osvešćenju sami sebe razumemo, razumemo sebe na jedan samorazumljivi način u porodici, društvu i državi u kojima živimo“ (Gadamer 1978: 310). I dvadesetovekovni kao i osamnaestovekovni „istoristički“ protivnici prosvetiteljstva upinju se da dokažu prioritet kulture u svim našim sazajnim i moralnim nastojanjima, motivisani pre svega zabrinutošću da bi život koji vodimo držeći se samo mota *sapere aude* bio značajno osiromašen, a teorija jednostrana.

Verovatno najpoznatiju formulaciju ove primedbe ponudio je Gadamer. Prosvetiteljstvo počiva na jednoj odredbenoj predrasudi: „predrasudi protiv predrasuda uopšte i time ukidanja moći predaje“. Do prosvetiteljstva pojam predrasude nije bio negativno intoniran, nije značio „pogrešan sud“, već ono što se njime i kaže: sud koji prethodi ispitivanju onoga o čemu se sudi (*Vor-urteil*), prethodni sud koji može izaći i na istinu, neka vrsta nepravosnažne presude u pravnom postupku. Sa prosvetiteljstvom i njegovom kritikom religije, *préjugé* ograničava svoje značenje na „neosnovani sud“. Ni eventualna tačnost suda ne legitimise ga kao pretendenta na pravo suđenja, već tek njegovo methodsko potkrepljenje i obrazloženje. „Duh racionalizma“ koji sledi princip kartezijske sumnje dosledno je diskreditovao i potpuno isključio predrasude iz modernog naučnog saznanja i proglasio um, a ne više predaju, poslednjim izvorom sveg autoriteta. Predaja postaje predmet kritike, kao što su čulni utisci predmet prirodnih nauka. To ne mora da značiti da je „predrasuda prema predrasudama“, primećuje Gadamer, svuda vodila slobodoumlju i ateizmu – kao u Engleskoj i Francuskoj, a za razliku od nemačkog prosvetiteljstva gde su priznavane „istine predrasude“ hrišćanstva kao srećna vaspitna okolnost za um koji je preslab da bi funkcionisao bez njih – ali ni ne menja principijelno gledište da se „istine“ predrasude moraju na kraju

podvrći sudu uma i opravdati pred njim.²⁷⁶

Gadameru sada preostaje da predrasude ne samo opravda nego instalira kao uslove razumevanja, pre svega rehabilitujući još dve kletve prosvetitelja: autoritet i tradiciju. Nije svaka predrasuda ograničavajuća, osim za kritički um koji bi da se samokonstruiše. Postoje i legitimne, „opravdane“ i za naše saznanje produktivne predrasude, koje su deo „istorijskog realiteta“ i uslov razumevanja konačnog istorijskog načina bivstvovanja čoveka. Te legitimne predrasude su neodvojive od pojma autoriteta, koji je prosvetiteljstvo takođe na ekskluzivan način suprotstavilo pojmu uma, verujući da oslanjanje na njega automatski dovodi um u zabludu. Gadamer smatra da takve „radikalne konsekvence“ prosvetiteljstva nisu više održive: iako je „s pravom“ uočilo da je autoritet izvor predrasuda ukoliko nastupa umesto vlastitog suda, prosvetiteljstvo nije zapazilo da „on može biti i izvor istine“ (Gadamer 1978: 310). Umesto toga, ono je raskrinkavalo svaki autoritet i time deformisalo i njegov pojam: značenje koje se u jezičkoj upotrebi i danas pridržava uz „autoritet“ – a nema ga u njegovoj suštini – jeste „slepa poslušnost“, apsolutna suprotnost umu i slobodi. „Pravilno shvaćen smisao autoriteta“, podseća Gadamer, nema međutim nikakve veze sa slepim slušanjem naređenja, sa „nekim aktom potčinjavanja i abdikacije uma“, već upravo sa saznanjem, sa radnjom samog uma koji, svestan svojih granica, priznaje „da je onaj drugi nadmoćan nad nama u sudu i sagledanju i da stoga njegov sud ima prvenstvo, tj. ima prednost pred sopstvenim sudom“. Zapovedanje autoriteta i poslušnost autoritetu osniva se na boljem znanju, većoj upućenosti, boljoj preglednosti drugog, pa je uviđanje te okolnosti i postupanje prema njoj upravo „akt slobode i uma“. Autoritet se stiče. Priznavanje pravog autoriteta, kojem „nije potreban autoritarni nastup“,²⁷⁷ prema Gadamerovom

²⁷⁶ Gadamer poentira otkrivanjem da je i samorazumevanje istorizma određeno merilima modernog prosvetiteljstva. Naime, romantizam i prosvetiteljstvo dele „osnovnu istorijskofilozofsku shemu“ prevazilaženja mita putem logosa. Pod pretpostavkom napredujućeg „rašćaravanja“ sveta, ta shema treba da predstavlja zakon hoda istorije samog duha. Prosvetiteljstvo to pozdravlja, romantizam vrednuje negativno i nastoji da revitalizuje ono drevno, ali upravo stoga „stoji na njegovom tlu“ i shemu „uzima kao nešto samo po sebi razumljivo“. Preuzimajući na sebe dovršenje prosvetiteljstva, konačno oslobađajući duh od dogmatske pristrasnosti, objektivno saznajući istorijski svet na način moderne prirodne nauke, romantičarsko preokretanje merila vrednosti prosvetiteljstva ovekovečuje njegovu pretpostavku o apstraktnoj suprotstavljenosti mita i uma i uvire u prosvetiteljstvo upravo razvijajući se kao istorijska nauka koja uvlači sve u „struju istorizma“. Gadamer tu vidi prostor za jednu istorijsku hermeneutiku koja bi paušalni zahtev prosvetiteljstva za prevazilaženjem svih predrasuda pokazala kao predrasudu i, njegovom revizijom, otvorila put „primjerenom razumijevanju konačnosti, koja vlada ne samo našim biti-čovjek već, isto tako, i našom povijesnom svijesću“: samorazumevanje pojedinca bi tu bilo tek „plamsanje u zatvorenom strujnom krugu povijesnog života“, a njegove predrasude „mnogo više nego njegovi sudovi, povijesna zbilja njegovog bitka“ (Gadamer 1978: 302–310).

²⁷⁷ Da Gadamer nije neprijatelj slobode i da njegov pojam „autoriteta“ nije „autoritaran“ videti

mišljenju je uvek povezano sa onim što je njegova suština, sa mišlju da ono što autoritet kaže, kao u slučaju vaspitača ili stručnjaka, „nije nerazumna svojevolsnost, već se u principu može sagledati“. Putem ličnosti koje ih zastupaju, legitimišu i „usađuju“, predrasude postaju „objektivne“ i „potiču istu pristrasnost za neku stvar do koje se može doći na drugi način, na primjer, zahvaljujući dobrim razlozima, koje ističe um“. „Autoritet“ tako postaje deo sklopa učenja o predrasudama – koje se mora osloboditi „ekstremizma prosvjetiteljstva“ (Gadamer 1978: 312–314).

Jedna forma autoriteta je tradicija. Romantičari su je naročito branili od prosvjetiteljstva, korigujući ga ukazivanjem da „osim umskih razloga, i tradicija pridržava svoje pravo i u velikoj mjeri određuje naše ustanove i naše ponašanje“.²⁷⁸ Ali i ovde romantizam apstraktno suprotstavlja tradiciju umnoj slobodi i u njoj vidi istorijsku „datost one vrste kakva je priroda“: tradicija se u „romantizmu“ pojavljuje kao „opreka samoodređenju“, kao nešto što nas neupitno određuje i ima zaumnu vrednost, nešto što samorazumljivo vlada i pred čime um treba da čuti. Gadamer bi da ospori da se tradicija i um tako bezuslovno suprotstavljaju. Naprotiv, tradicija je zapravo uvek „momenat slobode i same povijesti“. Tradicija se ne ispunjava „prirodno, zahvaljujući izdržljivosti onoga što je jednom tu“, već je po svojoj suštini potvrđivanje, prihvatanje, nega, „tradicionalizam“, „očuvanje“. Očuvanje je jednako „ponašanje iz slobode“ koliko i preokret: ono je čin i radnja uma, isto kao i planska novost, samo manje upadljiv.²⁷⁹ To i

Wachterhauser 2002: 61; uporediti Echeverri 2006.

²⁷⁸ „Ono što je posvećeno zahvaljujući predaji i porijeklu ima jedan bezimni autoritet, i naš povijesni konačni bitak je određen time što našim radom i držanjem vlada uvijek i autoritet predanja a ne samo onog što je s razlogom sagledivo. Sve vaspitanje počiva na tome, i mada u slučaju vaspitanja 'staratelj' svoju funkciju gubi zrelošću i na mjesto autoriteta vaspitača dolazi sopstveni uvid i odlučivanje, ipak ovaj ulazak u životnu zrelost još nipošto ne znači da postajemo samo svoji gospodari u tom smislu da smo slobodni od svakog porijekla i svake predaje“ (Gadamer 1978: 315).

²⁷⁹ Neposredna opasnost se čini da je ipak manja od konzervacije nego od – progresa. U pogovoru *Istini i metodi* Gadamer ponovo ističe da svest slobodno preuzima neku tradiciju, koja onda nije „odbrana uobičajenog, već uobličavanje moralno-socijalnog života uopšte“. To uobličavanje, međutim, shvaćeno ovde kao „potčinjavanje refleksiji“, nikako ne može da konkuriše „prethodnom oblikovanju“ po granicama svog dometa. „Znači biti slijep prema ovom činjeničnom stanju ljudske konačnosti, koja dovodi do apstraktne parole prosvjetiteljstva i do svrgavanja svakog autoriteta – i težak je nesporazum ako iz priznavanja ovog činjeničnog stanja već treba da slijedi političko zauzimanje stava u smislu odbrane postojećeg. Uistinu, govor o napretku ili o revoluciji – kao i govor o očuvanju starog – ne bi bio ništa više do puka deklaracija kad bi iziskivao neko apstraktno prethodno znanje o spasu. Može se desiti da u revolucionarnim okolnostima na odobravanje naiđe nastup Robespjera, apstraktnih moralista, koji svijet hoće da nanovo uredi po svom umu. Ali je isto tako sigurno da će oni propasti. Mogu smatrati samo pogubnom zabludom duhova kad se dijalektički karakter svake refleksije, njezin odnos prema prethodno datom, vezuje za ideal totalne prosvjećenosti. To mi se čini isto onako pogrešno kao i ideal nekog potpuno racionalnog samopročišćenja individuuma, koji bi mogao da kontroliše i da bude svjestan svojih poriva i motivacija“ (Gadamer 1978: 600; uporediti Gadamer 1996b: naročito 17–18). Oko toga šta sledi iz odbacivanja ovog ideala, odnosno oko (manjka) prostora za kritiku stvarnosti i društvenu emancipaciju

prosvetiteljska kritika tradicije i romantičarska rehabilitacija tradicije smeću s uma i ne dopiru do njenog „istinskog povijesnog bitka“. Jedna istorijska hermeneutika sada mora da se oslobodi „apstraktne suprotnosti između tradicije i istorije, između povijesti i znanja“ i da pronade svoju perspektivu u jedinstvenom delovanju žive tradicije i istorijskog istraživanja (Gadamer 1978: 316).

Moglo bi se reći da takvo nastojanje realizuje Makintajer vezivanjem jednog momenta u istoriji filozofije, prosvetiteljskog projekta „nezavisnog racionalnog opravdanja morala“, za kulturu iz koje ishodi.²⁸⁰ Postojao je, naime, jedan jedinstveni teorijski i praktični prelaz u modernu, prelaz koji karakteriše odlučno odvajanje od nasleđenih oblika mišljenja i prakse i izum „pojedinca“. U klasičnoj tradiciji čovek je bio funkcionalno određen, a sa odbacivanjem te tradicije potkopana je i svaka normativnost, zapravo kazuje Makintajer. Namesto prepoznavanja čovečnosti u ispunjavanju skupa uloga koje imaju svoju suštinu i svrhu – „član porodice, građanin, vojnik, filozof, Božiji sluga“ – nastupa „pojedinač koji prethodi i koji je nezavisan od svih uloga“.²⁸¹

unutar „istorijske hermeneutike“, kruže i prilozi povodom stogodišnjice Gadamerovog rođenja: Habermas 2003; Rorty 2003; Bowie 2003; Marshall 2003; Beiner 2003; Weinsheimer 2003.

²⁸⁰ U „Postskriptumu drugom izdanju“ *Traganja za vrlinom* Makintajer naglašava „neporecivu činjenicu koju je već postalo dosadno ponavljati“: da se „bar teme filozofije morala – vrednosni i normativni pojmovi, maksime, argumenti i sudovi koje istražuje filozof morala – ne mogu naći nigde drugde osim u istorijskom životu određenih društvenih grupa“. Očito parafrazirajući Mestra, on malo dalje nastavlja: „Moral koji nije moral određenog društva ne može se nigde naći. Postojao je moral Atine iz četvrtog veka, postojali su morali trinaestovekovne zapadne Evrope, sada postoje brojni takvi morali, ali gde je ikada postojao ili postoji *moral kao takav*?“ (Makintajer 2006: 338). Filozofije morala uvek samo artikulišu moral određenog društvenog i kulturnog stanovišta, uprkos naporima da se postigne više od toga: Aristotel je glasnogovornik jedne klase Atine iz četvrtog veka, a Kant daje racionalno opravdanje za nastupajuće društvene snage liberalnog individualizma – pa čak ni to nije sasvim adekvatno reći, jer bi Makintajer da stopi istoriju i teoriju neke kulture ujedno, da ne tretira odeljeno moral i filozofiju morala, za šta priznaje da nam manjka rečnik (njegove kovanice su „filozofija-morala-koja-artikuliše-tvrđnje-određenog-morala“, „istorija morala-i-filozofije-morala“). Istorija morala i istorija filozofije morala su jedna ista istorija, budući da su filozofije morala pre svega artikulacije pretenzija određenih morala na racionalno prihvatanje i nadmoć u odnosu na rivalske koncepcije: „Ja smatram da je istorijsko istraživanje ne samo neophodno da bi se ustanovilo šta je sadržaj određenog stanovišta već da samo u istorijskom kontekstu bilo koje stanovište ustanovljuje ili ne uspeva da ustanovi svoju racionalnu superiornost u odnosu na svoje određene rivale u nekim specifičnim kontekstima“ (Makintajer 2006: 343).

²⁸¹ Ta društvena disfunkcionalizacija „čoveka“ s obzirom na više svrhe neminovno siromaši i moralni rečnik. Moralni sudovi više nisu činjenički iskazi o dobrom, pravednom, ispravnom koji mogu biti tretirani kao istiniti ili neistiniti s obzirom na funkciju prema kojoj se ravna objekt suđenja. Iz jeste ne može da sledi treba u jednom izmenjenom svetu u odnosu na svet Grčke ili srednjeg veka. Sekularizovani moral prosvetiteljstva moralne sudove ne smatra više izrazom božanskih ali ni ma kakvih univerzalnih zakona: čak ih ni Kant ne tretira „kao sopštenja onoga što zakon zahteva ili zapoveda, već kao imperative. A imperativi ne mogu biti istiniti ili lažni“. Jezička praksa je do danas doduše nadživela pad klasičnog teizma i po navici se i dalje o moralnim sudovima govori kao o istinitim ili lažnim, ali je kontekst tih izricanja izgubljen a, time, i smisao koji je iz njega proizilazio: rečenice koje izražavaju moralne sudove gube ma kakvo nesporno značenje i postaju „dostupne kao oblici izražavanja emotivističkom sopstvu koje je, budući da mu nedostaje kontekst kojem su one izvorno pripadale, izgubilo svoje lingvističko kao i praktično uporište u svetu“ (Makintajer 2006: 82–86; uporediti Guyer 2009).

Transformacija vrline bila je pratilac tog istorijskog procesa koji je u modernoj kulturi marginalizovao pripovedno razumevanje jedinstva ljudskog života i prakse i transformisao i oblike društvenog života dominacijom tržišta, fabrika i konačno birokratije nad pojedincima: oni se sada razumevaju kao nezavisna, racionalna bića koja sama sebi propisuju svoje moralno stanovište ili kao anomični proizvodi okolnosti.²⁸² Nema više one neophodne pozadine koja prethodno objašnjava osobine društvenog i moralnog života – društvene uloge, dobar život, čak ni korist – na osnovu kojeg bi se i vrlina tek mogla razumeti, definisati i objasniti. Deca su lišena priča kojih bi bili deo i koje bi ih uputile na ispravnost postupaka, priča o tome šta je dete a šta roditelj, kakva je „podela likova u drami unutar koje su rođeni“ i kakvi su „običaji sveta“. Makintajer ne ostavlja mesta sumnji da se radi o neophodnosti najelementarnijih bajki koje orijentišu u svetu, mitologije u koju valja biti unapred smešten, koordinata koje moraju određivati svet, priča koje igraju „ključnu ulogu u našem vaspitavanju za vrline“: deca treba da slušaju, kao što su do prosvete uvek slušala, „o zlim maćehama, izgubljenoj deci, dobrim ali zavedenim kraljevima, vučicama koje doje blizance, najmlađim sinovima koji ne naslede ništa već moraju sami da se probiju u svetu i najstarijim sinovima koji protraće svoje nasleđe na raskalašan život i idu u progonstvo da žive sa svinjama“: „Lišite decu priča i ona će ostati bez scenarija, postaće uplašeni mucavci u svojim postupcima, baš kao i na svojim rečima. Otuda nema drugog načina da razumemo bilo koje društvo, uključujući i sopstveno, osim kroz zalihu priča koje konstituišu njegove početne dramske mogućnosti. Mitologija, u izvornom značenju te reči, u srcu je stvari“ (Makintajer 2006: 239).²⁸³

²⁸² Ambijent u koji se smešta „pojedinaac“ prevashodno karakteriše primat ekonomskih vrednosti koje apsorbuju religijske vrednosti. Generacija Rusoa i Adama Smita nalazi svoju bibliju u *Robinzou Krusou* Danijela Defoa (Daniel Defoe). Načelno, u njemu se otelovljuje onaj prosvetiteljski individualizam koji vrednuje lično iskustvo i veruje da sopstvenim snagama može da se savlada svaka situaciju. Moderni čovek je *homo faber*, a društveni život arena u kojoj se bore sukobljene individualne volje (Fohrmann 1981; Makintajer 2000: 172–173; Makintajer 2006: 276–277, 291–193; detaljnije o Makintajerovoj kritici „menadžerstva“ i njenim uticajima i isticajima videti McMyler 1993: naročito 107–145).

²⁸³ Poslednji trzaj jedne takve tradicije Makintajer će, na prvi pogled neočekivano, naći kod jakobinaca. Pošto je ustanovio da osamnaestovekovna vrlina bratstva duguje aristotelovskoj vrlini prijateljstva i hrišćanskoj ljubavi prema bližnjem, da je republikanski pojam slobode takođe hrišćanski, samo što je Boga zamenio republikom, on polemizuje sa Talmonom (Talmon), Berlinom, Danijelom Belom (Daniel Bell) i drugima koji u republikanskoj posvećenosti javnoj vrlini vide postanak totalitarizma i terora. Ne sama posvećenost već, prema Makintajeru, politička institucionalizacija posvećenosti vrlini proizvela je takve užasavajuće posledice, a „većina modernih totalitarizama i terora nema ništa zajedničko sa *bilo kakvom* posvećenošću vrlini“. Osamnaestovekovni republikanizam, naprotiv, predstavljala najozbiljnijeg pretendenta na moralno prihvatanje – za šta svedoči spisak vrlina koji baštine jakobinski klubovi. Jednako značajni kao sloboda, bratstvo i jednakost bili su patriotizam i ljubav prema porodici, društvena korist i „profesionalizam“ u delima, jednostavno oblačenje, životni stil koji odiše skromnošću, redovno posećivanje Kluba i obavljanje građanskih dužnosti, hrabrost i marljivost u izvršenju revolucionarnih

Filozofski pandan tim društvenim promenama, koje su lišile vrline njihove konceptualne pozadine i onemogućile njihovo opravdanje, bilo je korenito odbacivanje aristotelovske teleološke moralne tradicije koja je obezbeđivala naraciju. Makintajer taj prelom locira između petnaestog i sedamnaestog veka i nalazi da je on nagnao na preduzimanje onog prosvetiteljskog projekta alternativnog sekularnog objašnjenje temelja i prirode morala – koji je od početka bio osuđen na propast. Sa dobom prosvete raspadla se „moralna shema“, koja mora da ima tročlanu i teleološku strukturu ukoliko vrednosno mišljenje treba da održi ma kakvu koherenciju. Prvi element strukture bi bila ljudska priroda „u sirovom stanju“, kontingentni sklop koji (još) nije u skladu sa drugim elementom, pravilima i podukama praktičkog uma, racionalnom etikom pomoću koje ona treba da se preobrazu u treći element, ljudsku prirodu kakva bi mogla biti ukoliko ostvari svoj telos. Nijedan od elemenata ove aristotelovsko-teističke sheme nema razumljiv status i funkciju bez pozivanja na ostala dva, insistira Makintajer. Već jansenistički i protestantski teolozi, a naročito potom Hjum, Didro i drugi, upravo su to uradili: odbacili su teleološko shvatanje ljudske prirode i operisali čoveka od ma kakve suštine koja određuje njegovu svrhu. Treći element, „suštinska ljudska priroda“ i, s njom, potencijalni čovek ukoliko je ostvario svoj telos, iščezava ukidanjem aristotelizma i – osim što se ogrešuje o „suštinu etike“ koja se sastoji u tome „da omogući čoveku da pređe iz svog sadašnjeg stanja u stanje svoje prave svrhe“ – ostavlja preostala dva elementa, koje prosvetitelji ipak zadržavaju, da vise u vakuumu bez orijentira: „Tako su se osamnaestovekovni filozofi morala upustili u neizbežno neuspešan projekat; jer, oni su, zaista, pokušali da nađu racionalnu osnovu za svoja moralna uverenja u karakteristično shvaćenoj ljudskoj prirodi, nasledivši, s jedne strane, skup moralnih zapovesti i, s druge strane, shvatanje ljudske prirode, koji su koncipirani izričito tako da budu u nesaglasju jedna s drugom. Oni su nasledili nekoherentne fragmente nekada koherentne sheme mišljenja i

zadataka i tako dalje. „Nije u ovom teško videti da su demokratski inspirisana društva zanatlija i trgovaca obnovila klasični ideal. U jakobinskim klubovima je živelo nešto od Aristotela..., ali nije moglo da preživi u nepovoljnim uslovima. Prava pouka jakobinskih klubova i njihove propasti je ta da vi ne možete da se nadate da obnovite moral čitave nacije kada je sam idiom tog morala koji želite da obnovite na jedan način stran ogromnoj većini običnih ljudi, a na drugi način intelektualnoj eliti“. Preostaje još samo da oni koji naziru ovu činjenicu ali neće da je priznaju, poput Sen-Žista (Saint-Just), pokušaju da nametnu moral terorom kao „očajničkim sredstvom“. Insistirajući da tek taj korak, a ne sam „ideal javne vrline“, rađa totalitarizam, Makintajer u tome prepoznaje opštu nevolju pristalica starije tradicije vrline koji žele da je ponovo uspostave (Makintajer 2006: 303–304). Tradicionalističkoj kritici prosvetiteljstva se ne može zameriti nedoslednost: kao i kada je reč o Mestru, patriotizam pravda inače odbojne jakobince, a kao kod Berka, nema drugih vrline do „lojalističkih“.

delovanja, i s obzirom na to da nisu shvatili svoju sopstvenu osobenu istorijsku i kulturnu situaciju, oni nisu mogli da shvate nemogući i donkihотовski karakter svog samonametnutog zadatka“ (Makintajer 2006: 78).

Nepremostivu strukturalnu grešku prosvetiteljskog projekta²⁸⁴ obeležavaju nastojanja da se, pod pretpostavkom suverenog moralnog autoriteta pojedinačnog delatnika oslobođenog hijerarhije i teleologije, ne završi u proizvoljnosti i samovolji već nađe novi status pravilima morala koji bi pozivanje na njih učinio racionalnim. Utilitarizam je to pokušao smišljanjem nove teleologije, a kantizam nalaženjem novog utemeljenja i ustanovljenjem kategoričkog statusa pravila (Makintajer 2006: 83). Između sebe različiti, ti pokušaji su svejedno propali. To je najjasnije video Niče i, ubedljivo kritikujući svaki prethodni moral, predložio da se unište sve strukture nasleđenih moralnih uverenja i argumenata kao „racionalizacije“ volje. Ničeova pozicija je, hegelovski rečeno, u Makintajerovoj istorizaciji učenja o moralu istina prosvetiteljstva. Makintajer se, naime, slaže sa Ničecom da prosvetitelji nisu uspeli da ponude racionalno opravdanje morala, ali razlog tome ne nalazi u principijelnoj nemogućnosti njegovog opravdanja, već u odbacivanju aristotelovske pozicije u etici, koju Niče pogrešno smatra takođe neodrživom. Niče je, skupa sa prosvetiteljstvom, ne samo nepravedno odbacio moralnu tradiciju u kojoj središnje mesto zauzima Aristotelovo učenje o vrlinama, nego i prevideo da se jedino ona može racionalno odbraniti kao „filozofski najmoćniji predmoderni oblik moralne misli“. „Ako predmoderni shvatanje morala i politike treba odbraniti pred nasrtajima moderne, to će biti nešto poput aristotelizma ili neće biti uopšte ništa. Ono što sprega filozofskog i istorijskog argumenta otkriva jeste da *ili* čovek mora da sledi sve svoje ambicije i kolaps različitih verzija prosvetiteljskog projekta dok na kraju ne ostane samo ničeovska dijagnoza i ničeovska problematika, *ili*

²⁸⁴ Neprestano nastojeći da ukaže na nemogućnost i pogubnost pokušaja zasnivanja sekularnog morala, na makar jednom mestu Makintajer govori o dva „projekta“ prosvetiteljstva – koji naravno protivreče jedan drugom. Prvi projekt bi bio „pokušaj da se definiše prosvetiteljstvo povlačenjem razlike između neprosvećenih i prosvećenih, neprosvećenih njih i prosvećenih nas“, za šta kanonski tekst ostaje Kantov „Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost?“, čak i u svojoj osveženoj Fukoovoj verziji: obojica „brane prosvetiteljstvo primarno kao zadatak postizanja stanja u kojem ljudska bića misle svojom glavom umesto da misle u skladu sa preporukom nekog autoriteta. Za Kanta 1784. takvo rezonovanje u sferi morala zahteva usvajanje stanovišta univerzalnog uma, nezavisnog od posebnosti srodstva i politike, kulture i religije“. Ali oko karaktera ovog stanovišta je postojalo neslaganje, koje je generisao „drugi veliki projekt prosvetiteljstva, projekt detaljnog specifikovanja prirode i sadržaja moralnih pravila koje zahteva univerzalni um, projekt utelovljen u onome što će postati kanonski tekstovi prosvetiteljstva tako različitih autora kao što su Lok, Hjum, Smit, Didro, Bentam, Robespjer, Džeferson i sam Kant, od kojih je svako afirmisao u nekom pogledu nepodudarne pozicije u odnosu na većinu ili na sve druge autore“. To neslaganje se pokazalo nerešivim, a takav ishod drugog projekta, za razliku od Fukoa, Makintajer smatra ne samo štetnim nego i pogubnim po verodostojnost pretenzije prvog (MacIntyre 1998: 245).

čovjek mora da misli da prosveiteljski projekt ne samo što je bio pogrešan nego da ga pre svega uopšte nije trebalo započinjati. Nema treće alternative...“ (Makintajer 2006: 154–156, 326–328). Ili uopšte nema alternative.²⁸⁵ Makintajerova sugestija ne ostavlja mesta dvojenju, a argumenti su učinak i izgledi: „s jedne strane, mi još uvek nemamo, uprkos dvovekovnim naporima filozofije morala i jednovjekovnom naporu sociologije, bilo kakvu koherentnu racionalno odbranjivu formulaciju liberalnog individualističkog stanovišta; s druge strane, aristotelovska tradicija se može tako reformulisati da vrati smislenost i racionalnost našim moralnim i društvenim stavovima i angažmanima“ (Makintajer 2006: 330). „Dva alternativna shvatanja ljudskog sveta“, koja nekako odgovaraju i istorijskim formacijama, na kraju krajeva i nisu toliko izložena kao ponude na pijaci, već nepomirljivo, nužno i sudbonosno suprotstavljena u savremenosti. Odluka je neminovna ali srećom izbor nije težak, budući da je jasno definisan karakter strana u sukobu: liberalni individualizam moderne je nasrtljivac, a predmoderna moralna tradicija – koja je najbolji primer tradicije koji imamo, budući da jedina ima racionalno pravo na visok stepen poverenja u svoje epistemološke i moralne mogućnosti (Makintajer 2006: 353) – napadnuta strana koja poziva na pravednu odbranu i obnovu uređenog sveta u kojem su vrline uopšte moguće.²⁸⁶

Ono što je za Makintajera aristotelovska, za Tejlora (Taylor) je tradicija „judeohrišćanskog teizma“. Njegova shematska mapa razuđenih i suprotstavljenih

²⁸⁵ Na kraju krajeva, i privlačnost zavodljive Ničeove ultraindividualističke pozicije, kao krajnje protivne aristotelovskoj tradiciji, razotkriva se samo kao „još jedna strana one iste moralne kulture čijim se nepomirljivim kritičarem smatrao“, pa se i ključna moralna opozicija uspostavlja „između neke verzije liberalnog individualizma i neke verzije aristotelovske tradicije“: „Razlike između ovo dvoje idu veoma duboko. One prevazilaze granice područja etike i morala i zalaze u oblast razumevanja ljudskih postupaka tako da su rivalska shvatanja društvenih nauka, njihovih granica i njihovih mogućnosti tesno povezana sa antagonističkom konfrontacijom ova dva alternativna načina shvatanja ljudskog sveta“ (Makintajer 2006: 329). Uprkos tom relativizujućem oklevanju, status koji Makintajer drugde pridaje modernim društvenim naukama svedoči o postavljanju alternative – da bi se signaliziralo da izbora praktično i nema. Društvene nauke su, naime, najšira ilustracija aistorijskog i antitradicionalističkog pristupa prosvetiteljstva koji neminovno urađa dezorijentacijom, nedoslednostima i – intelektualnim slepilom. Makintajer tako veli da osamnaesti i devetnaesti vek nisu bili „vekovi prosvetiteljstva, već vekovi posebne vrste mraka u kojem su se ljudi toliko zaslepili da više nisu mogli da potraže alternativno poreklo društvene nauke“: „Prosvetiteljstvo nas je najvećim delom zaslepilo za koncepcije racionalnog istraživanja onako kako su ona otelovljena u tradiciji, koncepcije prema kojima se standardi samog racionalnog opravdanja pojavljuju iz istorije i deo su istorije, na način da transcendiraju ograničenja i obezbeđuju popravke grešaka njihovih prethodnika unutar istorije iste te tradicije“ (MacIntyre 2000: 206). Da takođe nema alternative, ali zato što je Makintajerovo ili-ili suprotstavljanje Ničea i Aristotela pogrešno i da je Niče odveć doslovno shvaćen kao da napada čitav moral i odbacuje Aristeotelovu etiku, umesto da se uvidi da se upravo vraća Aristotelu i ratničkoj aristokratskoj tradiciji *Nikomahove etike*, videti Solomon 2003: 116–131.

²⁸⁶ Da je međutim moguće, na stranu da li i poželjno, ono što Makintajer osporava i na čemu gradi argumentaciju: teleološki opravdati i prosvetiteljske principe morala (i politike), videti Carter 1999.

takmaca pri razumevanju izvora morala – pošto je „izvorno jedinstvo teističkog horizonta“ slomljeno – razdeljuje ih u tri velike oblasti: izvorno teističko utemeljenje standarda; naturalizam oslobođenog razuma koji u savremnosti ima scijentističke oblike; porodica stanovišta koja izvire iz romantičarskog ekspresivizma (Tejlor 2008: 741). I kod Tejlora istorija izvora morala treba da se pojavi iz uviđanja odnosa između filozofije i transformacije moderne kulture. Promenama u filozofskom razumevanju prirodnog poretka, širenju principa autonomije i prakse samoispitivanja, koje detektuje da su se odigrale u moderni, i Tejlor pretpostavlja njen kulturni okvir koji ih je odredio i čija su „artikulacija“ i „podsticaj“ bili. Širi kulturni pokreti novog vrednovanja trgovine, uspona romana, promene u shvatanju braka i porodice i novog značaja osećanja tek omogućuju ne samo potpunu nego i sliku koja objašnjava niukoliko samoniklu pojavu teorijskih opredeljenja (Tejlor 2008: 432–443). Ta slika obuhvata jednu novu porodicu „individualističkih moralnih kultura“, čije su zajedničke odlike cenjenje autonomije, pridavanje značajnog mesta samoistraživanju, a naročito osećanjima, i vizija dobrog života koja uključuje lično zalaganje (Tejlor 2008: 459–460, 502–504). Čitav taj moderni sklop Tejlor obuhvata terminom „sekularizacija“ koji, uprkos višeslojnosti,²⁸⁷ sasvim dobro pokriva dve glavne promene u odnosu na prethodni period: povlačenje vere u Boga i opadanje upražnjavanja religije na formalni način. Ključna promena u odnosu na prethodni period sastoji se u tome da Bog nije više smatran isključivim izvorom morala, da ljudi sada osećaju da je „duhovna dimenzija“ njihovog života shvatljiva i bez pretpostavke postojanja Boga, pretpostavke čije poricanje je prethodnoj kulturi, „dodu vere“ u kojem svi uverljivi izvori morala obavezno uključuju Boga, moralo izgledati „čudno i bizarno, da ne kažem zlo“ (Tejlor 2008: 467–468).

U takvom ambijentu moderna moralna kultura postaje kultura višestrukih izvora morala. Ona se, prema Tejloru, može predstaviti kao „prostor u kojem se možemo kretati u tri smeru“, između kojih se čini da ipak postoji asimetrija: temelj je teistički, a druga dva smeru su ne samo u odnosu na njega sporna kao rivali nego, za razliku od njega, i unutar sebe problematična i uzrok su „istraživačkog i privremenog“ karaktera morala u moderni, pa ih Tejlor radije naziva nezavisnim „granicama istraživanja“. Teizam je naravno osporen s obzirom na istinu koju zastupa, ali će oni koji ga prihvate nesumnjivo u njemu pronaći „u potpunosti prikladan izvor morala“. S druga dva smeru to nije

²⁸⁷ Detaljnije u Tejlor 2011.

slučaj: i pod pretpostavkom potpunog priznanja dostojanstva oslobođenog razuma ili dobrote prirode, tih zamena „radikalnog prosvetiteljstva“ i romantizma za Boga, problematična je prikladnost njihovog statusa „moralnog uporišta“ (Tejlor 2008: 477–478).

Radikalno prosvetiteljstvo, koje je svojom privrženošću iluzornom idealu oslobođenog, nesituiranog i samoodgovornog razuma, svojim oslanjanjem isključivo na čoveka kome više ni za šta ne treba jemstvo boga, promenilo „shvatanja prirode i moralnog mesta razuma“ (Tejlor 2008: 485, 487–488), ima hroničnu nevolju da izoštri vlastitu poziciju i uklopi dve svoje teško uklopive strane: „redukcionističku ontologiju i moralni podsticaj“. Ontologija koja se prihvata onemogućava formulisanje i priznavanje izvora vlastitog morala, pa se posvećenost dobrima pojavljuje u vidu zaricanja ili, najčešće, u polemičkom kontekstu i „argumentativnoj retorici“ osude religioznih i filozofskih zabluda koje čovečanstvu donose neizmernu patnju. Nema više otvorenog priznanja izvora vlastitog morala, kao što je to bio slučaj u doprosvetiteljskom pozivanju na uvek okreppljujuća konstitutivna dobra, već preostaje samo deklarativno pozivanje na dobro koje se ne priznaje kao izvor, ali koje uglavnom ubedljivo služi da osudi zablude i sujeverje. Taj bes na neprijatelja tek otkriva pokretačke motive i vrednosti koje se neguju, poentira Tejlor, ukazujući da je „samoprikrivajuća filozofija“ radikalnog prosvetiteljstva dvorstruko „parazitska“: „Prvo, ona parazitira na svojim protivnicima u pogledu formulacije izvora svojeg shvatanja morala, reči kojima se zaklinje, a otuda i u pogledu svoje neugasle moralne snage. Ali drugo, budući da podriva sve prethodne formulacije konstitutivnog dobra koje bi mogle da utemelje životna dobra koja priznaje, ne zamenjujući ih ničim, ona takođe u izvesnom stepenu živi od ovih ranijih formulacija“ (Tejlor 2008: 508). Tako je prosvetiteljstvo „skroz-naskroz“ pragmatički protivrečno: prebiva na moralnim uvidima koji su široko rasprostranjeni u kulturi ne dajući im opravdano mesto; zavisi od neprijatelja ne samo pri formulisanju reči kojima se zaklinje, nego i vlastitih moralnih ideala; govori s moralne pozicije koju ne može da legitimiše; živi od dobara ukorenjenih u kulturi koju poriče...²⁸⁸ Iznutra gledano,

²⁸⁸ Psihološka ubedljivost prosvetiteljskog moralnog stanovišta – ili njegovog manjka – najzad mora da se rasvetli kao još jedno, da tako kažemo, parazitiranje recepcije: „Ono živi od užasa onih stanovišta koja napada. Ono je moglo da postane ubedljivo u osamnaestom veku, u kojem je još uvek bilo verskog proganjanja i surovog kažnjavanja u skladu sa zakonom. Ono je moglo da živi od beščašća koje je htelo da sruši. Prilikom napada dobra mogu biti uzeta zdravo za gotovo i ne biti tematizovana, dok se pažnja usredsređuje na zloupotrebe koje prete u postojećem poretku. Ali, ako se udaljimo od suprotstavljanja vladavini, od napada ka izgradnji novog poretka, onda je često bivalo očigledno koliko je utilitaristički

naturalističko odbacivanje religije i metafizike i negiranje tradicionalne etike je nosilo izvesnu „moralnu energiju“, utoliko što je bilo afirmacija prirode koja se u svojoj dobroti i smislu osloboda iz ropstva, ali je taj motiv ostao samo „neartikulirani izvor uzbuđenja i nadahnuća“ izvan jezika, pa se i „prosvetiteljski podsticaj“ preobratio „u puko cinično raskrinkavanje“, u „revolucionarni impuls“ da se uništi postojeći poredak (Tejlor 2008: 514–515).

Postojali su, međutim, i drugi pravci naturalizma koji su radili na vlastitoj artikulaciji i nastojali da neposrednije, otvorenije i potpunije oslobode zagušene moći prirode i želje, neminovno pri tom modifikujući „isključivo usredsređivanje na oslobađanje“ i stupajući u „brak“ sa „ekspresivizmom“. Uz romantizam (Tejlor 2008: 550–568), kod Tejlora jedan takav pravac obeležava i Kant.²⁸⁹ On je „ostao čovek prosvetiteljstva“ ali mu je dao „novu definiciju“, u kojoj insistira ne na društvenim aspektima, kao „anglo-francusko-škotsko“ prosvetiteljstvo, nego na pitanju razvoja moralne slobode i odgovornosti i time, prema Tejlorovom nalazu, daje „jasnu i eksplicitnu osnovu“ onom verovanju da razvoj racionalnosti sobom uvećava i dobronamernost na koje je naturalističko prosvetiteljstvo moglo da se pozove samo „implicitno i polusvesno“: iz samog uma sada, kao njegov glavni zahtev u praktičkoj upotrebi, proizlazi odlučnost da

pregled bio površan i istovremeno preteći. 'Površan' zato što izgradnja vlastitog stanovišta zahteva neki osećaj za dobra koja podržavamo, a ne samo za ona protiv kojih smo; 'ugrožavajući' zato što odbijanje da se u potrazi za srećom definiše bilo koje dobro osim zvaničnog dobra instrumentalne efikasnosti može da dovede do zastrašujuće destrukcije načina društvenog života, do izjednačavanja i potiskivanja svega što se ne uklapa u ovu uskogrudu viziju o kojoj moderne posledice birokratske racionalnosti nude obilje svedočanstava“ (Tejlor 2008: 510). Ta vrsta jakobinske filozofije, koju Tejlor proteže i na marksizam, „može da služi samo suprotstavljajući se nečemu“; po svoj prilici nesposobna da gradi, ona se iscrpljuje u razaranju i teroru (Tejlor 2008: 511).

²⁸⁹ Posle Avgustina (Augustinus) i Rusoa našavši dobro u unutrašnjoj motivaciji, Kantova teorija autonomije je obeležila jedan vid „ekspresivističkog obrta“ kao „modernog pounutrenja“. Drugi vid predstavlja „prirodu kao unutrašnji izvor“ i nastaje kao porodica shvatanja u kasnom osamnaestom veku sa Herderom, *Sturm und Drangom* i, kasnije, romantizmom, Geteom, Hegelom, uz i tu neizbežnu preteču, Rusoa (Tejlor 2008: 550). I jedno i drugo su „reakcije na doživljene neprimerenosti prosvetiteljskog naturalizma“, i jedno i drugo „deluju na ono što deluje kao nedostatak prave moralne dimenzije u standardnom deizmu i naturalizmu“. Njihove reakcije su naravno različite, nespojive, ali srodne. Kant želi da „obnovi integritet morala“ koji leži u jednoj motivaciji koja znači slobodu, ali znači i „razrešenje svih veza sa prirodom na radikalniji način nego što je to predočavalo naturalističko prosvetiteljstvo“. Razumevanje prirode kao izvora takođe pokušava da spase moralnu dimenziju čoveka, ali je otkriva u samom onom „prirodnom poletu“ koji treba dozvati iz zatopljenosti. „Oni se kreću u međusobno neusklađivim pravcima: izgleda da Kantovo razdvajanje prirode od uma podjednako predstavlja poricanje prirode kao izvora kao i u standardnom prosvetiteljskom gledištu. U očima jednog kantovca uznošenje prirode kao izvora mora da deluje podjednako heterogeno kao i utilitarizam. Ali ipak, između ove dve tendencije postojala je duboka srodnost, tako da se osećala potreba da se one sastave. Znake toga možemo videti kod samog Kanta. Njegova Treća kritika bila je kako odgovor na sve jaču estetiku izraza, tako i značajno i plodno delo na putu njenog razvoja. Ta ambicija postala je sveopšta u devedesetim godinama osamnaestog veka: autonomija se mora pomiriti s prirodom, Kant i Spinoza se moraju ujediniti; to su bile tadanje lozinke“ (Tejlor 2008: 573–583).

se postupa samo u skladu sa univerzalnim maksimama i da se sva racionalna bivstvajuća tretiraju kao ciljevi, a napredak u racionalnosti znači upravo dospevanje do te odlučnosti. Tejlor u ovome ne može da ne prepozna predmoderni model, „sekularizovanu varijantu *agapē*, koja je implicitno prisutna u samom umu koji može samo da jača paralelno sa razvojem prosvetećenosti“ (Tejlor 2008: 548–550). Druga „ekspresivistička teorija“ zasniva se na pojmu neiscrpane unutrašnje oblasti koja stupa u korelaciju sa „ekspresivnom samoartikulacijom“: moderni subjekt s kraja osamnaestog veka više se ne razumeva samo pomoću oslobođene racionalne kontrole već i kao „izražajna osoba koja artikuliše svoj unutrašnji izvor“. „Stvaralačka mašta“ romantičara će odatle, „epifanijskom koncepcijom“ umetničkog dela, uzneti umetnost do ključnog mesta susreta sa nečim što baštini ili konstituiše duhovni značaj i na taj način obnoviti kontakt sa izvorima morala. „Smer“ je isti kao i kod Kanta: intenziviranje osećaja unutrašnjosti i manje ili više radikalno „pounutrenje moralnih izvora“. Napetost nastaje u konsekvencama: slediti kantovsko prosvetiteljstvo znači razrešiti se svoje prirode i osećanja i time onemogućiti ispoljavanje one druge, romantičarske moći. I jedno i drugo su – insistira Tejlor otkrivajući razlog istovećenja smera rivalskih formacija – modernokulturni dodaci teističkom razumevanju izvora morala: „dve nove granice istraživanja“ (Tejlor 2008: 583–586, 619–644, 765–767). Prosvetiteljstvo i romantizam, „sa svojom pratećom ekspresivnom koncepcijom čoveka“, predstavljaju „dva velika i mnogostrana kulturna preobražaja“ na čijem tragu se još uvek oblikuju naš kulturni život, naše samorazumevanje i naši moralni pogledi – „još uvek iščekujemo jedan drugi veliki kulturni prevat koji bi nas mogao izbaciti iz njihove orbite“ (Tejlor 2008: 587). Jer moderna kultura koju nasleđujemo je, uz mnogo toga dobrog što su nam ostavili,²⁹⁰ ipak pre svega obeležena raskolom u pogledu konstitutivnih dobara i izvora morala koji su skrivili (Tejlor 2008: 746).

Zajednička osobina svih izvora morala je da nude „pozitivni oslonac“. Uzor je za Tejlora hrišćanski pojam *agapē*, koji je neodvojiv od „viđenja dobrim“: ljubav Boga prema ljudima, kao stvorenjima vezanim za dobrotu, u kojoj i ljudi učestvuju putem milosti. Postoje i sekularizovana shvatanja koja su nasledila koncepciju *agapē* i ona – i kada to drugačije imenuju – uvek podrazumevaju nešto slično.²⁹¹ Naturalistički izvori

²⁹⁰ Uporediti Tejlor 2008: 589–591, 619–622.

²⁹¹ „Visoki standardi zahtevaju snažne izvore“, objavljuje Tejlor, a ne „podržavanje nekog zahteva samo zbog osećaja neizvršenosti obaveze, zbog krivice ili njene suprotnosti, samozadovoljstva“, ne licemerni

morala u ovom smislu nisu inferiorni zbog same činjenice da su izvedene preadaptacije, nego se pokazuju neuporedivo manje moćnim u odnosu na „potencijal izvesne teističke perspektive“ (Tejlor 2008: 774). Ta moć bi upravo mogla biti i kontraargument, koji je takođe prisutan u modernoj kulturi: „nad-dobra“ zahtevaju plaćanje visoke cene koja se može završiti u nasilju, asketski zahtevi religije vode „gušenju i potiskivanju“ do samouništenja, visoki etički i duhovni ideali isprepleteni su sa isključivošću, odnosima moći i diskriminacijom...²⁹² Tejlor veruje da sve što se odatle može zaključiti jeste jedna „opšta istina da najviši ideali i težnje prete da nametnu i najteža opterećenja ljudskom rodu“, da su „velike duhovne vizije u ljudskoj istoriji bile istovremeno uzroci neizrecive patnje i čak divljaštva“, odlučno odbijajući da prihvati kao „našu neizbežnu gvozdenu sudbinu“ da „najviše duhovne težnje moraju da vode pogibelji ili destruktiji“. U pretpostavci da je „dilema pogibelji“ neizbežna on radije vidi „naš najveći duhovni izazov“ i priliku da otkopa i obnovi snagu istorijskih dobara koja su „slojevi filozofskih obrazloženja“ ugušila, da osnaži te „izvore“ i ponovo oživi „već napola izumrli duh“. Tejlor priznaje da odgovor na taj izazov mora da sadrži „veliki element nade“, ali nju već nalazi „založenu u judeohrišćanskom teizmu (kako god bio užasan učinak njegovih pristalica u istoriji) i u njegovom središnjem obećanju o božanskom potvrđivanju čoveka, koje je sveobuhvatnije nego što ljudi ikad mogu postići sami, bez božje pomoći“: još preciznije, u onom „božanskom potvrđivanju stvorenja“ koje je izraženo u čestoj frazi prve Knjige postanja posle svake etape stvaranja: „i vidje Bog da je dobro“ (Tejlor 2008: 774–778).²⁹³

Otac nije bio dovoljno strog pa su „oslobođena“ deca, umesto da poslušaju, dovela u pitanje njegovu racionalnost. Sada ih treba ponovo osloboditi za onu (po)vezanost koju je otac svedočio. Prvi korak je verovatno razobličiti konstrukt samohvalisave „forme ličnog i istorijskog pripovedanja“ koju je autorizovalo prosvetiteljstvo. Ono je pripisalo ljudima izvesno savršenstvo, a samoodgovorni razum promovisalo u sredstvo koje obezbeđuje razumevanje prirode i njihovog mesta, značaja i uloge u njoj. Situacija je

moral kao „nametnutu dobronamernost“. Potrebno je neko „dobročinstvo koje potiče iz potvrđivanja njegovog primaoca kao vrednog bivstvjućeg“, inače će milost biti „destruktivna za davaoca i ponižavajuća za primaoca“. Drugim rečima, mora da postoji „*agapē* – ili neki sekularni pretendent na njegovo nasleđe“ (Tejlor 2008: 771–772).

²⁹² Uporediti Orlie 2004: 155–157.

²⁹³ Za veran prikaz Tejlorove sugestije teocentričkog zasnivanja morala videti Kerr 2004; za osporavanje teorijske neophodnosti i političke poželjnosti uvođenja Boga u naše individualne i kolektivne samointerpretacije videti Mulhall 2004: 123–126.

međutim takva da je razum „sputan ili zaslepljen“, pa je probijanje kroz to stanje slepila ka savršenstvu istinsko „iskustvo prosvetiteljstva“. I u individualnim životima i u istoriji, presudno je važno da pripovest objasni „pad u slepilo i zabludu, kao i da istraži put našeg postupnog izlaska iz njih“: nalik hrišćanskoj priči, u „praistoriji“ smo postali žrtve zablude, ali dolazi doba „borbe za oslobođenje“ od prevara i sujeverja koji vladaju našim duhom; nesputano korišćenje razuma vodi raskrinkavanju istočne zablude i priznaje i oslobađa i dostojanstvo prirode. Prema Tejlorovom prepevu, to je čvorište narativa pomoću kojeg prosvetitelj, biografski govoreći, razume vlastiti razvoj, raskid s ranijim religioznim, deističkim ili metafizičkim kontekstom i oslobođenje svojih prirodnih moći a, istorijski govoreći, vrsnu storiju u koju se uklapa.²⁹⁴ Ljudska pripovest je optimistička saga o napretku, o postepenom oslobađanju razuma koje vodi otkrivanjima istina i na taj način pervazilazanju zabluda. Život prosvetitelja „stiče smisao“ preuzimanjem uloge u lancu napretka i smeštanjem vlastitim doprinosom u „zajednicu obnovljenog i usavršenog čovečanstva koje će jednog dana biti stvarnost“. Plata tim usamljenim borcima današnjice biće priznanje i zahvalnost budućih generacija, očekivana slava koju će im ukazati potomstvo, instanca na koju se, pronicljivo primećuje Tejlor, prosvetiteljstvo često poziva kao na svoju „veliku utehu“ i posmrtnu besmrtnost (Tejlor 2008: 527–531).

Tom „nativu“ suprotstavlja se istorizam – svojim nativom. On je isto tako jedna priča širokog zahvata i smislodarnog sadržaja. Pojava „istorijskog pristupa“ ili „moderne istorijske svesti“ se, zavisno od kriterijuma, tako može smestiti u različite momente zapadne tradicije, budući da se još od renesanse kod ne malog broja pisaca nalaze ukazivanja da se ljudske institucije, zakoni, običaji, jezik menjaju tokom vremena. Uzima se ipak da je do osamnaestog veka „istorija“ shvatana kao skladište svih onih mogućnosti koje pojavljivanjem reprezentuju nešto nadistorijsko. Francuska

²⁹⁴ Privlačni autoportret filozofa prosvetiteljstva sugerise sliku da se s čisto epistemoloških razloga desio jedan pokret koji je pažljivije ispitivao dokaze, ostvario nezavisnost od osveštenih uverenja i pobožnosti i najhrabrije mislioce neizbežno doveo do odbacivanja i poslednjih ostataka starih verovanja u boga, besmrtnost, promisao i nematerijalnost duše. To gledište da sekularizacija potpuno prirodno proističe iz progressa nauke i razuma Tejlor smatra površnim, „radikalno jednostranim i neprikladnim“, a njegovu apriornu tezu da „bespredrasudno“ racionalno proučavanje dokaza, nezavisno od čovekovih moralnih ili duhovnih intuicija, ide u prilog ateizmu (ili bar agnosticizmu) i materijalističkom shvatanju života i duha“ dubioznom (Tejlor 2008: 486). Istorijski gledano, kulturni pomak ka sekularizaciji nije se javio samo zato što su ljudi postali obrazovaniji a nauka napredovala, već je presudno bilo „da su mase ljudi mogle da osete izvore morala sasvim drukčije vrste, koji nužno ne pretpostavljaju Boga“. Uslovi mogućnosti plurazacije morala, a ne više priča o, blagodareći nauci i obrazovanju, postepenom neizbežnom skidanju jarma i „uklanjanju naočnjaka“ koji su ljudima tog doba sužavali viđenje stvari, postaje odlučujuće za objašnjenje sekularizacije (Tejlor 2008: 470–473).

revolucija je pokazala da istorija može da bude i scena odigravanja nečeg novog i „rezultat artikulacije“ koja je otvorena za budućnost. Taj novi osećaj istorijske „stvarnosti“ stimulisao je ljudsku delatnost, a „svet“ je zauzvrat postao istorijski. Potonji uvid, na kojem se insistiralo uvek reagujući na filozofiju glavnog toka – Dekartovu ili Kantovu, univerzalizam prosvetiteljstva ili paradigmu prirodnih nauka – do kraja devetnaestog veka je, kroz likove Vika, romantičara, Hegela i Diltaja, preorijentisao razumevanje istorije i, kao obavezujuća ako ne uvek i formatirana „protivtradicija“, ušao u opštu obrazovanost moderne (Roberts 1995: 22–23).

Savremena istoristička primedba prosvetiteljstvu nasleđuje tu protivtradiciju, ali preskače jednu drugu, selektivno prekrajajući vlasitu priču. Ta primedba, naime, uopšte ne važi ni za čitav istorizam, već samo za njegove izdanke devetnaestog i druge polovine dvadesetog veka, dok je u njegovoj prvoj polovini bilo upravo obnuto. Novokantovci su se pre upinjali da istaknu istorijski karakter prosvetiteljstva, nasuprot od romantizma nasleđenom i tada već nekritički uvreženom mišljenju da je ono neistorično. „Uobičajeno mišljenje da je osamnaesti vek bio specifično 'neistorijski' vek ni sâmo nije shvatanje koje je istorijski zasnovano: ono je, naprotiv, borbeni poklič i krilatica koju je Romantika stvorila kako bi se u njenom znaku borila protiv filozofije prosvetiteljstva. Međutim, ako se bliže posmatra tok toga pohoda, odmah proizlazi da je sâmo prosvetiteljstvo bilo to koje je za nj iskovalo oružje. Svet istorijskog obrazovanja, koji se od strane Romantike poziva protiv prosvetiteljstva i u čije se ime osporavaju njegove intelektualne pretpostavke, otkriven je tek na osnovu delotvornosti tih pretpostavki, na osnovu ideja i ideala prosvetiteljstva“, piše Kasirer 1932. godine (Kasirer 2003: 247). Romantika je upala u grešku za koju optužuje protivnika kada prosvetiteljstvu upućuje zamerku u ime istorije. Osetljiva za ono istorijski najudaljenije ostala je „istorijski slepa“ za „neposredni prethodni naraštaj, za naraštaj svojih sopstvenih očeva“. Prosvetiteljstvo nije merila njegovim metrom, a na njegovu sliku istorijskog sveta samo se polemički osvrkala, neretko je prethodno pretvorivši u karikaturu. Bilo je potrebno da se stekne „prava distanca prema osamnaestom veku“, da dođe epoha koja će biti zasićena romantikom, da bi došlo do „izravnjanja“ i da bi „blagodet istorijskog razmatranja“ mogla da posluži i razumevanju osamnaestog veka: „Diltaj je bio jedan od prvih koji je u svom članku 'Osamnaesti vek i istorijski svet' tu

blagodet u punoj meri pružio epohi prosvetiteljstva“ (Kasirer 2003: 248–249).²⁹⁵

Dilatejev prekretnički članak na koji se poziva Kasirerovo smeštanje „osvajanja istorijskog sveta“ u doba prosvetljenosti, napisan je tri decenije ranije, 1901, i zaista je ovaj tezi već dao klasičan izraz: „Prosvetiteljstvo osamnaestog veka, kojem je zamerano da je neistorijsko, proizvelo je novu koncepciju istorije, koju su u sjajnim istorijskim remek delima izveli Volter, Fridrih Veliki, Hjum, Robertson i Gibon. U tim radovima gledište solidarnosti i progresa ljudskog roda širilo je svoje svetlo nad narodima i dobima. Sada je po prvi put univerzalna istorija stekla sponu sa samim empirijskim posmatranjem. Ta spona je bila racionalna utoliko što je povezivala sve događaje u smislu uzroka i posledice i kritički nadmoćno odbacila svaku transcendenciju date stvarnosti kroz onosvetovne ideje. Bila je osnovana na potpuno nepristrasnoj primeni istorijske kritike, koja nije štedela čak ni najsvetije oltare prošlosti, kao i na metodu poređenja koje je obuhvatalo sve stupnjeve čovečanstva“, hvali Diltaj odmah početka istorijsku misao prosvetiteljstva da bi, ispravivši valjda dovoljno nepravdu da je smatrano neistorijskim, prešao na njegovu istorijsku obradu: „Ali stav ovog veka prema životu već je sadržao unutar sebe granice svog istorijskog prosvetiteljstva. Ti veseli i samouvereni progresivni ljudi prosvetljenosti videli su u svojoj prošlosti samo stupnjeve koji vode do vlastitih visina. Ovaj pogled ih je ispunio bogolikom drskošću prema metodskim naukama prethodnih vekova, najneskromnijom svešću vlastitih zasluga i srećnim suverenitetom novog duha...“ (Dilthey 1962: 210–211).²⁹⁶

Ali Donald Keli (Donald Kelley) smatra da ni te 1901. godine vezivanje svesti o istoriji za prosvetiteljstvo nije bilo novo već je, štaviše, imalo vlastitu dvovekovnu istoriju zapažanja i letopisanja.²⁹⁷ Zastupnici prosvetiteljstva, naime, nikada nisu bili nesvesni

²⁹⁵ Uporediti Maurer 2001.

²⁹⁶ Diltaj detektuje i antičke i srednjovekovne korene na koje se oslanja osamnaestovekovni „istorijski svet“: Polibija (Polybius) i Avgustina, „dinamička“ gledišta Makijavelija (Machiavelli) i Gućardinija (Guicciardini), nauku renesansnog humanizma i nemački protestantizam, ulogu akademija i univerziteta u napredovanju „škole istorije“ i, pre svih, pojam ujedinjene „kulture“ ili civilizacije. Potonji će postati polazna tačka „nove istoriografije“ prosvetljenosti (*neue Geschichtsschreibung*), koja je počela radovima Voltera, Monteskija i Tirgoa, a zaključila se sa britanskim naučnicima i nemačkim „gettingenskim istoričarima“ (videti Marino 1995; Bōdeker, Iggers, Knudsen & Reill 1986; Hammer & Voss 1976; Streisand 1969; Knudsen 1986; Grolle 1963). U svakom slučaju se, blagodareći ovim korekcijama, ispostavilo da je prosvetljenost, pored svega ostalog, bilo i „doba istorije“. To u većoj ili manjoj meri na počecima svojih izlaganja, koja se kasnije ipak obično raspliću u smeru prosvetiteljskog ogrešenja o složenost istorije, moraju da istaknu i klasične studije osamnaestog veka toga doba (Hazard 1963; Becker 1932; Gay 1966–1969; uporediti Gay 1964; Kelley 2003: 1–2).

²⁹⁷ Na primer, Wachler 1812-1816; Wegele 1885; videti Blanke 1991; Pandel 1990.

uloge istorije. Fridrih Nikolaj više od veka pre Diltaja piše: „Prosvetiteljstvo bez temelja, istorijsko prosvetiteljstvo bez dokumenata, uopšte nije prosvetiteljstvo“ (prema Blanke 1991: 159). Keli sagledava prosvetiteljstvo upravo u svetlu njegovog „istorijskog preduzeća“ i ustaje protiv Diltajeve i Kasirerove, Majnekeove takođe, koncentracije na kontekst filozofije, na „javne ideale a ne na intelektualne i akademske prakse prosvetiteljskih intelektualaca“, na „planinske vrhove“, na radove velikih mislilaca i narativnih istoričara, a ne na „kamenje, prljavštinu, zemljište iz kojih su te planine izrasle“, ne na pozitivna postignuća istorijske erudicije i kritike.²⁹⁸ Tako se previđa lingvistička, književna i na mnogo načina čak antifilozofska orijentacija istorizma getingenske istorijske škole i onog proromantizma koji ne mora nužno da završi u „nadovezivanju istorijske škole na romantičarsku hermeneutiku“.²⁹⁹ Tim nadovezivanjem je „istorizam“ prestao da bude atribut nauke i postao filozofska doktrina. „U svakom slučaju, u poslednja dva veka i istorizam je, poput hegelovskog gledišta na istoriju, bio filozofizovan – pretvoren u generalizujuću doktrinu umesto individualizujuću formu istraživanja – a rezultat je bio i istorijsko i filozofsko pogrešno razumevanje“ (Kelley 2003: 4).³⁰⁰ Umesto toga, misli Keli, istorizam treba shvatiti „ne kao koncept već kao stav, ne kao teoriju već kao naučnu praksu, ne kao sistem objašnjenja već kao način tumačenja“ i nikako ne kao „deo napora da se istorija pretvori u filozofsku doktrinu već da se transformiše (ili proširi) u utemeljujuću disciplinu kojoj će i sama filozofija biti predmet“.³⁰¹

Nauka istorije sada upućuje primedbu istorizmu, u ime istoriografije prosvetiteljstva, ali i filozofiji prosvetiteljstva i filozofiji uopšte. Ako je osamnaesti vek bio doba istorije, kao i doba filozofije, te dve discipline se nisu toliko nadopunjavale, koliko bile rivali u svojim pretenzijama na status „nauke“ i na jedinstveni uvid u pitanja čoveka. Filozofska hegemonija je progovarala kroz Kantov autonomni i kritički um koji je naložio „Usudi se da znaš“, odnosno „koristi svoj odrasli razum i, prema još jednom Horacijevom motu koji su ponavljali raniji nemački eklektički filozofi, 'Nikada se ne vezuj previše za

²⁹⁸ Uporediti Jarausch 1986: 26; Meinecke 1972: 237; Kelley 2003: 3.

²⁹⁹ Uporediti Gadamer 1878: 228–229.

³⁰⁰ Da Hegel možda i nije najzgodniji primer, kako na prvi pogled izgleda, uporediti Beiser 1999.

³⁰¹ Kelley 2003: 5; Kelley 1998: 265–269. Treba li reći, ovoj dedoktrinaciji, makar na pola puta do odbacivanja termina „istorizam“, prethodila je njegova pluralizacija: zalažući se pre za „istorizme“ nego za „istorizam“, Marija Janjion ukazuje na raslojenost saznavnih interesa idiografskog i nomotetičkog, racionalističkog i iracionalističkog, Hegelovog i Marksovog istorizma... (Janjion 1976: 134–135).

zapovesti ijednog gospodara”³⁰². Onovremena i bezvremena poruka Kantovog prosvetiteljstva, nastavlja Keli istorijsku egzegezu teksta i namera, bila je da je čovečanstvo isuviše dugo živelo pod očinskim i religioznim autoritetom, pa je vreme da odraste i veruje vlastitoj prosvetenoj refleksiji. U tom sklopu i istorija može da se smatra filozofskom – „univerzalnom“, „obrazloženom“, „a priori“ i čak „promislenom“ – i razume kao izraz uma i temelj jedne ideje moralnog i političkog napretka. Istoričari su međutim već onda, u plimi kantovstva, izbegavali ili odbijali povezivanje sa filozofijom, naročito sa „filozofijama istorije“ koje nisu pokazivale gotovo nikakvu ambiciju da empirijski istražuju: „Prema Ciceronovoj izreci, koju su ponavljali Melanhton i Bolingbrok, nije filozofija nego istorija razlikovala dete od prosvetene odrasle osobe“³⁰³.

3.2.5 Druga priča

Fridrih Šlegel u Parizu 1805–1806. godine drži predavanja o univerzalnoj istoriji čovečanstva od njegovih prirodnih i pesničkih prapočetaka do vremena filozofije (Schlegel 1960: 28): „Ako se ne zaustavi na pukom pobrajanju imena, datuma, spoljašnjih činjenica, ako zahvata duh velikih vremena, velikih ljudi i velikih događaja i izlaže ga, istorija je sama sobom istinska filozofija...“ (Schlegel 1849: 1). Herderove *Ideje za filozofiju istorije čovečanstva* su tada već predstavljale uzor jedne takve forme istorijskog izlaganja, koja je dominirala osamnaestim i dobrim delom devetnaestog veka (Kelley 2003: 15). Oslobođajući se onog bezočnog „etnocentrizma“ koji je mučio evropske „univerzalne“ istorije, Herder značajno odstupa od „naïveties prosvetiteljskih filozofa istorije“ (Sklair 1998: 26). On odbacuje njihov optimizam u pogledu društvenog progressa i podriva samopouzdanje koje ga je osnivalo. Nije sva prošlost bila mračna, niti je sva sadašnjost svetla. Umesto prosvetiteljske teorije neizbežnog linearnog napretka, Herder radije iznova opreznije promišlja „identifikaciju ideje razvoja sa idejom moralnog progressa“ (Barnard 1965: 113) i odnos uma i saznanja, s jedne, i sreće čovečanstva s druge strane: „Što je više uma među ljudima, to ljudi više moraju učiti od svog detinjstva da opaze da postoji lepša veličina od nečovečne veličine tiranina i da je bolje, ako je i teže, izgraditi zemlju nego opustošiti je, osnovati grad

³⁰² Albrecht 1994: 46–49; Kelley 2003: 7.

³⁰³ Videti „epitaf“ u Kelley 1991.

nego uništiti ga“ (Herder 1784–1791: 413). To je dobra slika i za onaj opšti cilj koji treba postići ljudskim životom na zemlji i koji Herder smešta u sadržaj reči *Humanität*.³⁰⁴

Na pojmu *Humanität* se prikazuje i načelna srodnost sa idealom prosvetiteljstva i ona razlika koja se ne tiče samo akcenta nego postaje strukturalna: naglašavanje da se ne sme jedna kultura prosuđivati kriterijumima druge, da je svaki narod (po)vezan i određen vlastitim jezikom i kulturnom tradicijom, te se mora sagledati i proceniti vlastitim merilom, da različite civilizacije napreduju na različite načine, streme različitim ciljevima, predstavljaju različite načine života, a da njihova istorijska interpretacija može biti samo relativno objektivna i zahteva pristup razumevanja „iznutra“, čin „uosećavanja“ i sagledavanje njihovim očima. Sve su kulturne celine, čini se, nesvodivo različite i punopravne, odnosno, „prirodne“, što kod Herdera znači „vredne“. U pogledu ovog „relativizma“ ili „objektivnog pluralizma“ koji se divi svakoj autentičnoj kulturi zbog nje same i iz nje same, ne priznajući racionalističku pretpostavku o istinitosti samo onoga što je univerzalno, nepromenljivo i logički izvedeno, čini se da Herder ne prestaje toliko da bude „istinsko dete prosvetiteljstva“ koliko se suprotstavlja čitavoj doprosvetiteljskoj tradiciji mišljenja Zapada.³⁰⁵ Herder ne bi toliko da analizira koliko da razume određene oblike istorijskog života, određene uvek jedinstvene izraze jedne inače beskrajno složene organizacije čovečanstva. Tako je i sam *Humanität* na kraju izložen pluralizaciji i ima mnogo svojih jedinstvenih i samosvojnih slika. Šarolikost tih slika načelno jedinstvo čovečanstva prenapreže do raspada, ali tek dovođenje u pitanje njegovog napretka kao celine značajno ga odvaja od dobrog dela prosvetitelja.³⁰⁶

³⁰⁴ „To je notorno nejasan termin, kod Herdera i u *Aufklärungu* uopšte“, zapaža Berlin, „koji konotira harmonični razvoj svih besmrtnih duša prema univerzalno važećim ciljevima: razumu, slobodi, toleranciji, uzajamnoj ljubavi i poštovanju između pojedinaca i društava, isto kao i fizičkom i duhovnom zdravlju, prefinjenoj percepciji, dominaciji nad Zemljom, harmoničnoj realizaciji svega što je Bog usadio u svoje najplemenitije delo napravivši ga po svom liku. To je karakteristična sveobuhvatna, opšta i optimistička formula vajmarskog humanizma, koju je Herder zaista usvojio, naročito u svojim kasnijim delima, ali se ne čini da je koristio (jer nema preciznu konotaciju) kao univerzalni kriterijum objašnjenja ili vrednovanja“ (Berlin 2000: 218). Moglo bi se, međutim, reći da ga je koristio u dva opšta operativna značenja: *Humanität* je kod Herdera i norma delovanja, ideal moralnog razvoja, i konstrukcija istorijske perspektive, svetskoistorijski proces (videti Förster 1986: naročito 371; Edelman 2004: 220–221).

³⁰⁵ Uprkos neretkim sapinjućim kvalifikacijama da je intuitivni empatičar, rasista, relativista ili parohijalni nacionalista, u Herderovim spisima najbolje se očituje ta, upravo prosvetiteljska rekli bismo, mešavina empirijskog realizma, imaginativnog uvida i osetljivosti za jedinstveno i nesamerljivo (uporediti Barnard 2003: 4–8, 36–37, 55–57; 11–12; Berlin 2000: 204–206, 185–188).

³⁰⁶ I tamo gde je, očito pod uticajem Revolucije, bio najbliži prihvatanju prosvetiteljske vere u svetlu budućnost, u *Pismima za unapređenje humaniteta*, u jednom „pismu“ pisanom u vreme terora u Parizu,

Moglo bi se reći da je Herder svojom vizijom „partikularne istorije“ a „univerzalnog čovečanstva“, u sve tri svoje istorijske studije – „Još jedna filozofija istorije za obrazovanje čovečanstva“ (1774), „Ideje za filozofiju istorije čovečanstva“ (1784–1791), „Pisma za unapređenje humaniteta“ (1793–1797) – uputio najozbiljniji izazov apriornim teorijama istorije filozofa, bilo da je reč o njihovoj korekciji ili pobijanju.³⁰⁷ U *Noch eine Philosophie der Geschichte*, otvorenoj alternativni tada popularnim delima Voltera i Robertsona koje je smatrao nekritičkim i naivno racionalističkim, osporio je da kritička filozofija predstavlja jedini način razumevanja istorije i ljudskog sveta uopšte. Moguće je otkrivati principe u zabeleženoj istoriji umesto da joj se nameću i osloniti se na akumulaciju „puke erudicije“ koju proizvode konvencionalna sredstva istorijske nauke. Četvrt veka kasnije Herder je, sledeći raniju Hamanovu „metakritiku“ Kanta, specifičnije filozofski ili „antifilozofski“ formulisao svoja gledišta u *Metakritici Kritike čistog uma*, protiveći se brisanju i upotrebi tradicije u svrhu filozofskog „pročišćenja“. I kao što za Hamana nije toliko pitanje šta je um već šta je jezik, za Herdera, slično, centralno pitanje nije „Šta je prosvetiteljstvo“ već „Šta je čovečanstvo“, a ključne discipline koje odgovaraju na to pitanje su antropologija i studije jezika, a ne teologija, metafizika ili epistemologija. Herder odbacuje Kantovo stanovište apsolutnog prostora i vremena, a priori saznanja, apstraktnog uma i generalizovanog iskustva i, sledstveno, njegovo zanemarivanje onog istorijski udaljenog i kulturno različitog. Kantova greška sastoji se u izolovanju uma od drugih sposobnosti, bavljenu ne rečima već praznim i

1793, Herder se pita nije li (i njegova) ideja moralnog progresa ljudskog roda išta više od utopije i zaključuje pismo jednim krajnje netipičnim ciničnim odgovorom koji opravdanje ustanovljene iluzije usavršivosti nalazi u zaštiti od moralne degeneracije: „Dozvolite mi da sa Lesingom smatram čitav san o sve većem savršenstvu našeg roda jednom spasonosnom prevarom. Ljudi moraju da ciljaju na nešto više, ukoliko ne žele da potonu niže“ (Herder 1793–1797: pismo 24). Moralni ideal *Humanität*, prema ovome, ostaje samo ideal. Ali oličen. Upravo je Kant za Herdera bio „učitelj *Humaniteta*“, pre svega stoga što se u privatnom životu pridržavao istih onih strogih moralnih propisa koje je zastupao u svojoj filozofiji (uporediti Herder 1877–1910; Berlin 2000: 187–201; 231–239; Barnard 1965: 137–138; da su sumnje u napredak postojale i unutar samog prosvetiteljskog bloka videti Voltaire 1829: 338; Voltaire 1983: 409; Volter 1982: 118, 6; Vico 1982: 132; Ferguson 1768: 346–347; uporediti Vyverberg 1958; Crocker 1964; Edelman 2004: 206, 226; Gej 2007: 34–37).

³⁰⁷ „[N]jiko u našoj tradiciji nije mislio radikalnije o potrebi posredovanja partikularnog i univerzalnog, pluralizma i monizma, kao što niko drugi nije proizveo tako čudesno ambiciozan pokušaj da to učini“ (Linker 2000: 293). Džon Makarti (John McCarthy) misli da je taj pokušaj zasnovan na jednom „dvojnog fokusu“: i na tradicionalnom univerzalnom konceptu *humanitas* i na pojmu *Bildung*, shvaćenom ovde kao jedinstveni „organski“ razvoj. To je omogućilo Herderu da obezbedi kontinuitet istorije uprkos naglasku na onome na što prosvetitelji uglavnom, sa značajnim izuzetkom makar Monteskeja (Monteskje 1989), nisu posebno akcentovali: nacionalno u svakoj kulturnoj tradiciji koje ishoduje iz jedinstvenog sklopa geografskih, klimatskih i jezičkih determinanti, intrinzične vrednosti svake epohe kulturne istorije i svakog kulturnog nasleđa koje predstavljaju jedinstvene doprinose razvoju čovečanstva kao celine (uporediti McCarthy 2002: 46–49; uporediti Hit & Boreham: 33–36).

bezdušnim kategorijama. Svetlost je beskrajno uzvisivana, ali su životni nagon i strast nesrazmerno oslabljeni, pa je i sa rastom ideje univerzalne ljubavi za čovečanstvo, narode, neprijatelje, do iščezavanja umanjena toplina prirodne ljubavi prema očevima, majkama, braći i prijateljima (Herder 1877–1910: 538).³⁰⁸ Nasuprot tome, Herder bi da prati nastanak i razvoj pojmova, uveren da „ljudski duh misli sa svetom“, a da je um proces koji to iskušava jedino u istoriji (Herder 1799: 121). Ljudska istorija se doduše smešta u kosmički proces i sledi smisleni tok, a njen cilj i njena stvarnost i ovde se sastoje u doduše specifično shvaćenom „rastu“, ali će ljudski rod ispuniti svoj zadatak dostizanja sveobuhvatne moralne zajednice tek kada sve civilizacije budu u potpunosti razvile svoje mogućnosti, pa se u međuvremenu moramo zadovoljiti moralnim idealom *Humanitāta* koji poziva svakog pojedinca i svaku naciju da slede vlastiti put u beskrajnom kratanju istorije sveta. Na takvim pretpostavkama, Herder će od 1784. godine graditi vlastitu zrelu filozofiju istorije, koja je naišla na očekivano oštre kritike, ali je svojim naglašavanjem konkretnog istorijskog iskustva pružila osnovu za istorijske studije, a svojim novim idealom „obrazovanja za čoveka“ pripremila tlo na kojem će se u devetnaestom veku razviti istorijske duhovne nauke.³⁰⁹

Herderove *Ideje za filozofiju istorije čovečanstva* izazvale su sarkastični Kantov prikaz. Herderova analogija rasta organskih bića i kulturnog razvoja ljudskih bića naročito je vređala Kanta: „Ne postoji ni najmanja sličnost između stupnjevitog razvoja u istom čoveku koji se uvek uspinje ka savršenijoj organizaciji u drugom životu i skale koja se može zamisliti između potpuno različitih vrsta i pojedinaca u carstvu prirode“ (Kant 1968l: 53). Kantova „Ideja za jednu opštu istoriju sa stanovišta svetskog građanstva“, objavljena 1784. godine, svoju temu određuje kao „opravdanje prirode – ili bolje promisli“ (Kant 1968k: 30). Ali kod Kanta to nekako uvek biva u nedostatku boljeg rešenja, u nemogućnosti da se pretpostavi ikakva „razumna vlastita svrha“ ljudi i njihovih igara kroz istoriju: on filozofe savetuje da potraže neku „prirodnu svrhu u besmislenom toku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju istoriju prema određenom planu prirode“. Pod uslovom te lukave teleologije, ostvarenje namisli prirode otkriva se kao „građansko društvo kojim će upravljati pravo“,³¹⁰ pa i ono kao jedan zadatak koji je „najteži i

³⁰⁸ Uporediti Herder 1877–1910: 524, 481, 577.

³⁰⁹ Kelley 2003: 7–8; Gadamer 1978: 35, 230–233.

³¹⁰ „Pošto se samo u društvu, i to takvom čiji članovi imaju najveću slobodu i među kojima samim tim

poslednji koji će ljudska vrsta rešiti“ ili ni neće rešiti.³¹¹ Svejedno, regulativna ideja pravednog građanskog poretka postoji da bi omogućila jednu odozgo strukturiranu istoriju ili jedan, ovde, nezanesenjački „hilijazam“: „Istorija ljudske vrste može se u celini postmatrati kao izvršenje jednog skrivenog plana prirode da ostvari savršeni ustav države... kao jedino stanje u kojem će svi njeni ulozi u čovečanstvo biti isplaćeni“ (Kant 1968k: 27).

Ni kod Kanta više nema, ili čak ima manje nego kod Herdera, nadahnutih Kondorseovih ili Tirgoovih vizija napretka.³¹² Štaviše, on afirmiše upravo antagonističke elemente i ne skriva averziju prema ma kakvoj ideji da su ljudska sreća i moralno savršenstvo nužni ishod istorije čovečanstva.³¹³ Ali i čovečanstvo i istorija ostaju u singularu. Za tako nešto, činilo se Kantu, nekakav, koliko god ublažen, sekularizovan i u nedogled smešten obrazac prirodne (pred)određenosti svrhe čovečanstva i istorijski plan ostvarenja mogu

vlada i opšti međusobni antagonizam, ali koje ipak ima najtačnije određene i obezbeđene granice te slobode da bi ona mogla postojati uz slobodu drugih – pošto se samo u takvom društvu može u čovečanstvu ostvariti najviša svrha prirode (razvitak svih njenih zamisli), priroda želi da društvo tu svrhu, kao i sve svrhe njenog određenja, samo sebi pribavi. Znači da za ljudsku vrstu najviši zadatak prirode treba da bude društvo u kome postoji *sloboda po spoljašnjim zakonima* povezana u najvećoj mogućoj meri sa najsnažnijim pritiskom vlasti, odnosno jedan potpuno *pravičan građanski poredak*; jer priroda može da ostvari sve ostalo što je zamislila s našom vrstom samo rešenjem i izvršenjem ovog zadatka. Čoveka, koji je inače tako zanet neograničenom slobodom, nevolja prisiljava da stupi u takvo stanje prinude, i to je nevolja najveća od svih; naime ona nevolja koju ljudi sami sebi pričinjavaju, jer zbog svojih sklonosti ne mogu dugo postojati jedan kraj drugoga u divljoj slobodi. Međutim, u jednom takvom zabranu kakav predstavlja građanska zajednica upravo te sklonosti imaju kasnije najbolje dejstvo – kao što drvo u šumi, upravo time što svako pojedino teži da drugome oduzme vazduh i sunce, prisiljava ostala da ih traže iznad sebe, pa stoga rastu lepo i uspravno, umesto da u slobodi i odvojena jedna od drugih šire po volji svoje granice i rastu kržljava, kriva i povijena. Sva kultura i umetnost koja krase čovečanstvo, najlepši društveni poredak, plodovi su nedruštvenosti koja samu sebe prisiljava da se podvrgne stezi i da tako iznuđenom veštinom omogući da se potpuno razviju klice prirode“ (Kant 1968k: 22).

³¹¹ Problem je što je čovek životinja kojoj je, kada živi u svojoj vrsti, „potreban gospodar“, što mu je neophodna jedna gospodareća opštevažeća volja koja će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da joj se pokorava i ujedno omogućiti slobodu svih, ali i što takav gospodar, nepotkupljivi „starešina javne pravde“, mora biti i dalje iz ljudske vrste, te utoliko podložan zloupotrebi svoje slobode ako i nad sobom nema starešinu, što mora da postoji jedan „vrhovni starešina koji treba da bude *sam po sebi* pravičan, a ipak da bude *čovek*“. „Taj je zadatak otuda najteži od svih, pa je čak i njegovo potpuno rešenje nemoguće: iz tako krivog drveta, od kakvog je čovek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim pravo. Priroda nam je zadala zadatak da se samo približimo toj ideji“ (Kant 1968k: 23).

³¹² Prema znamenitoj Kondorseovoj slici, u postapokaliptičkom pejzažu pomirene istorije, traje trijumfalna svetkovina razuma i slobode koji se još samo kao opomene prisećaju svojih neprijatelja: „Doći će vreme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju ni jednog drugog gospodara do svoj razum, vreme kada će tirani i robovi, sveštenici i njihovi licemerni instrumenti postojati jedino u istorijskim delima i na pozornici, kojima ćemo se zanimati samo kako bismo sažaljivali njihove žrtve i njihove poslušnike, ne bi li se održali u stanju budnosti govoreći o njihovim preterivanjima i snagom razuma prepoznali i uništili prvo seme sujeverja i tiranije, ukoliko se ikada usudi da se ponovo pojavi“ (Condorcet 1970: 198).

³¹³ Uporediti neprevaziđeno Kasirerovo „mapiranje“ Kantovog razumevanja istorije i napretka: Kasirer 2006: 225–234, 404–406; takođe Wood 2006b.

biti delatni, kao i u drugim teorijama napretka.³¹⁴ Za razliku od Fihtea i kasnijih nemačkih mislilaca kojima otvara prostor, individualna autonomija i sloboda pritom ostaju odredbeni orijentiri liberalne, baška kosmopolitske građanske države kakvu Kant smešta na kraj istorije.³¹⁵ Uspon koji počinje sa primitivnim varvarstvom i, putem „nedruštvene društvenosti“, napuštanja „brutalne“ slobode u potrazi za „mirom i bezbednošću u zakonitom poretku“, preko moćnih civilizacija Grčke i Rima vodi do moderne zapadne civilizacije kao njegove najviše tačke, nastaviće se, produktivno rastrzan sukobima i revolucijama, sve dok se ne pojavi veliki „Savez naroda“ (*Völkerbund*) (Kant 1968k: 24). Njegova vizija postaje osnova Kantovog *Večnog mira*, projekta ujedinjenja svih naroda u jedno najviše telo koje će onemogućiti međudržavne ratove, a perspektiva progresa, koliko god oprezno, uslovno i kolebljivo plasirana i korišćena kao granična alatka mišljenja, u tim poznim delima ipak ponekad dobija i supstancijalniji sadržaj i „francusku“ obradu: „Usudio bih se da pretpostavim poimanje da ljudski rod, pošto u pogledu kulture kao svoje prirodne svrhe neprestano napreduje, i u pogledu moralne svrhe svog opstanka napreduje ka boljem, a da je to napredovanje dođuše do sada bilo *prekidano* ali nikada *zaustavljeno*“ (Kant 1968g: 308–309).

Ali perspektiva ne toliko progresa, koliko celine čovečanstva i njegove istorije u to doba se već i leksički promenila. U nemačkom svetu kasnog osamnaestog veka „moralna svrha“ čovekovog opstanka uveliko se iz svog sedišta u kantovskom umu premešta na „duh“, a odatle i na „kulturu“, a „istorija kulture“ (*Kulturgeschichte*) pojavljuje se uskoro kao žanr ili čak disciplina.³¹⁶ Za razliku od „uma“ ili „duha“, „kultura“ sugeriše bogatstvo i raznovrsnost, kontekste i kontingencije ljudskog iskustva u meni vremena, kao i šire okruženje (*Umwelt*), efekte spoljnih „uticaja“ (*Einflüsse*), te značaj „lokalnog

³¹⁴ Uporediti Nisbet 1980: 352; Sklair1998: viii. Reč je o „izvornoj zavisnosti“ ideje napretka od hrišćanstva koja modernu misao progresa čini dvoznačnom – „po svom porijeklu je kršćanska, a po tradiciji antikršćanska“ – i prepoznaje kao sekularizovanu eshatologiju (Loewith 1990: 91). Blumenberg (Blumenberg) međutim osnovano upozorava da, uprkos zavodljivoj trivijalnosti formule o zavisnosti ideje napretka od hrišćanske eshatologije, postoje neke razlike koje sprečavaju svako „prelaženje“ jedne u drugu: „Jedna formalna, ali upravo zato očigledna razlika, leži u činjenici da eshatologija govori o događaju koji upada u istoriju, a koji joj je čak transcendentan i heterogen, dok ideja napretka prenosi jednu strukturu, prisutnu u svakoj sadašnjosti, na budućnost svojstvenu istoriji“ (Blumenberg 2004: 29). Drugačije rečeno, impuls napretka u sekularnoj teoriji dolazi iznutra: ideja promisli karakteristična za eshatološko gledište na istoriju iščezava sa verom u progres prosvetitelja, čak i ako ime ostaje. Ljudski rod konačno, na svoju sreću ili žalost, stvara vlastitu sudbinu.

³¹⁵ Uporediti Nagl-Docekal 2005; Lutz-Bachmann 2005; za kontekstualizaciju pitanja istorije i domete njene postavke u prosvetiteljskoj i/ili transcendentalnoj filozofiji videti Bubner 2003: 105–181.

³¹⁶ Pelic (Pölitz) u svojoj „kritičkoj“ istoriji čovečanstva tada tvrdi da „kulturna istorija potvrđuje a posteriori ono što um pokušava da ustanovi a priori na osnovu ispravnog znanja ljudskih moći i sposobnosti“ (Pölitz 1795: 76).

uma“ (*Lokalvernunft*) i „stranih“ oblika društva i mišljenja – varvarstvo, egzotizam i mit – koji nisu istovetni a možda ni uporedivi sa modernom zapadnom racionalnošću. Moglo bi se reći da okret od univerzalne ka kulturnoj istoriji predstavlja okret od velikog božjeg plana ka ljudskoj samokreaciji, odnosno od teodiceje ka antropologiji. Promenjena pretpostavka menja i smer pitanja: umesto da prosvেćena univerzalna istorija reši enigmu čovečanstva, kulturna istorija sada pruža odgovor na pitanje ne samo šta je čovečanstvo nego i šta je (bila) prosvеćenost (Kelley 2003: 21–22). Sada se ohološću smatra prosuđivanje istorije eternalizovanim metrom razuma: takav, kao i svaki drugi način mišljenja, stavlja se pred sud o sopstvenoj situiranosti, uslovljenosti, posebnosti, prolaznosti i, konačno – izuzetnosti (*Sonderweg*).³¹⁷ Raznovrsnost sada sudi univerzalnim vrednostima, a ne više univerzalne vrednosti ljudskoj raznovrsnosti. Vera u svestremeni um prosvetitelja je pretekla zakasnela metafizika. Kulturno je uslovljena i svaka objava bezuslovnog.

„Kulturrelativistička“ kritika prosvetiteljstva jamačno postoji i u njegovom okrilju.³¹⁸ Zapravo se u osamnaestovekovnoj misli po prvi put i javlja programsko usmeravanje istorijskog ispitivanja na „drugo“ ili na „druge“ u odnosu na zapadnu civilizaciju. Ta „heterologija“ (Certeau 1986) se okreće protiv svake parohijalne filozofije koja bi da ograniči saznanje na evrocentričku kulturu i otvara horizont tuđeg i egzotičnog. Pobuđena dodatno „Novim svetom“, „centrifugalna radoznalost“ je udružila snage sa veštinom kritike i hermeneutike da bi proširila i produbila osećaj prosvetiteljstva za udaljena vremena i prostore.³¹⁹ Još od osamnaestog veka, međutim, paušalna osuda tvrdokorno ostaje na snazi upravo tamo gde prosvetiteljstvo iskušava vlastitu granicu: njegova historiografija boluje od narcizma, temporalnog i etno-centrizma i kulturnog imperijalizma. Ona vidi ali ne uspeva da razume strane, od nje različite kulture ili epohe, budući da joj ne polazi za rukom da suspenduje svoje pretpostavke i da se

³¹⁷ Taj termin je uvek nekako vezivan za suprotstavljanje jedne specifične perspektive univerzalističkim idejama prosvetiteljstva negde između 1770. i 1830. godine. U različitim nemačkim varijacijama, argumentacija se koncentriše na odbacivanje ili prevladavanje prosvetiteljstva, čije se poreklo onda pronalazi u inostranstvu, u Francuskoj i Britaniji, te se zaključuje da stoga tamo i pripada, a nikako ne izražava posebni genij jednog drugačijeg mentaliteta i one autentično nemačke tradicije koja bi morala da počiva na drugim osnovama (za rekonstrukciju i dekonstrukciju ideje *Sonderwega* videti Berger 1997: naročito 487–491; Friedrich 1997; Fulda 2005; Oergel 2006).

³¹⁸ Videti Hulme 1990; Israel 2006b.

³¹⁹ Taj osećaj je doduše još uvek oblikovan tradicijom „primitivističke“ predrasude i retorikom „alteriteta“, a ne izazovom koji strana društva i epohe upućuju našem identitetu, izazovom „da se upozna čovečnost njihovog načina života, uz očuvanje sposobnosti da se živi vlastiti“ (videti Boas 1997; Lovejoy & Boas 1997; Kelley 2003: 12–13; Taylor 2002: 142).

prenese na stanovište internog razumevanja, da sudi u pojmovima, vrednostima i idealima samih aktera. Umesto toga, ona prosuđuje o prošlosti i drugim kulturama u svetlosti vlastite, kao da su vrednosti njenog vremena univerzalne, večne i kao da predstavljaju kraj svetske istorije.³²⁰ Čovečnost sada valja da se unapređuje upravo obrnutim, induktivnim putem, lokalnim nesvodivim posvećenostima koje se samo kao takve eventualno upisuju u sliku celokupnog čovečanstva koje uživa razlike bez dominacije.

Ova primedba, stilizovana već istraživački program i povremeno zamorni manir, svoje detaljno naučno pokriće i procvat doživljava u dvadesetom veku. Sva društva moraju biti tretirana kao podjednako vredna i neuporediva, a svaki drugačiji pristup je put u „besmisao“ pretpostavljanja superiornosti jednog od njih.³²¹ Levi-Stros (Lévi-Strauss), koji je ponudio najuticajnijiu savremenu artikulaciju kulturnog relativizma, poredi kulture sa vozovima u pokretu: kao što od voza u kojem putnik sedi pored prozora zavisi brzina i dužina drugih vozova, tako je i svaki čovek zavisn od svoje kulture, a svaki sud o kulturama od tačke gledišta i interesa posmatrača. Nema vankulturnog stanovišta: optika odlučuje o vrednostima, kao što u teoriji relativiteta dimenzija i brzina pomeranja nekog tela nisu apsolutne vrednosti nego funkcije položaja posmatrača (Levi-Strauss 1988: 299). Prosvetitelji su još živeli u njutnovskom kosmosu. Oni su promovisali jedan hijerarhijski strukturiran pojam „civilizacije“,³²² koji je poslužio da se u svesti Okcidenta sopstveni položaj vidi kao model, vlastite navike kao univerzalne sposobnosti, sopstvene vrednosti kao apsolutni kriterijum suđenja, a mi sami kao gazdujući posednici svekolike prirode. Sa teorijskom pripremom, sa epistemološkom logistikom kriptonormativnih, diskriminatorskih, „linearno-progresivističkih“ pojmova, mogla je da počne i stvarna kolonizacija svega različitog, svega što odstupa ili se smešta na niži rang razvoja (Levi-Strauss 1988: 310, 331).

Sada je važno, naprotiv, ne uništiti, sačuvati, zaštititi „tužne trope“, ne samo zbog dužnog poštovanja intrinzične vrednosti „divljaka“, nego i zbog same mogućnosti da se formira jedna stroga nauka o čoveku koja bi svojim teorijskim modelom omogućila razlikovanje prvobitnog i veštačkog u „čovekovojoj prirodi“ i nalaženje onoga za čim su i prosvetitelji

³²⁰ Za ubedljivo empirijsko osporavanje ovakvog tipskog viđenja prosvetiteljstva i ukazivanje da razlika i diverzitet postoje i u njegovom perspektivističkom univerzalizmu i evrocentризmu, videti Vogel 1999.

³²¹ Levi-Stros 1999: 302; Levi-Strauss 1988: 311.

³²² O poretku i uticaju razumevanja civilizacije videti Tiryakian 2004; Eisenstadt 2004.

tragali: one „večne i univerzalne“ osnove ljudskog društva čije saznanje bi se moglo iskoristiti za „reformu“ običaja. Takve deklaracije o univerzalističkoj vokaciji etnologije u njenom traganju za onim „nepromenljivim“ u raznovrsnosti ljudskoga roda spadaju, međutim, u najopštije i neobavezujuće programske deklaracije. U njenom vidokrugu kod Levi-Strosa nije ustanovljenje, već u najboljem slučaju tek pretpostavljanje uslova jedinstva „ljudske prirode“: nju, naprotiv, prevashodno interesuje „analiza i tumačenje razlika“ među društvima.³²³ Jedan takav tipičan prelaz sa proklamovanog univerzalnog na delotvorno partikularno „čovečanstvo“ dešava se u poznom eseju „’Primitivna’ i ’civilizovana’ misao“. Tu se kreće od jednog zaključka „proisteklog iz antropoloških istraživanja“ koji je postao „opšteprihvaćena činjenica“ – „bez obzira na kulturne razlike između mnogih grupa koje sačinjavaju čovečanstvo, ljudski um je svuda isti i poseduje iste sposobnosti“ – da bi se preko uverenja da diferencijacija između kultura nije „plod čovekove sistematske i metodičke delatnosti“ i da je bilo „sasvim prirodno“ da male grupe koje su tokom stotina hiljada godina živele odvojeno jedne od drugih razviju „prirodne karakteristike“ po kojima se međusobno razlikuju, dospelo do uveravanja da „ne treba misliti da su te razlike štetne i da ih treba prevazići“, da su štaviše „izuzetno plodonosne“ i da omogućavaju napredak (Levi-Stros 2009: 23). Te razlike su danas ugrožene, stara se da ukaže Levi-Stros, a ne jedinstvo vrste koje savremena sredstva saobraćaja i masovni mediji ionako čine gotovo neizbežnim. Opasnost „hiperkomunikacije“ preti kulturama za čiju je „osnovnu kreativnost“ neophodan uslov upravo „umanjenje komunikacije“: „Ako jedna kultura želi da bude autentična i produktivna, njeni članovi moraju biti ubeđeni u svoju originalnost i, do određene mere, superiornost nad drugima“ (Levi-Stros 2009: 24).³²⁴

Levi-Strosova etnologija, koja poput nemačkog istorizma i konzervativnog empirizma odbacuje „humanistički“ okvir prosvetiteljstva i svoj predmet pronalazi ne više u opštosti civilizacije nego u raznovrsnosti kultura, specifičnim strukturalističkim dodatkom sada renaturalizacije „čoveka“ i, posle humanističke glorifikacije, hotimično „zanemaruje subjekta, to nepodnošljivo razmaženo dete, koje je isuviše dugo vladalo

³²³ Upporediti Levi-Stros 1978: 313–315; Levi-Strauss 1988: 42, 79; Levi-Stros 1999: 292.

³²⁴ Svaka originalnost se gubi ukoliko se pretvorimo u „potrošače koji uživaju u proizvodima iz bilo kojeg dela sveta, iz bilo koje kulture“, veruje Levi-Stros i sa zebnjom zamišlja „vreme kad će na Planeti postojati samo jedna kultura i civilizacija“. Priznajući da se oslanja na intuiciju, on zaključuje da postoji neki dijalektički tok koji „težnji ka homogenizaciji suprotstavlja težnju ka stvaranju novih razlika“ i da, u svakom slučaju, ne vidi „kako čovečanstvo može živeti bez izvesne unutrašnje raznolikosti“ (Levi-Stros 2009: 23–25).

filozofskom scenom i sprečavalo svaki ozbiljniji rad zahtevajući isključivu pažnju“ (prema Todorov 1994: 84).³²⁵ Sartre je predstavnik takve prepreke: on „lenjim umom“ naziva onaj analitički um koji Levi-Stros smatra upravo dijalektičkim i „hrabrim“ u nastojanju da prevaziđe sebe i svede „ljudsko na neljudsko“. Levi-Stros štaviše prkosno prihvata da potpadne pod Sartrovu klasu „transcendentalnih materijalista“ i „esteta“, koji „proučavaju ljude kao da su mravi“, uveren da je to „stav svakoga naučnika agnostičara“, da već i mravi „pružaju dovoljno žilav otpor zahvatima analitičkog uma“ i da „krajnji cilj humanističkih nauka nije da konstituišu čoveka, već da ga razlože“ (Levi-Stros 1978: 313).³²⁶ U tom sklopu se i civilizacijskim etnocentrizmom potkrepljen osećaj superiornosti uobraženog belog čoveka, mora sada da operiše od vizure da razvoj saznanja, slobode i tehnologije na jedinstven način dodeljuje mesto narodima, kao što na kraju ne povlašćuje ni (ne)utešne izgleda sudbine ljudi u svetu.³²⁷

Neznanje i predrasude se još jednom otkrivaju u srži prosvećenosti koja ih je, kao mandatar racionalnosti, htela iskoreniti. Etnologija leći od te spekulativne neukosti uvidom da ona nije ništa drugo nego „slepo odbijanje onoga što nije naše“, da varvarstvo nije opozit civilizaciji nego je, skupa s civilizacijom, smišljeni konstrukt i da celu konstrukciju valja demontirati informišući one koji druge krste varvarima da je varvarin „pre svega čovek koji veruje u varvarstvo“ (Levi-Strauss 1988: 319). Ako je

³²⁵ Uporediti Levi Stros 1979: 130–134.

³²⁶ „Ako shvatimo da se naši mentalni procesi suštinski ne razlikuju od života kao fundamentalnog procesa, i ako nas intuicija dovede do saznanja da nema jaza između ljudi, s jedne strane, i svih ostalih živih bića (ne samo životinja već i biljaka), s druge, onda ćemo možda postati malo mudriji nego što smo mislili da je moguće“ (Levi-Stros 2009: 29).

³²⁷ „Svet je počeo bez čoveka i bez njega će se i završiti... [S]am čovek mi izgleda kao jedna mašina, možda savršenija od drugih, koja radi na razbijanju prvobitnog poretka i ubrzava kretanje jedne moćno ustrojene materije ka sve većoj inerciji koja će jednom konačno zavladati... Stoga se civilizacija u celini može opisati kao čudesno složen mehanizam u kojem bismo rado videli mogućnost opstanka našeg sveta kad njegova funkcija ne bi bila proizvođenje onoga što fizičari nazivaju entropijom, to jest inercije. Disciplini koja se bavi proučavanjem najviših vidova tog procesa dezintegracije više bi priličilo ime 'entropologija' nego 'antropologija'. Kad duga ljudskih kultura prestane da se sunovraćuje u ponor izdubljen našom mahnitošću, dok mi budemo tu i dok svet bude postojao, postojaće i ona krhka barka koja nas povezuje s nedostižnim i ona će nam pokazivati put suprotan putu našeg ropstva; ako čovek ne može da ga pređe, i samo posmatranje tog puta doneće mu jedinu utehu koju ume da zasluži: obustaviti kretanje, obuzdati poriv koji ga goni da zaobilazi naprsline u bedemu nužde i da istovremeno dovrši svoje delo i svoju tamnicu; tu milost priželjkuje svako društvo kakva god da su njegova verovanja, njegov politički sistem i nivo civilizacije; u nju on smešta svoju dokolicu, svoje zadovoljstvo, svoj odmor i svoju slobodu, kao i onu mogućnost da se 'otrgne', mogućnost od koje zavisi život i koja se sastoji – zbogom, divljaci! zbogom, putovanja! – u tome da se, tokom kratkih intervala u kojima naša vrsta uspeva da prekine svoj pčelinji rad, ugrabi suština onoga što je bilo i što nastavlja da postoji izvan mišljenja i izvan društva: u posmatranju nekog minerala koji je lepši od svih naših dela; u mirisu udahnutom iz čašice ljiljana, koji je učeniji od naših knjiga; ili u letimičnom pogledu prečutnog razumevanja, otežalom od strpljenja, vedrine i uzajamnog praštanja, koji ponekad nehotice razmenimo s nekom mačkom“ (Levi-Stros 1999: 329–330).

prosvetiteljima još do emancipacije, onda ne samo da ne mogu ponavljati krstaške ratove i druge emancipovati mimo njihove volje, nego ne smeju ni kulturnim hegemonizmom, imperijalizmom i rasizmom ustanovljavati starateljstvo nad njima.³²⁸

Vremenom je postalo teško i zamisliti neku praksu diskriminacije za koju nije krivo prosvetiteljstvo – jer je ono samo postalo sinonim za praksu svakovrsne diskriminacije. Univerzalizam vrednosti zapadne tradicije demaskiraće se kao predrasuda evrocentričkog šovinizma i licemerno pozakonjenje kolonijalne moći belog muškarca.³²⁹ Ropstvo, imperijalizam, rasizam, etnocentrizam, ali i seksizam, produbljivanje i opravdavanje nejednakosti i klasna eksploatacija, uništavanje prirode, uopšte, izgon ili marginalizovanje „drugog“, bilo da je to „drugo“ obojeno, siromašno ili primitivno, nametanje svog kulturnog modela, podjarmljivanje autentičnih a različitih grupa, kultura i naroda – to je sada slika, do kraja raskrinkane, nemoljive unutrašnje logike prosvetiteljskog Zapada.³³⁰ Jedineći pristupe ogrešenjima o te potisnute i

³²⁸ Delimična podrška će kasnije doći s možda neočekivane strane. U predavanju *O humanističkim naukama i filozofijskoj disciplini*, jednako kao nekada Levi-Stros obraćajući se UNESCO-u, Derida (Derrida) pronalazi implicitnu filozofiju u tekstovima međunarodnih ustanova koje se zasnivaju na idejama ljudskih prava i međunarodnog prava. Čitanje Kantove *Ideje opšte istorije* je pritom prilika da se detektuje teleološka pretpostavka Evrope kao cilja univerzalne istorije koja prožima modernu do duboko u savremene diskurse. Međunarodne ustanove se suočavaju sa istim problemom evrocentrizma, a Deridi je ponajviše do sada kosmopolitskog „prava na filozofiju“ koje bi valjalo misliti mimo njenog „grčko-evropskog porekla i sećanja“, kao i mimo pukog suprotstavljanja njemu (Derrida1994: 14). Izlaz iz te dugoveke i zamorne alternative evrocentrizma i protivevrocentrizma, prema Deridi, a za razliku od Levi-Strosa, filozofija izgleda ne samo da može pronaći nego ga i vlastitim savremenim statusom nudi. Budući da „više nije određena programom, izvornim jezikom ili govorom“, budući da su već i njeni koreni sumnivi, „bastardni, hibridni, kalemljeni, multilinearni i poliglotski“, tako shvaćena, ona već (po)stoji s one strane „kolonijalne ili neokolonijalne dijalektike prisvajanja i otuđivanja“ i predstavlja „ako postoji takva stvar, taj drugi put“ (Derrida1994: 15): „Hipoteza ili želja koju sam u iskušenju da priložim raspravi jeste da, uzimajući u obzir ili preuzimajući odgovornost za progres nauka u duhu novog doba prosvetćenosti za nastupajući novi milenijum (i u tom pogledu ostajem kantovac), politika prava na filozofiju za sve (muškarce i žene) ne bi bila samo politika nauke i tehnologije već i politika misli koja se ne bi pokorila ni pozitivizmu ni scijentizmu ni epistemologiji, i koja bi ponovo otkrila, prema merilu novih uloga, u svom odnosu prema nauci ali i prema religijama, pravu, etici, jedno iskustvo koje bi istovremeno bilo provokacija ili recipročno poštovanje, ali i nesvodiva autonomija“ (Derrida 1994: 18).

³²⁹ Dussel 1999; Pocock 2002; Tully 2002; Cooper 2005; Chakrabarty 2000; Hall 1996; Venn 2000; Gilroy 1993; Said 1993; Said 1978; Blackburn 1988; Young 1990; Barker, Hulme, Iverson & Loxley 1985; Morrison 1992; u prilog, međutim, kontraargumenta da su postojale saglasne univerzalne prosvetiteljske ideje i van Zapada, odnosno da nisu bile (samo) izvezene, kao i da je anticolonijalna orijentacija zastupljena još u sedamnaestom i ranom osamnaestom veku videti Clarke 1997; Israel 2006a: 615–639; za (ne)diferenciranost i posledice napada postkolonijalizma na prosvetiteljstvo videti, na primer, Koundoura 1998; Hassan 1998; za pregled tema i doprinosa postkolonijalnih studija Chambers & Curti 1996; Chrisman 2003; Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1998.

³³⁰ Da je „naučna misao prosvetiteljstva bila preduslov rasta modernog rasizma zasnovanog na fizičkoj tipologiji“ i da je uopšte bila „mač sa dve oštrice“ videti Fredrickson 2002: 56–66; za poodmakle kulturne posledice evroimperijalizma videti, na primer, Bhabha 1998; Bennett & Bhabha 1998: 37–47; za androcentričnost prosvetiteljstva i posebno Kanta: Schott 1996, a da se ona, ako je i ima, može odbaciti a da se sačuvaju individualizam i druga središnja načela prosvetiteljstva: Landau 2006: 28–29. Za kritiku prosvetiteljskog ogrešenja o svet prirode videti bezmalo kompletnu „čitanku“ ključnih tekstova u

progonjene, silovane i kolonizovane „neprijatne druge“ prosvetećenosti, ekofeminizam Vel Plumvud (Val Plumwood), na primer, pokazuje da je logika konfrontiranja i ovladavanja po matrici prosvetiteljstva izomorfna bez obzira na predmet na kome praktikuje svoju figuru: olako podrazumevanje dihotomije priroda/razum krije, osim volje za uzdizanjem čoveka iznad prirode, i aktuelno raslojavanje unutar društva, gde se različite grupe identifikuju sa jednim od ovih polova. U kulturi Zapada muškarcima je pripisan razum (i odatle um, duh, intelekt i pozicija subjekta), dok su žene izručene prirodi (i odatle telu, materiji, instinktu i poziciji objekta). Onaj ko se identifikuje sa razumom preuzimajući poziciju muškog subjekta (civilizacije, nauke, prosvetećenosti) stiče pravo da kolonizuje prirodu (primitivizam, predrasude, varvarstvo) stavljajući je u poziciju objekta (Plumwood 1993).³³¹ Ukazivanje na „zloćudnost“ prosvetiteljskog fiksiranja na razum suprotstavljen prirodi, u nastavku tako potkopava i tradicionalnu političku filozofiju: njena liberalna tradicija je, uprkos samorazumevanju, prepuna rodnih predrasuda koje su licemerno prikrivene bujicom demokratsko-egalitarnističkih fraza, spravljenih da bi legitimisale moć i smirile savest muške elite.³³²

Savremeno teorijsko okajavanje rdave savesti Zapada ima, međutim, svoju cenu. U najskupljoj varijanti ona se plaća u moneti gubitka svakog aršina. Unapred pronalazeći diskriminatorski centrizam gde god se različito prepoznaje kao manje dobro, nedela Evrope se pobijaju „oružjem *Volksgeista*“, a kolonijalizmu se suprotstavlja rasizam nesamerljivih kulturnih identiteta: kultura je pluralizovana, civilizacija detronizovana, istorija dezorijentisana, domoroci rehabilitovani, a čovečanstvo podomoročeno. Umesto bioloških, fetišizuju se kulturne specifičnosti, a rezultat ostaje isti: kult kolektivne duše, opsednutost čistotom, strah od mešanja i zagađenja i gubitak univerzalnih standarda

poslednjih dva i po veka: Coupe 2000; za savremene izazove koje mu upućuje ekologija videti takođe Tu 2002; Radcliffe 2000: 60–76, 83–97; Luke 1997: 7–19; Harvey 1999: 123–125; Singer 1999: 150–155; Regan 1999: 158–159; Plumwood 1999; Dobson 2000: 10–12. Za prosvetiteljske politike „rodnog“ normiranja, diskriminacije ali i afirmacije, videti Godino 2006: 398–399; Cryle & O’Connell 2003; Wilson 2003; Rivière 2003; Zalewski 2000: 46–71; Schott 1996; Robertson 2005b; Hesse 2001; Dalton 2003; Flax 1987.

³³¹ Uporediti Prokhovnik 1999: naročito 4–8, 42–46.

³³² Videti Delamont 2003; Mullally 2006: 16–26, 219–224; Assiter 1996; Ramazanoglu & Holland 2002: 23–40; Braidotti 1997. S druge strane, da retorika jednakosti nije bila samo arogantni kvazikolonijalni zapadni „prosvetiteljski diskurs“, osmišljen da vlada kulturama i tradicijama drugih, već – u slučaju „radikalnog“ prosvetiteljstva koje se suprotstavlja svojoj „konzervativnoj“ varijanti (niz bi još šezdesetih godina sedamnaestog veka otvorili Spinoza, Mejer, Korbah i Van den Enden, nastavili ga u prvoj polovini osamnaestog veka Bejl, Mandevil, Viko, Dorija (Doria), Radikati (Radicati), Dimarse (Dumarsais), Melije i drugi, a zaključili ga od sredine osamnaestog veka Didro, Dalamber, Mabli, Moreli, Bulonže, Helvecije i drugi) – „naglašavanje fundamentalnog jedinstva čovečanstva“ koje ustaje protiv svake hijerarhije i svih privilegija, videti Israel 2006a: 569–571.

pravde i istine. Rasni ili kulturni argument, svejedno: pojedinac je razvlašćen. Prosvetiteljske oslonišne vrednosti su prezrene i oterane u defanzivu. Diskurzivni arsenal koji je romantizam kritički usmerio protiv humanističkog univerzalizma prosvetiteljstva sada se stavlja u službu jedne „filozofije dekolonizacije“. „Kulturni identitet“ kao njena lozinka, kao i ortodokсни nacionalni genij romantičara, „ima dve crne ovce: individualizam i kosmopolitizam“ (Finkelkrot 1993: 81, 79, 68).³³³

Negdanja božanstva, s druge strane, vazda postaju ovce kada se demontira mitologija čiji su deo. Takav status miteme će Levi-Stros, posle Mestra, dodeliti samoj „Francuskoj revoluciji“, odnosno njenoj recepciji u savremenosti koja se pita za uslove mogućnosti i granice njenog važenja: „Mi sami spremni smo da prihvatimo da savremeni čovek treba da veruje u taj mit kako bi mogao u punoj meri da igra ulogu pokretača istorije. Ali iz toga ne treba zaključiti da je taj smisao, zato što je najbogatiji (pa, prema tome, i najsposobniji da podstakne na praktičnu akciju), ujedno i najistinitiji“ (Levi-Stros 1978: 322). Dovoljno je da se „istorija udalji od nas u vremenu ili da se mi od nje udaljimo u mislima“, pa da izgubi „inteligibilnost“ i da njeno „interiorizovanje“ koje nam se sada čini samorazumljivim postane nemoguće. Francuska revolucija je postala deo naše unutrašnjosti, ali ništa ne garantuje da neće u budućnosti biti zaboravljena. Sve interiorizacije istorije su privremene i obezbeđuju iluziju njene i naše inteligibilnosti. To saznanje, međutim, ne može da nas „oslobodi te interiornosti“, već se „mudrost sastoji“ u jednoj antiemancipativnoj pomirljivosti u kojoj čovek „posmatra sebe kako je doživljava, mada zna da je to što on tako potpuno i snažno doživljava mit koji će se kao takav ukazati ljudima nekog budućeg veka, a njemu samom možda kroz nekoliko godina, i koji će ostati potpuno nepoznat ljudima nekog budućeg milenijuma“ (Levi-Stros 1978: 323).

Dovoljna distanca je zaista već demitologizovala Francusku revoluciju ali, reklo bi se,

³³³ Nasuprot uobičajenom razumevanju, međutim, postoje argumenti da ni *Kultur* nije uvek doživljavana kao „vegetativni predmoderni entitet“, već bi se moglo pronaći da je moderni nemački identitet podrazumevao još u vreme prvih diskusija o njemu, od prosvetiteljske ideje usavršivosti nasleđeni distinktivni osećaj univerzalnosti, koji je karakterisala otvorenost i mogućnost usvajanja kultura. Budući da nije razumljena kao neodređena opštost ili statična teorijska apstrakcija (jer je korektura prosvetiteljstva već sa Herderom, Šilerom i Šlegelom ustanovila načelo da samo iskustvo apstraktnog mora biti povezano sa nečim konkretnim da bi bilo relevantno), ta univerzalnost doduše predstavlja jednu izraženu svest o konačnoj partikularnosti drugih i njihovog doprinosa celini postignuća čovečanstva, koje može da proceni, prisvoji i transformiše nemački „duh“ na svom istorijskom putu do složenog i potpunog ljudskog identiteta (uporediti Giesen 1991; Kallscheuer & Leggewie 1994; Peitsch 2002; Oergel 2006: naročito 281–284).

ne kao sudbonosno „kolektivno nesvesno“ savremenosti koje prozire dubinska istorijska (psiho)analitika već, upravo blagodareći teorijskim sredstvima prosvetiteljstva i u njegovoj tradiciji, izlažući kritičkom ispitivanju njene temeljne, indikativne i instruktivne pretpostavke, paradokse, protivrečja, nedorečenosti, podrazumevanja. U kontekstu rasprave o ličnom, kulturnom i kosmopolitskom identitetu, to znači da je brižljivoj kritičkoj analizi morao da bude podvrgnut najznačajniji dokument Francuske revolucije, „Deklaracija o pravima čoveka i građanina“, koju je usvojila Ustavotvorna skupština 26. avgusta 1789. godine. „Trebalo bi da čovek, kao vrhovna vlast, kao pošiljalac i smisao meta-normativne rečenice, potpiše Preambulu Deklaracije. To nije bio slučaj: 'Predstavnicima francuskog naroda, konstituisani u Narodnu skupštinu, ... odlučili su da u jednoj svečanoj Deklaraciji izlože prirodna, neotuđiva i sveta prava čoveka'... 'Potpisnik', koji proglašava normu koja će važiti za druge norme, jeste predstavničko telo jedne zajednice, skupština koja predstavlja jedan narod, imenovan vlastitim imenom, Francuzi“ (Liotar 1991: 153). Pošiljalac Deklaracije se cepa na francusko i na ljudsko biće, a u nedostatku „čoveka“ kao potpisnika, priziva se njegov zastupnik u liku svevišnjeg koji parira nacionalnom ovlašćenju: „'narodna skupština uvažava i izjavljuje, u svoje ime i u ime Svevišnjeg...'. To razložno svevišnje biće nema nikakav razlog da posebno ovlašćuje jedan narod. Zahtevajući njegovo prisustvo i tražeći njegovu preporuku, Skupština se ne ovlašćuje kao francuska, nego kao ljudska“ (Liotar 1991: 154). Zbog nemogućeg prelaza iz filozofskog u istorijskopolitički univerzum u zakonu jedne političke revolucije koji sadrži oba, na kraju se ne zna „da li je tako objavljeni zakon francuski ili ljudski, da li je rat koji se vodi u ime tih prava osvajački ili oslobodilački, da li je nasilje sprovedeno u ime slobode represivno ili pedagoško (progresivno), da li narodi koji nisu francuski, treba da se pofrancuze ili uljude...“³³⁴.

Drugačije rečeno, Revolucija iz 1789. godine bi da istovremeno zadovolji i čoveka i građanina i odbija i pomisao na sukob između njih čak i kad uočava da nisu istovetni.

³³⁴ „Ustavotvorci su izgleda bili žrtve 'transcendentalnog privida', a možda čak i *demencije*. Njima se od naroda priviđalo čovečanstvo. Nacija, utoliko što je jedna zajednica, svoju čvrstinu i svoje ovlašćenje u biti duguje predanju imena i pripovesti. Takva predanja se međusobno isključuju. Ona podrazumevaju granice i sudove na tim granicama. Zakonitost ne duguje ništa ideji čovečanstva, a sve duguje trajanju pripovedanja o postanju, zasnovanom na ponavljanju tog pripovedanja. Desničari su to uporno isticali. Levičari su poverovali u jednu suprotnu priču, u istoriju čovečanstva u celini, priču o njegovom oslobađanju, međunarodnog dometa, bez korena u narodu, kosmopolitsku... Nema Svevišnjeg bića da ih pomiri“ (Liotar 1991: 155).

Ni u jednom od sedamnaest članova Deklaracije o pravima čoveka i građanina ne predviđa se mogućnost da se čovek nađe u sukobu sa građaninom, odnosno „kosmopolita“ sa „patriotom“: „Oslobođenje Francuza je putokaz za ostatak čovečanstva, a dekreti ili ustav Francuza poslužiće kao uzor za sve ostale zemlje. Sukob između patriotizma i kosmopolitizma može, dakle, da postoji samo za građane drugih zemalja jer oni, kao patrioti, duguju vernost vlastitoj zemlji, a kao ljudi, Francuskoj, ovaploćenju čovečnosti! Francuzi zato mogu mirene savesti da budu patrioti, jer, delujući u korist Francuske, oni ne brane samo interese jedne određene zemlje, već i čitavog sveta“ (Todorov 1994: 178).³³⁵

Dileme jednog realizovanog mita su, međutim, refleksi nepomirenih načela mitologije kojoj pripada. Tako savremena propitivanja Francuske revolucije u sve prodornijem zahvatu potvrđuju da je ona obeležila ne samo neposredni istorijski udeo prosvetiteljstva,³³⁶ nego i celokupno buduće nastupanje njegove formacije. Podržana onim što je prepoznavano kao njegovi zakoniti ili farsični učinci,³³⁷ prikazujući prosvetiteljski ideal pravičnog društva vođenog razumom i zakonima ili kao nedosanjani i možda nedosanjiv san ili kao naivno i neodgovorno mesečarenje koje dezintegriše zajednicu i inovira najcrnje tradicije protokola političke moći, sve jednako u nameri da ih potkopa i fundira i okupi društvo, savremenost će krenuti u odlučni obračun sa njim. Ili obračun unutar njega. Oko toga će se zapravo voditi najskoriji spor.

3.3 Odgovorna deca autonomije

Moglo bi se zaista učiniti da sve dispartatne „neprijatelje prosvetiteljstva“ (od religioznih protivnika osamnaestog veka, kontrarevolucionara i romantičara do dvadesetovekovnih kulturelativista, feminista i environmentalista) ujedinjuje odbacivanje onoga što su smatrali „prosvetiteljskom perverzijom razuma: veštački naduvanom ili iskrivljenom koncepcijom razuma koju svako može povezati sa prosvetiteljstvom nalazeći da ono nudi restriktivnije gledište na prirodu, obim i granice ljudske racionalnosti“ (Garard

³³⁵ Da je Deklaracija o pravima čoveka i građanina, „stvorila okvir za jedan novi nacionalni identitet, jermi kojeg bi bili 'građani' nove ustavne države“, a ne više „podanici“ francuske krune, reevocirajući i ostvarujući do Američke revolucije tek apstraktni ideal klasične Grčke i Rima, videti Merrick 1990; Jennings 1992; Baker 1994; Munck 2002: 195–198.

³³⁶ Videti Cross & Williams 2000; McPhee 2004.

³³⁷ Videti, na primer, Keither 2007: 1–43, 67–68, 84–86, 116–119, 145–147, 163–216; Kahan 1992: 3–33, 81–110; Vej 1995: 161–162, 169–170.

2011: 32). U najartikulisanim interpretacijama to bi značilo da se prosvetiteljstvo, jednostrano razumevajući i forsirajući razum, osakatilo za vezu sa drugim modusima saznanja, zaprečilo pristup čitavim oblicima ispoljavanja stvarnosti i učinilo sebe i svoje nosioce gordo autističnim. Postoje odgovori na ove primedbe koji ne samo da brane koherentnost Kantove slike prosvetiteljstva, nego insistiraju na njenoj uputnosti i za savremenost. Oslonac na prosvetiteljstvo, uprkos napadima, jeste prva, najčešće defanzivna, ali i odlučna varijanta odbrane prosvetiteljstva. Ona bi konvencionalnim sredstvima ukazivala na neprolaznost starih uvida i opasne promašaje onih koji ih bezglavo napadaju ili olako odbacuju, kao i na neophodnost izvesne odmerene procene koja bi na kraju afirmisala „racionalno jezgro“ osamnaestovekovnog prosvetiteljstva.

Kasirer svedoči da je još u međuratnim godinama postojao popularni refren koji zamera epohi prosvetiteljstva nedostatak „razumevanja za ono što je istorijski daleko i tuđe“ i uzdizanje vlastitih merila do „bezuslovne, jedino važeće i jedino moguće norme“, kojom je, u „naivnom samoprecenjivanju“, procenjivala čitavu istoriju. On dozvoljava da se prosvetiteljstvo možda i ne može osloboditi te greške, ali nalazi da je neophodno primetiti da mu je ona „vraćena preko svake mere“ i da je „prema njemu uvek iznova ispoljavan i dokazivan baš onaj ponos 'boljeg znanja od drugih' koji mu je stavljen na teret“. Prerastao u naviku, taj nadmeni stav prema prosvetiteljstvu sada onemogućava njeno „nepristrasno istorijsko razmatranje i ocenjivanje“, pa se uputnim čini upravo pozvati se na njegovo načelo i istorijske pravde i savremenog nadahnuća radi: „Reč: *Sapere aude!*, koju je Kant nazvao 'lozinkom prosvetiteljstva', važi i za naš sopstveni istorijski odnos prema njemu. Umesto da ga omalovažavamo ili na nj otmeno gledamo s visine, moramo ponovo naći hrabrosti da se s njim merimo i da se s njim iznutra raspravimo. Stoleće koje je u umu i nauci videlo i poštovalo 'čovekovu najvišu snagu', ne može i ne sme ni da je za nas naprosto prošlo i izgubljeno; moramo naći put da ga vidimo ne samo u njegovom sopstvenom liku, nego i da ponovo oslobodimo one izvorne snage koje su taj lik stvorile i obrazovale“ (Kasirer 2003: 14–15).

Pred naletom osporavanja prosvetiteljstva i njenog „jedinstva“, Robert Darnton će tako taj i danas živi i osnažujući lik osamnaestovekovnog pokreta prosvetiteljstva razabrati u onoj „usaglašenoj kampanji samosvesne grupe intelektualaca za promenu umova i reformu institucija“, ne bi li se unapredile izvesne pokretačke ideje, poput slobode, sreće i prirodnog prava. Kao takvo, prosvetiteljstvo nije bilo krivo za optužbe koje su

podizane protiv njega: zapadni kulturni imeprijalizam, rasizam, moralni nihilizam i preterano poverenje u razum. Ono je, naprotiv, pre slavilo pojedinca, poštovalo slobodu i sva prava čoveka i zastupalo progres sa malim „p“ – u jednom dobu kada je zubobolja bila jedna od najraširenijih pošasti (Darnton 2003a).

U ovoj tradicionalističkoj apologiji prosvetiteljstva neraskidiva veza prosvete i humanizma, nasuprot Fukoovoj opomeni da između njih „pre postoji napetost nego identitet“,³³⁸ pre ili kasnije postaje (filozofsko)antropološki i politički *evergreen*. Legroov fenomenološkoanalitički prepev Kantove odredbe prosvetiteljstva neumorno ističe da je „ljudsko biće 'prirodno punoletno“, „po prirodi oslobođeno bilo kakvog upravljanja sa strane“ i da njegovo samootznanje od krivo nastalog, „gotovo prirodnog“ stanja/stava „veštačke maloletnosti“ predstavlja nezastarivi moment čovekovog postajanja čovekom (Legro 1993: 11–15). A u jednom Horkhajmerovom članku iz 1962. godine pedagoška adaptacija se okrivljuje za ogrešenje o celinu značenja i aktuelnost Kantovog neprolaznog naloga: „Kantov znameniti članak koji započinje tvrdnjom da je prosvetiteljstvo izlazak čoveka iz samoskrivljenog nepounoletstva u filozofskoj se nastavi lagano preokrene u početak nabiranja propisa čije ispunjenje učenici i učitelji smatraju obeležjima odraslosti“ (Horkheimer 1988: 161–162). Kant je, međutim, svojim intelektualnim suprotstavljanjem konformizmu, svojim zastupanjem autonomije individualnog nasuprot „interesu plemena“, „kolektivnom fanatizmu“ i „manipulisanom varvarstvu“, prema Horkhajmerovom mišljenju, „avangarda danas ništa manje nego onda kada je protiv njega izdana zabrana“. Stoga bi tek prihvatanje prosvete „u njenom smislu“ i proširenje njene delotvornosti van vaspitanja moglo značiti „prevladavanje prošlosti“ i „jamstvo da se ona neće ponoviti“: „U istorijskoj situaciji u kojoj se nalazi pre svega Nemačka upravo sada je vreme za recepciju Kantova prosvetiteljstva. Ako u društvenim oblicima što će se idućih desetleća širiti na svetu ne prežive teorijske i praktične ideje koje je razvio Kant, ako se ne suprotstave onom što preči, nazadovanje će biti nezaustavljivo“ (Horkheimer 1988: 168–169).

Napredovanje pak, kao i sama čovečnost, tvrdi se, i dalje nisu mogući, ako su i zamislivi, bez živog i delatnog osamnaestovekovnog prosvetiteljstva. U njegovom učenju, pravilno shvaćenom, nema ničeg što bi ga kompromitovalo. Odustajanjem od

³³⁸ Fuko 1995: 239–240; zaoštren ali ilustrativan i dokumentovan dokaz te napetosti ili čak afiniteta prosvetiteljstva za nehumano videti u Steintrager 2004.

njega, naprotiv, otvaramo se za one nesreće za koje je krivo optuženo. Nije prosvetiteljski humanizam, kako mu naopako pripisuju, kriv za pojavu „scijentističke, nacionalističke i egocentričke doktrine – koje se sa svoje strane mogu dovesti u vezu sa velikim pokoljima za koje su odgovorni ratovi, kolonijalizam, totalitarizam, i koji obeležavaju istoriju poslednjih dvaju stoleća“ (Todorov 1994: 375). Scijentizam, nacionalizam i egocentizam, obrazlaže Todorov, predstavljaju devetnaestovekovna pervertovanja „duha prosvete“, a ne njegovu logičnu posledicu. Te doktrine izopačenja, koje neprestano prate autentično uvek prosvetiteljski humanizam,³³⁹ posebno su opake zato što ne nastupaju otvoreno, kao neprikriveni neprijatelji, već „pritvorno nakićeni idealima humanizma i revolucije“. One su „vešta kamuflaža ili naivna iluzija“ koja lako može podmetnuti humanizmu krivicu za zlodela počinjena u njihovo ime, te su stoga „znatno opasnija, mada na drugi način“, nego one još od starog režima preživele anahrone nostalgije za apsolutističkom monarhijom (Todorov 1994: 377).³⁴⁰

Ali kamufliranja mogu biti još perfidnija i pojaviti se, takoreći, ne u izvršenju nego u srcu prosvetiteljskog zadatka. Na savremenom vrhuncu istorijskog izvođenja iz maloletstva desila se, čini se da sugerise Finkelkrot (Finkelkraut), jedna kvalitativna, ironična i apokaliptička novost: presvlačenje prosvetiteljskog ideala emancipacije u nove odore koje ga definitivno kompromituju. Poraz je vanteorijski, teorije su nestale. Borba protiv ideologije završila se tako da su s ideologemama istisnute i ideje. Nema više modernističkih dovršilaca koji bi nastavili „nedovršeni projekt“ moderne (Habermas 1988c: 28), pa ga postmoderna, pre farsično nego tragično, nedovršenog okončava objavom njenog uspešno izvedenog kraja. Jer „postmoderna deca“, isto kao deca prosvetiteljstva, hoće da budu odrasla, punoletna, nezavisna. Cilj prosvetiteljstva i postmodernizma je isti – autonomni pojedinac – samo su instrumenti emancipacije različiti: za prosvetitelje je to bila kultura; za postmoderniste je i ona postala nepoželjna starateljska instanca. Varvarstvo se konačno dočepalo kulture i posvojilo je. Duh naroda i kulturni identitet dobili su efikasnijeg naslednika u industriji zabave. Tek s njom „pristup sumnji, ironiji, razumu – svemu onome što bi moglo odvojiti od kolektivne matrice“ konačno je zaprečen (Finkelkrot 1993: 139). Kura dezintelektualizacije

³³⁹ Detaljnije u Todorov 2002.

³⁴⁰ O genezi i oblicima izopačenja prosvetiteljskog humanizma detaljnije Todorov 1994: 378–380; najobuhvatnije i najdirektnije o poželjnosti jednog u tom smislu obnovljenog prosvetiteljstva videti Bronner 2004: 151–166.

preduzeta je u svemu: politici, književnosti, obrazovanju. Kroz antidiskurzivne likove ambijentalne muzike, reklame ili Diznilenda, čitavim potrošačkim društvom trijumfuje blesavost nad mišljenjem, svuda se za volju utapanja ukida pamćenje, (raz)govor, komunikacija i svuda se, pod izgovorom probitačnosti, ideje infantilizuju, značenja poništavaju, duhovi prazne, a opsenari „univerzum diskursa“ menjaju „univerzumom vibracije i igre“: *We are the world, we are the children*. Daljinski upravljač funkcionište u životu kao i pred televizorom, a izbor je, svejedno koji, automatski kulturni. Dela plutaju bez koordinata, a „život ispunjen mišljenjem“ gubi smisao jer je i „mržnja na kulturu postala kulturna“ (Finkelkrot 1993: 139). Paleta raznorodnih i jednakovrednih razonoda ništi svaki standard i sve izravnato retardira u ništavilo – koje se još izdaje za naročito mudro postignuće.

Novi paraprosvetiteljski ideal postmodernizma – multikulturni pojedinac – u stvarnosti se štiti misaonom zbrkom od ksenofobije, ruši hijerarhiju vrednosti za račun trijumfa nerazlikovanja i sklon je da svaku zamerku objasni puritanizmom gadova, despotizmom onih moralno heteronomnih i diskriminacijom rasista. Zavet samozakonodavstvu se premetnuo u samoživost, koja se krepí uverenjem da nastavlja rad na odrastanju uklanjanjem tutora: „pojedinci će preduzeti krupan korak u pravcu svoga punoletstva onoga dana kada mišljenje prestane da bude vrhunski vrednost te postane podjednako fakultativno (i legitimno) kao kladenje na konjskim trkama ili rokenrol: da bismo doista zakoračili u doba autonomije, valja nam da sve prinude iz autoritarnog vremena pretvorimo u slobodne izbore“ (Finkelkrot 1993: 120). Nevolju sa tim postmodernim pojedincem Finkelkrot razotkriva kao manjak prosvetiteljskih sredstava u dosezanju eminentno prosvetiteljskog cilja. Postmoderni pangurmanski individualizam se ustremkuje na dominirajuće komunitarne strukture, na ograničavajuće autoritete, na nasleđene društvene prinude, ali da bi iz toga izašla u svetu orijentisana ličnost slobodnog duha i autonomnih suđenja i volje – „potrebno je još i ono što se u osamnaestom stoleću nazivalo prosvetiteljstvom“ (Finkelkrot 1993: 126).³⁴¹

³⁴¹ Tada su se „filozofi zdušno borili da kulturu svima približe te da individualnu sferu izuzmu ispod vlasti države ili premoći kolektiviteta. Hteli su da ljudi budu slobodni da bi ostvarivali svoje pojedinačne interese i, u isti mah, kadri da svoje razmišljanje uzdignu iznad tog uskog područja. Danas vidimo da su bitku napola dobili: despotizam je bio poražen, ali ne i nazadnjaštvo. Tradicije su ostale bez moći, ali se i s kulturom zbililo isto... Odsad princip zadovoljstva – taj postmoderni oblik pojedinačnog interesa – upravlja duhovnim životom. Više nije na stvari ljude uspostaviti kao autonomne subjekte već zadovoljiti njihove neposredne prohteve, razonoditi ih što je moguće jevtinije. Kao nepostojani konglomerat prolaznih i slučajnih potreba, postmoderni pojedinac je zaboravio da je sloboda bila nešto drugo doli mogućnost da se promeni kanal, a kultura nešto posve različito negoli je utaženi poriv“ (Finkelkrot 1993:

Moglo bi se reći da je, uopšte, postmodernizam predstavljao posebnu inspiraciju reafirmaciji prosvetiteljstva, ali i da se prosvetiteljstvo revidiralo u odgovoru na taj izazov. Njegova odbrana se ponekad manje brinula za očuvanje autentičnosti likova i dela prosvetitelja, a više za insuficijenciju njihove postmoderne kritike, manje je bila „modernistička“ a više „anti-postmodernistička“.³⁴² Ona je i sama kritična prema „metafizici razuma“ i njenim ideološkim apliciranjima, ali ipak smatra da postmoderni tip njihove kritike vodi jedino u bespuće jalovog nihilizma. Gelner (Gellner) tako detektuje „triangularnu situaciju“ u savremenom svetu, u kojem se takmiče tri „nesvodiva uporišta“ ili tri izraza „temeljnih opcija ljudskog duha“: religijski fundamentalizam, koji veruje u jedinstvenu istinu i smatra se njenim isključivim posednikom; postmoderni relativizam, kao „zakleti protivnik ideje o jedinstvenosti istine“; „racionalizam prosvetiteljstva ili racionalistički fundamentalizam“, koji zadržava veru u jedinstvenost istine ne smatrajući je ičijim ekskluzivnim i definitivnim posedom (Gellner 2000: 7, 9, 10). Čitavim tokom dalje argumentacije, utisak je, Gelner nastoji da prikaže neprosvetiteljska stanovišta kao ekstrem(izm)e, koje strategijom „klackalice“ uspešno miri srednje, jedino razumno rešenje, usvajajući ispravne i odbacujući neispravne uvide oba.³⁴³

Stanovište „sekularnog fundamentalizma“ deli sa svojim religijskim imenjekom odlučno suprotstavljanje relativizmu, uverenje da postoji objektivno saznanje koje je iskazivo izrazima koje nije uslovlila i propisala kultura iz koje potiču nego stvarnost na koju referišu. S druge strane, ono insistira na svetovnom poreklu znanja i na njegovoj pogrešivosti, pa sa relativistima deli nepoverenje u mogućnost dosezanja „suštinske,

127–128).

³⁴² Za tipičan pokušaj videti Luntley 1995: naročito 124–135, 197–222.

³⁴³ Pri čemu je postmodernizam neuporedivo akutnija tačka otpora: „Postmodernizam je pokret koji je počinio, uz neke uzgredne pogreške – nerazgovjetnost, pretencioznost, mušičavost, glumatanje, prenemaganje, nabacivanje imenima – i dvije ključne, i to u metodi koju preporučuje: sklonost relativizmu i pozornost koju pridaje prije svega semantičkoj idiosinkraziji učinila ga je slijepim za nesemantički vid društva te za neobično važnu i apsolutno sveprisutnu asimetričnost u kognitivnoj i gospodarskoj moći u svijetu. Relativizam, kojemu teži takav postmodernizam, nema i ne može imati nikakav, politički pa ni istraživački, program“ (Gellner 2000: 86). Više socijalnopsihološki sudeći pošasti relativizma, koji je u osnovi „afektacija“, Gelner zapaža da on, kao „prodoran“ pokret, iskršava tek „u društvu u kojem je nepatvoreno znanje odigralo najveću ulogu u transformaciji življenja“ i da „ima najviše pristaša tamo gdje je najmanje relevantan, na mjestima koja su najviše profitirala od asimetrične prirode spoznaje“: „Što je društvo sigurnije u posjedovanje novog znanja, što je potpunije njime prožeto i predano njegovu korištenju, to je vjerojatnije da će proizvesti mislioce koji će zagristi u ruku koja ih hrani. Manje je vjerojatno da će se polovično modernizirana društva, društva koja se još nisu prilagodila novoj dobrobiti, prepustiti orgiji bičevanja znanosti...“ (Gellner 2000: 97–98).

konačne, onosvjetojne objave“. To stanovište „na pola puta“ između religijskog fundamentalizma i postmodernog relativizma, poentira Gelner, nije tek savremena akademska reakcija ili prolazna moda: „Obrisi mu se naziru već tijekom znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću, podrobnosti su izdjelane tijekom osamnaestog stoljeća da bi u znanstveno-industrijskoj civilizaciji, preraslo u nepisani i naširoko prihvaćeni kôd kognitivnog ponašanja mnogih, iako ne svih, znanstvenika“ (Gellner 2000: 94).

Gelner ne krije slabosti koje uviđa u svojoj „veri“, pre svega s obzirom na njenu praktičnu upotrebljivost „kao temelja bilo za osobno življenje bilo za društveni poredak“. Što se prvog tiče, prosvjetiteljski racionalizam, očito krhak, apstraktan i „intelektulano nedostupan“, nije u stanju da u krizi pruži uporište čak ni onim intelektualcima koji su skloni „tom tipu teoretiziranja“ i koji će se, ako ih pritisne lična nevolja, i sami okrenuti „emotivno bogatijim metodama koje obećavaju osobni oporavak, kao što je psihoanaliza“ (Gellner 2000: 110). Stvar ne stoji bolje ni kada je reč o delovanju suvoparne poruke prosvjetiteljstva na društveno-političkom planu, o čemu dvovekovna istorija implementacija i mutacija prosvjetiteljskih sugestija pruža čudesno svedočanstvo. Promašaji primena vizije *philosophes* jednog „razumnog, stoga i sretnog, poretka na zemlji“ ukazuju na intrinzičnu „slabost koja pogađa *svaki* pokušaj da se iz općenite prosvjetiteljske vizije ekstrahira konkretni, određeni društveni poredak“. Problem je, prema Gelneru, u pretpostavci da će, „ako su religija i praznovjerje doveli do *jednog* određenog društvenog poretka, naime do hijerarhiziranog autoritarizma i dogmatizma na čelu s plemstvom i klerom“, jedna „istinita doktrina dovesti do drugačijeg, superiornijeg društvenog poretka“: „Zabluda može odrediti društvo, istina ne može. Istina, doduše, nagriza stare koherentne vizije no ne nadomješta ih ni sa čim stalnim, konkretnim, u sebi zaokruženim, moralno podupirućim. Etika spoznaje u prosvjetiteljstvu doista isključuje neke vrste autoriteta i načine vrednovanja društvenog poretka, ali s druge strane ne sadrži nikakvu solidnu, takorekuć sočnu i mišićavu premisu koja bi bila u stanju iznjediriti konkretnu društvenu alternativu“ (Gellner 2000: 106–107).³⁴⁴

³⁴⁴ Tu manjkavost klasičnog liberalizma prosvjetiteljstva koji ne uviđa ili ne može da odgovori na činjenicu da se „identitet nalazi u našim zemaljskim porivima a ne u našim anemičnim idealima“ – u njegovom nastavku – ispunio je, prema Gelnerovoj sugestiji, ne samo marksizam, nego i nacizam na svoj način: „Iako je odbacivao humanitarni i egalitarni element prosvjetiteljstva, nacizam je, u neku ruku nastavio i dopunio prosvjetiteljstvo: s najvećom mogućom ozbiljnošću pristupio je uključivanju čovjeka u

Neslavno propali pokušaji primene „nove sekularizovane vere“ prosvetiteljstva u političkoj praksi, čini se da preporučuju konkurentna gledišta racionalističkom fundamentalizmu. Gellner veruje da je logički apsurdno i društveno neizvodljivo vratiti se „klastrofobičnom, izolacionističkom relativizmu, kako bi to preporučili naši prapošni relativisti“: ne postoje više jasno odeljene, već samo promenljive i nestabilne zajednice, a slobodan karakter „stvarnog znanja“ je takav da se ono ne može vezati ni za kakav „totemski kolac“. Recept fundamentalista objavljenih svetskih religija, s druge strane, nije neodrživ, ali se pokazuje neprihvatljivim – „za nas liberale koji smo istodobno i nasljednici prosvetiteljstva“, grupaciju koja je „unutar barem jedne svjetske civilizacije dovoljno jaka, dovoljno brojna i dovoljno dobro ukotvljena, da je u stanju othrvati se svakom takvom pokušaju“ (Gellner 2000: 112). U takvoj konfiguraciji, Gellneru se čini da je ako ne rešenje, ono „izgledni kompromis“ kada se radi o novom odnosu sazajnih uverenja, vere i društvenog poretka izvesna „ustavna religija“ po analogiji sa „ustavnom monarhijom“: „bilo bi to svojevrsno dvovlašće, pri čemu bi dioba pripadajućih im područja bila namjerno dvosmislena i nejasna. U sferi legitimacije društvenih aranžmana, stari bi se pijeteti održali u društvenoj liturgiji; u sferi ozbiljnog spoznavanja, oni se ignoriraju. Oboje je dio kulturalne otvorene crkve koja dozvoljava svakome pojedincu da se smjesti po volji duž tog spektra te ga ne obvezuje ili od njega ne očekuje da u tome bude dosljedan. Pojedinci mogu poći i sporednim putovima, već prema kontekstu, prigodi ili jednostavno, raspoloženju“ (Gellner 2000: 113).

Odstupanje od prosvetiteljskog „projekta“ tu, već postaje isuviše naglašeno da bi ga autor prećutao, a njegov prosvetiteljski fundamentalizam postaje „blag“ i, ne sasvim neprosvetiteljski, kriterijum pronalazi u uspešnosti. Gellner, naime, priznaje da takav kompromisni ustavni aranžman podleže kritici ali se, smatrajući da niko više ne može da jamči optimizam, „razumno nada“ da bi jedna „pragmatična dobra volja“, koja je i „jedino što možemo učiniti“, mogla biti sasvim dovoljna za njegovo makar privremeno ili delimično ostvarenje. Pošto su se „koherentno sekularne kontravizije“ u praksi pokazale pogubnim, valja se ugledati na ona uspešna društva koja su „koristila – ali nisu

prirodu te isključivanju transcendentnog iz društvene legitimacije. Ljudi su nalazili ispunjenje u samodokazivanju i zajednici. Nacizam je bio odbačen presudom rata baš kao što je marksizam bio odbačen presudom ekonomskog rasta: ima neke ironije u činjenici da su obje sekularne religije poražene upravo na poljima koja su same odabrale kao Posljednji Sud. Eliminiranje tih osobitih sekularnih kontravjera ne znači nužno – iako sugerira – da nije moguća i da ne postoji sekularna teorija spasenja čovječanstva“ (Gellner 2000: 109).

i formalno posvetila – novo sekularno znanje, utemeljeno na kompromisu“. Ona su nastavila da koriste „predindustrijski idiom društvene legitimacije“, ali su mu pristupala „s ograničenom ozbiljnošću“ i tako da mu domen važenja prestaje tamo gde počinje „ozbiljan posao spoznaje i proizvodnje“, kao što nisu preozbiljno shvatala ni „svaki ideologijski nusproizvod 'nove spoznaje' koja bi nudila novo, sekularno, 'znanstveno' spasenje“: „Ta uspješna društva žive kao čovjek koji uzima vodovod, osvjetljenje i gradnju svoga doma iz moderne tehnologije, dočim je namještaj i dekoracija strogo *period*. Njemu je toplo i udobno, a istovremeno zadovoljava svoj smisao za estetičku koherentnost, barem na površini. Max Weber bio je pun prijezira spram podpovršinske nekoherentnosti takvog stava, no ja ne vidim što bismo bolje mogli uraditi. Blagi racionalistički fundamentalizam ne pokušava, poput nekoć prosvjetiteljstva, ponuditi model suprotan svojim religijskim prethodnicima. Fundamentalistički je jedino u svezi s oblikom spoznaje i, možda, po obliku moralnosti, ustrajući na simetričnosti u svim pristupima. Inače, u pojedinostima i u sadržaju, racionalistički je fundamentalizam spreman na kompromis. To je, ako tako hoćete, njegov ustupak nihilizmu, njegova sličnost sa relativizmom“ (Gellner 2000: 114–115).

Čini se da ovakav ustupak, makar i iznuđeni, odgovarajući na jedan problem otvara mnoštvo pitanja: o održivosti ne prakse, nego teorije jednog takvog šizofrenog stanovišta; o tome šta ostaje od prosvjetiteljstva ako se ono kastrira od (ozbiljnosti) svoje društvene kritike; nije li, prethodno fundamentalizujući jedno scijentističko prosvjetiteljstvo, Gellner otpisao njegovu tradiciju tolerancije, a relativizam istina brkajući sa relativizmom kultura, ustupak učinio ne postmodernim relativistima, koje odnekud povlaćuje za spremnost na kompromis, nego onim religijskim fundamentalistima čijim društvenim totemima pragmatički dodeljuje status nedodirljivih principa organizacije zajednice; nije li, najzad, podvajanje na kulturu i saznanje redukovalo prosvjetiteljstvo na propratni etos naučne prakse i lišilo ga možda temeljnije dimenzije: njegove kulturne artikulacije i pretenzije na društveni uticaj? Umesto odgovora, čiji je izostanak takođe rečit, Gellner se upinje da objasni da se ustupak relativizmu odnosi samo na „kulturni život“, a ne i na „ozbiljne spoznaje“. U tom pogledu fundamentalisti zaslužuju bezrezervno poštovanje „kao suputnici u prepoznavanju jedinstvenosti istine, koji izbjegavaju priproste samoobmane univerzalnog relativizma, i kao naši intelektualni predšasnici“, bez čijeg „opsesivnog monoteizma i unitarijanizma“ se nikada ne bi pojavilo ni samo „čudo spoznaje“, dok

uvide „relativističkih-’post-modern’“ valja ograničiti na dekorativne preporuke o uređenju „našeg jelovnika, naših tapeta, čak i našeg dnevnog self-image“, ali ni po koju cenu ne protegnuti i na „strukturalnu i funkcionalnu stranu naših života“, da ne bi „ulogu ozbiljne spoznaje“ i „stvarnu praksu društvenog istraživanja“ pretvorili u „besmislenu travestiju“ (Gellner 2000: 116–118).³⁴⁵

U pobijanjima postmodernizma koja mu ipak daju nešto veću teorijsku i političku težinu, njegova neoprostiva zabluda pronalazi se u uverenju da regresija može da se ustanovi kao brana političkoj represiji, a da slabljenje volje može da konstituiše bedem protiv paranoidnih istorijskih planova.³⁴⁶ Protivnici postmodernizma sa stanovišta ovako revidiranog prosvetiteljstva preokreću njegovu optužnicu, i u „filozofiji istorije“ koja nastoji da prikaže suočavanje filozofskih osnova moderne sa vlastitim krajem detektuju zakasnelu liturgiju istorijskoj nužnosti. Oni se slažu da su emancipatorski projekt Kantove prosvetćenosti i apsolutizacija istorijskog uma koja je usledila kod Hegela i Marksa (Marx) bili zlokobni, ali ne misle da je to neizbežan i konačan ishod moderne filozofije. Ako je neodgovorna spekulacija prosvetćenosti i bila pustolovina čije reperkusije su proizvele teror Francuske revolucije, ostaje mogućnost da se u istoriji otkriju i drugačije putanje mišljenja i delovanja. Stoga se vraćaju Tokvilu (Tocqueville) umesto Rusou ili Kantu, Fihteu a ne Hegelu ili Marksu, Benjaminu Konstanu umesto Niče, budući da u takvim misliocima ne nalaze posmrtna zvona istorije nego njen otvoreni horizont (Lilly 1998). Ne završava se moderna, nego postmodernizam. On nije dekonstruktivna objava stečaja prosvetiteljstva nego, aficiran eshatologijom koju kritikuje, njeno nastavljanje. Tek zahvaljujući kritici njegove kritike, „po prvi put u istoriji čovečanstva živimo u doba kada je kritika prosvetiteljskog uma dostigla minimalni prag zrelosti“.³⁴⁷

³⁴⁵ O stanovištu prosvetiteljskog fundamentalizma s obzirom na unutar njega nerešivi „sukob saznanja i identiteta“ videti Smith 1997: 4–28.

³⁴⁶ Uporediti Wood 2002b: 7, 89–114; za zastupanje kritikovanog stava Lipovecki 1987: 110–118.

³⁴⁷ Ferry 1995: 168; Descombes 1980: 180–185; uporediti Wood 2005; za uverljivu odbranu (i kontranapad) neteleološkog i, istovremeno, neproizvoljnog karaktera istorijske dekonstrukcije videti Munslow 1997.

4. Izostanak zaključka u duhu zrelog prosvetiteljstva

4.1 Egzorcizam vremena

Moguće su različite podele i kategorizacije dugovekih napada na prosvetiteljstvo. S aspekta široko shvaćenih političkih primedbi, izgleda da postoje dve osnovne i međusobno suprotstavljene grupacije njegovih kritičara. Jedno „(proto)komunitarijansko protivprosvetiteljstvo“ Berka i Mestra naslediće razvijenije optužbe prosvetiteljstva Gadamera, Makintajera i Tejlora za ideologiju individualizma uzgordenog subjekta koji je umislio da je samozakonodavan i svetozakonodavan, ideologiju koja je ishodovala moralnom dezorijentacijom i dezorganizacijom svih oblasti društvenog života (Beck 2001: 156 i dalje). Drugi krak kritike prosvetiteljstva – koji se pruža od Ničea, preko Horkhajmera i Adorna, do Fukoa, Deride i Liotara (Lyotard) – napadaće prosvetiteljstvo, upravo obrnuto, zbog inaugurisanja monolitne filozofske formacije koja izdaje deklarirani individualizam, autonomiju i samoupravu i učiniti ga odgovornim za navodno intrinzičnu konspiraciju njegovog sistema sa nasiljem.³⁴⁸ U još razloženijoj varijanti, iz odnosa prema Francuskoj revoluciji, mogu se skicirati tri smera kritike prosvetiteljstva: jedan dovodi u pitanje prosvetiteljsku kritiku autoriteta i tradicije u ime razuma (posle Berka slede Haman, Gadamer, Makintajer i Rorti); drugi propituje „uznemiravajuću srodnost“ razuma, terora i totalitarizma (iza Hegela nastupaju Adorno i Horkhajmer, Habermas, Liotar i Derida); treći nastoji da operiše ideal prosvećenosti od svih onih veza sa Francuskom revolucijom koje se tiču moći i režima dominacije (Niče i Fuko).³⁴⁹

³⁴⁸ Uporediti Garrard 1997: 283; Savić 2006a: 58.

³⁴⁹ Videti Schmidt 1996: 15–31; Savić 2006b: 171. U svakoj varijanti, možda je reč o temeljno promašenom vezivanju prosvetiteljstva za Francusku revoluciju, koje kritičari njegovog „projekta“ redovno pretpostavljaju. Oni veruju, primećuje Vokler (Wokler), da je prosvetiteljstvo, zamenjujući dogmatsku veru dogmatskim umom, „volelo stvari koje je ubilo“, da je uredilo sekularni svet moderne po ideološkom kalupu hrišćanstva protiv kojeg je ustajalo, preokrenuvši ga u službovanje jednom drugom apsolutističkom principu (Wokler 1999: 161). Vokler smatra da je je Francuska revolucija, svojim izumom moderne nacionalne države, ne samo iskrivila nego izdala prosvetiteljski projekt: on je, „čim se ukazala prilika da se njegovi ideali ispune u praksi, pretrpeo neku vrstu iznenadne smrti u krevetu gušenjem u strasnom zagrljaju njegovih obožavalaca koji su ga revnosno ali ne i mudro voleli“. Po analogiji sa Frojdovim (Freud) tumačenjem rođenja jevrejskog naroda i njegove kolektivne krivice iz istočnog ocebistva Mojsija, Vokler bi da predstavi „istočni patricid moderne“ kao „ubistvo prosvetiteljskog projekta“, kao „destrukciju međunarodne republike učenih rođenjem nacionalne države“, kao neblagovremeno „čupanje iz materice prosvetiteljstva“ jedne potpuno drugačije republike od one koja je trebalo da „isklija iz semena prema planu“ (Wokler 1999: 162): „U srcu prosvetiteljskog projekta, koji su njegovi zastupnici opažali kao stavljanje tačke na doba privilegija, bilo je njihovo priznanje zajedničke čovečnosti svim osobama. Biti prosvećen značilo je za Kanta biti netolerantan prema nepravdi svuda, posvetiti nediskriminativno poštovanje svakom pojedincu, biti odan univerzalnoj pravdi, biti moralno indiferentan prema razlici. Ali drugačije je u doba nacionalne države. Zahvaljujući tom ocu moderne, naše

U tim novim kritikama, primetno je, i sam termin „prosvetiteljstvo“ već gubi svoj disciplinarno i istorijski specifikovan i dobija jedan savremeni smisao sa proširenom ekstenzijom. Za to je odgovorna njegova tematizacija posle Drugog svetskog rata.³⁵⁰ Sa uviđanjem da ideja prosvetiteljstva nije bez udela u toj katastrofi, te da je njegov „projekt“ imao neobičan udes da je sopstvenim resursima potkopao vlastito etabliranje, ono postaje prepoznatljivo prema svom „pozitivnom programu“ i vrednovano prema (ne)adekvatnom učinku. Intelektualni žargon od šezdesetih godina prošlog veka terminološki prihvata ovakav njegov koncept. U akademski diskurs i javnu upotrebu negde u isto vreme ulazi i jedan novopridošli pojam: „totalitarizam“.³⁵¹ Kombinacija ova dva termina, najčešće u sintagmi „prosvetiteljski totalitarizam“ ili „totalitarizam prosvetiteljstva“, omogućila je da se začetak i ključni operatori pojmovne aparature dvadesetovekovnog totalitarizma detektuju još u osamnaestom veku. Moglo bi se, šaviše, reći da je neizbežno asociiranje „totalitarizma“ sa „prosvetiteljstvom“ bilo „tačka generacijskog konsenzusa“ spisa ideološki inače nepomirljivih protivnika: Horkhajmera i Adorna sa levice i Džekoba Talmona i Majkla Oukšota (Michael Oakeshott) sa pozicija protivprosvetiteljskog liberalizma, na primer.

„Prosvetiteljstvo je totalitarno, jednako kao bilo koji sistem“, izričiti su Horkhajmer i Adorno.³⁵² Njegov, uostalom, proklamovani ideal je sistem „iz koga sledi sve i svako“, jedinstveno zahvatanje svega, redukcija svega na jedan princip. Organon ne istine, nego gospodarskog nasilja prosvetiteljstva je formalna logika, „ta velika škola izjednačavanja“. Prema njoj, „ništa ne sme ostati spolja, budući da je već i puka

vreme je vreme pasoša, dozvola, prava ulaska u svaku državu ili prava izlaska iz nje koje uživaju samo građani koji imaju njeno državljanstvo... To je glavno nasleđe koje nam je ostavio politički početak modernog doba. Čini mi se da je metempsihoza moderne počela kada smo, u pokušaju da izvajamo Pigmalionovu skulpturu, umesto toga pokrenuli proizvodnju Frankeštajnovog čudovišta...“ (Wokler 1999: 179; uporediti Wokler 1998).

³⁵⁰ Moglo bi se reći da je presudan momenat predstavljalo Horkhajmerovo i Adornovo izmicanje lokalizovanosti „prosvetiteljstva“ i njegovo otpuštanje u onu semantičku ravan „civilizacijske strategije“ gde o ispravnosti upotrebe odlučuje plodnost i dalekosežnost tumačenja. U tom smislu i ako se otpiše zloradost, nije sasvim netačna posprdna primedba Kolakovskog da je u *Dijalektici prosvetiteljstva* „pojam 'prosvetiteljstva' fantastično spojen, neistorijski hibrid, koji se sastoji iz svega onog što autore ogorčava: pozitivizma, logike, deduktivnih nauka, empirijskih nauka, kapitalizma, vladavine novca, masovne kulture, liberalizma i fašizma“ (Kolakovski 1985: 425; uporediti Krstić 2007: 15–62).

³⁵¹ Za pojavu i ekspanziju termina videti Petersen 1978; Jones 1999; Gleason 1995; Garard 2011: 141–142.

³⁵² Za dokumentovanu potvrdu ove teze koja naizgled hotimice preteruje videti Wilson 1999: 66–67; Munck 2002: 4; da prosvetiteljstvo ima i drugu stranu ili, bliže razumevanju autora, inherentni potencijal (auto)subverzije svoje totalne pretenzije videti Hayes 1999; za Adornov gest preterivanja kao istinitog mišljenja u *Dijalektici prosvetiteljstva* videti Garcia-Düttmann 2000.

predstava o spoljašnjosti pravi izvor straha“, pa jedini preostali san nauke postaje čitav „svet kao gigantski analitički sud“ (Horkheimer & Adorno 1997: 22–23, 32, 44). Sam sistem, naime, nije ništa drugo nego „forma prikazivanja jedne totalnosti kojoj ništa ne ostaje eksterno“. To što on ne podnosi ništa izvan svog domašaja, prokazuje sistem kao zatvoren, gotov, ceo, statičan, bez obzira na njegovu unutrašnju dinamiku: „Kao takav radikalni sistem, i filozofija je uvek mišljenje identiteta; sve što uopšte jeste spada u duh koji saznanje i ništa ne sme biti izvan njega“ (Adorno 1974: 264).³⁵³

Devetnaestovekovni i kasniji logički pozitivizam nije krio dug tom scijentističkom i antimetafizičkom aspektu prosvetiteljstva. Filozofi Bečkog kruga su u vlastiti program uvrstili model enciklopedije francuske prosvetćenosti, priznajući njenim urednicima prevashodstvo u postavljanju zadatka: klasifikovati predmetna znanja, uspostaviti logičku vezu među njima i, najvažnije, ustanoviti i izložiti jedinstvo ljudskog znanja. Vek i po kasnije, Oto Nojrat (Otto Neurath) u saradnji sa Karnapom (Carnap), Frankom (Frank), Hanom (Hahn) i Morisom (Morris), planira i realizuje međunarodnu enciklopediju „ujedinjenih nauka“ (*Einheitswissenschaft*). I on, kao i enciklopedisti, smatra da bi čisto empiristički jezik, lišen metafizičkog balasta, bio jedan veliki korak ka jedinstvu nauka; i on se stara da empirijski pristup primeni na društvene nauke, poričući metodološku razliku između njih i prirodnih nauka, koju u međuvremenu proklamuje hermeneutika; i prema njemu je posao društvenih nauka da, poput prirodnih, ustanove statističke korelacije i predviđaju; i on misli da naučni stav poseduje i praktičnu vrednost društvene emancipacije, da je društveni naučnik i društveni inženjer i da bi, konačno, kooperativna unifikacija nauka istovremeno mogla biti i tačka akcionog jedinstva.³⁵⁴ Ali da li je to dosledni nastavak autentičnog prosvetiteljstva – ostvaranje Dalamberovog sna da će Enciklopedija „moći, bar jednoga dana, zameniti građaninu biblioteku u svim oblastima, a profesionalnom naučniku u svim oblastima izuzev one koju on proučava, da će ona razviti istinske principe stvari, da će utvrditi njihove odnose, da će doprineti izvesnosti i napretku ljudskih saznanja i da će, uvećavajući broj istinskih naučnika, istinskih umetnika i prosvetćenih amatera, doneti društvu nove koristi“ (Dalamber 1955: 75)? Ili je u pitanju prenebregavanje one fine distinkcije na

³⁵³ Sistemska filozofska misao u tom smislu postupa po modelu holokausta: totalitarizam onog istog, uvek sebi jednakog, mora da izloži likvidaciji najistaknutije predstavnike onog drugog, različitog, neidentičnog – Jevreje – jednako kao i sve što ne potpada pod diktat njegovog unifikovanja (Horkheimer & Adorno: 192 i dalje).

³⁵⁴ Uporediti, između ostalih mesta, Neurath 1981: I 435, II 817, 874–875.

kojoj su insistirali Kondijak, Dalamber i Didro, distinkcije između *esprit systématique*, jednog otvorenog, kritičkog, istraživačkog pristupa koji pojmove obrazuje od činjenica, koji nesholastički i nematematički pušta da progovori njihova unutrašnja „logika“ i bez anticipacije povezuje dostupno obilje fenomena, i s druge strane *esprit de systeme*, jednog a priori odlučnog filozofskog doktrinarstva, karakterističnog za sedamnaesti vek, koje od načela zaključuje na pojave i koje izriče i dosuđuje umska pravila pre fenomena?³⁵⁵ Ili se u savremenoj sudbini prosvetiteljstva naprosto radi o svojevrsnom izneveravanju njegove subverzivne strane: o „uzurpiranju nasleđa nepomirljivih enciklopedista i pružanju ruke svemu čemu su se oni nekada protivili“, o instrumentalizaciji prosvetiteljstva „u službi postojećeg“, o „metamorfozi kritike u afirmaciju koja ne ostavlja netaknutim ni teorijski sadržaj, čija istinitost nestaje“ (Horkheimer & Adorno 1997: 12)? Savremena percepcije filozofije prosvetiteljstva u njenim analitičkim nastavcima zavisi od odgovora na ta pitanja.³⁵⁶

S druge, desne strane, Moreli, Holbah, Mabli, Volter, Ruso, Helvecije, Didro i Kondorse – češće i s više prava od drugih „ljudi od pera“, mada bezmalo niko nije bio pošteđen – ne samo da dobijaju ulogu dalekog inspiratora u genezi savremenog totalitarizma, nego kod Talmona postaju stožerni stupnjevi one transformacije „društvenih ideala osamnaestog veka u totalitarnu demokratiju“ koja se, sa preobražajem utopije „ekstremnog individualizma“ francuskih filozofa u „kolektivni oblik prinude“, odigrala i pre nego što se taj vek završio (Talmon 1955: 6, 252). Zamisao individualne slobode i ljudske sreće izneverena je kolektivističkom „preokupacijom opštim interesom, opštim dobrom i sistemom prirode“ (Talmon 1955: 62). Epistemološki osnov sukoba liberalizma i totalitarizma Talmon pronalazi u sukobu empirizma, koji je „saveznik slobode“, i racionalizma, koji je „prijatelj totalitarizma“. „Racionalizam“ sada postaje drugo ime za svaku onu veru u apriornu skicu uređenja društvenog i političkog života koja nastoji da je implementira bez obzira na „neracionalne“ činjenice istorije i prirode čoveka (Talmon 1955: 3–4, 32, 249–254).³⁵⁷ Francuski prosvetitelji su, ukratko, bili intelektualna prethodnica terora Francuske revolucije i svih „totalitarizama“ koji će uslediti: ne samo jakobinaca, nego i blankista, komunista, socijalista i anarhista koji, prema Talmonovoj tipologiji, „pripadaju jednoj istoj religiji“ (Garard 2011: 151–156).

³⁵⁵ Uporediti Dalamber 1955: 57; Condillac 1798: 8-11; Kasirer 2003: 23–24.

³⁵⁶ Videti Matar 1998; Sacks 1998.

³⁵⁷ Uporediti još direktnije izložen ovaj motiv kritike političkog „racionalizma“ u Oakeshott 1991; Holliday 1999.

Posle tragičnih iskustava dva svetska rata, posle „racionalne“ organizacije progona i istrebljenja, svi stožeri prosvetiteljstva, razum i progres, sloboda i znanje, s njima i humanističke miteme o autonomiji i suverenom samotvoraštvu čoveka, izlaze na zao glas.³⁵⁸ Svetlost i racionalnost prosvetljenosti, njena istina i njena obećanja, prema dominantnoj intelektualnoj recepciji druge polovine dvadesetog veka, u „fabrikama smrti“ nisu sabotirani nego su se upravo realizovali u svojoj svojoj autentičnoj represivnoj snazi.³⁵⁹ Pareto obožavanje razuma, istine, progressa i sličnih naučnih entiteta, svrstava, kao i sve kultove, u „ne-logične postupke“ (Pareto 1935: 34, 196, 372). Nizbet (Nisbet) konstatuje da je dvadeseti vek, za razliku od svega znanog ranije, doneo „[r]evolt protiv racionalizma i nauke, kultivaciju iracionalizma u različitim formama i zapanjujući porast subjektivizma, preokupacije vlastitošću i zadovoljstvom“ (Nisbet 1980: 4). Virhaus (Vierhaus) takođe u „našim danima“ detektuje diskurs objave krize i kraha moderne sa svim prosvetiteljskim багаžом koji je prati, te prizivanje potpuno drugačijih vrednosnih orijentira (Vierhaus 1996: 331).

Ta kardinalna izmena raspoloženja prema (projektu) prosvetljenosti može se onda različito vrednovati. U duhu vremena koje je nastupilo – jednog doba u kome je „došlo do onog što iz perspektive sedamnaestog i osamnaestog veka deluje neverovatno: da se 'um', sama 'racionalnost' – kao takvi – izvode pred sud i da moraju da dokažu svoju legitimnost“, kada caruje „sumnja u razum, i samu ideju o univerzalnim vrednosnim sudovima koji se mogu potvrditi argumentima“ i kada se odasvud sluša „o 'kraju filozofije', 'kraju pojedinca', pa čak i o kraju zapadne civilizacije“ – može se, u stilu tradicionalnih branilaca prosvetiteljstva, odgovorno pozvati na oprez pred „pravim besom protiv humanizma i nasleđa prosvetiteljstva“,³⁶⁰ može se rezignirano prihvatiti dijagnoza njegovog epohalnog stečaja i, poput Džona Greja (John Gray), likujući nad grobom zbog obistinjenja sumornih prognoza reći da „danas živimo usred mračnih ruševina prosvetiteljskog projekta, koji je bio jedini projekt modernog razdoblja“ (Gray 1995: 145), a može se i sasvim vedro, poput Sloterdajka, obradovati životu u jednom uzbuđljivom vremenu, „najuzbuđljivijem od antike“, vremenu koje je stagnirajuće samo za one koji stagniraju, u postničeanskom vremenu kada se „radikalni logos koji lomi

³⁵⁸ Uporediti detaljnije Davies 1996: 35–71; 105–124; Hinchman 1996; Luke 2003; Langman 2003; Brown 2003; Katznelson 2003: 7.

³⁵⁹ Zaprepašćujuće tekstualne dokaze nudi Birken 1995.

³⁶⁰ Bernstein 1985: 25; Frank 1995: 5–6; Coicaud 2002: 97–127.

mitove buni protiv logosa koji je i sam postao ekskluzivni mit“ (Sloterdijk 1988: 40).

Kako god dočekivali ovu smenu afiniteta, dvovekovni proces protiv prosvetćenosti se čini slavodobitno zaključenim (Cascardi 1999: 213–240), a optužnica neporecivo kompletirana spiskom inkriminišućih tačaka koji je više nego dovoljan za pravosnažnu presudu. U zaglušujućoj buci gromoglasnih, neretko svetkujućih i komercijalnih objava kraja evropskog prosvetiteljstva – čija je sudbina jedinstvena makar po tome što nikada jedan projekat započet s toliko dobrih namera nije oteran u grob s toliko kletvi, poruge, gorčine i mržnje, koje respektivno slave skončanje „jedne užasne zablude, kolektivnog ludila, prinude aparata, smrtonosne iluzije“ (Velmer 1987: 58-59) – inflacija osuda i već samorazumljivost krivice lako može sakriti udaljenost njihovih osnova i često protivrečni sadržaj. Prosvetiteljstvo je, naime, proglašavano odgovornim i za individualizam i za kolektivizam; i za bezvoljni nihilizam i za inauguraciju logosa imperijalne dominacije i eksploatacije; i za ideološko modelovanje liberalnog društva, i da je izvor totalitarnih režima, i za politički eskapizam; i da je svojim metanaracijama nadahnuće svakojake univerzalizujuće diskriminacije, i da mu manjka bilo kakav neinstrumentalni princip; i da ljude čini anestetiziranim i podložnim manipulaciji, i da od njih pravi egocentričke atome; da afirmiše i moralnu indiferentnost i kulturnu supremaciju...³⁶¹

U (n)ovim slikama prosvetiteljstvo se prokazuje ili kao još jedna (kripto)politička ideologija, utopijska, mesijanska, milenaristička i, ispostavilo se, jednako koliko i druge zahtevna po pitanju ljudskih resursa neophodnih za izbavljenje koje proriče (Manhajm 1978: 217–222), ili kao njihova kvintesencija, nešto kao globalna „fatalna“ ili makar „autosubverzivna“ strategija i „distopija“; u svakom slučaju, opasna, neodbranjiva i prezrena epizoda evropske istorije.³⁶² Apstiniranje od tog i svakog drugog velikog

³⁶¹ Šmit nabraja stavke optužnice prosvetćenosti – „Francusku revoluciju, totalitarizam i gledište da je priroda jednostavno objekt kojim treba dominirati, manipulirati i iskorišćavati ga“, „evropski imperijalizam i najagresivniji aspekti kapitalizma“, „skepticizam u pogledu 'apsolutnih vrednosti' [koji] inficira našu kulturu 'nihilističkom mlitavošću'“, „destruktivni individualizam“ koji podriva „svaki smisao za zajednicu“, inspirisanje „pokušaja totalitarnih država da iskorene sve tragove individualnosti iz svojih podanika“, „neosetljivost na tragični karakter moralnih sukoba“, „naivna pretpostavka da sve dileme imaju jednostavna rešenja“, „osiromašene moralne vizije koje potiskuju sve one vrednosti koje se ne mogu svesti na instrumentalnu delotvornost“, „korumpirani moralni diskurs u kojem etičke procene nisu ništa više do maska za individualne preferencije“, „neprijateljstvo prema 'drugosti'“, „rasizam i seksizam“ – da bi zaključio: „Posmatrajući ovaj spisak optužbi, čovek se pita kako je jedno razdoblje moglo biti odgovorno za toliko različitih vrsta štete“ (Schmidt 1996: 1).

³⁶² Uporediti redom: Zolo 1999: 74; Coates 1999: 90–94; Bonefeld & Psychopedis 2000: 1; Reichelt

projekta, obustavljanje „avangardne ekskluzivnosti – kraj zastrašivanja putem normativnog modernizma“ (Sloterdijk 1988: 20), izgledalo je kao stvar elementarne pristojnosti i obavezujući poslednji uvid onog još ne sasvim pomračenog uma na koji su se prosvetitelji nekritički oslanjali i zaslepljeno ga forsirali.³⁶³ Uzima se da je postmodernizam u svom glavnom toku otprilike ovako reagovao na odmakli udes prosvete, te da je deo njegove uobičajene mantre objava njegovog „sumraka“. Doduše, među njegovim vodećim filozofskim protagonistima teško je naći jevanđeliste apokalipse prosvetiteljstva – ako se izuzme Liotar, koji je verovatno i najodgovorniji za sliku postmodernizma kao protivprosvetiteljstva.

4.2 Istraga savremenika

U *Postmodernom stanju* Liotar prosvete, „u kojoj junak znanja deluje u dobrom etičko-političkom cilju univerzalnog mira“, shvata kao primer filozofskog legitimacijskog metadiskursa, primer velike „moderne“ naracije koja implicira jednu filozofiju istorije, metanaracije koja legitimizuje ujedno i znanje i društvene institucije i za koju je karakteristično da će se „pravilo konsenzusa između onog koji upućuje i onog kome je upućen neki iskaz s vrednošću istine smatrati prihvatljivim ako je ucrtan u perspektivu moguće saglasnosti razumnih duhova“. Postmoderna, kao ishod velikog modernog „pokreta de-legitimizacije“, onda bi bila, u izrazu za koji Liotar priznaje da je

2000: 114; Psychopedis 2000: 73; Rasmussen 2007.

³⁶³ U zaglušujućoj buci gromoglasnih, neretko svetkujućih i komercijalnih objava kraja evropskog prosvetiteljstva – čija je sudbina jedinstvena makar po tome što nikada jedan projekat započet s toliko dobrih namera nije oteran u grob s toliko kletvi, poruge, gorčine i mržnje, koje respektivno slave skončanje „jedne užasne zablude, kolektivnog ludila, prinude aparata, smrtonosne iluzije“ (Velmer 1987: 58–59) – inflacija osuda i već samorazumljivost krivice lako je sakrila udaljenost njihovih osnova i često protivrečni sadržaj. Prosvetiteljstvo je, naime, proglašavano odgovornim i za individualizam i za kolektivizam; i za bezvoljni nihilizam i za inauguraciju logosa imperijalne dominacije i eksploatacije; i za ideološko modelovanje liberalnog društva, i da je izvor totalitarnih režima, i za politički eskapizam; i da je svojim metanaracijama nadahnuće svakojake univerzalizujuće diskriminacije i da mu manjka bilo kakav neinstrumentalni princip; i da ljude čini anestetiziranim i podložnim manipulaciji, i da od njih gradi egocentričke atome; da afirmiše i moralnu indiferentnost i kulturnu supremaciju... Šmit nabroja stavke optužnice prosvete – „Francusku revoluciju, totalitarizam i gledište da je priroda jednostavno objekt kojim treba dominirati, manipulirati i iskorišćavati ga“, „evropski imperijalizam i najagresivniji aspekti kapitalizma“, „skepticizam u pogledu 'apsolutnih vrednosti' [koji] inficira našu kulturu 'nihilističkom mlitavošću'“, „destruktivni individualizam“ koji podriva „svaki smisao za zajednicu“, inspirisanje „pokušaja totalitarnih država da iskorene sve tragove individualnosti iz svojih podanika“, „neosetljivost na tragični karakter moralnih sukoba“, „naivna pretpostavka da sve dileme imaju jednostavna rešenja“, „osiromašene moralne vizije koje potiskuje sve one vrednosti koje se ne mogu svesti na instrumentalnu delotvornost“, „korumpirani moralni diskurs u kojem etičke procene nisu ništa više do maska za individualne preferencije“, „neprijateljstvo prema 'drusosti'“, „rasizam i seksizam“ – da bi zaključio: „Posmatrajući ovaj spisak optužbi, čovek se pita kako je jedno razdoblje moglo biti odgovorno za toliko različitih vrsta štete“ (Schmidt 1996: 1).

uprošćen, „nepoverenje prema metanaracijama“. Svaka „velika priča izgubila je verodostojnost, ma kakav joj način ujedinjavanja bio pridavan: i kao spekulativna priča i kao priča o emancipaciji“ (Liotar 1988a: 5–6, 62).³⁶⁴ „Delegitimisano“ postmoderno znanje zna da „nauka igra sopstvenu igru, ona ne može da legitimizuje druge jezičke igre“. Ono bi sada, bez nostalgije,³⁶⁵ bez iluzije mogućeg pomirenja između jezičkih igara, bez čežnje za celinom i jedinstvom, da signalizira uzmak univerzalnog metajezika i projekata sistema-subjekta i emancipacije; ono bi da favorizuje „male priče“, rascepanost, disenzus, neslaganje, agonistiku jezičkih postupaka, borbu u smislu nesvodive pluralnosti jezičkih igara; ono bi da „izoštava našu osetljivost za razlike i jača našu sposobnost da podnosimo nemerljivo“; ono ne bi da traži „opravdanje u homologiji stručnjaka“, već da se „legitimizuje putem paralogije izumitelja“, da vrati naraciju „u diskurse legitimizovanja kao što su: otvorena sistematika, lokalnost, antimetod“ (Liotar 1988a: 66, 67, 21, 98, 7, 99),³⁶⁶ kao i da se suprotstavi „volji za istinom koja vulgarizuje sve jezike“ i da nagna filozofiju da napusti teorijski žanr i da, kao „pseudoteorija“ ili „teorija-fikcija“, parodira teoriju; umesto da reprodukuje, da uznemirava njen gospodarski diskurs razlikovanja i regulisanja istinitog i lažnog, i uputi

³⁶⁴ „S jedne strane, priča govori o jednom ili više raskola i tom raskolu, ili tim raskolima, nameće kraj, svršetak, koji je i kraj priče. Njena svrha je da se on svrši... Bilo da je srećna ili nesrećna po svom smislu, poslednja reč je uvek dobra reč po svom mestu“ (Liotar 1991: 159). Poslednja reč spekulativne (Hegelove) metanaracije je da „duh“ napreduje uvećavajući svoje znanje, a sve različite jezičke igre se okupljaju da bi predstavljale njegovu univerzalnu istoriju. U jednom sistemu filozofije je tako sve znanje dovedeno u odnos, a ono istinsko znanje sastavljeno od izveštaja o njima koji su inkorporirani u „veliku priču“ o subjektu koji, prema svojim pravilima, prosuđuje i jemči njihovu legitimaciju. U drugom tipu modernog metanarativa, velikoj priči o emancipaciji, znanje nije cilj po sebi, već se vrednuje u funkciji ljudske slobode. Liotar misli da taj narativ počinje sa Francuskom revolucijom i nastavlja se kroz prosvetiteljsku viziju obrazovanja kao sredstva oslobađanja građana iz okova neslobode. U toj priči, znanje se vrednuje kao osnova oslobođenja čovečanstva od tlačenja i patnje, u službi je subjekta a nije više samo subjekt, a istina nalazi utemeljenje u moralu. Velika priča emancipacije je imala različite vidove – njena prosvetiteljska verzija usredsređuje se na oslobođenje naroda od religioznog praznoverja, a marksistička na oslobođenje radnika od eksploatacije – ali cilj u svim varijantama ostaje isti: emancipacija prosvetiteljskog čovečanstva od dogme, eksploatacije i patnje. Priča o emancipaciji i spekulativna priča imaju sličnu strukturu: različite oblasti znanja se okupljaju da bi se u projektovanoj budućnosti našao odgovor na probleme savremenog društva, a sve društvene institucije sjedinjuju se u težnji zajedničkom cilju čitavog čovečanstva: apsolutnom znanju ili univerzalnoj emancipaciji. U poslednjih pola veka desila se, međutim, transformacija statusa znanja koja je dovela u pitanje velike priče. Znanje više nije organizovano i legitimisano s obzirom na ispunjenje univerzalnih ljudskih ciljeva, već se vrednuje s obzirom na njegovu „delotvornost i isplativost na tržištu globalne ekonomije“ (Liotar 1988a: 61; Liotar 1991: 169; Malpas 2005: 26–28, 73–77).

³⁶⁵ Derida se povodom Liotarove smrti priseća da je deset godina ranije u jednom časopisu Liotar napisao: „Neće biti tuge“. „On je tako napisao ono što se moralo napisati i na način na koji se moralo napisati, da bi identitet destinacije ostao nejasan, da bi se obratio ma kom posebnom primaocu koji se nikada neće, kako se kaže, ukazati, čak ni potpisniku: ni javno deklarirana, niti dovoljno očigledna za sebe, niti konkluzivno utvrđena sredstvima određujućeg, teorijskog suđenja. Učinivši to, javno je postavio, u punom svetlu i praktično, ali bez upućivanja na tugu, pitanje prosvetiteljstva ili pitanje o prosvetiteljstvu, naime – u tom kantovskom prostoru koji je preoraio, izbrazdao i iznova posejao – pitanje racionalnog jezika i njegovih destinacija u javnom prostoru“ (Derrida 2001: 217).

³⁶⁶ Uporediti Lyotard & Thébaud 1985: 19–43.

se ka onoj izražajnoj slobodi koju su umetnosti već ostvarile: da se i u njen diskurs uvede „ista istančanost, ista snaga lakoće koja sebi daje maha u delima slikarstva, muzike, takozvanog eksperimentalnog filma, a očigledno i u naučnim delima“.³⁶⁷

Liotarov raskid s krupnim pričama i fundamentalizmom poslednje legitimizacije raskida i sa komplementarnim futurističko-utopističkim oblicima totalizujućeg mišljenja: legitimnost ne može da pruži ni tehnološki kriterijum operativnosti, koji „nije pogodan za suđenje o istinitom i pravednom“, ni Habermasov konsenzus postignut putem diskusije koji, kao koncepcija zasnovana na validnosti priče o emancipaciji, „vrši nasilje nad heterogenošću jezičkih igara“. Niti je moguće niti mudro „razradu problema legitimizacije usmeravati kao zahtev za nekim opštim konsenzusom, pomoću onog što se naziva Diskurs, to jest pomoću dijaloga arugumentacija“. Liotaru se čini da Habermas švercuje dve pretpostavke: jednu, da se „sagovornici mogu složiti u pogledu pravila ili metapropisa, opštevažećih za sve jezičke igre, mada je jasno da su one heteromorfne i da pripadaju heterogenim pragmatičkim pravilima“; drugu, da je svrha dijaloga konsenzus, da je on krajnji cilj rasprava, umesto da se shvati kao jedno njihovo stanje. Habermasa, glasi konačna presuda, i dalje nadahnjuje „verovanje da čovečanstvo kao kolektivni (univerzalni) subjekt teži za svojom opštom emancipacijom pomoću regularizacije dozvoljenih 'poteza' u svim jezičkim igrama i da je legitimnost bilo kog iskaza sadržana u njegovom doprinosu toj emancipaciji“ (Liotar 1988a: 99, 107–108).³⁶⁸

³⁶⁷ Liotar 1988a: 62; Liotar 1988b: 486. Da se ne samo ova multižanrovska proizvodnja znanja i njegove kritike, teksta i tumačenja, nego i sama postmoderna ili „postprosvetiteljska“ autorefleksija reprezentacije njene nereprezentativističke diskurzivne pragmatike može pronaći već kod Didroa, videti Brewer 1993: izričito 7–12, 57, 83; za osporavanje opravdanosti i izvodljivosti postmodernog „etosa“, koji svet vidi kao beskrajne re/interpretacije i re/konstrukcije, pre svega u obrazovanju, videti Cooper 1999; Gergen 2001: 44–81.

³⁶⁸ „Čini mi se da teskoba koja prevladava danas u filozofskoj i političkoj oblasti u pogledu 'komunikacije', *kommunikative Handeln*, 'pragmatike', transparentnosti u izražavanju mišljenja i tako dalje, praktično nema veze sa 'klasičnim' filozofskim i politikološkim problemima koji se odnose na utemeljenje *Getneimschaft*, *Mitsein*, pa čak ni *Offentlichkeit*, onako kako ih je mislilo prosvetiteljstvo“, u jednom malom tekstu o aktuelnom shvatanju (budućeg) vremena piše Liotar, ciljajući očito na zastarelost Habermasovog objašnjenja problema zastupanjem prosvetiteljstva (Lyotard 1991: 61): „Ako treba prikladno da ispitamo ovu prinudu na komunikaciju i osiguramo mogućnost komunikacije uopšte svega (objekata, usluga, vrednosti, ideja, jezika, ukusa), koja je izražena naročito u kontekstu novih tehnologija, moramo, mislim, da odustanemo od filozofije emancipacije čovečanstva koju je implicirala 'klasična' moderna metafizika“ (Lyotard 1991: 62). Prodor „teho-naučnog pogona“ u polje kulture nije uvećao znanje, osetljivost i toleranciju niti je oslobodio duhove, kao što se nadalo prosvetiteljstvo, već je pospešio upravo obrnuto: novo varvarstvo, medijsko oblikovanje mišljenja, bedu duha, zastarelost duše... Kritička teorija je ubedljivo kritikovala industriju kulture, ali je njeno stanovište ostalo „humanističko“. U preobilju višesmislenih činjenica sada valja misliti ne samo preko ili mimo „čoveka“ nego i izvan dosadašnjih granica čovečanstva: „'Postmoderna' kultura je na putu da se proširi na čitavo čovečanstvo, ali teži i da poništi lokalno i pojedinačno iskustvo, ukuca u duh glomazne steteotipe, očito ne ostavljajući prostor za refleksiju i obrazovanje. Ako nova kultura može da proizvede tako divergentne posledice,

To verovanje nestaje tek s uvidom u „konstitutivnu“ heterogenost pravila i disenzus. Nemoguće je, a uz to i nepoželjno, odrediti zajedničke metapropise za sve jezike, nemoguće je da makar i reviziji podložan konsenzus i u jednom trenutku može da obuhvati skup metapropisa koji regulišu iskaze koji cirkulišu u naučnoj zajednici. Tradicionalne ili moderne legitimacijske priče moraju još samo da se emancipuju od te vere i – najaviće se „politika u kojoj će biti jednako poštovane težnje za pravdom i težnja za nepoznatim“ (Liotar 1988a: 106, 110).³⁶⁹

Braniteljima prosvetiteljskog projekta je preostalo da zauzmu rezervni položaj, koncentrišu i pregrupišu snage i – krenu u kontranapad. Pošto ionako niko više, osim zlonamernih napadača, ne smatra da je i dalje moguće preuzeti materijalističku metafiziku, naivni racionalizam, optimističku sliku ljudske prirode i progresivističku filozofiju istorije prosvetiteljstva (Fetscher 1989: 657), oni se napadno staraju da, takoreći, genetički delegitimišu postmodernizam, da pronađu jednu tačku „moderne konstelacije“ na koju se on nastavlja, da dokažu kontinuitet jednog zapravo modernog impulsa mobilisanja protivsnaga procesu bezglave modernizacije, birokratske racionalizacije, totalizujućeg terora uma i razaranja „smisla“ koji se pripisuje prosvetiteljstvu. Habermas misli da taj filozofski protivdiskurs „od početka prebiva u filozofskom diskursu moderne koji je započeo s Kantom“ (Habermas 1988a: 278–280). Iza raskidajućih deklaracija novih totalnih kritičara uma koji obznanjaju da prosvetiteljstvo nije nepotpuno nego neprosvećeno i da projekat moderne ne treba dovršiti nego revidirati, stoji čitava diskurzivna tradicija „revizije prosvetiteljstva sredstvima samog prosvetiteljstva koja je ujedinila Kantove kritičare od prvog časa“. Od rane romantike i Ničea do Hajdegera (Heidegger) i Fukoa, pobraja Habermas, na sceni je jedna konstelacija egzaltirajućeg prekoračenja subjekta putem mistički zaslepljujućih i estetski omamljujućih graničnih iskustava, u kojima se „izvor potresenosti usteže svakom određenju“, a „neodređenost puna iščekivanja“ dojavljuje buduće istine pred kojima će se um i logos konačno morati „predati svome drugome, što god ono bilo“

generalizaciju i destrukciju, to je stoga što se čini da ne pripada domenu čoveka ni po svojim ciljevima ni po svom poreklu. Kao što se jasno pokazuje razvojem tehnološkog sistema, tehnologija i kultura koja se s njom povezala nužnoslede svoj rast, i na tu nužnost mora referisati proces usložnjavanja (neg-entropije) koji se odigrava u oblasti kosmosa koji nastanjuje čovečanstvo. Ljudska vrsta je, takoreći, 'gurnuta napred' ovim procesom a da nema ni najmanju sposobnost da gospodari njime. Ona mora da se prilagodi novim uslovima. Čak je verovatno da je to uvek bio slučaj kroz ljudsku istoriju“ (Lyotard 1991: 63–64).

³⁶⁹ Za konsekvence i domete takve politike i etike „razlike“ videti Readings 1991: 86–115; Smart 2002; Barron 1992; za isto pitanje u jednom uporednom ili polemičkom i utoliko preglednijem kontekstu koji prikazuje stran(k)e u sporu oko (post)moderne videti Bernstein 1991; White 1991; Honneth 1995.

(Habermas 1988a: 284–291).

Frank odgovornog preteču neodgovornih apokaliptičara moderne takođe pronalazi već u Kantu i ranim romantičarima. Prema njemu, „najkasnije sa Kantovim delom“ umsko reflektovanje i korigovanje degeneracija uma kao „pomame isključivo proračunatog mišljenja“, kritičko samorazjašnjavanje smisla, legitimnosti i opravdanosti racionalizma i prosvećenosti, prestaje da bude privilegija „antiprosvetiteljskog mračnjaštva“ i postaje „prostor u kojem um kao praktična racionalnost može ili mora da se kreće bez ikakve štete, štaviše sa određenom koristi“. Prosvetiteljstvo je, dakle, ne odskora, nego već s Kantom, postalo „autorefleksivno“, a romantičarska kritika prosvetiteljstva je samo „poslednji i najpozniji korak na putu kritičkog samorazjašnjenja prosvećenosti kojim je Kant prvi krenuo“, na putu kritike uma pomoću samog uma, na putu umstvenog samoprosvetljenja koje oponira onom drugom putu – „projektu moderne antiprosvećenosti“ (Frank 1995: 43–47). Ta (jednako) autentično prosvetiteljska tradicija „osporavanja analize u ime sinteze“ od početka primećuje da je *esprit d'analyse* prosvetiteljstva dogmatski uzurpirao racionalizam, dijalektičkim uopštavanjem postajući „jedna isto tako pozitivna ideologija kakva je bila ona protiv koje je ustao“, kao i da je „svojim neodrživim zahtevom za legitimnošću lažnih pozitivnosti doveo u pitanje principijelnu mogućnost sintetičkog (ili organskog) utemeljenja uma uopšte – dakle samu ideju legitimnosti“. Od Šelinga i Šlegela, preko Marksa, sve do Horkhajmera i Adorna, Sartra i Habermasa, državom i građanskim duhom „bludi fantom gubitka legitimnosti“, koji se, kao strukturalni problem, prema Frankovom mišljenju, može razvejati samo povratkom na jednu kantovsku, sintetičku koncepciju umstvenosti koja, nasuprot analitičkim i mehanicističkim koncepcijama, pokazuje da „stvarno postoje sintetički principi a priori i da se samo iz njih nastojanjima za važenjem – deskriptivnim i normativnim – može pribaviti legitimnost“ (Frank 1995: 43–47).³⁷⁰

³⁷⁰ Manfred Frank brižljivo detektuje i istrajno prati mutaciju ranoromantičarskih motiva u postmodernoj kritici uma i romantičarsku kritiku prosvetiteljstva vidi, na kraju krajeva, kao dosledno prosvetiteljski negativizam. Oslanjajući se pretežno na tekstove Fridriha Šlegela, on naglašava da ona „nije upućena prosvećenosti kao takvoj“, da ide u prilog jednoj novoj „mitologija uma“, a ne protiv uma, da ona ima da deluje, ne samo na polju religije, nego gde god se um „promeće u novo papstvo i robovanje slovu“, pa makar i da je sam predmet sopstvenog obožavanja, makar da, poput Francuske revolucije ili moderne vere u nauku, tvori i sopstvene kulture. „Drugim rečima rečeno, nije negativnost prosvećenosti doterana do krajnosti ono što zaslužuje da bude kritikovano, nego je to činjenica da je sa neodrživim zahtevom za legitimnošću lažnih pozitiviteta iz sveta ujedno uklonjena i ideja legitimnosti kao takva“ (Frank 1995: 22; uporediti Frank 1989; Pippin 2005: 168–185).

Albrecht Velmer (Albrecht Wellmer) pak ne pominje Kanta, a navodi nemačke romantičare, ranog Hegela, Ničea, ranog Marksa, Adorna i anarhiste, kao „snažne protivsnage“ koje je opet sama moderna „rano i uvek iznova mobilisala“ protiv prosvetiteljstva, kao reprezentе onog impulsa za „samoprekoračenje uma“ koji u postmodernoј obradi nudi samo negativan odgovor na pitanje o umu: ireduktibilna množina jezičkih igara, pluralizam formi života, odbijanje metadiskursa i konsenzusa. Samo ukoliko biofilijom razigranog i neukrotivog „sveta života“ ne pokušava da se oprosti „ni od demokratskog univerzalizma i njegovog autonomnog subjekta, ni od Marksovog pojma autonomnog društva, ni od uma“, nego da „iznova misli moralno-politički univerzalizam prosvetiteljstva, ideje individualnog i kolektivnog samoodređenja, kao i um i povest“, taj „genuino 'postmoderni' impuls“ bi možda mogao naći svoje opravdanje, pa i perspektivu (Velmer 1987: 105–113).³⁷¹ Pod benevolentnom pretpostavkom da uopšte može da postoji u uverljivoј formi, postmodernizam bi tako mogao da signalizira tek „nejasnu svest jednog kraja i prelaza“, tek tragalački „pokušaj da se registruju tragovi promene te da se omogući da se oštrije izdvoje konture“ jednog projekta promene društva putem onoga što je izgleda Kastorijades (Castoriadis) prvi nazvao „samoprekoračenje uma“. Ali tada mora, pravo govoreći, da se odrekne sebe: tada mu se i samom moderna mora pojaviti ne kao mrtva, „već kao shvaćena u procesu 'presvlačenja'“, tada mora odustati od priče o stečaju moderne, raskidu sa prosvetiteljskim projektom i nastupu postmodernog doba, tada može da govori samo o „modernosti koja dospeva do sebe“ a ne o „prevazilaženju modernosti kao takve“, o „rezultatima samorazjašnjavanja modernog mišljenja“ a ne o ničeovsko-hajdegerovskom suprotstavljanju racionalizmu i kumulativizmu znanja koje završava u nihilizmu, o, ukratko, fazi radikalizacije a ne o prekoračaju moderne.³⁷²

Posle takoreći usputnih tretiranja prosvetiteljstva kao „teorije vođene emancipatorskim interesom“ (Habermas 1980: 312), Habermas se na postmodernističke prozivke direktno

³⁷¹ Inače je, kao u „najpregnantnijem izrazu tragalaštava postmoderne misli“ koje nam nudi Liotar – u toј „s jedne strane Vitgenštajnom, s druge strane, *Kritikom moći suđenja*, inspirisanoј verziji postmodernizma u kojoj se na sugestivan način povezuju crte post-empirističke epistemologije (Fajrabend), moderne estetike (Adorno) i post-utopijskog političkog liberalizma“ – osuđen da obeleži trenutak zabavnog i beznačajnog promašaja u kojem „moderna u radosnoj odvažnosti na sebe uzima gubitak smisla, vrednosti, realnosti“ i postaje postmoderna „radosna nauka“ (Velmer 1987: 54, 56; uporediti Tormey 2002; Gergen 2001: 149–168).

³⁷² Gidens 1998: 51–56; Velmer 1987: 48, 113; McGuigan 2006: 34–58, 85–114, 137–167; uporediti Vatimo 1991.

odaziva 1980, znamenitim govorom na dodeli Adornove nagrade, čiji je naslov savremena lozinka odbijanja da se prosvetiteljstvo vidi kao upokojeno: „Moderna, nedovršeni projekt“.³⁷³ Tamo se konstatuje da kulturnu modernu, oličenu u Bodleru, dadaistima i nadrealistima, karakteriše rastrzanost, jedna radikalizovana svest o raskidu s tradicijom i furiozna volja za novo. Ali ova koncentrisanost na umetnost kao ključ razumevanja modernog projekta izgleda da više zaslepljuje nego što objašnjava.³⁷⁴ Prema Habermasovoj reinterpetaciji, uputnije je vratiti se Veberovoj dijagnozi kulturne moderne kao razdvajanju jedinstvenog uma na tri nezavisne oblasti – nauku, moral i umetnost – koje se vezuje za prosvetitelje osamnaestog veka. Trudeći se da „razviju objektivnu nauku, univerzalni moral i pravo, i nezavisnu umetnost u skladu sa unutrašnjom logikom“, oni su istovremeno želeli da „kognitivne potencijale svake od ovih oblasti oslobode ezoteričnih oblika“, da „iskoriste ovo nagomilavanje specijalizovane kulture za obogaćivanje svakodnevnog društvenog života“, gajeći „jedno ekstravagantno osećanje očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića“. Ovakvom optimizmu, priznaje Habermas, nema više mesta. Autonomizovani, specijalizovani i razgraničeni segmenti morala, nauke i umetnosti, odvojili su se od sveta života, izdvojili „iz hermeneutike svakodnevne komunikacije“. Negiranje kulture ekspertize je, međutim, neadekvatan odgovor na izazov ovog rascepa; ono ne uklanja niti rešava problem koji ostaje: „držati se intencije prosvetiteljstva ili ga proglasiti propalim pokušajem?“ Habermasov odgovor je jednoznačan: uprkos tome što je u mnogim vitalnim aspektima fragmentacija socijalnog života u disparatne sisteme u savremenim zapadnim društvima razorila mogućnost

³⁷³ Moglo bi se reći da je to bila njegova prva „odbrana moderne“. Ali negde u isto vreme pisan je i tekst „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Horkheimer und Adorno“, koji će kasnije biti uvršćen u knjigu *Filozofski diskurs moderne*, tekst koji takođe zastupa prosvetiteljsku modernu pred njenom imanentnom kritikom, kao i, najzad, *Teorija komunikativnog delanja*, koja obezbeđuje perspektivu razumevanja moderne i razrađuje način na koji komunikativni pristup umu i delanju omogućava i da se kritikuju neki aspekti moderne i da se razjasne vrednosti drugih aspekata (Habermas 1988a: 104–125, 7–25; Habermas 1988b: II 447–593). Habermas tu formira svoju interpretaciju sveta moderne u dva nivoa, opirući se njegovim paušalnim osudama: jedan nivo je racionalni potencijal koje „kulturna moderna“ sadrži, a drugi selektivno ili jednostrano iskorišćavanje tog potencijala u „društvenim procesima modernizacije“, pri čemu upravo kulturni potencijal moderne konstituiše ono kritičko stanovište sa kojeg se posebni aspekti zapadne modernizacije mogu oceniti negativno (Habermas 1988b: I 196 i dalje; Habermas 1988b: II 575–583). Razume se da su takve teze naišle na burnu reakciju pre svega „francuskih intelektualaca“ i organizacija za emancipaciju marginalizovanih ili diskriminiranih grupa, koji su u potencijalima moderne videli instancu disciplinovanja koja onemogućuje (partikularno) oslobađanje i upravo sačinjava i regeneriše nepravdu (White 1995: 8–9; o raspravi između „francuskih“ i „nemačkih“ intelektualaca videti Poster 1989; produbljenije Steurman 1999).

³⁷⁴ O položaju koji umetnost zauzima u Habermasovoj slici moderne videti Menke 1998: 241–254.

njegovog moralnog i racionalnog zasnivanja, ne treba odustati od traganja za tom osnovom: „Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost“ (Habermas 1988c: 32–35).³⁷⁵

Liotar primećuje da Habermas hoće da „ure put jedinstvu iskustva“, tražeći „od umetnosti i od iskustva koje kroz umetnost stičemo uspostavljanje mosta iznad ponora što rastavlja diskurs saznanja od diskursa etike i politike“ i pita se: „o kakvoj vrsti jedinstva sanja Habermas“? Bilo da je reč o hegelijanskom, organskom sociokulturnom jedinstvu svih elemenata svakodnevnog života i misli, ili o kantovskom probijanju prelaza između heterogenih jezičkih igara saznanja, etike i politike koje bi bilo drugačije vrste od njih samih, njega bi tek trebalo podvrći „strogom ponovnom ispituu kakav postmoderna nameće misli prosvetiteljstva, ideji o jedinstvenom cilju istorije i jedinstvenom subjektuu“ (Lyotard 1990: 11–12). Svako je jedinstvo postalo sumnjivo: „skupo smo platili nostalgiju za celinom i za jedinstvom, za izmirenjem pojma i

³⁷⁵ Učenje na greškama protivnika se potom pretvara u njihovo – dakako, „intelektualno-političko“ – (dis)kvalifikovanje. Reč je uvek o konzervativnim stanovištima, samo što postoji „antimodernizam mladih konzervativaca“ (imenovani su Žorž Bataj (Georges Bataille), Mišel Fuko i Žak Derida), „premodernizam starih konzervativaca“ (Leo Štraus (Leo Strauss) je označen kao osnivač škole, a prate ga Hans Jonas (Hans Jonas) i Robert Špeman (Robert Spaemann) i „postmodernizam neokonzervativaca“ (oprezno se navode pojedini periodi Ludviga Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), Karla Šmita (Carl Schmidt) i Gotfrida Bena (Gottfried Benn)). Njihov savez, savez antimodernista i premodernista, postmodernista i premodernista, ne samo da je „popularan u krugovima alternativne kulture“, nego i, Habermasu se čini, u posvemašnjoj stranačkoj „zloupotrebi intelektualaca“ i njihovom pozicioniranju u „neokonzervativizmu“ (Habermas, 1988c: 36–37). Ova optužba za (neo)konzervativizam se i kasnije, kada se blok postmodernista izlaže nijansiranije, u suštini ne menja. Ponekad je, doduše, reč o dihotomiji dva politička lika postmoderne: „neokonzervativnom“ i „anarhističkom“ (Habermas 1988a: 9–10), ponekad o tri partije koje su pretendovale na ispravno razumevanje moderne: „mladohegelovci“, „neokonzervativci“ i „mladi konzervativci“ (Habermas 1988a: 45–46, 52–54, 59) ili, u jednom tematski specifičnijem kontekstu, o „stranci za“ metafizičko mišljenje jedinstva, „stranci protiv“ njega i „stranci humanizma onih koji sledeći Kantovu tradiciju, u filozofiji jezika pokušavaju da sačuvaju jedan skeptički i postmetafizički, ali ne-defetistički pojam uma“ (Habermas, 1988d: 253–255; uporediti Habermas 1989; za promene u Habermasovoj recepciji prosvetiteljstva sa izazovom „neokonzervativne postmoderne“, uticaju „nemačkog iskustva“ na formiranje univerzalističkog stanovišta i povratku jednom „intersubjektivno“ revidiranom Kantu i, sledstveno, preadaptiranju Kantove etike u jednu „etiku diskursa“ videti Habermas 1989: 210, 233; Habermas 1990: 195–211; uporediti Strong & Sposito 1995: 263–269, 272–273, 281–282; Trey 1998; za odbranu i razvijanje fiozofskih aspekata Habermasovog „nedovršenog“ projekta rekonstrukcije prosvetiteljske racionalnosti, videti Honneth, Offe, McCarthy & Wellmer 1989; da se Habermas, u naporu da u (autorefleksivnu) kritiku uključi kontekstualističke i relativističke momente, da racionalno rekonstruiše nužnost pretpostavki racionalnog postupka i prosuđivanja, za razliku od prethodne kritičke teorije okrenuo Kantu radije nego Hegelu – i ogrešio o potonjeg za račun kreditiranja prvog: Hammer 2007; da je u otklonu od nesistematičnih kritičkoteorijskih prethodnika, Habermasa „progonila utvara“ teorije društvenog sistema, čijem zavođenju nije odoleo, s kojom je napravio pakt – ustupivši joj previše teritorije i stavivši kritičku teoriju u nepotrebno defanzivan položaj, videti McCarthy 1985: 27–28; da je, naprotiv, uz zadržavanje opšteg nastojanja, ali nasuprot „samosvesnoj i do pojma dovedenoj esejističkoj formi i fragmentarnosti radova frankfurtskih učitelja“, Habermas pokušao da rehabilituje sistemsko mišljenje i slikovite interpretacije „nadomesti argumentima, a prosvetěenu skepsu suzbije opreznom – prosvetiteljskom – nadom“, videti Vukadinović 1997: 198–199).

čulnosti, za transparentnim i komunikativnim iskustvom“. I iza zahteva za popuštanjem i mirom sada se čuje „kako mumla želja da ponovo započne teror, želja da se ispuni fantazam, pritegne stvarnost“. Umesto toga, preporučuje se „rat celini“: „ukažimo na nepredočivo, aktivirajmo razlike, spasimo čast imena“ (Lyotard 1990: 30–31). Ako ne imperativ, snažna sugestija je da se odustane od univerzalnosti, od projekta i od projektovanja, od velikih priča moderne, od naracija koje pozakonjuju sve političke prakse iz nekakve ideje koja čeka ostvarenje, iz budućnosti koja treba da se sluči i kojoj valja da to omogućimo. Ideje poput slobode, svetlosti ili socijalizma mogu imati tu moć jer su univerzalne, jer „usmeravaju sve ljudske realitete“. Sa Aušvicom je, međutim, eksplodiralo ono što su najavljivale ove obećavajuće slike i razotrkilo ih u njihovoj himeričnoj i pogubnoj konstrukciji. Priča o iskupljenju Adamovog greha ljubavlju, priča o oslobođenju od neznanja i ropstva kroz saznanje i egalitarizam, spekulativna priča o postvarenju univerzalne ideje kroz dijalektiku stvarnog, marksistička priča o emancipaciji od izrabljivanja i otuđenja podruštvljanjem rada, kapitalistička priča o emancipaciji od siromaštva tehno-industrijskim razvojem, zapravo je jedna priča, jedna istorija, nadahnuta istom obuhvatnom idejom, priča o univerzalnoj slobodi, o oslobađanju čitavog čovečanstva (Lyotard 1990: 40). Uvek je reč o nasilju univerzalističkih i za stvarnost merodavnih ideja koje pružaju moderni karakterističan modus: „projekt, onaj projekt za koji Habermas kaže da je ostao nedovršen, te da je potrebno ponovo ga razmotriti i obnoviti. Moje tumačenje glasi da moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti) nije bio napušten, zaboravljen, nego uništen, ’likvidiran’. Aušvic je“, zaključuje Liotar, „paradigmatsko ime tragičnog ’nedovršenja’ moderne“ (Lyotard 1990: 33).³⁷⁶

³⁷⁶ Liotar se oslanja na Adornovu analizu iz odeljka „posle Aušvica“ u *Negativnoj dijalektici* i odatle, u doduše polemičke svrhe, preuzima ulogu Adornovog zastupnika i tumača, dozivajući jedan anti-hegelijansko-spekulativni momenat kojim se sada pristupa ne-ilustrativnom modelu „Aušvic“: „Model ’Aušvic’ bi trebalo da označi jedno ’iskustvo’ jezika koje zaustavlja spekulativni govor. Ovaj govor se ne može nastaviti ’nakon Aušvica’. Evo imena ’u’ kojem spekulativnom mišljenju ne bi bilo mesta. To, dakle, ne bi bilo ime u smislu u kojem ga Hegel shvata, jedna figura pamćenja koja obezbeđuje trajnost referenta i njegovih smislova i kada mu duh uništi znakove. To bi bilo jedno ime bez spekulativnog ’imena’, koje se ne može uzdići do pojma“ (Liotar 1991: 96). A to bi onda impliciralo da hegelijansko iskustvo svesti kao dijalektičkog kretanja u samoj sebi ovde staje. Šta je rezultat „Aušvica“ i šta je uopšte rezultat? – pita se Liotar i odgovara septičkom slikom: „U jazbini ili ćumezu, u šta će se Zapad pretvoriti, naći ćemo samo ono što ostaje iza takvog jela: đubre i govno. Takav je kraj beskonačnosti, ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, ’loša beskonačnost’. Hteli smo napredak duha, dobili smo njegovo govno“ (Liotar 1991: 98). Iz istog Adornovog motiva, međutim, Detlev Klausen (Detlev Claussen) izvlači zaključke o neophodnosti reafirmacije uma i intenziviranja rada pojma: „Misliti o nezamislivom, pojmiti nepojmljivo, ne sme da bude poziv da se odrekemo razuma i prepustimo osećanjima, koja s obzirom na krivicu mogu da budu samo lažna osećanja, nego da u krajnjoj meri napregnemo razum kako bismo izdržali to što je ono nerazumno postalo stvarno kao nezamisliv užas“ (Klausen 2003: 301). Za razliku od „naivnog“, jedno „autorefleksivno prosvetiteljstvo“ mora kao jedno „svesno sećanje na Aušvic“ da

U jednom drugom, političkom savremenošću još inspirisanijem kontekstu, Lyotar za ideju emancipacije čovečanstva kaže da je začeta u filozofiji prosvetiteljstva i Francuske revolucije, da bi u devetnaestom i dvadesetom veku „upravljala mišljenjem i akcijom“. Njeno uverenje je da će nesumnjivi progres nauke, tehnike, umetnosti i narastajuće političke slobode osloboditi i „čitavo čovečanstvo od neznanja, siromaštva, surovosti, despotizma i ne samo da će ljudi postati sretni nego će, zahvaljujući Školi, postati prosveteni, postaće gospodari svojih sudbina“. Ako se izuzmu tradicionalističke reakcije i nacizam, ova jednodušnost oko emancipatorskog cilja izvor je „svih političkih struja u poslednja dva veka“. Marksizam, liberalizam, socijalizam, radikalizam, svejedno, „obećanje slobode je horizont progresa i pozakonjenja koji vredi za sve njih“: „svi oni vode ili misle da vode ka čovečanstvu otvorenom samom sebi, prema svetskom pravu građanstva“ (Lyotard 1993a: 27). Aktuelnim političkim prostorom, doduše, i dalje dominira retorika emancipacije, ali teško da ona može da prikrije, a kamoli zaleći „ožiljke što ih je moderni ideal zadobio u toku dvesta godina istorije“. Ti ožiljci su svedočanstvo (samo)povređivanja terapijom za koju se mislilo da ih vida, a ne njenog manjka: „Ne odsustvo progresa, nego upravo obrnuto, tehnonaučni, umetnički, ekonomski i politički razvoj omogućili su totalne ratove, totalitarizme, sve veći jaz bogatog Severa i siromašnog Juga, nezaposlenost i novo siromaštvo, sve veću opštu neobrazovanost s krizom škole, kao i izolaciju umetničkih avangardi“ (Lyotard 1993a: 28).³⁷⁷

Habermasov novi odgovor stiže 1985. godine u vidu dve knjige: knjige predavanja održanih 1983/84, uobličeni u rekonstrukciju *Filozofskog diskursa moderne*, i u vidu njihovih „politički akcentiranih dopuna“: *Nova nepreglednost*. Filozofska tema moderne je, prema njegovoj interpretaciji, od kasnog osamnaestog veka do neostrukturalističke kritike uma, uvek bila ista: „malaksavanje socijalnih snaga vezivanja, privatizacija i podvajanje, ukratko: one deformacije jednostrano racionalizirane prakse svakodnevlja koje proizvode potrebu za ekvivalentom objedinjavajuće moći religije“ (Habermas 1988a: 133). Na začetku cele epopeje, kod Hegela i njegovih učenika, nada je investira u refleksivnu snagu uma, u dijalektiku prosvetiteljstva u kojoj um važi kao ekvivalent

omogućiti ono mišljenje koje ga neće „racionalizovati“, nego će „u principu Aušvic videti svoju uništiteljnu negaciju“ (Klausen 2003: 33, 35).

³⁷⁷ Po ovom, i po pitanju Liotarove (real)politike uopšte, uporediti Lyotar 1988a: 110–111; Lyotard 1993b; Lyotard 1993c.

onemoćalim religijskim snagama, odnosno, u jednoj drugačijoj reakciji na isto, u „mitopoetsku snagu umetnosti“. A onda je nastupila tačka na koju se oslanja cela zapadna destrukcija metafizike, Ničeova demaskirajuća i sugestivna kritika moderne koja se, baštineći nevolje „samoodnoseće kritike uma koja je postala totalnom“, kao i ona strateška kolebanja koja proizlaze iz „razotkrivanja teorije moći“, razvijala u oba pravca koje je on naznačio:³⁷⁸ „Skeptički naučnik koji bi pervertiranje volje za moć, ustanak reaktivnih snaga i nastanak subjektivno centriranog uma hteo razotkriti antropološkim, psihološkim i istorijskim metodama nalazi svoje sledbenike u Bataju, Lakanu i Fukou, a posvećeni kritičar metafizike koji upotrebljava posebno znanje, a nastajanje filozofije subjekta sledi do u predsokratovske početke, u Hajdegeru i Deridi“ (Habermas 1988a: 95–96). Mišljenje potonjeg pravca se kreće u nemogućoj figuri, u performativnoj protivrečnosti totalizujuće samokritike uma koja „subjektivno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo povratkom na njegova vlastita sredstva“.³⁷⁹ Posle Ničea, i Hajdegerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Deridina dekonstrukcija dospevaju u ovu aporiju, ali sada kao zakasnele reakcije: „Svi se oni još brane, kao da žive, poput prve generacije Hegelovih učenika, u seni 'poslednjeg' filozofa; još se bore protiv onih 'jakih' pojmova teorije, istine i sistema, koji već više od stopedeset godina pripadaju prošlosti“; svi oni i dalje žive u „atmosfera kao da bismo se morali opirati nadmoći velikih metafizičkih majstora“.³⁸⁰

Drugi pravac radikalne kritike uma temelji se na teoriji moći i vodi od Ničeovog pojma

³⁷⁸ Niče kao „istina prosvetiteljstva“, kao u njegovoj komunitarnoj kritici, ili Niče kao tačka preloma u kojem, prema levoj kritici, diskurs autorefleksije prosvetiteljstva „iskače iz zgloba“, svejedno signalizira da je devetnaesti vek imao i neplaniranu, vanzakonsku decu koja su, ostajući lojalna kritičkom nalogu prosvetiteljstva, „prirodno“ dovela i poredak roditeljstva u pitanje. Altiser (Althusser) nalazi da se tada rodilo „dvoje ili troje dece koju niko nije očekivao – Marks, Niče i Frojd“: „Oni su bili 'prirodna', ili nelegitimna deca, u smislu da priroda vređa običaje, zakon, moral i posvećene veštine življenja. Priroda je prekršaj pravila, nevenčana majka, i stoga odsustvo zakonskog oca. Dete bez oca treba silno da p(l)ati! Marks, Niče i Frojd morali su da plate (ponekad stravičnu) cenu opstanka, cenu sasvim lepo izraženu u izopštenosti, uvredama, bedi, gladi, smrti ili ludilu... Govorim samo o njima, jer su oni rođenje nauka ili kritičkog načina mišljenja“ (Altiser 2006: 10–11). Jer oni predstavljaju onu Rikerovu (Ricoeur) „školu sumnje“ ili čak „učitelje sumnje“, „tri velika 'razoritelja'“, u svakom slučaju, tri beočuga savremenosti koja su razobličila (ne)samostalnost subjekta, odnosno njegovu jezičku, psihičku i društvenu uslovljenost (Riker 2010: 42–43; Habermas 1975: 324–352; Fuko 1988b; uz favorizovanje Ničea, takođe i Deleuze 1977). Razarajući na taj način opravdanje racionalizma prosvetiteljstva, možda su bila najrođenija deca one (struje) prosvetljenosti koja je tvrdila da traganje za istinom ne sme nikada da se prekine i da saznanje u tom procesu samo sobom predstavlja emancipaciju ili vodi nekoj vrsti emancipacije (uporediti, na primer, Gej 2007: 33; Rieff 1959; Shapiro 2003: 114–115; Best 1996: 219–270).

³⁷⁹ Uporediti status takve „svetootkrivajuće“ kritike i preživljavanje (habermasovske) kritičke teorije njenim ne samo odbacivanjem, nego i parcijalnim usvajanjem: Kompridis 2006: naročito 30–41, 89–111, 254–262; za predigru iste figure samonadrastajućeg mišljenja u doba (ranih) romantičara videti Frank 2007; Frank 2004a; drugačije akcentovano i Livingston 1997.

³⁸⁰ Habermas 1988a: 199–201; Habermas 1988d: 264.

volje za moć preko Batajevog pojma suverenosti do Fukoovog koncepta moći. Ali Habermas i ovaj pokušaj situira u istoriju jednog nimalo novog i neuobičajenog radikalnog gesta, jednog zastupništva i „kritičko-umskog zaoštavanja i poopštavanja u aspektu teorije moći“ poznatih motiva protivprosvetiteljstva.³⁸¹ U nemilosrdnoj osudi *maitres penseurs*, u optužnici *nouveaux philosophes* po kojoj su ti istaknuti mislioci „u ime racionalnosti opravdali primenu kako fizičkog tako i političkog nasilja i methodske prisile“, u nalazu da se iza svakog vrednovanja koje je naoko neutralno i u volji za istinom, „kao najsublimiranije i zbog svoje prikrivenosti najpodmuklije podvrste volje za vladanjem“, krije volja za moć, u proceni da „konačnu pobedu prosvetitelji racionalizam ne ostvaruje, kao što se tvrdi, u demokratiji, nego u političkoj totalizaciji svih mogućih boja“ i da se tako „proces ostvarenja racionalnosti uliva u jednu patologiju moderne“ (Frank 1995: 6–7), radi se samo o sindromu „levog otpadništva“, sindromu razočaranih prebega okupljenih oko teorija moći po neuspehu političkog ostvarenja svojih ideala, po preokretanju humanističkog sadržaja prosvetiteljstva ili marksizma, svejedno, u varvarsku suprotnost. Revolti 1789, 1917, 1968, provociraju izdane revolucije na obradu istih opštih „topoi-a antiprosvetiteljstva“ – „kritika prividno neizbežno terorističkih posledica globalnih tumačenja povesti, kritika uloge generalnog intelektualca koji nastupa u ime ljudskog uma, takođe i kritika prevođenja teorijski zahtevnih humanističkih nauka u socijalno-tehničku ili terapeutsku praksu koja prezire čoveka“ – istom misaonom figurom: „u univerzalizmu prosvetiteljstva, u humanizmu ideala oslobođenja, u zahtevu za umnošću samog sistemskog mišljenja postavljena je ograničena volja za moć, koja, čim se teorija zaputi da postane praktičnom, odbacuje masku, iza koje proizlazi volja za moć filozofskih majstora, intelektualaca, posrednika smisla“ (Habermas 1988a: 244).

Tako se ispostavlja da se Ničeova radikalna kritika uma – „koja sebe samu stavlja izvan horizonta uma“ – ne može „konzistentno provesti niti na kritičkometafizičkoj niti na liniji teorije moći“. Za izlaz iz filozofije subjekta potrebna je izmena paradigme u kojoj ostaju oni koji prehitro osuđuju i napuštaju prosvetiteljski projekt, potreban je prelazak

³⁸¹ Neretko je primećivano da Habermas mete svoje kritičke procene shvata, ako ne pogrešno, ono tako da se zaključci koje izvodi ne suprotstavljaju drugačijem čitanju. Naročito je osporavans korektnost „romantizujuće“ obrade Ničea, pa onda i okosnice njegovog asociiranja sa postmodernizmom: političke pretpostavke da postoji mračna pretnja čovečanstvu čiji su ovi pisci šegrti, zbog čega je protiv mogućih posledica koje njihovi „nenormalni diskursi“ mogu da imaju, ili da ga legitimišu, neophodno stalno iznova angažovati elementarne i univerzalno prihvatljive principe formalne logike (Wellbury 1988; Strong & Sposito 1995: 279–280).

sa „subjektocentriranoga ka komunikativnom umu“, potrebno je „još jedanput prihvatiti onaj protivdiskurs koji u moderni prebiva od samog početka“, sa sve razlozima i motivima za „samokritiku jedne sa sobom zavađene moderne“. Prenebregavajući ovaj protivdiskurs u kome i sama stoji – umesto da ga preuzme i izvede iz „bezizlaznih konfrontacija između Hegela i Ničea“, umesto da oslobodi „subverzivnu snagu samog modernog mišljenja protiv od Dekarta do Kanta postavljene paradigme filozofije svesti“ – ničeovska „tobožnja radikalna kritika uma“ postupa destruktivno i ostaje vezana za pretpostavke filozofije subjekta od kojih je htela da se oslobodi, za pojmove subjektno centriranog uma od kojih neće moći da se odveže „upravo onaj koji bi s paradigmom filozofije svesti hteo napustiti sve paradigme uopšte i iskočiti na čistinu postmoderne“ (Habermas 1988a: 284, 280, 291–292). Puko zazivanje utrućuća subjekta ne izvodi iz paradigme samosvesti, samoodnosa jednog usamljenog sazajućeg i delujućeg subjekta. Ona se, prema Habermasu, mora na razborit način negirati i zameniti jednom drugom paradigmom čiji je „telos upisan u svakodnevno-jezičnu komunikaciju“: „paradigmom sporazumevanja, tj. intersubjektivnog odnošenja komunikativno podruštvljenih individua koje se recipročno priznaju“ (Habermas 1988a: 403–433).³⁸²

„Ono do čega je ovde stalo“ – Velmer brani Habermasa od Liotarove kritike – „nije ’pomirenje jezičkih igara’, već uzajamna ’propustivost’ diskursa jednih za druge: prevladavanje jednog uma u igri mnoštvenih racionalnosti“ (Velmer 1987: 113). Pojam komunikativnog uma – rehabilitovanog uma čije jedinstvo ostaje vidljivo jedino u mnoštvu njegovih glasova kao principijelna i samo proceduralno i tranzitorno osigurana mogućnost sporazumevanja – u vlastitom samorazumevanju obeležen je „dvostrukim frontom“: isuviše je slab za metafizičko mišljenje kontingencije lišene jedinstva i isuviše jak za kontekstualističko shvatanje neuporedivih jezičkih svetova. Takav um je „svakako orahova ljuska, ali ona se ne utapa u more kontingencija, čak ni onda kada je podrhtavanje na uzburkanom moru jedini modus kojim ’savladava’ kontingencije“. Sa tako instaliranim komunikativnim umom je onda neizbežno povezan i „moderni smisao jednog humanizma, koji je svoj izraz odavno našao u ideji samosvesnog života, autentičnog samoostvarivanja i autonomije – jednog humanizma koji se ne okoštava u samopotvrđivanju“. To je projekt, zaključuje Habermas, koji je, „kao i komunikativni

³⁸² Za status tako preorijentisane paradigme, subjekta i njegove centričnosti unutar nje, videti raspravu: Cooke 2004; Wellmer 2004; Freundlieb 2004; Henrich 2004; Frank 2004b; Rundell 2004.

um kojim je inspirisan“, „istorijski situiran“, nije sačinjen, nego se obrazovao i, naravno, „može biti dalje razvijan ili obeshrabreno napušten“.³⁸³

Odlučujući se za drugo, najnovija radikalizovana kritika je istisnula sebe iz „već skoro dvestogodišnjeg protivdiskursa koji prebiva u samoj moderni“ – „u kome, ipak, i sama stoji“ – i tako se na svoju štetu odrekla cilja „prosvećivanja prosvetiteljstva o njegovim vlastitim ograničenostima“ (Habermas 1988a: 284).³⁸⁴ Odbacujući moderne oblike života, njihov diskurs je otupeo kriterijume razlikovanja emancipatorskog i represivnog, prosvećivanja i manipulacije, svesnog i nesvesnog, proizvodnih snaga i snaga destrukcije, oslobođenja i porobljavanja, istine i ideologije. Potkopavši i urušivši tako sve razlike i suprotnosti, totalizujuća i nivelišuća kritika ostaje neosetljiva „za u najvećoj meri ambivalentan sadržaj kulturne i društvene moderne“. Ona više ne može ni da opazi blagodeti modernog i visoke troškove predmodernih oblika života koji se, prema Habermasu, ipak transparentno daju izložiti u dimenzijama telesnog rada, materijalnih okolnosti života, individualnih mogućnosti izbora, pravne sigurnosti, političkog učešća ili školskog obrazovanja. Savremena radikalizovana kritika prosvetiteljstva na taj način nema drugog izbora do da prosvetiteljstvo smatra ne više nepotpunim, nego neprosvećenim, a projekt moderne ne nedovršenim, nego upravo okončanim. A da uprkos deklaracijama sama i dalje ostaje, „kako pukom negacijom, tako i nadom u ispunjenje smisla“, zavisna od „racionalističkog mita moderne“. Istpostavilo bi se onda da je jedina novost koja se sa filozofijom postmodernizma otkriva – izvesni zamor dijalektike moderne: to da se „evropsko prosvetiteljstvo istrošilo u protivigri nedijalektičkih afirmacija i negacija“, u ezoteričkoj protivigri prosvetiteljstva i romantike, čija je egzoterička strana protivigra racionalizma i iracionalizma, racionalizacije i regresije, demokratske tradicije Zapada i fašističko-(neo)konzervativnih verzija (post)modernizma (Velmer 1987: 105–107).

4.3 Inkluzija

Da li je ovde moguć treći put ili pomiriteljsko stanovište, završetak spora, između Habermasa i Liotara, između, činilo se, modernih naslednika i nastavljača i postmodernih apokaliptičara i uništitelja „prosvetiteljskog projekta“? Pokušavano je. U

³⁸³ Habermas 1988d: 253–255, 261–266; Habermas 1988b: I 239–261, 489–534, II 583–593, 449–488; Habermas 1988a: 319, 296–297, 304–305.

³⁸⁴ Videti Hindrichs 2009.

ne baš najboljoj tradiciji sporova iz doba prosvetiteljstva, sukob se preselio sa glavnih aktera na sledbenike, ali bi se moglo reći da su i oni nastojali da kritički premoste „nesporazume“. „Izbor između ekstreme imanencije i partikularnosti 'filozofskog modernizma' i Habermasove transcendencije i univerzalizma“ Bernstein tako vidi kao „nimalo privlačan“ izbor između polova jedne „integralne racionalnosti i slobode“ (Bernstein 1989: 33–34). Rorty pristaje uz Habermasov politički program, koji ubraja u jednu od onih „mnogih stvari u kojima se čini da je Habermas u pravu naspram Liotara“, ali bi iz njega da otpiše onaj ne samo nepotrebnog nego i štetni višak koji se ogleda u Habermasovoj volji za njegovim utemeljenjem (Rorty 1984: 40).³⁸⁵ Habermas međutim ostaje pri uverenju da je zasnivanje neodvojivo od (odgovornog) političkog programa, kao i da su ekstremi koje Bernstein hoće da pomiri nespojivi.³⁸⁶ Ostalo je još da se pokuša da se pokaže da je spor prividan i da je jedna strana – zapravo druga ili čak i više na pozicijama druge od nje same. Tako Frank obilno izlaže kako „Habermas nije manje postmoderan od Liotara“ (Frank 1988: 66), a Horster da bi i Rorty bio u ovom pogledu sasvim „moderan“ ili na strani „moderne“ (Horster 1991),³⁸⁷ ne bi li se sve ipak završilo nepomirljivošću oko statusa „racionalnosti“, uključujući i mogućnost argumentativne podrške pri odlučivanju za jednu ili drugu stranu (Vukadinović 1997: 220). Čini se, međutim, da postoje dobri razlozi za vaganje držanja koja reprezentuju učesnici ovog spora, kao i za napor njihovog obuhvatanja jednim pogledom. Potonji bi možda bio uspešniji, a odgovori koje pruži pregledniji i pronicljiviji, ukoliko mu se pridruži jedna svesno „tendenciozna“ preformulacija pitanja: jedno preusmeravanje sa odmeravanja i razvrstavanja ko s koliko prava i u kojoj meri (ne) nastavlja prosvetiteljski projekt, prethodno već ionako prigodno prepariran, na prosuđivanje i procenjivanje naslednicima kog prosvetiteljstva, kog dela ili elementa prosvetiteljstva, mogu biti smatrani jedni a kog drugi?

To bi međutim zahtevalo jedan nijansiraniji, slojevitiji i permisivniji pojam prosvetiteljstva, pa posledično i „moderne“, jedan pristup koji bi dozvolio makar tragove sapostojanja zastupništava i kritika čitavom dužinom toka i, sledstveno, izvesni revitalizujući kontinuitet i relativizaciju doktrinarnosti onih mislilaca koji su uzimani za njegove stožere. Edelmanovo (Edelman) istorijsko smeštanje (značaja) prosvetiteljstva

³⁸⁵ Uporediti Taylor 2003.

³⁸⁶ Uporediti samo na prvi pogled epistemološku raspravu: Habermas 2000; Rorty 2000.

³⁸⁷ Uporediti Steurman 1992.

u modernu ukazuje na to:³⁸⁸ on ga određuje kao „produženi period kritičkog ispitivanja validnosti duhovne vizije Zapada tokom osamnaestog veka“, kao „sumnju i anksioznost koji su pratili ono ponovno procenjivanje prošlosti Zapada koje je obeležilo ostatak modernog doba“. Uprkos evropskom propitivanju adekvatnosti prosvetiteljskih odgovora i delotvornosti njegovih rešenja, ono nas je „osnažilo protiv jedne stvari: volje da se nekritički prihvati autoritet“ i, time, na jedan nesumnjivo povoljan i od drugih pokreta različit način „odredilo kulturu i budućnost Zapada“ (Edelman 2004: ix–x). Budući da je „kritička svest“ bila osnovni sastojak prosvetiteljstva, i oni koji opravdano kritikuju njegovu jednostranost ne treba da zaborave da su u tom najbitnijem ipak njegovi naslednici, da napadaju oružjem koje je skovao objekt njihovih napada: kritičkom refleksivnošću (Edelman 2004: xiii).

Spor oko (ne)dovršenosti moderne i uključenosti uznemirujućih „nenormalnih diskursa“ u nju bi onda jasno pretegaio na stranu apologeta prosvetiteljstva³⁸⁹ – ukoliko bi oni zaista bili onako (ne)doktrinarno širokogrudni, skloni raspravi i otvoreni za njen ishod kako je umela da bude tradicija uz koju staju.³⁹⁰ Habermas, koji napadno ne

³⁸⁸ Prema ovoj periodizaciji postojala su tri talasa moderne. Prvi talas iz petnaestog veka je bio posledica propasti intelektualne sinteze antičkog i hrišćanskog mišljenja i pojave novog „humanizma“. Dekartovo prevladavanje skepticizma, proisteklog iz nominalističke krize, prenošenjem izvora inteligibilnosti u um označava kraj prvog stupnja moderne i, ustanovljenjem samosvesti kao tačke apsolutne izvesnosti iz koje i sva druga saznanja mogu biti dedukovana, početak novog stupnja u filozofskoj misli. Taj drugi talas moderne predstavlja kultura prosvetiteljstva, nadahnuta novim poverenjem u ljudski um, podstaknutim uspehom matematičke metode u naučnoj revoluciji sedamnaestog veka. Prosvetiteljsko pouzdanje u snagu uma, njegov često naivni optimizam, kao i njegov prezir prema tradiciji bili su, međutim, odveć jednostrani da bi ostali neosporeni. Romantičarsko razdoblje koje je usledilo posle Revolucije uvelo je u treći talas moderne, koji je vremenom razvio obuhvatniji humanizam i vaskrsao i integrisao mnoge stavove prosvetiteljstva. Na taj način, Edelman veruje da određuje prosvetiteljstvo kao posebnu epohu moderne kulture, čuvajući njen kontinuitet sa modernom i – poštujući njenu nehomogenost: „Postalo je uobičajeno da se iz prosvetiteljstva isključuju tradicionalistički mislioci kao što su Viko, Malbranš, Berk i Herder, kao da oni pripadaju onome što je Isaija Berlin nazvao protivprosvetiteljstvom. Ti pisci ipak nisu bili reakcionari. Oni su imali moderna, iako različita gledišta na odnos epohe prema prošlosti i budućnosti, a možda su imali i dublji uticaj na budućnost nego radikalni kritičari, Volter i Kondorse. Naravno, nisu se slagali po mnogim pitanjima sa njihovim radikalnijim savremenicima, ali su ti savremenici zauzvrat nalazili da je neophodno da odgovore na njihova osporavanja. Prosvetiteljstvo karakteriše ta dinamična razmena, a ne statični racionalizam sa kojim je često identifikovano“ (Edelman 2004: 3–4).

³⁸⁹ Rorty 1990: 351, 361–362; 369–372; Brunkhorst 1990: 242.

³⁹⁰ I pod još jednim prethodnim uslovom koji dramatično pogađa oba stanovišta, mada s razumljivih razloga ipak više „apologetsko“. Lako bi se naime moglo pokazati da postoji izvesni manjak upućenosti koji se ogrešuje o istorijsko prosvetiteljstvo samom formulacijom savremenog pitanja: „recentne debate o takozvanom prosvetiteljskom projektu – da li je ‘nedovršen’ ili je ‘propao’ – teže da izbegnu ili umanje prisustvo istorije u osamnaestom veku za račun nemilosrdne i stereotipne racionalnosti koju Habermas, sledeći Maksa Vebera, kao i Horkhajmer i Adorno (i konačno Kant), povezuju sa *Aufklärungom*. Osamnaestovekovni ‘um’ se zaista čini podeljenim protiv sebe, naročito u postrevolucionarnoj perspektivi, ali sa filozofske, kulturne i posebno sa istorijske tačke gledišta, on se opire ovoj vrsti analize. Središnja tema osamnaestovekovne misli nije bila um protiv neuma, već pre pitanje: ‘Šta je um’ – ili u

komentariše Liotara, i Liotar, koji ga napadno p(r)oziva, neminovno imaju zajedničku osovину koja omogućuje suprotstavljanje. Tačka njihovog slaganja upravo je u razumevanju predmeta spora: „projekta prosvetiteljstva“. Obojica ga vide kao emancipujući, u pretenziji univerzalan i pozitivno profilisan. Liotar ga stoga bezrezervno odbacuje, dok bi Habermas da ga održi i prekomponuje putem komunikativno preorijentisane racionalnosti. Prvi se prepušta igri pluralnih racionalnosti odbijajući svaki mrmor poziva na jedinstvo kao slutnju novog terora; drugi vernost jedinstvenom a mnogoglasnom umu koji omogućuje argumentaciju prepoznaje kao minimalni standard teorijskog žanra.³⁹¹ Teoretičari paralogije nemaju problem sa utemeljenjem, već možda jedino sa potpunošću delegitimizovanja i rastemeljenja diskursa okcidentalnog mišljenja; teoretičari komunikativne paradigme koja bi da zameni subjektcentričnu, tu paradigmu svakako ne vide kao redukciju mišljenja i suspenziju kritike već – sasvim kao nekad Kant, samo prema mutiranim protivnicima – kao ograničavanje polja važenja uma na osnovu koga i sam um i kritika iznova dobijaju šansu.³⁹²

Ali ostaje utisak da se u ovom poslednjem slučaju pozitivna ideja prosvetiteljstva održava na jedan ekskluzivistički način. Nevolja komunikativnoteorijskih apologeta moderne i njenog projekta prosvetiteljstva, koji pokazuju izuzetnu i gotovo kompulzivnu spremnost da love nevolje u postavima onih koje doživljavaju kao kritičare tog projekta, čini se da nije u tome što bi da i kritike i protivljenja prosvetiteljstvu postanu deo prosvetiteljske avanture. Sumnju izaziva dopuštanje takve mogućnosti već unapred jedino kao eksponiranja dragocenih devijacija, ekstremizama ili zbog preterivanja korisnih opomena onom *mainstreamu*, koji sa svoje strane ostaje konstitutivna norma, progresivno se produžava i, sa ovako ili onako ažuranim ali uvek jednako suverenim umom, i dalje pretenduje na posed jedine pozitivne i pravovaljane

čuvenijoj izreci 'Šta je prosveteljenost? – ili čak 'Šta je čovečanstvo'“ (Kelley 2003: 2).

³⁹¹ Habermasova pozicija, ne samo zbog upozorenja na brisanje „rodne razlike“ između filozofije i književnosti, baštini „najstandardnije pozitivističke zaključke o odnosu znanja i književnosti“, prema kojima je potonja, za razliku od filozofije, nevažna za prvo. Taj „rezidijum pozitivizma“ ne dozvoljava Habermasu da o postmodernizmu misli kao o onom „nastojanju da se održi nužna napetost između razumljivog i nerazumljenog“ koje je oduvek pripadalo književnosti. Postmodernizam nije književnost, prema Strongu (Strong) i Spositu (Sposito), zato što pokušava da kreira tu napetost, a ne da je prikaže na primeru, ali on razume svoj odnos prema književnosti i neprekidno radi na njemu. Habermas odbacuje uticaj književnosti i stara se da se filozofija ne zarazi njome, odbijajući da prihvati „ono što je Šlegel shvatio stopedeset godina ranije: 'Jednako je kobno za um da ima sistem i da ga nema. On jednostavno mora da kombinuje ta dva'“ (Šlegel 1999c: 39, fragment 53; Strong & Sposito 1995: 283).

³⁹² Videti Velmer 1987: 104; La Rocca 2009.

artikulacije prosvetiteljstva (Rorty 1995: 83). Pretpostavljajući da se bez nje ne može, ne valja ili ne treba, on se zatvara za onu mogućnost koju alternativa glavnom toku ne samo sugerše nego i sobom predstavlja: da je ne odanost umu, nego „praksa kritike“, koja uključuje i kritiku uma i kritiku iskustva, presudnija odredba prosvetiteljstva od ove ili one supstancijalne karakteristike. Praksu kritike „animira jedan unutrašnji impuls, koji iz nepoznatog centra emanira prema nepoznatim granicama, ali je ipak držan na okupu obavezujućom, benevolentnom snagom... Zaista, nasleđe *Aufklärunga* sastoji se u određivanju mogućnosti i granica prosvetiteljstva“.³⁹³

U unapred određenom ambijentu, međutim, kritika konceptulanih operatora prosvetiteljstva je dozvoljena, ali joj se zna mesto. Ukoliko je „totalna“, onda je protivprosvetiteljska reakcija u okviru autorefleksije prosvetiteljstva. Ukoliko je kardinalna i „neće da se igra“, onda je valjda postmodernizam. Ukoliko je „imanentna“ i prema pravilima, onda je integralna svojina i afirmacija autentičnog prosvetiteljstva. Pitanje sa kog položaja se ta mesta dodeljuju neodoljivo priziva, jedva različitim rečnikom, kritiku povlašćenosti samoproklamovanih „prosvećenih“: ekskluzivni zastupnici racionalnosti staraju se da se ona sačuva pred napadima po definiciji samoskrivljeno konzervatnih i nedoraslo rapsodičnih neprijatelja. Pa čak i da se skele takve konstelacije na trenutak i *in abstracto* učine verodostojnom, ostaje nejasno protiv koga se tačno, makar i po konsekvencama njegovog učenja, u stvarnosti može usmeriti tako profilisana opomena i gnev savremenih branitelja prosvetiteljstva. U dobrano štimovanu konstrukciju protivnika, kojem se pripisuje napuštanje svakog uma ili makar takva tendencija, izvesno je da ne mogu stati ni Niče, Adorno ili Liotar, ni Derida, Fuko ili Bataj. Sve i da neće više da prosvećuju prosvetiteljstvo, čini se da bi pravedno i svakako manje ratoborno bilo reći da usvajaju i eventualno „radikalizuju“ njegov kritički gest i na taj način preoblikuju njegovo nasleđe.

Habermas na pojedinim mestima lucidno formuliše „prokletstvo“ figure prosvetiteljstva iz kojeg veruje da nudi neophodni izlaz – paradoksalno s obzirom na deklarisanu nameru – ne želeći da mu *sticto sensu* ostane veran pri ili u njoj. „Prosvetiteljstvu je svojstvena ireverzibilnost procesa učenja, koja se zasniva u tome što se uvidi ne mogu po volji zaboraviti, nego se jedino mogu potisnuti ili korigirati boljim uvidima“: to

³⁹³ Schneiders 1997: 131; McCarthy2002: 52; uporediti McCarthy 1993.

osuđuje prosvetiteljstvo na izvesnu igru samonadranja, na zaoštavanje, na to da „svoje deficite može izravnati jedino radikaliziranim prosvetiteljstvom“ (Habermas 1988a: 83–84). Habermas bi time da naglasi, da tako kažemo, neprobojnu repetitivnost nizanja sve oštrije ali uvek kritike nabažderene na diskurs kritikovanog, da sugeriše da i kritika prosvetiteljstva mora ostati prosvetiteljstvo ili – ispasti iz igre (odgovornog) mišljenja. Nije moguće jednokratno iskočiti iz te igre jer postoji neka vrsta prisile na nadgornjavanje, na pokušaje sve novog teorijskog prevladavanja, koji bi, koliko god subverzivni, bili lojalni nastavak onog naloga koji je samo prosvetiteljstvo ustanovilo. Liotarova direkcija je drugačija i ne manje umesna. On bi upravo u proziranju te figure video dovoljan razlog da se ne pristane na igru spekulativne regeneracije teorijskim usmrćivanjem i da se svaka paradigma i svako držanje kritike proglase depotenciranim.³⁹⁴ Samo jedno drugačije mišljenje i delovanje je uopšte još moguće, ili treba da postane moguće, unutar kulture preobražene uvidom da je njen prosvetiteljski projekt sam sebe potrošio.³⁹⁵

Kako god reagovali na opažanje neprestanog prosvetiteljstva – u sebi autodestruktivnog, utoliko što se stalno iznova subverzivno osvrće na vlastite miteme, i istovremeno u toj kritičkoj dekonstrukciji autoregenerativnog, jer je upravo to modus u kojem obitava – jednom ga prihvativši, najodajim ideji prosvetiteljstva bi se pokazalo upravo ono držanje koje ga istrajno i razložno dovodi u pitanje.³⁹⁶ To podrazumeva da

³⁹⁴ „A mi, mi smo prevazišli Hegela. Hegel nije umro u logorima smrti (naprotiv, tragična dijalektika se jedino i hrani leševima), on nije umro od kritike (naprotiv, on od nje živi), on je umro u obilju, on je crkao od blagostanja, on je odapeo od zdravlja“ (Liotar 1989: 174).

³⁹⁵ Džon Grej insistira da se prosvetiteljski projekt pokazao „samotrošećim“: on je „nepovratno transformisao zapadne kulture, a njegov neuspeh – ili, kako više volim da kažem, njegovo samopodrivanje – sobom nosi raskid sa središnjom intelektualnom tradicijom Zapada i, s tog razloga, obeležava veliki diskontinuitet u zapadnoj kulturnoj istoriji“ (Gray 2005: 147).

³⁹⁶ „Slučaj Derida“ je u ovom pogledu istinski izazov. Za razliku od filozofije postmoderne, poststrukturalizam, a naročito „dekonstrukcija“, uopšte ne ograničava svoj ambijent na posebne oblike „transcendencije“ koji su stilizovani u doba renesanse i prosvetćenosti, već tematizuje same osnove zapadne (logo-, falo-...)centričke metafizike, sežući najmanje do Platona, u horizontu tog zahvata čak i ne ostavljajući posebno mesta za postmodernu kao istorijski događaj (među nepreglednom literaturom, uporediti Silverman 1999: 17–20, 33–37; Rosenau 1991: 3–5, 15–16, 131–132, 138–139, 156–162; Bertens 1994: 3–12, 43–49, 59, 64, 68–70, 79–106; Bertens 1997: 5–6, 11–12). Objava kraja „prosvetiteljskog projekta“ traganja za istinom tako ne mora biti, kako se obično misli (na primer, Sim 2001: 2; slično Spencer 2001), ni polazište ni ishod „dekonstruktivističke filozofije postmoderne“, tobož vida radikalnog skepticizma i antifundacionalizma koji, sam bez konstruktivnih moći, svojim zanovetanjem stalno prati ozbiljne filozofije, već bi se moglo reći da dekonstruktivisti – ispitujući doktrinarna samozadovoljna slova i obraćajući pažnju na aporetične momente koje se trudila da ignoriše dosadašnja magistralna egzegeza – slede kritički duh prosvetiteljske misli i, gestom uvek ponešto samopotkopavajuće autorefleksije ali i autorekreacije, umesto da budu antikvari, produžavaju njegovu kantovsku tradiciju propitivanja uslova aktuelnosti (uporediti Hassan 2001: 9–10). Deridina dekonstrukcija metafore „svetlost“, koju je doba prosvetćenost uzelo za amblem, iščitava tragove

se ostane pri onom njegovom negativnom određenju koje zadržava samo karakteristični kritički gest, kao najopštiji i najminimalniji uslov prosvetiteljstva.³⁹⁷ Pod tim uslovima ne vidi se zašto bi njegovo nastavljanje bilo skopčano sa zaustavljanjem rada kritike pred (raz)umom, sa dovodenjem u pitanje tog prvog oslonca i poslednje odstupnice pozitivno sistematizovanog i zatvorenog prosvetiteljstva. Fukoovim rečima: „Mislim da ucena, koja je često bila na delu u svakoj kritici razuma i svakom kritičkom istraživanju istorije racionalnosti (ili prihvatate iracionalnost ili postajete žrtva iracionalnosti), operiše kao da je nemoguća racionalna kritika racionalnosti ili kao da je nemoguća racionalna istorija svih grananja i svih bifurkacija, eventualna istorija razuma...“ (Fuko & Role 1984: 159–160). Primedba da se prihvatanjem takve mogućnosti gubi svaka kontura prosvetiteljskog „projekta“ alibi je mišljenja koje ne može da misli u otvorenosti ishoda.³⁹⁸ Problem prosvetiteljstva i za prosvetiteljstvo je, uostalom, istorijski uvek bilo njegovo sedimentiranje, a ne vrtoglavo šljafovanje kritike. Tek za Revoluciju možda obrnuto.

Priklanjanje „inkluzivnijem“ poimanju prosvetiteljstva kao jedne deesencijalizovane (i

metafizičkog, pa onda i političkog nasilja svetlosti, filozofske heliopolitike bezvremenog sveta svetlosti, solilokvija uma i samoće svetlosti, prijateljske konspiracije svetlosti i moći, „tlačiteljskog i svetlosnog identiteta istog“ – teško bi se mogla isključiti iz žanra „prosvetiteljstva“. O čemu bi se najzad i prosvetilo do o svojim nepropitanim metaforama? Deridin nalaz da heliološka metafora „samo skreće naš pogled i daje alibi istorijskom nasilju svetlosti: premešta tehničko-političko tlačenje prema lažnoj nevinosti filozofskog govora“, naravno, ne obavezuje, ali obavezuje angažman na razjašnjenju pretpostavki jednog filozofskog preduzeća (Derida 2001: 15–26; uporediti Derida 1990: 25–26, 37; De Vries 2002).

³⁹⁷ Uporediti šta sve može ili mora da stane u to iskušavanje negativnosti u Coole 2000.

³⁹⁸ Jedan takav žestoki pledoaje za „otvoreno“ prosvetiteljstvo protiv njegovih branitelja ponudio je Ditmar Kamper (Dietmar Kamper). On ukazuje da problem nije u „spasavanju“ prosvetiteljstva već u „otvorenosti za posledice njegovog dalekosežnog dejstvovanja“ (Kamper 1991: 271). Kamperovo profilisanje grobara na straži prosvetiteljstva vrhuni u objavi njihove kontraproektivnosti: „Za to što se prosvetiteljstvu danas baš ne piše najbolje nisu toliko krivi njegovi kritičari, kojih je ionako malo, koliko upravo njegovi pobornici, koji su onedavno počeli da niču kao korov“ i koji se ne libe da koriste „najmračnije prakse predmoderne inkvizicije, denuncijacije i likvidacije“ pri spasavanju „isključivog razuma“ i domena „diktature smisla“ koju sprovodi. Ti „pobornici moderne i prosvetiteljstva (kao teritorije i uporišta)“, i dalje se, na ponešto komičan način, bore sa ogledalima, opazajući na drugima vlastite najkrupnije nedostatke i najveće strahove. Utoliko i prepirka postaje bespredmetna, bez „bilo kakvog stvarnog protivništva“ i dovodi do „parazitske egzistencije koja se kači za pete svojih tobožnjih žrtava“ i „utvarom mučeništva“ sputava maštu. Kamperova sugestija je da „prvoborcima u ovom, očigledno poslednjem boju, jednostavno treba okrenuti leđa“ – budući da oni „žele da iznude ovekovice prepirke kao puke forme“ na izmaku „vremena rata u glavama“, jednog vremena kada „mnogo višeglasnih spoznaja pruža dokaz zastarelosti borbe za priznanje“ i kada i ono „agonijsko leži u agoniji“ (Kamper 1991: 272–273). A teorijska sugestija je u jednom drugom smislu upravo priznanje, jedno otrežnjujuće i tek možda lekovito priznanje da je „rasvetljavanje uništenje“, da je položaj koji su „novi vek, prvo prosvetiteljstvo i moderna“ dodelili čoveku postao neodrživ, da bi to mogao biti i „poticaj za drugo prosvetiteljstvo, koje bi bilo kadro da se konačno uhvati u koštac sa senkama, koje je bacalo i još uvek baca svetlo“: „Niko ne može unapred da zna u kojoj meri bi jedan takav poduhvat uspeo. Možda bi najpre trebalo pokušati da se poraz opiše na način koji bi bio prihvatljiv za um“ (Kamper 1991: 274).

„denominalizovane“) prakse mišljenja dozvolilo bi da (samo)kritika njegovog oficijelnog etabliranja ne samo postane deo ili ostane u domenu njegovog delokruga, već i da ono, u svojoj „drugoj potenciji“, bude bliže „izvornom“ duhu prosvete nego nekritička vernost konstrukciji njegovog ionako sumnjivog i difuznog pozitivnog programa. Presudnim bi se onda pokazao ne rezultat socijalnih vizija prosvetitelja, nego praksa društvene kritike koju su preduzimali, onaj akt otvaranja, a ne zatvaranja, koji se više nego drugde prepoznaje u antidoktrinarnom istorijskom prosvetiteljstvu. Za skorašnju kontroverzu zastupnika mnogoglasnog, ali ipak jedinstvenog uma, i onih koji radije govore o „transverzalnom umu“ (Velš 2000: 306–332), apologeta konsenzusno-teorijskog pojma uma i onih koji mu, kao poslednjoj totali(tari)zujućoj instanci, suprotstavljaju zamisao „pluralističkog“, „punktualističkog“, „post-euklidskog“ uma (Velmer 1987: 54–55), to znači prepoznati da u njemu i dalje nepomirena preživljava hronična aporija statusa diskurzivne i društvene racionalnosti kritike, kao i nabusito insistiranje na jednoj njegovoj „teritoriji“.

„Mi smo deca oba sveta“, reći će Berlin, misleći na prosvetiteljstvo i romantizam (Berlin 2006: 150). Protiv sapinjanja do fanatizma doslednog monizma lekovito je i priznanje pripadanja različitim svetovima. Alternativa prosvetiteljstva – ili destrukcija pod izgovorom dekonstrukcije ili rekonstrukcija sa neizbežnom instrukcijom – mogla bi se, međutim, pokazati lažnom tek iznuta, tek kada se prihvati kao istina kretanja onog mišljenja koje nastoji, na svoju štetu, da probije antinomiju u kojoj ne istrajava. Po svoj prilici su, u svojim najboljim izdancima, obe struje u pravu kada uviđaju manjkavosti druge, različito akcentujući isti podvig koji se i s jedne i s druge strane svejedno zapliće u aporije. Kao što nema instance na koju bi se oslonila totalna kritika uma, koja onda ili završava u „performativnoj samoprotivrečnosti“ ili „mora ponovo da se vrati na um i poziva na njega“ (Frank 1995: 35), tako i odbrana prosvetiteljstva koja diže ulog do apologije racionalnosti, iznova sebe zaslepljuje za uvid koji joj je i dosad, nažalost ne samo po mišljenje, prečesto izmicao: um lojalan prosvete mora da misli i protiv samog sebe – ukoliko neće da bude „propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krike svojih žrtava“ (Adorno 1997b: 358).

Literatura

- [Anonim] (1977 [1790]), „Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung zur endlichen Beilegung der darüber geführten Streitigkeiten“, u: Zwi Batscha (prir.), *Aufklärung und Gedankenfreiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, str. 45–94.
- Abrams, Meyer (1973), *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York: Norton.
- Adorno, Theodor (1997a), *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor (1997b), *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1974), *Philosophische Terminologie*, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agethen, Manfred (1987), *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, München: Oldenbourg.
- Agulhon, Maurice (1981), *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism, 1789–1880*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Albertan-Coppola, Sylviane (2003), „Counter-Enlightenment“, Alan Charles Kors (prir.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, tom 1, Oxford: Oxford University Press, str. 307–311.
- Albrecht, Michael (1994), *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Albrecht, Wolfgang (1990), „Aufklärung, Reform, Revolution oder 'Bewirkt Aufklärung Revolutionen?'“, *Lessing Yearbook* 12: 1–76.
- Alembert, Jean le Rond d' (1772), „Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines“, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, nouvelle édition, tom 4, Amsterdam: Arkstée et Merkus, Marc-Michel Rey, dostupno na internet adresi: http://bks6.books.google.tl/books?id=Sz0HAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 12. jula 2006).
- Alembert, Jean le Rond d' (1773), „Éloge de M. le Président de Montesquieu“, u: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, nouvelle édition, tom 2, str. 83–134, Amsterdam: Zacharie Chatelain, dostupno na internet adresi: http://bks6.books.google.tl/books?id=v2wLAh-zHzQC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 14. jula 2006).
- Alembert, Jean Le Rond d' (1822 [1753]), *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, Œuvres complètes de d'Alembert, tom 4: Suite des éloges historiques, Paris: A. Belin, str. 335–373, dostupno na internet adresi: <http://membres.multimania.fr/almasty/dalessai.htm> (pristupljeno 11. jula 2010).
- Dalamber, Žan (1955), *Uvodna rasprava u Enciklopediju*, Beograd: Kultura.
- Alexander, W. M. (1966), *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Allan, David (1993), *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Allison, Henry (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Alt, Peter-André (2001), *Aufklärung*, Stuttgart: Metzler.

- Altiser, Luj (2006), „Frojd i Lakan“, u: Damir Krkobabić, Dejan Ančić & Vladimir Todorić (prir.), *Sigmund Frojd – kritičke evaluacije: zbornik radova povodom 150 godina od rođenja S. Frojda (1856–1939)*, Loznica: Karpos, str. 10–32.
- Altmann, Alexander (1982), *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politische Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Altmann, Alexander (1998), *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Améry, Jean (1977), *Aufklärung als philosophia perennis. Dankesrede gehalten bei der Verleihung des Lessing-Preises 1977 der Freien und Hansestadt Hamburg*, Stuttgart: Klett.
- Amory, Hugh (1984), „De facto Copyright? Fielding’s Works in Partnership, 1769–1821“, *Eighteenth-Century Studies* 17: 449–476.
- Arendt, Hannah (1980), *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Argens, Jean Baptiste de Boyer marquis d’ (1746), *Songes philosophiques par l’auteur des lettres juives*, Berlin: bez oznake izdavača, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=js0TAAAAQAAJ&pg=PA4&lpg=PA4&dq=D%E2%80%99Argens,+songs+philosophiques&source=bl&ots=R-RfUkGAhg&sig=PAzZ4km1lkVzl7szy-MmbNmU0Os&hl=sr&sa=X&ei=2OvIUMHDFYXhtQaAtoHAAQ&ved=0CE8Q6AEwBjgU#v=onepage&q=D%E2%80%99Argens%2C%20songs%20philosophiques&f=false> (pristupljeno 2. marta 2012).
- Arnold, Werner & Peter Vodosek (prir.) (1988), *Bibliotheken und Auklärung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Artigas-Menant, Geneviève (2001), *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris: Honoré Champion.
- Ash, Timothy (2009), *Facts are Subversive: Political Writing from a Decade without a Name*, London: Atlantic.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London: Routledge.
- Assiter, Alison (1996), *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*, Florence: Routledge.
- Auer, Stefan (2004), „The Paradoxes of the Revolutions of 1989 in Central Europe“, u: John Rundell (prir.), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, Leiden: Brill, str. 361–390.
- Auxter, Thomas (1981), „Kant’s Conception of the Private Sphere“, *The Philosophical Forum* 12: 295–310.
- Axinn, Stanley (1971), „Kant, Authority, and the French Revolution“, *Journal of the History of Ideas* 32: 423–432.
- Babich, Babette (2006), „Nietzsche’s ’Gay’ Science“, u: Keith Pearson (prir.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, str. 97–114.
- Bailyn, Bernard (1967), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge: Harvard University Press.
- Baker, Keith & Peter Reill (prir.) (2001), *What’s Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press.
- Baker, Keith (1975), *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Baker, Keith (1990), „Public opinion as political invention“, u: Keith Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth*

- Century*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 167–199.
- Baker, Keith (1994), „The Idea of a Declaration of Rights“, u: Dale van Kley (prir.), *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford: Stanford University Press, str. 154–196.
- Bakić-Hayden, Milica (2006), *Varijacije na temu Balkan*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.
- Barber, Giles (1981), „Who were the Booksellers of the Enlightenment?“, u: Giles Barber & Bernhard Fabian (prir.), *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, tom 4; Hamburg: Hauswedell, str. 211–224.
- Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iverson & Diane Loxley (prir.) (1985), *Europe and Its Others*, tom 1, Colchester: University of Essex.
- Barker, Nicolas (1981), „Typography and the Meaning of Words: The Revolution in the Layout of Books in the Eighteenth Century“, u: Giles Barber & Bernhard Fabian (prir.), *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, tom 4, Hamburg: Hauswedell, str. 127–165.
- Barnard, Frederick (1965), *Herder's Social and Political Thought*, Oxford: Clarendon.
- Barnard, Frederick (2003), *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Barron, Anne (1992), „Lyotard and the Problem of Justice“, u: Andrew Benjamin (prir.), *Judging Lyotard*, London: Routledge, str. 26–42.
- Bartlett, Robert (2001), *Idea of Enlightenment: A Postmortem Study*, Toronto: University of Toronto Press.
- Battenberg, Friedrich (2000), *Das Europäische Zeitalter der Juden*, tom 2: *Von 1650 bis 1945*, Darmstadt: Primus.
- Baumeister, Andrea (1999), „Kant: The Arch-Enlightener“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 50–65.
- Bayer, Oswald (1976), „Selbstverschuldete Vormundschaft. Hamanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung“, u: Dieter Henke, Günter Kehrer & Gunda Schneider-Flume (prir.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*, Tübingen: Mohr, str. 3–34.
- Bayer, Oswald (1988), *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, Munich: Piper.
- Bayle, Pierre (1692), *Projet et fragmens d'un dictionnaire critique*, Rotterdam: Reinier Leers, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=ufIUAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Bayle,+Projet+et+fragmens&hl=sr&sa=X&ei=kiELUduZJ8jntQaYqIHQCw&ved=0CDAQ6AEwAA> (pristupljeno 12. jula 2010).
- Bayle, Pierre (1705), *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680. Ou Reponse à plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*, tom 2, Rotterdam: Reinier Leers, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?hl=sr&id=G585AAAACAAJ&q=christian#v=onepage&q=sorbonne&f=false> (pristupljeno 3. maja 2008).
- Beales, Derek (1987), *Joseph II*, tom 1: *In the Shadow of Maria Theresa, 1741–1780*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beales, Derek (2005), *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, London: Taurus.
- Beattie, James (1805 [1770]), *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, In

- Opposition to Sophistry and Scepticism*, Edinburgh: Denham & Dick, Open Library, dostupno na internet adresi: <http://archive.org/stream/essayonimmutabil00beatuoft#page/n7/mode/2up> (pristupljeno 12. decembra 2008).
- Becher, Ursula (1996), „Zum politischen Diskurs der deutschen Aufklärung“, u: Hans Erich Bödeker & Etienne François (prir.), *Aufklärung, Lumières und Politik: zur politischen Kultur der deutschen und der französischen Aufklärung*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, str. 189–207.
- Beck, Lewis (1969), *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beck, Lewis (2004), „From Leibniz to Kant“, u: Robert Solomon & Kathleen Higgins (prir.), *The Age of German idealism*, Routledge History of Philosophy, tom 6, London: Routledge, str. 5–39.
- Beck, Ulrich (2001), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London: Sage.
- Becker, Carl (1932), *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/The_Heavenly_City_of_the_Eighteenth_Cent.html?id=TeKNMgEACAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 12. Oktobra 2008).
- Becker, George (1991), „Pietism’s Confrontation with Enlightenment Rationalism: An Examination of Ascetic Protestantism and Science“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 139–158.
- Behler, Ernst (1987), „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, u: Ernst Behler & Jochen Hörisch (prir.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, str. 141–160.
- Behler, Ernst (1993), *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Behrens, C. B. A. (1985), *Society, Government and the Enlightenment: The Experiences of Eighteenth-century France and Prussia*, New York: Harper & Row.
- Beiner, Ronald (2003), „Gadamer’s Philosophy of Dialogue and Its Relation to the Postmodernism of Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Strauss“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 145–157.
- Beiser, Frederick (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (1996), „Early Romanticism and the Aufklärung“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 317–329.
- Beiser, Frederick (1999), „Hegel’s historicism“, u: Frederick Beiser (prir.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 270–300.
- Beiser, Frederick (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (2005a), *Hegel*, London: Routledge.
- Beiser, Frederick (2005b), „The Enlightenment and Idealism“, u: Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Beiser, Frederick (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press.

- Bell, David (1998), „Why Books Caused a Revolution“, u: Haydn Mason (prir.), *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century*, Oxford: Voltaire Foundation, str. 184–185.
- Benbassa, Esther (1997), *Histoire de Juifs de France*, Paris: Seuil.
- Benda, Žilijen (1996), *Izdaja intelektualaca*, Beograd: Socijalna misao.
- Bennett, David & Homi K. Bhabha (1998), „Liberalism and Minority Culture: Reflections on 'Culture's in between““, u: David Bennett (prir.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, London: Routledge, str. 37–47.
- Berger, Peter (1992), *A Far Glory: The Quest for Faith in the Age of Credulity*, New York: Free Press.
- Berger, Stefan (1997), „The German Tradition of Historiography, 1800–1995“, u: Mary Fulbrook (prir.), *German History since 1800*, London: Arnold, str. 477–492.
- Bergk, Johann Adam (1996), „Does Enlightenment Cause Revolutions?“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 225–231.
- Berlin, Isaiah (1956), „Montesquieu“, *Proceedings of the British Academy* 41: 267–296.
- Berlin, Isaiah (1973), „The Counter-Enlightenment“, u: Philip Wiener (prir.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York: Scribner, tom 2, str. 100–112.
- Berlin, Isaiah (1991), „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism“, u: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London: Fontana Press, str. 91–174.
- Berlin, Isaiah (2000), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (prir.), London: Pimlico.
- Berlin, Isaiah (2002), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaija (2006), *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik.
- Bernard, Paul (1971), *Jesuits and Jacobins: Enlightenment and Enlightened Despotism in Austria*, Urbana: University of Illinois Press.
- Bernard, Paul (1979), *The Limits of Enlightenment: Joseph II and the Law*, Urbana: University of Illinois Press.
- Bernstein, Richard (1985), „Introduction“, u: Richard Bernstein (prir.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: MIT Press.
- Bernstein, Richard (1989), „The Causality of Faith: Modernity and Modernism in Habermas“, *Praxis International* 8 (4): 406–425.
- Bernstein, Richard (1994), „Foucault: Critique as a Philosophic Ethos“, u: Michael Kelly (prir.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, str. 211–241.
- Bernstein, Richard (2003), „Rorty's Inspirational Liberalism“, u: Charles Guignon & David Hiley (prir.), *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, str. 124–138.
- Bernstein, Richard (1991), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- Berry, Christopher (1997), *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berryman, Jerome (2009), *Children and the Theologians: Clearing the Way for Grace*, Harrisburg: Morehouse.
- Bertens, Hans (1994), *The Idea of Postmodern: A History*, Florence: Routledge.
- Bertens, Hans (1997), „The Debate on Postmodernism“, u: Hans Bertens & Douwe Fokkema (prir.), *International Postmodernism*, Philadelphia: John Benjamins, str. 3–14.
- Berto, Žan-Pol (2006), „Ratnik“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetećenosti*,

- Beograd: Clio, str. 92–127.
- Best, Steven (1996) *Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, New York: Garland.
- Bešlin, Branko (2005), *Evropski uticaji na srpski liberalizam u XIX veku*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bevir, Mark (2000), „The Role of Contexts in Understanding and Explanation“, *Human Studies* 23 (4): 395–411.
- Bewell, Alan (1989), *Wordsworth and the Enlightenment: Nature, Man, and Society in the Experimental Poetry*, New Haven: Yale University Press.
- Beyerhaus, Gisbert (1921), „Kants 'Programm' der Aufklärung: aus dem Jahre 1784, *Kant-Studien* 26 (1–2): 1–16, De Gruyter, novembar 2009, dostupno na internet adresi: <http://www.degruyter.com/view/j/kant.1921.26.issue-1-2/kant.1921.26.1-2.1/kant.1921.26.1-2.1.xml> (pristupljeno 12. April 2010).
- Bhabha, Homi (1998), „Culture's in between“, u: David Bennett (prir.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, London: Routledge, str. 29–36.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981), Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Bićanić, Sonia (1986), „Drugi naraštaj romantičkih pjesnika“, u: Breda Kogoj-Kapetanić & Ivo Vidan (prir.), *Engleska književnost*, Zagreb: SNL, str. 93–99.
- Bielefeldt, Heiner (2003), *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, West Nyack: Cambridge University Press.
- Bijelić, Dušan & Obrad Savić (prir.) (2003), *Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije*, Beograd: Beogradski krug.
- Birken, Lawrence (1995), *Hitler as Philosopher: Remnants of the Enlightenment in National Socialism*, Westport: Greenwood.
- Birtsch, Günter (1987), „Der Idealtyp des aufgeklärten Herrschers. Friedrich der Große, Karl Friedrich von Baden und Joseph II. im Vergleich“, *Aufklärung* 2 (1): 9–47.
- Birtsch, Günter (1996), „The Berlin Wednesday Society“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 235–251.
- Bittner, Rüdiger (1996), „What Is Enlightenment?“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 345–358.
- Blackburn, Robin (1988), *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, London: Verso.
- Blake, William (1791–1809), „Laocoön“, Wikisource, dostupno na internet adresi: [http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_\(Blake\)](http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_(Blake)) (pristupljeno 12. maja 2011).
- Blejk, Vilijam (2007), *Izabrana dela*, Beograd: Plato.
- Blaming, T. C. W. (1974), *Reform and Revolution in Mainz, 1743–1804*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanke, Horst Walter (1991), *Historiographieggeschichte als Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Blanning, T. C. W. (1989), „France during the French Revolution through German Eyes“, u: Hayden Mason & William Doyle (prir.), *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, Gloucester: Sutton, str. 133–145.
- Blanning, Timothy (1970), *Joseph II and Enlightened Despotism*, London: Longman.
- Blickle, Peter (1981), *Deutsche Untertanen: ein Widerspruch*, München: Beck.
- Blumenberg, Hans (2004), *Legitimität novog veka*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Boas, George (1997), *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore:

- Johns Hopkins University Press.
- Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Bödeker, Hans Erich (1987), „Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung“, u: Hans Erich Bödeker & Ulrich Herrmann (prir.), *Aufklärung als Politisierung – politisierung der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner, str. 10 – 31.
- Bödeker, Hans Erich (1996), „Zeitschriften und politische Öffentlichkeit. Zur Politisierung der deutschen Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts“, u: Hans Erich Bödeker & Etienne François (prir.), *Aufklärung, Lumières und Politik: zur politischen Kultur der deutschen und der französischen Aufklärung*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, str. 209–230.
- Bödeker, Hans Erich (2002), *Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode*, u: Hans Erich Bödeker (prir.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein, str. 73–121.
- Bödeker, Hans Erich, Georg Iggers, Jonathan Knudsen & Peter Hanns Reill (prir.) (1986), *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böhme, Gernot (1993), „Beyond the Radical Critique of Reason“, u: Dieter Freundlieb & Wayne Hudson (prir.), *Reason and Its Other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture*, Providence: Berg.
- Böhme, Hartmut & Gernot Böhme (1983), *Das Andere der Vernunft: zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme, Hartmut & Gernot Böhme (1996), „The Battle of Reason with the Imagination“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 426–452.
- Bohrer, Karl Heinz (1983), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bollème, Geneviève, Jean Ehrard, François Furet, Daniel Roche & Jacques Roger (1965– 1970), *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, Paris: Mouton.
- Bonefeld, Werner & Kosmas Psychopedis (2000), „The Politics of Change: Ideology and Critique“, u: Werner Bonefield & Kosmas Psychopedis (prir.), *Politics of Change: Globalisation, Ideology and Critique*, New York: Palgrave, str. 1–6.
- Böning, Holger (1987), „Das Intelligenzblatt als Medium praktischer Aufklärung“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 12: 107–133.
- Böning, Holger (1988), „Der ‚gemeine Mann‘ als Adressat aufklärerischen Gedankengutes. Ein Forschungsbericht zur Volksaufklärung“, *Das achtzehnte Jahrhundert* 12 (1): 52–80.
- Böning, Holger (1992), „Zeitungen für das ‚Volk‘. Ein Beitrag zur Entstehung periodischer Schriften für einfache Leser und zur Politisierung der deutschen Öffentlichkeit nach der Französischen Revolution“, u: Holger Böning (prir.), *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit. Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des 18. Jahrhunderts*, München: Saur, str. 467–526.
- Borowski, Ludwig Ernst (1993 [1804]), „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants“, u: Felix Groß (prir.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, str. 1–102.
- Bosher, J. F. (1970), *French Finances, 1770–1795: From Business to Bureaucracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, Andrew (1997), *From Romanticism to Critical Theory. The philosophy of German literary theory*, London: Routledge.

- Bowie, Andrew (2003), „Gadamer and Romanticism“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 55–81.
- Braidotti, Rosi (1997), „Nomadic Subjects: Feminist Postmodernism as Antirelativism“, u: Ron Bontekoe & Marietta Stepaniants (prir.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, str. 345–362.
- Brandt, Reinhard (1983), „Menschenrechte und Güterlehre. Zur Geschichte und Begründung des Rechts auf Leben, Freiheit und Eigentum“, u: Johannes Schwartländer & Dietmar Willoweit (prir.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Kehl am Rhein: Engel, str. 19–31.
- Braun, Stjuart (2008), „Uvod“, u: Stjuart Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato, str. 43–58.
- Bräutigam, Bernd (1986), *Leben wie im Roman: Untersuchungen zum ästhetischen Imperativ im Frühwerk Friedrich Schlegels (1794–1800)*, Paderborn: Schöningh.
- Breazeale, Daniel (2004), „Fichte and Schelling: The Jena period“, u: Robert Solomon and Kathleen Higgins (prir.), *The Age of German idealism*, Routledge History of Philosophy, tom 6, London: Routledge, str. 138–180.
- Brenner, Peter (1996), *Neue deutsche Literaturgeschichte*, Tübingen: Niemeyer.
- Brewer, Daniel (1993), *The Discourse of Enlightenment in Eighteenth-Century France: Diderot and the Art of Philosophizing*, New York: Cambridge University Press.
- Brewer, Daniel (2008), *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*, New York: Cambridge University Press.
- Brinkmann, Richard (1974), „Deutsche Frühromantik und Französische Revolution“, u: Richard Brinmann et al. (prir.), *Deutsche Literatur und Französische Revolution: sieben Studien*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, str. 172–189.
- Broadie, Alexander (2003), „Introduction“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 1–7.
- Brobjer, Thomas (2003), „Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosophers“, u: Nicholas Martin (prir.), *Nietzsche and the German Tradition*, Bern: Peter Lang, str. 39–82.
- Brockliss, Laurence (2002), *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford: Clarendon.
- Bronner, Stephen (2004), *Reclaiming The Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*, New York: Columbia University Press.
- Brown, Richard (2003), „Narration and Postmodern Mediations of Western Selfhood“, u: Richard Brown (prir.), *Politics of Selfhood: Bodies and Identities in Global Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 189–226.
- Brožinski, Kazimjež (1967), „Opšti pojam o romantizmu. 'Varšavski dnevnik', 1818, t. X, s. 516–518“, u: Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Bruford, Walter (1965), *Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunkhorst, Hauke (1990), *Der entzauberte Intellektuelle: über die neue Beliebtheit des Denkens*, Hamburg: Junius.
- Brunschwig, Henri (1974), *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bubner, Rüdiger (2003), *The Innovations of Idealism*, New York: Cambridge University Press.
- Buchan, Bruce (2006a), „Whose civilisation? Which Enlightenment?“, *Australian Review of Public Affairs*, 7. avgust, dostupno na internet adresi:

- <http://www.australianreview.net/digest/2006/08/buchan.html> (pristupljeno 1. juna 2008).
- Buchan, James (2006b), *Crowded with Genius. The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind*, New York: Harper Collins.
- Büchsel, Elfriede (1962), „Aufklärung und christliche Freiheit: J. G. Hamann contra I. Kant“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 4 (2): 133–157.
- Bufacchi, Vittorio (1999), „The Enlightenment, Contractualism and the Moral Polity“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 204–224.
- Buffon, Georges Louis Leclerc, comte de (1776 [1753]), *Histoire naturelle, générale et particulière: servant de suite à la théorie de la terre, & d'introduction à l'histoire des miné raux*, Supplément, tom 3, Paris: De l'Imprimerie royale, Internet Archive, dostupno na adresi: http://archive.org/stream/cihm_48872#page/n7/mode/2up (pristupljeno 2. septembra 2007).
- Burke, Edmund (1967), *The Correspondence of Edmund Burke*, tom 6, Alfred Cobban & R. A. Smith (prir.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund (1968 [1757]), *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Berk, Edmund (2001), *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Burns, Robert (1981), *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, London: Associated University Presses.
- Bury, John (1955), *The Idea of Progress*, New York: Dover.
- Butler, Judith (2002), „What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue“, u: David Ingram (prir.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Blackwell, str. 212–226.
- Cairns, John (2003), „Legal theory“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 222–242.
- Campbell, George (1823 [1762]), *A Dissertaton on Miracles: Containing an examination of the principles advanced by David Hume in An essay on miracles: with a correspondence on the subject by Mr. Hume, Dr. Campbell, & Dr. Blair; to which are added sermons and tracts*, Edinburgh: Bell & Bradfute, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?hl=sr&id=ddsOAAAIAAJ&q=bradfute#v=onepage&q=bradfute&f=false> (pristupljeno 13. novembra 2009).
- Campbell, R. H. & Andrew S. Skinner (prir.) (1982), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: John Donald.
- Carey, Daniel (2005), *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, New York: Cambridge University Press.
- Carpanetto, Dino & Giuseppe Ricuperati (1987), *Italy in the Age of Reason, 1685–1789*, London: Longman.
- Carter, Ian (1999), „Can Enlightenment Morality be Justified Teleologically?“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 80–99.
- Carter, Jennifer & Joan Pittock (prir.) (1987), *Aberdeen and the Enlightenment*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Carter, Stephen (1993), *The Culture of Disbelief*, New York: Basic Books.
- Cascardi, Anthony (1999), *Consequences of Enlightenment*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (1963a), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington: Indiana

- University Press.
- Cassirer, Ernst (1963b), *Rousseau, Kant and Goethe*, New York: Harper & Row.
- Kasirer, Ernst (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kasirer, Ernst (2006), *Kant: život i učenje*, Beograd: Hinaki.
- Censer, Jack (1976), *Prelude to Power: The Parisian Radical Press, 1789–1791*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Censer, Jack (1994), *The French Press in the Age of Enlightenment*, London: Routledge.
- Certeau, Michel de (1986), *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chadwick, Owen (1975), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chambers, Iain & Lidia Curti (prir.) (1996), *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London: Routledge.
- Chan, Andrew (2001), *Toward a Genealogy of Organizational Culture. The perspectives of Foucault*, Philadelphia: John Benjamins.
- Chartier, Roger (1987), „Urban Reading Practices, 1660–1780“, u: Roger Chartier, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton: Princeton University Press, str. 183–239.
- Chartier, Roger (1991), *The Cultural Origins of the French Revolution*, Durham: Duke University Press.
- Šartje, Rože (2006), „Čovek od pera“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio, str. 149–198.
- Chisick, Harvey (1981), *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton: Princeton University Press.
- Chrisman, Laura (2003), *Postcolonial Contraventions: Cultural Readings of Race, Imperialism and Transnationalism*, Manchester: Manchester University Press.
- Christensen, Jerome (2000), *Romanticism at the End of History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Christie, John (1974), „The Origins and Development of the Scottish Scientific Community, 1680–1760“, *History of Science* 12: 122–141.
- Christie, John (1975), „The Rise and Fall of Scottish Science“, u: Maurice Crosland (prir.), *The Emergence of Science in Western Europe*, London: Macmillan, str. 111–126.
- Christie, John (1987), „The Culture of Science in Eighteenth-Century Scotland“, u: Andrew Hook (prir.), *The History of Scottish Literature II: 1660–1800*, Aberdeen: Aberdeen University Press, str. 291–304.
- Church, Clive (1981), *Revolution and Red Tape. The French Ministerial Bureaucracy, 1770–1850*, Oxford: Clarendon.
- Cieřla-Korytowska, Maria (2002), „On romantic cognition“, u: Angela Esterhammer (prir.), *Romantic poetry. Comparative History of Literatures in European Languages*, Amsterdam: John Benjamins, str. 39–53 .
- Clark, J. C. D. (1994), *The Language of Liberty 1660–1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clarke, J. J. (1997), *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London: Routledge.
- Clements, Keith (1987), „Schleiermacher in His Context“, u: Keith Clements (prir.),

- Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, London: Collins.
- Clery, E. J. (1991), „Women, Publicity and the Coffee-House Myth“, *Women: A Cultural Review* 2 (2): 168–177.
- Clive, John & Bernard Bailyn (1954), „England’s Cultural Provinces: Scotland and America“, *William and Mary Quarterly* 11: 200–213.
- Coates, Tony (1999), „Neither Cosmopolitanism nor Realism: A Response to Danilo Zolo“, u: Barry Holden (prir.), *Global Democracy: Key Debates*, Florence: Routledge, str. 87–101.
- Cobban, Alfred (1960), *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*, London: Cape.
- Cobban, Alfred (1969), *Rousseau and the Modern State*, London: Allen and Unwin.
- Coicaud, Jean-Marc (2002), *Legitimacy and Politics*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Coleridge, Samuel Taylor (2004), *Biographia Literaria*, Project Gutenberg, eBook, dostupno na internet adresi: <http://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm> (pristupljeno 23. januara 2010).
- Collingwood, R. G. (1963), *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press.
- Commager, Henry (1975), *Jefferson, Nationalism, and the Enlightenment*, New York: Braziller.
- Commager, Henry (1977), *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, New York: Doubleday.
- Condillac, Étienne Bonnot de (1798 [1749]), *Traité des systèmes*, Œuvres de Condillac, Paris: Ch. Houel, Les classiques des sciences sociales, dostupno na internet adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/condillac_etienne_bonnot_de/traite_des_systeme_s/condillac_traite_des_systemes.pdf (pristupljeno 12. februara 2011).
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de (1790 [1793–1794]), *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, Paris: Vrin, Les classiques des sciences sociales, 2005, dostupno na internet adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf (pristupljeno 29. avgusta 2009).
- Conway, Daniel (1997), *Nietzsche & the Political*, Florence: Routledge.
- Cooke, Maeve (2004), „Between ‘Objectivism’ and ‘Contextualism’: The Normative Foundations of Social Philosophy“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*, Leiden: Brill, str. 35–76.
- Coole, Diana (2000), *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Florence: Routledge.
- Cooper, David (1999), „Interpretation, Construction and the ‘Postmodern’ Ethos“, u: David Carr (prir.), *Education, Knowledge, & Truth: Beyond the Post-Modern Impasse*, Florence: Routledge, str. 37–49.
- Cooper, Frederick (2005), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Ewing: University of California Press.
- Corkhill, Alan (2003), „Kant, Sade and the Libertine Enlightenment“, u: Peter Cryle & Lisa O’Connell (prir.), *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century*, New York: Palgrave, str. 61–74.
- Coupe, Laurence (prir.) (2000), *Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*, Florence: Routledge.
- Cox, Christoph (1999), *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press.
- Cresson, André (1949), *Diderot, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*,

- Paris: Presses universitaires de France, dostupno na internet adresi: http://openlibrary.org/books/OL19841196M/Diderot_sa_vie_son_oeuvre_avec_un_expos%C3%A9_de_sa_philosophie (pristupljeno 12. oktobra 2009).
- Critchfield, Richard & Wulf Koepke (prir.) (1988), *Eighteenth-Century German Authors and their Aesthetic Theories: Literature and the other Arts*, Columbia: Camden House.
- Crocker, Lester (1964), „Recent Interpretations of the French Enlightenment“, *Journal of World History* 8: 426–456.
- Crocker, Lester (1969), *The Age of Enlightenment*, London: Harper & Row.
- Crocker, Lester (1985), „Interpreting the Enlightenment: A Political Approach“, *Journal of the History of Ideas* 46 (2): 211–230.
- Crocker, Lester (1991), „Introduction“, u: John Yolton, Roy Porter, Pat Rogers & Barbara Stafford (prir.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford: Blackwell, str. 1–10.
- Cross, Máire & David Williams (2000), „New Dawns in the Making of Modern France: The Consequences of Revolutionary Change“, u: Máire Cross (prir.), *French Experience from Republic to Monarchy, 1792–1824: New Dawns in Politics, Knowledge and Culture*, Gordonsville: Palgrave, str. 3–11.
- Crow, Thomas (1985), *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, New Haven: Yale University Press.
- Cryle Peter & Lisa O’Connell (2003), „Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century“, u: Peter Cryle & Lisa O’Connell (prir.), *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century*, New York: Palgrave, str. 1–14.
- Cummins, James (1989), *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill*, London: Routledge.
- Dagen, Jean (1977), *Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris: Klincksieck.
- Daiches, David (1993), „John Witherspoon, James Wilson and the Influence of Scottish Rhetoric on America“, u: John Dwyer & Richard Sher (prir.), *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland*, Edinburgh: Mercat Press, str. 163–180.
- Dalton, Susan (2003), *Engendering the Republic of Letters: Reconnecting Public and Private Spheres in Eighteenth-Century Europe*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Darcel, Jean-Louis (2001), „Joseph de Maistre, New Mentor of the Prince: Unveiling the Mysteries of Political Science“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 120–130.
- Darnton, Robert & Daniel Roche (prir.) (1989), *Revolution in Print: The Press in France 1775–1800*, Berkeley: University of California Press.
- Darnton, Robert (1971a), „In search of the Enlightenment: Recent Attempts to create a Social History of Ideas“, *Journal of Modern History* 43: 113–132.
- Darnton, Robert (1971b), „The High Enlightenment and the Low-life of Literature in pre-revolutionary France“, *Past and Present* 51: 81–115.
- Darnton, Robert (1979), *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie*, Cambridge: Harvard University Press.
- Darnton, Robert (1982), „Reading, writing and publishing“, u: Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge: Harvard University Press, str. 167–208.
- Darnton, Robert (1985a), „A Police Inspector Sorts his Files: The Anatomy of the Republic of Letters“, u: Robert Darnton, *The Great Cat Massacre: And other*

- Episodes in French Cultural History*, Harmondsworth: Penguin, str. 141–183.
- Darnton, Robert (1985b), „Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic sensitivity“, u: Robert Darnton, *The Great Cat Massacre: And other Episodes in French Cultural History*, Harmondsworth: Penguin, str. 209–256.
- Darnton, Robert (1991), „The Forbidden Books of pre-revolutionary France“, u: Colin Lucas (prir.), *Rewriting the French Revolution*, Oxford: Clarendon, str. 1–32.
- Darnton, Robert (1995), *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769–1789*, New York & London: Norton.
- Darnton, Robert (1996), *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, New York: Norton.
- Darnton, Robert (2003a), „The Case for the Enlightenment: George Washington’s False Teeth“, u: Robert Darnton, *George Washington's False Teeth. An Unconventional Guide to the Eighteenth Century*, New York: Norton, str. 3–24.
- Darnton, Robert (2003b), „The News in Paris: An early Information Society“, u: Robert Darnton, *George Washington's False Teeth. An Unconventional Guide to the Eighteenth Century*, New York: Norton, str. 25–75.
- Dart, Gregory (1999), *Rousseau, Robespierre & English Romanticism*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen (1994), „Hume and the Invention of Utilitarianism“, u: Michael Stewar & John Wright (prir.), *Hume and Hume’s Connexions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 58–82.
- Daston, Lorraine (1991), „The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment“, *Science in Context* 4: 370–375.
- Davies, Tony (1966), *Humanism*, Florence: Routledge.
- Day, Aidan (1996), *Romanticism*, London: Routledge.
- De Vries, Hent (2002), *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Deacon, Roger (2003), *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Dejmon, Samjuel (2007), „Neizreciva tajna“, u: Vilijam Blejk, *Izabrana dela*, Beograd: Plato, str. 9–22.
- Delacampagne, Christian (2001), „The Enlightenment Project: A Reply to Schmidt“, *Political Theory* 29 (1): 80–85.
- Delamont, Sara (2006), *Feminist Sociology*, London: Sage.
- Deleuze, Gilles (1977), „Nomad Thought“, u: David Allison (prir.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Dell, str. 142–149.
- Deligiorgi, Katerina (2005), *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press.
- Delon, Michel (prir.) (1997), *Dictionnaire européen des lumières*, Paris: PUF.
- DeMaria, Robert (1992), „Samuel Johnson and the Reading Revolution“, *Eighteenth-Century Life* 16: 86–102.
- Deprun, Jean (1973), „Les Anti-Lumières“, u: Yvon Belaval (prir.), *Histoire de la philosophie*, tom 2: *De la Renaissance à la Revolution Kantienne*, Paris: Pleiade, str. 717–727.
- Derathé, Robert (1988), *Jean Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*, Paris: Vrin.
- Derbyshire, Jonathan (2009), „Which ‘Enlightenment’ Values?: Thierry Chervel takes issue with John Gray’s pessimistic worldview“, *New Statesman*, 3. avgust, dostupno na internet adresi: <http://www.newstatesman.com/blogs/cultural-capital/2009/08/secularism-enlightenment-gray-cherv> (pristupljeno 3. marta 2012).

- Derida, Žak (1990), *Bela mitologija*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Derida, Žak (2001), *Nasilje i metafizika*. Beograd: Plato.
- Derrida, Jacques (1994), „Of the Humanities and the Philosophical Discipline. The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View (the Example of an International Institution)”, *Surfaces*, Revue électronique 4: 5–21, dostupno na internet adresi: <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/derridaa.html> (pristupljeno 13. maja 2012).
- Derrida, Jacques (2001), „Jean-François Lyotard: August 10, 1924 – April 21, 1998“, u: Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, Pascale-Anne Brault & Michael Naas (prir.), Chicago: The University of Chicago Press, str. 211–241.
- Deržavin, K. N. (1947), *Rousseau i rousseau-izam*, Beograd: Kultura.
- Descombes, Vincent (1980), *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DeVries, Dawn (2001), „’Be Converted and Become as Little Children’: Friedrich Schleiermacher on the Religious Significance of Childhood“, u: M. J. Bunge (prir.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids: Eerdmans, str. 329–349.
- DeWiel, Boris (2000), *Democracy: A History of Ideas*, Vancouver: UBC.
- Di Giovanni, George (2005), *Freedom and Religion in Kant and his Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, New York: Cambridge University Press.
- Dickey, Laurence (1999), „Hegel on religion and philosophy“, u: Frederick Beiser (prir.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 301–347.
- Dickson, Gwen (1995), *Johann Georg Hamann’s Relational Metacriticism*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Diderot, Denis (1751–1765a), „Art“, *Encyclopédie*, tom 1, Wikisource, La bibliothèque libre, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/Volume_1#ART_Autorite_pol.pdf (pristupljeno 1. oktobar 2. maja 2010).
- Diderot, Denis (1751–1765b), „Encyclopédie“, *Encyclopédie*, tom 5, Wikisource, La bibliothèque libre, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/Volume_5#ENCYCLOP.C3.89DIE (pristupljeno 11. maj 2008).
- Diderot, Denis (1782), *Essai sur les regnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sénèque: pour servir d’introduction a la lecture de ce philosophe*, tom 1, Londres: bez oznake izdavača, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=Ddvz-8VA_boC&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 31. marta 2010).
- Diderot, Denis (1875–1877a [1772]), „Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A. et B. sur l’inconvénient d’attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n’en comportent pas“, Denis Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris: Garnier, tom 2, str. 193–250, Les classiques des sciences sociales, dostupno na internet adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot_denis/voyage_bougainville/voyage_bougainville.html (pristupljeno 24. aprila 2007).
- Diderot, Denis (1875–1877b [1753]), *De l’interprétation de la Nature*, Oeuvres Complètes de Diderot, tom 2, Paris: Garnier, str. 9–63, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot_-_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes,_%C3%A9d.Ass%C3%A9dat,_II.djvu/

- (pristupljeno 12. avgusta 2010).
- Diderot, Denis (1875–1877c [1749]), „Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient“, u: Denis Diderot, *Oeuvres complètes*, Paris: Garnier, tom 1, str. 279–342, Wikisource, La bibliothèque libre, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_sur_les_aveugles_%C3%A0_l%27usage_de_ceux_qui_voient (pristupljeno 12. decembra 2009).
- Diderot, Denis (1875–1877d [1765]), „Salon de 1765“, *Oeuvres complètes de Diderot*, tom 10, Paris: J. Glaye, str. 227–454, dostupno na internet adresi: http://ia600400.us.archive.org/load_djvu_applet.php?file=14/items/oeuvrescompltes110unkngoog/oeuvrescompltes110unkngoog.djvu (pristupljeno 3. aprila 2010).
- Diderot, Denis (1875–1877e [1750]), *Prospectus*, Œuvres complètes de Diderot, tom 13, Paris: Garnier, str. 129–158.
- Didro, Deni (1946) „Dalamberov san“, u: *Odabrana dela*, Beograd: Državni izdavački zavod Jugoslavije.
- Didro, Deni (1958a), „Šetnja skeptika ili aleje (Aleja trnja)“, u: Deni Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 15–55.
- Didro, Deni (1958b), „Razgovor filozofa sa ženom maršala de...“, u: Deni Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 57–86.
- Didro, Deni (1958c), „Iz ’prepiske’“, u: Deni Didro, *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost, str. 162–195.
- Didro, Deni (1961 [1748]), *Indiskretni dragulji*, Beograd: Nolit.
- Didro, Deni (1964), *O poreklu i prirodi lepoga*, Beograd: „Rad“.
- Dilthey, Wilhelm (1957 [1867]), „Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800“, *Dilthey: Gesammelte Schriften*, tom 5, Stuttgart: Teubner, str. 12–27.
- Dilthey, Wilhelm (1961), *Die Entstehung der Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm (1962 [1901]), „Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt“, *Dilthey: Gesammelte Schriften*, tom 3, Stuttgart: Teubner, str. 210–268.
- Dilthey, Wilhelm (1970), *Das Leben Schleiermachers*, tom I, Berlin: Walter de Gruyter.
- Dinges, Martin (1998), „The Reception of Michel Foucault’s Ideas on Social Discipline, Mental Asylums, Hospitals and The Medical Profession in German Historiography“, u: Roy Porter (prir.), *Reassessing Foucault: Power Medicine and the Body*, Florence: Routledge, str. 181–212.
- Dipper, Christof (1991), „Volksaufklärung und Landwirtschaft – ein wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Kommentar“, u: Harro Segeberg (prir.), *Vom Wert der Arbeit. Zur literarischen Konstitution des Wertkomplexes „Arbeit“ in der deutschen Literatur (1770–1930)*, Tübingen: Niemeyer, str. 145–155.
- Dixon, Simon (1999), *The Modernisation of Russia, 1676–1825*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dixon, Simon (2010), *Catherine the Great*, London: Profile.
- Dobson, Andrew (2000), *Green Political Thought: An Introduction*, London: Routledge.
- Dombowsky, Don (2004), *Nietzsche’s Machiavellian Politics*, New York: Palgrave.
- Domenech, Jacques (2001), „Kampf des Katholizismus gegen die Aufklärung“, u: Horst Albert Glaser (prir.), *Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820: Epoche im Überblick*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, str. 219–230.
- Donoghue, Frank (1995), „Colonizing Readers: Review Criticism and the Formation of a Reading Public“, u: Ann Bermingham & John Brewer (prir.), *The Consumption of Culture, 1600–1800*, London: Routledge, str. 54–74.
- Donoghue, Frank (1996), *The Fame Machine: Book Reviewing and Eighteenth-Century*

- Literary Careers*, Stanford: Stanford University Press.
- Droz, Jacques (1966), *Le romantisme allemand et l'etat: resistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*, Paris: Payot.
- Dudley, Will (2002), *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, New York: Cambridge University Press, str. 227–242.
- Dukes, Paul (prir.) (1977), *Russia under Catherine the Great*, dva toma, Newtonville: Oriental Research Partners.
- Dülmen, Richard van & Norbert Schindler (prir.) (1984), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Dülmen, Richard van (1977), „Die Aufklärungsgesellschaft in Deutschland als Forschungsproblem“, *Francia* 5: 251–275.
- Dülmen, Richard van (1986), *Die Gesellschaft der Aufklärer: zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Dumarsais, César Chesneau, sieur (1995 [verovatno 1730]), „Philosophe“, u: Isaac Kramnick (prir.), *The Portable Enlightenment Reader*, Harmondsworth: Penguin.
- Dupré, Louis (2004), *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Dupront, Alphonse (1996), *Qu'est-ce que les lumières?*, Paris: Gallimard.
- Dussel, Enrique (1999), „Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity“, u: Fredric Jameson & Masao Miyoshi (prir.), *The Cultures of Globalization*, Durham: Duke University Press, str. 2–30.
- Dwyer, John & Richard B. Sher (prir.) (1993), *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland*, Edinburgh: Mercat.
- Dwyer, Philip (prir.) (2000), *The Rise of Prussia, 1700–1830*, London: Longman.
- Džimak, Piter (2008), „Francusko prosvetiteljstvo II: deizam, moralnost i politika“, u: Stjuart Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato, str. 272–292.
- Đerić, Gordana (2006), „Evropsko-prosvetiteljski i nacional-romantičarski izvori kulturnog pamćenja: refleksije u savremenim društvenim raspravama“, *Filozofija i društvo* 2 (30): 77–88.
- Đorđević, Mirko (2003), „Srpska organicistička misao – izvori i značenja“, u: Mirko Đorđević (prir.), *Srpska konzervativna misao*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava, 2003, str. 5–34.
- Echeverria, Eduardo (2006), „Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism“, u: Kevin Vanhoozer, James Smith & Bruce Benson (prir.), *Hermeneutics at the crossroads*, Bloomington: Indiana University Press, str. 51–81.
- Edelman, Gerald (2004), *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Edelstein, Dan (2008), „Đavoli, prirodno pravo i teror u Francuskoj revoluciji“, *Treći program* 139–140 (3–4): 412–433.
- Edwards, Pamela (2004), *The Statesman's Science: History, Nature, and Law in the Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, New York: Columbia University Press.
- Ehrenberg, Alain (1995), *L'Individu incertain*, Paris: Calmann-Levy.
- Eichner, Hans (1972), „Romantisch – Romantik – Romantiker“, u: Hans Eichner (prir.), „*Romantic*“ and Its Cognates – *The European History of a Word*, Toronto: University of Toronto Press, str. 98–156.
- Eisenstadt, Shmuel (2004), „The Civilizational Dimension of Modernity“, u: Saïd Amir

- Arjomand & Edward Tiryakian (prir.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: Sage, str. 48–66.
- Eisenstein, Elizabeth (1998), „Bypassing the Enlightenment: Taking an Underground Route to Revolution“, u: Haydn Mason (prir.), *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century*, Oxford: Voltaire Foundation, str. 157–178.
- Ellis, Aytun (1956), *The Penny Universities: A History of the Coffee-Houses*, London: Secker and Warburg.
- Elshtain, Jean (2003), „Don't Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism“, u: Charles Guignon & David R. Hiley (prir.), *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, str. 139–157.
- Emerson, Roger & Paul Wood (2002), „Science and Enlightenment in Glasgow, 1690–1802“, u: Charles Withers & Paul Wood (prir.), *Science and Medicine in the Scottish Enlightenment*, East Linton: Tuckwell Press, str. 79–142.
- Emerson, Roger (1979), „American Indians, Frenchmen and Scots Philosophers“, *Studies in Eighteenth-Century Culture* 9: 211–236.
- Emerson, Roger (1992), *Professors, Patronage and Politics: The Aberdeen Universities in the Eighteenth Century*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Emerson, Roger (1988), „Science and the Origins and Concerns of the Scottish Enlightenment“, *History of Science* 26: 333–366.
- Engell, James (1981), *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Engelsing, Rolf (1974), *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800*, Stuttgart: Metzler.
- Epstein, Klaus (1966), *The Genesis of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press.
- Erhard, Christian Daniel (1789), „Ideen über die Ursachen und Gefahren einer eingeschränkten und falschen Aufklärung“, *Amalthea. Zeitschrift für Wissenschaften und Geschmack* 1: 1–48, dostupno na internet adresi: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/cgi-bin/navtif.cgi?pfad=/diglib/aufkl/amalthea/097891&seite=00000002.TIF&scale=5> (pristupljeno 11. aprila 2011).
- Esterhammer, Angela (2002), „Introduction“, u: Angela Esterhammer (prir.), *Romantic Poetry*, Philadelphia: John Benjamins, str. vii – xi.
- Ewald, Johann Ludwig (1970), *Über Volksaufklärung: Ihre Grenzen und Vortheile. Eine Provinzialschrift*, Berlin: Unger, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=hDefissaAMoC&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 23. oktobra 2011).
- Falzon, Christopher (1998), *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation*, Florence: Routledge.
- Farge, Arlette (1992), *Dire et mal Dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris: Seuil.
- Feather, John (1984), „The Commerce of Letters: The Study of the 18th-century Book Trade“, *Eighteenth-Century Studies* 17: 405–424.
- Feder, Johann Georg Heinrich & Christian Garve (2000 [1782]), „The Gottingen review, *Critique of Pure Reason* by Immanuel Kant, 1781“, u: Brigitte Sassen (prir.), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 53–58.
- Feiring, Norman (prir.) (1995), *Scotland and the Americas, 1600–1800*, Providence: John Carter Brown Library.

- Ferguson, Adam (1768), *An Essay on the History of Civil Society*, London: Miller & Cadell, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?hl=sr&id=V91AAAAcAAJ&q=congenial#v=snippet&q=progress&f=false> (pristupljeno 23. Maja 2010).
- Ferguson, Adam (1966 [1767]), *An Essay on the Origin of Civil Society*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ferrone, Vincenzo & Daniel Roche (prir.) (1999), *Le Monde des Lumières*, Paris: Fayard.
- Ferry, Luc & Alain Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Ferry, Luc (1995), *The New Ecological Order*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fetscher, Iring (1989), „Aufklärung über Aufklärung“, u: Axel Honneth, Claus Offe, Thomas McCarthy & Albrecht Wellmer (prir.), *Zwischenbetrachtungenim Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 657–689.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971a [1797]), „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben“, *Fichtes Werke*, tom 1, Berlin: Walter de Gruyter, str. 451–518.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971b [1794]), „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer“, *Fichtes Werke*, tom I, Berlin: Walter de Gruyter, str. 83–328.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971c [1800]), „Die Bestimmung des Menschen“, *Fichtes Werke*, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter, str. 165–319.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971d [1808]), „Reden an die deutsche Nation“, *Fichtes Werke*, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter, str. 257–516.
- Fink, Eugen (1981), *Nietzscheova filozofija*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.
- Finkelkrot, Alen (1993), *Poraz mišljenja*, Beograd: Plato.
- Flax, Jane (1987), „Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory“, *Signs* 12 (4): 621–643.
- Fohrmann, Jürgen (1981), *Abenteuer und Bürgertum: zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler.
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de (1955 [1688]), *Digression sur les Anciens et les Modernes*, Oxford: Clarendon.
- Förster, Wolfgang (1986), „Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität“, u: Hans Bödeker et al. (prir.), *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, str. 363–387.
- Foucault, Michel (1983), „The Subject and Power“, u: Hubert Dreyfus & Paul Rabinow (prir.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, str. 208–226.
- Foucault, Michel (1996), „What is Critique?“, u: James Schmidt (prir.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 382–398.
- Foucault, Michel (1997), „On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress“, u: Paul Rabinow (prir.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, str.253–280.
- Foucault, Michel (2002), „Questions of Method“, u: James Faubion (prir.), *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, tom 3, London: Penguin, str. 223–238.
- Fuko, Mišel & Žerar Rože (1984), „Strukturalizam i poststrukturalizam“, *Treći program* 60 (1): 152–176.

- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (1980), *Istorija ludila u doba klasicizma*, Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel (1982), *Istorija seksualnosti*, tom 1: *Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel (1988a), *Treba braniti društvo*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (1988b), „Nietzsche, Freud, Marx“, u: Obrad Savić (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 389–397.
- Fuko, Mišel (1995), „Šta je prosvetiteljstvo?“, *Treći program* 102 (II): 232–244.
- Fuko, Mišel (1997), *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel (1998), *Arheologija znanja*, Beograd: Plato.
- Fuko, Mišel (2002), *Nenormalni*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (2003), *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel (2004), „Niče, genealogija, istorija“, *Gradac* 152–153: 54–66.
- Fuko, Mišel (2005), *Rođenje biopolitike*, Novi Sad: Svetovi.
- François, Etienne (1977), „Die Volksbildung am Mittelrhein im ausgehenden 18. Jahrhundert“, *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 3: 277–304.
- Frank, Manfred (1988), *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1995), *Conditio moderna*, Novi Sad: Svetovi.
- Frank, Manfred (2004a), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York: State University of New York Press.
- Frank, Manfred (2004b), „Against a priori Intersubjectivism: An Alternative Inspired by Sartre“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, str. 259–279.
- Frank, Manfred (2007), „Philosophy As 'Infinite Approximation': Thoughts Arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism“, u: Espen Hammer (prir.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, London: Routledge, str. 291–308.
- Franks, Paul (2005), „All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon“, u: Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 95–116.
- Fraser, Nancy (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Fredrickson, George (2002), *Racism: A short history*, Princeton: Princeton University Press.
- Freundlieb, Dieter (2004), „Why Subjectivity Matters: Critical Theory and the Philosophy of the Subject“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*. Leiden: Brill, str. 212–231.
- Friedrich, Karin (1997), „Cultural and Intellectual Trends“, u: Mary Fulbrook (prir.), *German History since 1800*, London: Arnold, str. 88–105.
- Fulda, Daniel (2005), „Literary Criticism and Historical Science: The Textuality of History in the Age of Goethe – and Beyond“, u: Peter Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin: Springer, str. 112–133.
- Gadamer, Hans-Georg (1978), *Istina i metoda: osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Gadamer, Hans-Georg (1996a), *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1996b), „Pohvala teoriji“, u: Saša Radojčić (prir.), *Pohvala*

- teoriji: *filozofski eseji*, Podgorica: Oktoih, str. 5–25.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), „Science as an Instrument of Enlightenment“, u: Hans-Georg Gadamer, *In Praise of Theory: Speeches and Essays*, New Haven: Yale University Press, str. 71–83.
- Gailus, Andreas (2006), *Passions of the Sign: Revolution and Language in Kant, Goethe and Kleist*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- García-Düttmann, Alexander (2000), „Thinking as Gesture: A Note on Dialectic of Enlightenment“, *New German Critique* 81: 143–152.
- Garrard, Graeme (1997), „The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin“, *Journal of Political Ideologies* 2 (3): 281–296.
- Garrard, Graeme (2003), *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*, Albany: State University of New York Press.
- Garard, Gream (2007), „Prosvetiteljstvo i njegovi neprijatelji“, *Treći program* 133–134 (1–2): 9–28.
- Garard, Greim (2011), *Protivprosvetiteljstva: od osamnaestog veka do danas*, Banja Luka: Vidici.
- Garrett, Aaron (2003), „Anthropology: The 'Original' of Human Nature“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 79–93.
- Garrett, Aaron (2006), „Human Nature“, u: Knud Haakonssen (prir.), *Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 160–233.
- Garve, Christian (1786), *Ueber den Charakter der Bauern und ihr verhältniss gegen die Gutsherrn und gegen die Regierung. Drey Vorlesungen in der Schlesischen Oekonomischen Gesellschaft gehalten*, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn. Internet Archive, dostupno na adresi: <http://ia600404.us.archive.org/34/items/ueberdencharakte00garv/ueberdencharakte00garv.pdf> (pristupljeno 30 januara 2012).
- Gaus, Gerald (2003), *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage.
- Gay, Peter (1964), „Carl Becker's Heavenly City“, u: Peter Gay, *The Party of Humanity: Studies in the French Enlightenment*, New York: Knopf, str. 188–210.
- Gay, Peter (1966–1969), *The Enlightenment: An Interpretation*, dva toma, New York: Knopf.
- Gay, Peter (1998), *The Living Enlightenment*, The Tanner Lectures on Human Values, University of Toronto, 7. oktobar 1996, dostupno na internet adresi: <http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/g/Gay98.pdf> (pristupljeno 3. novembra 2009).
- Gej, Piter (2007), „Prosvetiteljstvo u istoriji političke teorije“, *Treći program* 133–134 (1–2): 29–43.
- Gellner, Ernest (2000), *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Gergen, Kenneth (2001), *Social Construction in Context*, London: Sage.
- Gerhardt, Volker (2009), „Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant“, u: Klemme, Heiner (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 269–291.
- Geyer, Paul (prir.) (1995), *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*, Regensburg: Pustet.
- Giddens, Anathony (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

- Gidens, Entoni (1998), *Posledice modernosti*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Giesen, Bernhard (prir.) (1991), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilbertson, Philip (1985), „Boundaries and the Self in Romanticism“, u: James Pipkin (prir.), *English and German Romanticism: Cross-Currents and Controversies*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, str. 143–153.
- Gillis, John (1974), *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations, 1770–Present*, New York: Academic Press.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso.
- Ginsberg, Robert (prir.) (1987), *The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century*, London: Associated University Presses.
- Gleason, Abbott (1995), *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, New York: Oxford University Press.
- Gleason, Walter (1984), *Moral Idealists, Bureaucracy, and Catherine the Great*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Glušćević, Zoran (1967), „Jedinstvo evropskog romantizma“, u: Zoran Glušćević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod, str. 7–52.
- Godino, Dominik (2006), „Žena“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio, str. 398–431.
- Godman, Peter (2005), *Die geheime Inquisition: aus den verbotenen Archiven des Vatikans*, Wiesbaden: Marixverl.
- Goetschel, Willi (1994), *Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Praxis*, Durham: Duke University Press.
- Goldgar, Ann (1992), „The Absolutism of Taste: Journalists as Censors in Eighteenth-Century Paris“, u: Robin Myers & Michael Harris (prir.), *Censorship and Control of Print in England and France, 1600–1910*, Winchester: St. Paul's Bibliographies, str. 87–110.
- Goldgar, Anne (1995), *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680–1750*, New Haven: Yale University Press.
- Goldsmith, M. M. (1979), „Faction Detected: Ideological Consequences of Robert Walpole's Decline and Fall“, *History* 64: 1–19.
- Gondek, Hans-Dieter & Peter Widmer (prir.) (1994), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Goodman, Dena (1996), *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press.
- Goodman, Dena (2001), „Difference: An Enlightenment Concept“, u: Keith Baker & Peter Reill (prir.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, str. 129–147.
- Goodman, Dena (2007), „The *Secrétaire* and the Integration of the Eighteenth-Century Self“, u: Dena Goodman & Kathryn Norberg (prir.), *Furnishing the Eighteenth Century: What Furniture Can Tell Us about the European and American Past*, London: Routledge, str. 183–203.
- Goodmann, Dena (1989), „Enlightments Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions“, *Eighteenth-Century Studies* 22 (3): 329–350.
- Goodmann, Dena (1991), „Governing the Republic of Letters: The Politics of Culture in the French Enlightenment“, *History of European Ideas* 13 (3): 183–199.
- Goodmann, Dena (1992), „Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of

- Current Historiographical Approaches to the Old Regime“, *History nad Theory* 31 (1): 1–20.
- Gordon, Daniel (1994), *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670–1789*, Princeton: Princeton University Press.
- Gordon, Daniel (1998), „The Great Enlightenment Massacre“, u: Haydn Mason (prir.), *The Darnont Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century*, Oxford: Voltaire Foundation, str. 129–156.
- Gough, Hugh (1988), *The Newspaper Press in the French Revolution*, London: Routledge.
- Gray, John (1995), *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge.
- Gray, John (2009), „Facts are Subversive: Political Writing from a Decade without a Name' by Timothy Garton Ash“, *New Statesman*, 16. jul, dostupno na internet adresi: <http://www.newstatesman.com/books/2009/07/garton-ash-world-facts> (pristupljeno 3. marta 2012).
- Green, Garrett (1996), „Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 291–305.
- Greive, Hermann (1992), *Die Juden: Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Greyerz, Kaspar von (2008), *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500–1800*, Oxford: Oxford University Press.
- Griener, Josephine (1985), *Anglomania in France, 1740–1789: Fact, Fiction and Political Discourse*, Genève: Droz.
- Grolle, Joist (1963), *Landesgeschichte in der Zeit der deutschen Spätaufklärung: Ludwig Timotheus Spittler (1752–1810)*, Göttingen: Musterschmidt.
- Guay, Robert (2006), „The Philosophical Function of Genealogy“, u: Keith Pearson (prir.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, str. 353–370.
- Gumbrecht, Hans Ulrich & Rolf Reichardt (1985), „Philosophe, Philosophie“, u: Rolf Reichardt, Hans-Günter Funke, Anette Höfer, Dieter Gembicki, Henri Durantion (prir.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680–1820*, tom 3, München: Oldenbourg, str. 7–88.
- Guyer, Paul (2009), „Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute“, u: Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 210–231.
- Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud (1996), *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1969), *Javno mnenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Beograd: Kultura.
- Habermas, Jürgen (1975), *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd: BIGZ.
- Habermas, Jürgen (1985), *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988a), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, dva toma, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988c), „Modernost – jedan neceloviti projekat“, u: Milan

- Damnjanović, Kulenović-Grujić, Emina (prir.), *Umetnost i progres*, Beograd: „Književne novine“, str. 28–37.
- Habermas, Jürgen (1988d), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Habermas, Jürgen (1989), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1995), „Reconciliation Through the Public Use of Reason“, *Journal of Philosophy* 92: 109–131.
- Habermas, Jürgen (2000), „Richard Rorty's Pragmatic Turn“, u: Robert Brandom (prir.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, str. 31–55.
- Habermas, Jürgen (2003), „After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer's 100th Birthday“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 15–20.
- Habermas, Jürgen (2004), „Strelom u srce sadašnjice: uz Fukoovo predavanje o Kantovom tekstu 'Šta je prosvetćenost?'“, u: Imanuel Kant, Mišel Fuko, Jürgen Habermas, *O prosvetćenosti*, Novi Sad: Zavod za kulturu Vojvodine, str. 33–40.
- Hall, Stuart (1996), „When was 'the Post-colonial'? Thinking at the Limit“, u: Iain Chambers & Lidia Curti (prir.), *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London: Routledge.
- Hamann, Johann Georg (1965), *Briefwechsel, 1783–1785*, tom 5, Arthur Henkel (prir.), Frankfurt am Main: Insel.
- Hamann, Johann Georg (1996a), „Letter to Christian Jacob Kraus“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 145–153.
- Hamann, Johann Georg (1996b), „Metacritique on the Purism of Reason“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 154–167.
- Hamann, Johann Georg (2007), „Aesthetica in Nuce“, u: Johann Georg Hamann, *Writings on Philosophy and Language*, Kenneth Haynes (prir.), New York: Cambridge University Press, str. 60–95.
- Hammer, Espen (2007), „Habermas and the Kant-Hegel Contrast“, u: Espen Hammer (prir.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, London: Routledge, str. 113–134.
- Hammer, Karl & Jürgen Voss (1976), *Historische Forschung im 18. Jahrhundert: Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, Bonn: Röhrscheid.
- Hampson, Norman (1968), *The Enlightenment*, Harmondsworth: Penguin.
- Hampson, Norman (1981), „The Enlightenment in France“, u: Roy Porter & Mikuláš Teich (prir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 41–53.
- Hanning, Barbara (1989), „Conversation and Musical Style in the Late Eighteenth-Century Parisian Salon“, *Eighteenth-Century Studies* 22 (4): 512–528.
- Harding, Anthony (2003), *Coleridge and the Inspired Word*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Harpham, Geoffrey (1994), „So... What Is Enlightenment? An Inquisition into Modernity“, *Critical Inquiry* 20 (3): 524–556.
- Harris, Bob (1996), *Politics and the Rise of the Press*, London: Routledge.
- Harris, H. S. (1999), „Hegel's intellectual development to 1807“, u: Frederick Beiser

- (prir.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 25–51.
- Hartman, Geoffrey (1987), *Unremarkable Wordsworth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harvey, David (1999), „Considerations on the Environment of Justice“, u: Nicholas Low (prir.), *Global Ethics and Environment*, London: Routledge, str. 109–130.
- Hassan, Ihab (1998), „Counterpoints: Nationalism, Colonialism, Multiculturalism, etc. in personal perspektive“, u: David Bennett (prir.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, London: Routledge, str. 282–294.
- Hassan, Ihab (2001), *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Christchurch: Cybereditions.
- Hayes, Julie (1999), *Reading the French Enlightenment: System & Subversion*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Hazard, Paul (1954), *European Thought in the Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing*, New Haven: Yale University Press.
- Hazard, Paul (1963), *The European Mind, 1680–1715*, Cleveland: The World Publishing.
- Hedley, Douglas (2000), *Coleridge, Philosophy & Religion: Aids to Reflection & the Mirror of the Spirit*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970a), *Phänomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970b), „Aufklärung – Wirkenwollen durch Verstand“, *Frühe Schriften*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 1, Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970c), „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“, *Jenaer Schriften*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970d), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970e), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (II), G. W. F. Hegel: Werke, tom 17, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970f [1817]), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970g [1802]), „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug“, *Jenaer Schriften*, G. W. F. Hegel: Werke, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 188–207.
- Heine, Heinrich (1976), *Romantische Schule: Kritische Ausgabe*, Stuttgart: Reclam.
- Helderlin, Fridrih (1969), *Odabrana dela*, Beograd: Nolit.
- Helderlin, Fridrih (1997), „Najstariji sistemski program nemačkog idealizma“, u: Fridrih Helderlin, *O pesničkoj umetnosti*, Beograd: Rad, str. 103–105.
- Hellmuth, Eckhart (1982), „Aufklärung und Pressefreiheit: Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784“, *Zeitschrift für historisches Forschung* 9: 315–345.
- Helvétius, Claude-Adrien (1978), *O duhu*, Zagreb: Naprijed.
- Henrich, Dieter (2004), „Subjectivity as Philosophical Principle“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*, Leiden: Brill, str. 233–258.
- Herder, Johan Gotfrid (1989), *Rasprava o poreklu jezika*, Sremski Karlovci: Izdavačka

- knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Herder, Johann Gottfried (1784–1791), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Die große eBook-Bibliothek der Weltliteratur, dostupno na internet adresi: <http://www.cluberzengel.de/download/ebooks/pdf/Herder,%20Johann%20Gottfried%20-%20Ideen%20zur%20Philosophie%20der%20Geschichte%20der%20Menschheit.pdf> (pristupljeno 12. oktobra 2008).
- Herder, Johann Gottfried (1793–1797), *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Herders Werke, tom 13, Berlin: Gustav Hempel, Projekt Gutenberg-De, dostupno na internet adresi: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/6443/> (pristupljeno 23. oktobra 2009).
- Herder, Johann Gottfried (1799), *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt und Leipzig: bez oznake izdavača, Internet Archive, dostupno na adresi: http://ia600500.us.archive.org/load_djvu_applet.php?file=19/items/einemetakritikz01herdgoog/einemetakritikz01herdgoog.djvu (pristupljeno 23. maja 2010).
- Herder, Johann Gottfried (1877–1910 [1774]), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, Sämtliche Werke, tom 5, Berlin: Weidmannische Verlag, str. 475–586, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=eldAAQAIAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. februara 2009).
- Herder, Johann Gottfried von (2002), „How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People“, u: Johann Gottfried von Herder, *Philosophical Writings*, Michael Forster (prir.), Cambridge: Cambridge University Press, str. 3–29.
- Heris, Ijen (2008), „Ruso i Berk“, u: Stjuart Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato, str. 369–392.
- Herrmann, Ulrich (1993), *Aufklärung und Erziehung: Studien zur Funktion der Erziehung im Konstitutionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft im 18. und frühen 19. Jahrhundert in Deutschland*, Weinheim: Dt. Studien.
- Hesse, Carla (2001), *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*, Princeton: Princeton University Press.
- Heyd, Michael (1995), *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries*, Leiden: Brill.
- Heyde, Ludwig (2005), „The Unsatisfied Enlightenment: Faith and Pure Insight in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*“, u: Villiam Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs (prir.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Dodrecht: Kluwer, str. 71–79.
- Hill, Christopher (1972), *World Turned Upside Down: Radical Ideas in the English Revolution*, London: Penguin.
- Hill, Kevin (2005), *Nietzsche’s Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford: Clarendon.
- Himmelfarb, Gertrude (2004), *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, New York: Knopf.
- Hinchman, Lewis (1984), *Hegel’s Critique of the Enlightenment*, Tampa: University of Florida.
- Hinchman, Lewis (1996), „Autonomy, Individuality, and Self-Determination“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 488–516.

- Hindrichs, Gunnar (2009), „Die aufgeklärte Aufklärung“, u: Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 43–67.
- Hinske, Norbert (1977), „Einleitung“, u: Norbert Hinske (prir.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, str. xii–lxix, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Was_ist_Aufkl%C3%A4rung.html?id=2qAEAAAYAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 9. jula 2008).
- Hinske, Norbert (1986), „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, u: Johannes Schwartländer & Dietmar Willoweit (prir.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein: Engel, str. 31–49.
- Hinske, Norbert (1990), „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, u: Raffaele Ciafardone (prir.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, Texte und Darstellung, Stuttgart: Reclam, str. 407–458.
- Hit, Dankan & Džudi Boreham (2003), *Romantizam za početnike*, Beograd: Hinaki.
- Hobbes, Thomas (1997 [1651]), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, New York: Touchstone.
- Hobsbawm, Eric (1987), *Doba revolucije, Evropa 1789–1848*, Zagreb: Školska knjiga.
- Höffe, Otfried (1996), „Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs“, u: Gerhard Schönnen & Yasushi Kato (prir.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 396–407.
- Hofman, E. T. A. (2005), *Đavolji eliksir*, Beograd: Okean.
- Holbah, Pol (1950 [1770]), *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd: Prosveta.
- Holbah, Pol (1963 [1761]), *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posledica hrišćanske religije*, Beograd: Rad.
- Holliday, Ian (1999), „English Conservatism and Enlightenment Rationalism“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 117–134.
- Honneth, Axel (1987), „Enlightenment and Rationality“, *The Journal of Philosophy* 84 (11): 692–699.
- Honneth, Axel (1989), „Hegel i francuska revolucija“, *Gledišta* 7–9: 65–72.
- Honneth, Axel (1995), „The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism“, u: Stephen White (prir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University press, str. 289–323.
- Honneth, Axel, Claus Offe, Thomas McCarthy & Albrecht Wellmer (prir.) (1989), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hook, Andrew & Richard Sher (prir.) (1955), *The Glasgow Enlightenment*, East Linton: Tuckwell Press.
- Hope Mason, John (1996), „Materialism and History: Diderot and the Histoire des deux Indes“, *European Review of History* 3: 151–160.
- Hope, Nicholas (1995), *German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918*, Oxford: Clarendon.
- Hope, Vincent (1989), *Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford: Clarendon.
- Hope, Vincent (prir.) (1984), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Horatius Flaccus, *Epistlarvm*, knjiga 1, The Latin Library, dostupno na internet adresi: <http://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml> (pristupljeno 3. jula 2010).

- Horkheimer, Max & Theodor Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1988), „Kantova filozofija i prosvetiteljstvo“, u: Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus, str. 160–169.
- Horster, Detlef (1991), „Ist postmodernes Denken modern und modernes Denken postmodern?: zur Vermittler-Rolle Richard Rortys in diesem Widerspruch“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10: 1115–1125.
- Hoy, David (2004), *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: MIT Press.
- Hullung, Mark (1994), *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hulme, Peter (1990), „The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment“, u: Peter Hulme & Ludmilla Jordanova (prir.), *The Enlightenment and Its Shadows*, London: Routledge, str. 16–34.
- Humboldt, Wilhelm von (1993), *The Limits of State Action*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David (1956 [1748]), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Kultura.
- Hume, David (1967 [1745]), *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, Ernest Mossner & J. V. Price (prir.), Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hume, David (1987a [1777]), „On the Immortality of the Soul“, u: David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, Eugene Miller (prir.), Indianapolis: Liberty Classics, str. 590–598.
- Hume, David (1987b), „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences“, u: David Hume, *Essays, moral, political, and literary*, Eugene Miller (prir.), Indianapolis: Liberty Fund, str. 79–92.
- Hjum, Dejvid (1983 [1739]), *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Hjum, Dejvid (1994), *Dijalozi o prirodnoj religiji*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Hunter, Ian (1996), „Assembling the school“, u: Andrew Barry (prir.), *Foucault and Political Reason*, London: UCL Press, str. 143–166.
- Hussain, Nadeem (2007), „Honest Illusion: Valuing for Nietzsche’s Free Spirits“, u: Brian Leiter & Neil Sinhababu (prir.), *Nietzsche and Morality*, Oxford: Clarendon, str. 157–191.
- Hutcheson, Francis (2002 [1742]), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Indianapolis: Liberty Fund, The Online Library of Liberty, dostupno na internet adresi: http://files.libertyfund.org/files/885/Hutcheson_0150_EBk_v6.0.pdf (pristupljeno 21. aprila 2010).
- Hutcheson, Francis (2004 [1726]), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis: Liberty Fund, The Online Library of Liberty, dostupno na internet adresi: http://files.libertyfund.org/files/858/Hutcheson_0449_EBk_v6.0.pdf (pristupljeno 3. juna 2009).
- Hutcheson, Francis (2005 [1755]), *A System of Moral Philosophy*, dva toma, London: Thoemmes Continuum, dostupno na internet adresi: <http://www.worldcat.org/title/system-of-moral-philosophy-in-two-volumes/oclc/181067550/viewport> (pristupljeno 7. maja 2010).
- Hutter, Axel (2009), „Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung“, u: Klemme, Heiner (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 68–81.
- Im Hof, Ulrich (1982), *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im*

- Zeitalter der Aufklärung*, Munich: Beck.
- Ireland, Craig (2004), *Subaltern Appeal to Experience: Self-Identity, Late Modernity, and the Politics of Immediacy*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006a), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006b), „Enlightenment! Which Enlightenment?“, *Journal of the History of Ideas* 67 (3): 523–545.
- Izenberg, Gerald (1992), *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787–1802*, Ewing: Princeton University Press.
- Jackson, Noel (2008), *Science and Sensation in Romantic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacob, Margaret (1981), *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London: George Allen & Unwin.
- Jacob, Margaret (1991), *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York: Oxford University Press.
- Jacob, Margaret (1994), „The Mental Landscape of the Public Sphere: A European Perspective“, *Eighteenth-Century Studies* 28: 95–113.
- Jacob, Margaret (2001), *The Enlightenment: A Brief History with Documents*, Boston: Bedford Books of St. Martin's Press.
- Jacob, Margaret (2002), „Crisis of the European Mind: Hazard revisited“, u: Phyllis Mack & Margaret C. Jacob (prir.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 251–271.
- Jacobi, Friedrich Hainrich (1815 [1782]), „Etwas das Lessing gesagt hat: Ein Commentar zu den Reisen der Papste“, u: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, C. J. F. von Roth & F. Köppen (prir.), Leipzig: Gerhard Fleischer, tom II, str. 325–411, dostupno na internet adresi: <http://books.google.rs/books?id=eycCAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:%22Friedrich+Heinrich+Jacobi's+Werke+%5Bed.+by+C.J.F.+von+Roth+and+F.+K%C3%B6ppen.%5D%22&hl=sr&sa=X&ei=bAolUbGuCKWM4gSH5IHwBw&ved=0CDQQ6AEwAQ#v=snippet&q=an%20und%20fur%20sich&f=false> (pristupljeno 27. novembra 2009).
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1912 [1785]), „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, *Friedrich Heinrich Jacobi. Schriften*, München: Fritz Mauthners, str. 52–113, dostupno na internet adresi: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Jacobi,+Friedrich+Heinrich/Schriften/%C3%9Cber+die+Lehre+des+Spinoza+in+Briefen+an+den+Herrn+Moses+Mendelssohn> (pristupljeno 13. oktobra 2011).
- Janjion, Marija (1976), *Romantizam. Revolucija. Marksizam*, Beograd: Nolit.
- Jarausch, Konrad (1986), „The Institutionalization of History in Eighteenth-Century Germany“, u: Hans Erich Bödeker et al. (prir.), *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, str. 25–48.
- Jennings, Jeremy (1992), „The 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' and its Critics in France“, *Historical Journal* 35: 839–859.
- Johnson, Richard (1991), „The Revolution of 1688–9 in the American Colonies“, u: Jonathan Israel (prir.), *The Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, New York: Cambridge University Press, str. 215–240.

- Jones, W. Gareth (1984), *Nikolay Novikov: Enlightener of Russia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, William (1999), *The Lost Debate: German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, Chicago: University of Illinois Press.
- Jovanović, Slobodan (1990), *Iz istorije političkih doktrina: Platon – Makijaveli – Berk – Marks*, Beograd: BIGZ.
- Kahan, Alan (1992), *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Cary: Oxford University Press.
- Kain, Philip (2005), *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, Albany: State University of New York Press, str. 169–191.
- Kaiser, David (1999), *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, West Nyack: Cambridge University Press.
- Kaiser, Thomas (1998), „Enlightenment, Public Opinion and Politics in the Work of Robert Darnton“, u: Haydn Mason (prir.), *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century*, Oxford: Voltaire Foundation, str. 189–206.
- Kallscheuer, Otto & Claus Leggewie (1994), „Deutsche Kulturnation vs. französische Staatsnation. Eine ideengeschichtliche Stichprobe“, u: Helmut Berding (prir.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 112–162.
- Kamper, Ditmar (1991), „Prosvetiteljstvo – šta drugo? Trostruka polemika protiv njegovih pobornika“, *Pismo 7* (27): 270–276.
- Kangrga, Milan (1989), „Francuska revolucija i filozofija (uz 200-godišnjicu velike Francuske revolucije)“, *Gledišta 7–9*: 6–20.
- Kann, Robert (1960), *A Study in Austrian Intellectual History. From late Baroque to Romanticism*, New York: Praeger.
- Kant, Immanuel (1967), *Philosophical Coerrespondence, 1759–1799*, Arnulf Zweig (prir.), Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel (1968a [1784]), „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 35–42.
- Kant, Immanuel (1968b [1790]), *Kritik der Urteilskraft*, Kants gesammelten Schriften, tom 5, Berlin: Walter de Gruyter, str. 167–485.
- Kant, Immanuel (1968c [1781]), *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968d [1800]), *Logic*, Kants gesammelten Schriften, tom 9, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968e [1786]), „Was heisst: sich im Denken orientiren?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 133–147.
- Kant, Immanuel (1968f [1788]), *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, tom 5, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968g [1793]), „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 275–313.
- Kant, Immanuel (1968h [1798]), *Der Streit der Facultäten*, Kants gesammelten Schriften, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968i [1793]), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, tom 6, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968j [1795]), „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 343–386.

- Kant, Immanuel (1968k [1784]), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter & Co., str. 17–31.
- Kant, Immanuel (1968l [1785]), „Recensionen zu J.G. Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 45–66.
- Kapra, Karlo (2006), „Činovnik“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetećenosti*, Beograd: Clio, str. 323–358.
- Katznelson, Ira (2003), *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust*, New York: Columbia University Press.
- Kaufmann, Walter (1974), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press.
- Keeton, Kenneth (1961), „The Berliner Montagklub, A Centre of German Enlightenment“, *Germanic Review* 39: 148–153.
- Keither, Chimène (2007), *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and its Meaning for Contemporary Nation Building*, Albany: State University of New York.
- Keller, Ludwig (1896), „Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preußens am Ausgang des 18. Jahrhunderts“, *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5 (3–4): 67–94.
- Kelley, Donald (1998), *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven: Yale University Press.
- Kelley, Donald (2003), *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven: Yale University Press.
- Kelley, Donald (prir.) (1991), *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, New Haven: Yale University Press.
- Kennedy, Emmet (2006), *Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*, Gordonsville: Palgrave Macmillan.
- Kerr, Fergus (2004), „The Self and the Good: Taylor’s Moral Ontology“, u: Ruth Abbey (prir.), *Charles Taylor*, New York: Cambridge University Press, str. 84–104.
- Kersting Wolfgang (1992), „Politics, Freedom and Order: Kant’s Political Philosophy“, u: Paul Guyer (prir.), *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 342–366.
- Kettler, David (1965), *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio: Ohio State University Press.
- Kidd, Colin (1996), „North Britishness and the Nature of Eighteenth-Century British Patriotisms“, *Historical Journal* 39: 361–382.
- Kidd, Colin (2003), *Subverting Scotland’s Past: Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1689–1830*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiesel, Helmuth & Paul Münch (1977), *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland*, München: Beck.
- Kim, Sung Ho (2004), *Max Weber’s Politics of Civil Society*, West Nyack: Cambridge University Press.
- Kirk, Linda (2000), „The Matter of Enlightenment“, *The Historical Journal* 43 (4): 1129–1143.
- Kirk, Russel (1953), *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Chicago: Regnery.
- Kitromilides, Paschalis (1983), „The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political

- Traditions“, *Canadian Review of Studies in Nationalism* 10 (1): 51–70.
- Kitromilides, Paschalis (1994), *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Brookfield: Variorum.
- Kittsteiner, Heinz (1991), *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main: Insel.
- Klausen, Detlef (2003), *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek.
- Klein, Wolfgang & Waltraud Naumann-Beyer (prired.) (1995), *Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften*, Berlin: Akademie Verlag.
- Klemme, Heiner (2003), „Scepticism and common sense“, u: Alexander Broadie (prired.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 117–135.
- Gluckhohn, Paul (1953), *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen: Niemeyer.
- Knigge, Adolf Freiherr von (1987), *Über den Umgang mit Menschen*, Essen: Phaidon.
- Knudsen, Jonathan (1986), *Justus Moser and the German Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Knudsen, Jonathan (1989), „Kant, Mendelssohn, and the Question of Enlightenment“, *Journal of the History of Ideas* 50 (2): 269–292.
- Knudsen, Jonathan (1996), „On Enlightenment for the Common Man“, u: James Schmidt (prired.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 270–290.
- Kofman, Sarah (1993), *Nietzsche and Metaphor*, Stanford: Stanford University Press.
- Kogoj-Kapetanić, Breda (1986), „Romantizam“, u: Breda Kogoj-Kapetanić & Ivo Vidan (prired.), *Engleska književnost*, Zagreb: SNL, str. 78–89.
- Kolakowski, Leszek (1985), *Glavni tokovi marksizma*, tom 3, Beograd: BIGZ.
- Kolridž, Samjuel Tejlor (1967), „Odbrana poezije“, u: Zoran Glušević (prired.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Kompridis, Nikolas (2006), *Critique and Disclosure: Critical Theory Between Past and Future*, Cambridge: MIT Press.
- König, Helmut (1960), *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verlag, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?hl=sr&id=amsTAAAIAAJ&q=koenig#search_anchor (pristupljeno 13. oktobra 2011).
- Kopič, Mario (2007), *Izazovi post-metafizike*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kopitsch, Franklin (1976), „Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe“, u: Franklin Kopitsch (prired.) *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, str. 11–169.
- Kors, Alan (1976), *D’Holbach’s Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton: Princeton University Press.
- Kors, Alan (prired.) (2003), *Encyclopedia of the Enlightenment*, četiri toma, Oxford: Oxford University Press.
- Koselleck, Reinhart (1985), „The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity“, u: Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge: MIT Press, str. 154–169.
- Koselleck, Reinhart (2002), „Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels“, u: Hans Erich Bödeker (prired.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein, str. 29–47.
- Kostić, Strahinja (1979), „Prosvetiteljstvo (Aufklärung)“, u: Zoran Konstantinović, Ivan Pudić, Dragoslava Perišić, Katalin Kovačević, Zoran Žiletić, Mirko Križman, Dušan

- Ludvik, Miloš Đorđević, Strahinja Kostić, *Njemačka književnost*, knjiga 1, Sarajevo: „Svjetlost“, str. 145–188.
- Kostić, Strahinja (1987), „Nemačka romantika“, u: Zoran Konstantinović, Ivan Pudić, Dragoslava Perišić, Katalin Kovačević, Zoran Žiletić, Mirko Križman, Dušan Ludvik, Miloš Đorđević, Strahinja Kostić, *Njemačka književnost*, tom 2, Sarajevo: „Svjetlost“, str. 77–111.
- Koundoura, Maria (1998), „Multiculturalism or multinationalism?“, u: David Bennett (prir.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, London: Routledge, str. 69–87.
- Kozelek, Rajnhart (1997), *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta*, Beograd: Plato.
- Krasnoff, Larry (1994), „The Fact of Politics: History and Teleology in Kant“, *European Journal of Philosophy* 2 (1): 23–40.
- Krstić, Predrag (2007a), „Negativno prosvetiteljstvo“, *Treći program* 135–136 (3–4): 20–42.
- Krstić, Predrag (2007b), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Kuehn, Manfred (1987), *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Ken, Manfred (2008), „Nemački *Aufklärung* i britanska filozofija“, u: Stuart Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato, str. 326–346.
- Kuenzli, Arnold (1971), *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach.
- Kuhlmann, Wolfgang (1996), „Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik“, u: Gerhard Schönrich & Yasushi Kato (prir.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 360–395.
- La Beaumelle, Laurent Angliviel (1748), *L'Asiatique tolérant, ou traité à l'usage de Zeokinizul, roi des Kofirans, surnommé le Chéri. Ouvrage traduit de l'arabe du voyageur Bekrinoll par M. de ****, Amsterdam [verovatno Pariz ili Ženeva]: Marc-Michel Rey, Gallica, dostupno na internet adresi: [1748http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82267x](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82267x) (pristupljeno 3. aprila 2011).
- La Mettrie, Julien Offray de (1774), *L'Homme plus que machine*, Oeuvres philosophiques de Mr. de la Mettrie, Nouvelle édition, tom 3, Amsterdam: bez oznake izdavača, str. 95–212, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=03YPAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 25. maja 2010).
- La Mettrie, Julien Offray de (1796d), *L'Art de jouir*, Oeuvres philosophiques de La Mettrie, Nouvelle édition, tom 3, Berlin: Charles Tutot, str. 201–258, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=KcZoPMul3bcC&printsec=frontcover&dq=La+Mettrie,+La+Volupt%C3%A9,&hl=sr&sa=X&ei=alTgUJ_TLe7E4gSwy4GwDw&ved=0CEMQ6AEwAw#v=onepage&q=Volupt%C3%A9&f=false (pristupljeno 2. juna 2010).
- Lametri, Žilijen Ofre de (1955 [1748]), *Čovek mašina*, Beograd: Kultura.
- La Rocca, Claudio (2009), „Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute“, u: Heiner Klemme (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 100–123.
- La Vopa, Anthony (1992), „Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-

- Century Europe“, *Journal of Modern History* 64: 79–116.
- Labrosse, Claude & Pierre Rétat (1989), *Naissance du journal révolutionnaire: 1789*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Lacan, Jacques (1966), „Kant avec Sade“, u: Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, str. 765–790.
- LaCapra, Dominick (1994), *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca: Cornell University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy (1988), *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, Albany: State University of New York Press.
- Lakićević, Dragan (1994), *Filozofski izvori političkog mesijanstva*, Novi Sad: Svetovi.
- Landau, Iddo (2006), *Is Philosophy Androcentric?*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Landsman, Ned (prir.) (2001), *Nation and Province*, Cranbury: Associated University Presses.
- Langman, Lauren (2003), „From Subject to Citizen to Consumer: Embodiment and the Mediation of Hegemony“, u: Richard Brown (prir.), *Politics of Selfhood: Bodies and Identities in Global Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 167–188.
- Lasch, Christopher (1991), *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York : Norton.
- Laursen, John Christian (1996), „The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 253–269.
- Le Clerc, Jean (1700 [1697]), *Ars critica*, tom I–II: *in qua ad studia linguarum Latinae, Graecae, & Hebraicae via munitur; veterumque emendandorum, & spuriorum scriptorum à genuinis dignoscendorum ratio traditur*, Amsterdam: George Gallet, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=VLUTAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. maja 2009).
- Le Ru, Véronique (1994), *D'Alembert philosophe*, Paris: Vrin.
- Lebrun, Richard (2001), „Joseph de Maistre and Edmund Burke: A Comparison“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 153–172.
- LeDonne, John (1984), *Ruling Russia: Politics and Administration in the Age of Absolutism, 1762–1796*, Princeton: Princeton University Press.
- Legro, Robert (1993), *Ideja humanosti: uvod u fenomenologiju*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lemos, Ramon (1977), *Rousseau's Political Philosophy: An Exposition and Interpretation*, Athens: The University of Georgia Press.
- Lentin, A. (prir.) (1985), *Enlightened Absolutism (1760–1790): A Documentary Sourcebook*, Newcastle: Aveo.
- Leontiev, Konstantin (1996), *Vostok, Rossiia i slavianstvo*, Moskva: Respublika.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1770 [1781]), „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, u: *Gotthold Ephraim Lessing: Werke*. München: Carl Hanser Verlag, tom 8, str. 489–511, Zeno.org, dostupno na internet adresi: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Lessing,+Gotthold+Ephraim/Theologiekritische+un>

[d+philosophische+Schriften/Die+Erziehung+des+Menschengeschlechts/Die+Erziehung+des+Menschengeschlechts](#) (pristupljeno 2. marta 2010).

- Lestition, Steven (1993), „Kant and the End of the Enlightenment in Prussia“, *Journal of Modern History* 65: 57–112.
- Levi Stros, Klod (1979), *Totemizam danas*, Beograd: BIGZ.
- Levi-Strauss, Claude (1988), *Strukturalna antropologija*, tom 2, Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Stros, Klod (1978), *Divlja misao*, Beograd: Nolit.
- Levi-Stros, Klod (1999), *Tužni tropi*, Beograd: Zepter Book World.
- Levi-Stros, Klod (2009), *Mit i značenje*, Beograd: Službeni glasnik.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1966), *How Natives Think*, New York: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1954), *Primitivni mentalitet*, Zagreb: Kultura.
- Lichtenberg, Otto Heinz (1970), *Unterhaltsame Bauernaufklärung. Ein Kapitel der Volksbildungsgeschichte*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Lilla, Mark (1996), „Anti-Lumieres“, u: Philippe Raymond & Stéphane Rials (prir.), *Distionnaire de philosophic politique*, Paris: Presses Universitaires de France, str. 16–19.
- Lilly, Reg (1998), „French Criticism of Postmodernism“, u: Edward Craig (prir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, tom 6, London: Routledge, str. 593–596.
- Lipovecki, Žil (1987), *Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Livingston, Ira (1997), *Arrow of Chaos: Romanticism and Postmodernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Llobera, Josep (2003), *Making of Totalitarian Thought*, Oxford: Berg.
- Locke, John (1967 [1689]), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loewith, Karl (1990), *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb: August Cesarec.
- Losev, Aleksej (1990), *Vladimir Solov'ev i ego vremena*, Moskva: Progres.
- Louggee, Carolyn (1976), *Le Paradis des Femmes. Women, Salons and Social Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton: Princeton University Press.
- Lough, John (1978), *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day*, Oxford: Clarendon Press.
- Lough, John (1985), „Reflections on Enlightenment and Lumières“, *British Journal for Eighteenth Century Studies* 8 (1): 1–15.
- Lovejoy, Arthur & George Boas (1997), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lovejoy, Arthur (1960a), „On the discriminations of Romnticisms“, u: Arthur Lovejoy, *Essays in the history of ideas*, New York: Capricorn, str. 228–253.
- Lovejoy, Arthur (1960b), „The supposed primitivism of Rousseau“, u: Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 14–37.
- Lovejoy, Arthur (1960c), „Schiller and the Genesis of German Romanticism“, u: Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 207–227.
- Luhmann, Niklas (1986), *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Luke, Timothy (1997), *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Luke, Timothy (2003), „From Body Politics to Body Shops: Power, Subjectivity, and the Body in an Era of Global Capitalism“, u: Richard Brown (prir.), *Politics of Selfhood: Bodies and Identities in Global Capitalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 87–108.
- Lukes, Steven (1973), *Individualism*, New York: Harper & Row.

- Luntley, Michael (1995), *Reason, Truth and Self: Getting to Know the Truth About Postmodernism*, London: Routledge.
- Lütkehaus, Ludger (1980), „Karl Friedrich Bahrtdt, Immanuel Kant, und die Gegenauflärung in Preussen (1788–1798)“, *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* 9: 83–106.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2005), „History and Subjectivity – The Relevance of a Philosophical Concept of History in the Kantian Tradition“, u: Peter Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin: Springer, str. 212–222.
- Lyotard, Jean-François & Jean-Loup Thébaud (1985), *Just Gaming*, Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, Jean-François (1986), *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988a), *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988b), „Apatija u teoriji“, u: Obrad Savić (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 486–498.
- Liotar, Žan-Fransoa (1989), „Adorno kao đavo“, *Delo* 1–2–3: 158–174.
- Lyotard, Jean-François (1990), *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lyotard, Jean-François (1991), „Time Today“, u: Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, Cambridge: Polity Press, str. 58–77.
- Lyotard, Jean-François (1993a), „A Svelte Appendix to the Postmodern Question“, u: Jean-François Lyotard, *Political Writings*, London: University College London, str. 25–29.
- Lyotard, Jean-François (1993b), „The Wall, the Gulf, and the Sun: A Fable“, u: Jean-François Lyotard, *Political Writings*, London: University College London, str. 112–123.
- Lyotard, Jean-François (1993c), „The Grip (*Mainmise*)“, u: Jean-François Lyotard, *Political Writings*, London: University College London, str. 148–158.
- Maass, Ferdinand (1951–1961), *Der Josephinismus: Quellen Zur Seiner Geschichte in Osterreich 1760–1850. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv*, pet tomova, Vienna: Herold Verlag.
- Mabille, Louise (2006), *Rage of Caliban: Nietzsche and Wilde Contra Modernity*, Bethesda: Academica Press.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1998), „Some Enlightenment Projects Reconsidered“, u: Richard Kearney (prir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge, str. 245–257.
- MacIntyre, Alasdair (2000), „The Rationality of Traditions“, u: Christopher Gowans (prir.), *Moral Disagreements: Classic and Contemporary Readings*, London: Routledge, str. 204–216.
- Makintajer, Alaster (2000), *Kratka istorija etike*, Beograd: Plato.
- Makintajer, Alaster (2006), *Traganje za vrlinom: studije iz teorije morala*, Beograd: Plato.
- Madariaga, Isabel de (1988), *Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia: Collected essays*, New York: Longman.
- Madariaga, Isabel de (2002), *Russia in the Age of Catherine the Great*, London: Phoenix.

- Maillet, Benoît de (1748), *Telliamed, ou Entretien d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc.. Tome 1 / ,mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de M***, par J.-A. Guer...*, Amsterdam: L'Honoré et fils, Patrimoine, dostupno na internet adresi: <http://www.patrimoine.edilivre.com/telliamed-ou-entretiens-d-un-philosophe-indien-avec-un-missionnaire-francais-sur-la-diminution-de-la-mer-la-formation-de-la-terre-l-origine-de-l-homme-etc-tome-1-mis-en-ordre-sur-les-memoires-de-feu-m-de-m-par-j-a-guer-maillet-benoit-de-165.html> (pristupljeno 18. maja 2009).
- Maistre, Joseph de (1983), *St. Petersburg Dialogues*, Montreal: JcGill-Queen's University Press.
- Maistre, Joseph de (1996), *Against Rousseau: „On the State of Nature“ and „On the Sovereignty of the People“*, Richard Lebrun (prir.), Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mestr, Žozef de (2001a), „Četvrto pismo jednog savojskog rojaliste svojim sunarodnicima (1793)“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 24–55.
- Mestr, Žozef de (2001b), „Razmatranja o Francuskoj (1797)“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 71–152.
- Mestr, Žozef de (2001c), „Tri fragmenta o Francuskoj (1794)“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 56–70.
- Mestr, Žozef de (2001d), „Razmišljanja o protestantizmu kroz njegove odnose sa državom (1798)“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 153–169.
- Mestr, Žozef de (2013), *O dželatuu: iz Razgovora u Sankt Peterburguu*; Beograd: Službeni glasnik.
- Malherbe, Michel (2003), „The impact on Europe“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 298–315.
- Malpas, Simon (2005), *Jean-François Lyotard*, London: Routledge.
- Man, Paul de (1984), *The Rhetoric of Romanticism*, New York: Columbia University Press.
- Manhajm, Karl (1978), *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.
- Mannheim, Karl (1953), „Conservative Thought“, u: Paul Kecskemeti (prir.), *Essays on Sociology and Social Psychology*, New York: Oxford University Press, str. 74–164.
- Manuel, Frank (1962), *The Prophets of Paris*, Cambridge: Harvard University Press.
- Marić, Sreten (1969), „U predvorju Helderlinove poezije“, u: Fridrih Helderlin, *Odabrana dela*, Beograd: Nolit, str. 5–48.
- Marino, Luigi (1995), *Praeceptores Germaniae: Göttingen 1770–1820*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marmontel, Jean-François (1751), „Critique“, u: Denis Diderot & Jean le Rond d'Alembert (prir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des metiers*, tom 4, Paris: Briasson, str. 489–497, dostupno na internet adresi: http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/Volume_4#CRITIQUE (pristupljeno 12. septembra 2006).
- Marshall, Donald (2003), „On Dialogue: To Its Cultured Despisers“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 123–144.
- Martin-Haag, Eliane (1999), *Un aspect de la pensée politique de Diderot: savoirs et pouvoirs*, Paris: Ellipses.
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1985), „Njemačka ideologija“, u: Karl Marx &

- Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 355–428.
- Masseau, Didier (2000), *Les ennemis des philosophes: l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris: Albin Michel.
- Massillon, Jean-Baptiste (1769), *Pensées sur différens sujets de morale et de Piété*, Paris: Estienne et Herissant, dostupno na internet adresi: <http://ia700505.us.archive.org/19/items/pensessurdiff00mass/pensessurdiff00mass.pdf> (pristupljeno 11. decembra 2011).
- Masters, Roger (1968), *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press.
- Matar, Anat (1998), „Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism“, u: Anat Biletzki (prir.), *Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, London: Routledge, str. 71–87.
- Maurer, Michael (1987), *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maurer, Michael (2001), „Historiographie und historisches Denken“, u: Glaser, Horst Albert (prir.), *Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820: Epoche im Überblick*, Philadelphia: John Benjamins, str. 337–367.
- May, Henry (1976), *The Enlightenment in America*, New York: Oxford University Press.
- May, Simon (1999), *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"*, New York: Oxford University Press.
- Maza, Sarah (1993), *Private Lives and Public Affairs: The Causes Celebres of Prerevolutionary France*, Los Angeles: University of California Press.
- Maza, Sarah (1997), „Luxury, Morality and Social Change: Why there was no Middle-class Consciousness in prerevolutionary France“, *Journal of Modern History* 69: 199–229.
- Mazlish, Bruce (2005), *Civilization and its Contents*, Stanford: Stanford University Press.
- McCarney, Joseph (2000), *Hegel on History*, London: Routledge.
- McCarthy John (1993), „Verständigung and Dialektik: The Origins of Consensus Theory and the Dialectics of Enlightenment“, u: W. Daniel Wilson & Robert Holub (prir.), *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit: Wayne State University Press, str. 13–33.
- McCarthy, John (1989), *Crossing Boundaries: A Theory and History of the Essay in German 1680–1815*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- McCarthy, John (2002), „Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment“, u: Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 13–56.
- McCarthy, Thomas (1985), „Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory“, *New German Critique* 35: 27–53.
- McCarthy, Thomas (1994a), „Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue“, *Ethics* 105: 44–63.
- McCarthy, Thomas (1994b), „The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School“, u: Michael Kelly (prir.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, str. 243–282.
- McCarthy, Thomas (1995), „Enlightenment and the Idea of Public Reason“, *European Journal of Philosophy* 3 (3): 242–256.
- McCoy, Drew (1980), *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- McDonald, Lynn (1993), *Early Origins of the Social Sciences*, Montreal: McGill-

- Queen's University Press.
- McDougall, Warren (1990), „Scottish Books for America in the mid-18th Century“, u: Robin Myers & Michael Harris (prir.), *Spreading the Word: The Distribution Networks of Print 1550–1850*, Winchester: St. Paul's Bibliographies, str. 21–46.
- McGann, J. J. (1983), *The Romantic Ideology: A Critical Investigation*, Chicago: University of Chicago Press.
- McGuigan, Jim (2006), *Modernity and Postmodern Culture*, Berkshire: McGraw-Hill Education.
- McKay, Derek & Hamish Scott (1983), *The Rise of the Great Powers, 1648–1815*, London: Pearson.
- McKenna, Antony (1997), „Recherches sur la philosophie clandestine à l'Âge Classique“, u: Antony McKenna & Alain Mothu (prir.), *La Philosophie clandestine à l'Âge Classique*, Paris: Universitas, str. 3–14.
- McLane, Maureen N. (2000), *Romanticism & the Human Sciences: Poetry, Population & the Discourse of the Species*, Port Chester: Cambridge University Press.
- McMahon, Darrin (1998), „The Counterenlightenment and the Low-life of Literature in Pre-Revolutionary France“, *Past and Present* 159: 77–112.
- McMahon, Darrin (2003), „Edmund Burke and the Literary Cabal: A Tale of Two Enlightenments“, u: Edmund Burke, *Reflections on the revolution in France*, Frank M. Turner (prir.), New Haven: Yale University Press, str. 233–247.
- McMahon, Darrin (2001), *Enemies of the Enlightenment and the Making of Modernity*, New York: Oxford University Press.
- McMylor, Peter (1993), *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Florence: Routledge.
- McPhee, Peter (2004), *Social History of France, 1789–1914*, Gordonsville: Palgrave.
- Mederer, Wolfgang (1987), *Romantik als Aufklärung der Aufklärung?*, New York: Lang.
- Medick, Hans (1991), „Ein Volk 'mit' Büchern. Buchbesitz und Buchkultur auf dem Lande am Ende der Frühen Neuzeit: Laichingen 1748–1820“, *Aufklärung* 6: 59–94.
- Meek, Ronald (1976), *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Meinecke, Friedrich (1957), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Friedrich Meinecke: Werke, tom 1, Munich: R. Oldenbourg, dostupno na internet adresi:
http://books.google.rs/books/about/Werke_Die_Idee_der_Staatsr%C3%A4son_in_der_n.html?id=I7QTAAAAIAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 12. novembra 2011).
- Meinecke, Friedrich (1972), *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, London: Routledge.
- Melton, James van Horn (1979), „From Enlightenment to Revolution: Hertzberg, Schlözerand, and the Problem of Despotism in the Late Aufklärung“, *Central European History* 12: 102–123.
- Melton, James van Horn (2001), *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendelssohn, Moses (1916 [1786]), „An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza“, u: Heinrich Scholz (prir.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther & Reichard, str. 282–325, Internet Archive, dostupno na adresi:
http://feb.archive.org/stream/diehauptschrifte00jaco/diehauptschrifte00jaco_djvu.txt (pristupljeno 3. maja 2010).
- Mendelssohn, Moses (1929–1932a), *Briefwechsel*, Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, tom 13, Berlin: Akademie-Verlag.
- Mendelssohn, Moses (1929–1932b [1785]), „Soll man der einreissenden Schwämerey

- dutch Satyre oder dutch äussere Verbindung entgegenarbeiten?“, *Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, tom 6, Belin: Akademie-Verlag, str. 139–141.
- Mendelssohn, Moses (1974 [1763]), „Philosophische Gespräche“, *Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften*, tom 1, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann, dostupno na internet
adresi: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Mendelssohn,+Moses/Philosophische+Gespr%C3%A4che> (pristupljeno 3. marta 2011).
- Mendelssohn, Moses (1997), *Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendelssohn, Moses (2004 [1784]), „Über die Frage: was heisst aufklären?“, u: Ehrhard Bahr (prir.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam, str. 3–8.
- Mendus, Susan (1987), „Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?'“, u: Ellen Kennedy & Susan Mendus (prir.), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Brighton: Wheatsheaf, str. 21–43.
- Menke, Christoph (1988), *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*, Cambridge: The MIT Press.
- Meranze, Michael (2001), „Critique and Government: Michel Foucault and the Question 'What Is Enlightenment?'“, u: Keith Baker & Peter Reill (prir.), *What's Left of Enlightenment?: A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, str. 102–114.
- Mercier, Louis Sébastien (1999 [1771]), *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*, Paris: La Découverte.
- Mercier-Faivre, Anne-Marie (2001), „Protestantismus und Aufklärung“, u: Horst Albert Glaser (prir.), *Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820: Epoche im Überblick*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, str. 209–217.
- Merrick, Jeffrey (1990), „Subjects and Citizens in the Remonstrances of the Parlement of Paris in the Eighteenth Century“, *Journal of the History of Ideas* 51: 453–460.
- Meyer, Donald (1976), *The Democratic Enlightenment*, New York: Putnam.
- Midgley, Mary (1994), *Science As Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, London: Routledge.
- Milislavjević, Vladimir (2010), *Snaga egzistencije: teorija norme kod Kanta i Hegela*, Beograd: Fedon.
- Mohler, Armin (1994), *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Möhsen, Johann Karl (1996 [1783]), „What Is to Be Done Toward the Enlightenment of the Citizenry?“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 49–52.
- Möller, Horst (1989), *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Möller, Horst (1990), „Enlightened Societies in the Metropolis: The Case of Berlin“, u: Eckhart Hellmuth (prir.), *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, London: German Historical Institute, str. 226–232.
- Molnar, Aleksandar (2011), *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*, knjiga 2, *Aporije prosvetiteljskog apsolutizma Fridriha II*, Beograd: Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Molnár, Géza von (1993), *Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach*

- Eintragungen in seinen Handexemplaren der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Molnár, Géza von (1996), „Goethe and critical philosophy: The Wissenschaftslehre as supplement to his Kant-Studies“, u: Clifford Bernd, Ingeborg Henderson & Winder McConnell (prir.), *Romanticism and beyond. A Festschrift for John F. Fetzer*, New York: Peter Lang, str. 57–77.
- Monteskje, Šarl (1989 [1748]), *O Duhu zakona*, dva toma, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Monteskje, Šarl (2004 [1721]), *Persijska pisma*, Beograd: Utopija.
- Moore, James (1994), „Hume and Hutcheson“, u: Michael Stewar & John Wright (prir.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 23–57.
- Morelly, Étienne Gabriel (1745), *Essai sur le coeur humain, ou Principes naturels de l'éducation*, Paris: Delespine. Galica, dostupno na internet adresi: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95635b> (pristupljeno 3. juna 2012).
- Morelly, Étienne Gabriel (1748), *Physique de la beauté, ou Pouvoir naturel de ses charmes*, bez oznake mesta izdanja: G. Fricx. Dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Physique_de_la_beaut%C3%A9_ou_Pouvoir_nature.html?id=CVx9QwAACAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 2. juna 2012).
- Morgan, Diane (2000), *Kant Trouble: The Obscurities of the Enlightened*, London: Routledge.
- Morrison, Toni (1992), *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, New York: Vintage.
- Mouffe, Chantal (prir.) (1996), *Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*, London: Routledge.
- Mühlpfordt, Günter (1979), „Die Petersburger Aufklärung“, *Canadian American Slavic Studies* 13: 488–509.
- Mulhall, Stephen (2004), „Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy“, u: Ruth Abbey (prir.), *Charles Taylor*, New York: Cambridge University Press, str. 105–126.
- Mullally, Siobhán (2006), *Gender, Culture and Human Rights: Reclaiming Universalism*, Oxford: Hart.
- Müller, Adam (2006 [1809]), *Die Elemente der Staatskunst*, tom 1: *Von der Idee des Staates und von dem Begriffe des Staates; Von der Idee des Rechtes*, Hildesheim: Olms.
- Müller, Eberhard (1966), *Russischer Intellekt in europäischer Krise: Ivan V. Kireevskij*, Cologne: Böhlau.
- Munck, Thomas (2002), *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721–1794*, London: Arnold.
- Munslow, Alun (1997), *Deconstructing History*, Florence: Routledge.
- Murray, William (1986), *The Right-Wing Press in the French Revolution, 1789–92*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Muthu, Sankar (1999), „Enlightenment anti-imperialism“, *Social Research* 66 (4): 959–1007.
- Muthu, Sankar (2003), *Enlightenment Against Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- Nagl-Docekal, Herta (2005), „Why Kant's Reflections on History Still Have Relevance“, u: Peter Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin: Springer, str.172–186.
- Nedeljković, Dr Dušan (1961), *Lametri*, Zagreb: Naprijed.
- Nehamas, Alexander (1998), *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press.

- Nehren, Birgit (1986), „Selbstdenken und gesunde Vernunft. Über eine wiederentdeckte Quelle zur Mittwochsgesellschaft“, *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 1: 87–101.
- Neurath, Otto (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, dva toma, Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *Nachgelassene fragmente*, Werke: Kritische Gesamtausgabe, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Nikitović, Aleksandar (2003), „Tradicionalizam i moderna subjektivnost: prosvetiteljstvo i konzervativizam Edmunda Berka“, *Filozofija i društvo* 22–23: 271–283.
- Nikolić, Srđan (2008), „Kant i prosvetiteljstvo: moderna ontologija aktuelnosti“, *Filozofija i društvo* 2: 9–27.
- Nisbet, H. B. (1982), „'Was ist Aufklärung?': The concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany“, *Journal of European Studies* 12: 77–95.
- Nisbet, Robert (1973), *The Social Philosophers*, New York: Crowell.
- Nisbet, Robert (1980), *History of the idea of progress*, London: Heinemann.
- Nisbet, Robert (1995), „Konzervativizam“, *Treći program* 101: 275–322.
- Nohl, Herman (1911–1912), „Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme“, *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 2: 350 – 359, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Die_Deutsche_Bewegung.html?id=nOMAAAAA-MAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 31. maja 2011).
- Norton, David (1982), *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press.
- Norton, David (1988), „Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals“, u: M. Hester (prir.), *Hume's Philosophy of Religion*, London, Macmillan, str. 97–144.
- Norton, Robert (2007), „The Myth of the Counter-Enlightenment“, *Journal of the History of Ideas* 68 (4): 635–658.
- Novalis (1967a), „Iz ličnih fragmenata“, u: Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Novalis (1967b), „XII Fragment. Literatura“, u: Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Novalis (1983), *Hymnen an die Nacht*, Projekt Gutenberg-DE, dostupno na internet adresi: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/5237/> (pristupljeno 1. jula 2010).
- Novalis (2008), *Intimni dnevnik*, Beograd: Službeni glasnik.
- O'Brien, Conor (2003), „Edmund Burke: Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory“, u: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven: Yale University Press, str. 213–232.
- O'Brien, Karen (1997), *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael (1991), „Rational Conduct“, u: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Press, str. 99–131.
- Oergel, Maike (2006), *Culture and Identity: Historicity in German Literature and Thought 1770–1815*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Oesterreich, Peter (2005), „Schlegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason“, u: Peter Koslowski (prir.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin: Springer, str. 9–22.
- O'Flaherty, James (1988), *The Quarrel of Reason with Itself: Essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*, Columbia: Camden House.
- Olssen, Mark (1999), *Michel Foucault: Materialism & Education*, Westport:

- Greenwood.
- O'Neill, Onora (1995), *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, Onora (2001), „Kant's Conception of Public Reason“, u: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann & Ralph Schumacher (prir.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, tom 1, Berlin: De Gruyter, str. 35–47.
- Orlie, Melissa A. (2004), „Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good“, u: Ruth Abbey (prir.), *Charles Taylor*, New York: Cambridge University Press, str. 140–165.
- Ormiston, Alice (2004), *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*, Albany: State University of New York Press.
- Osborne, Thomas (1998), *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*, London: UCL Press.
- Osterloh, Karl-Heinz (1970), *Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus: eine Studie zum Zusammenhang von Kameralwissenschaft und Verwaltungspraxis*, Lübeck: Matthiesen.
- Outram, Dorinda (1995), *The Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozouf, Mona (1988a), „'Public Opinion' at the End of the Old Regime“, *Journal of Modern History* 60: 1–21.
- Ozouf, Mona (1988b), *Festivals and the French Revolution*, Cambridge: Harvard University Press.
- Oz-Salzberger, Fania (1995), *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford: Clarendon Press.
- Oz-Salzberger, Fania (2000), „New Approaches towards a History of the Enlightenment: Can disparate Perspectives make a General Picture?“, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 29: 171–176.
- Oz-Salzberger, Fania (2003), „The Political Theory of the Scottish Enlightenment“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 157–177.
- Pandel, Hans-Jürgen (1990), *Historik und Didaktik als Problem der Distribution historiographisch erzeugten Wissens in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Spätaufklärung zum Frühhistorismus (1765–1830)*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Pareto, Vilfredo (1935), *The Mind and Society*, tom 1, New York: Harcourt, Internet Archive, dostupno na adresi: http://www.archive.org/stream/mindsocietytratt01pare/mindsocietytratt01pare_djvu.txt (pristupljeno 12. decembra 2012).
- Parry, Geraint (1999), „Education Can Do All“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 25–49.
- Passerind'Entrèves, Maurizio (1999), „Michel Foucault on 'Was ist Aufklärung?'“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 184–203.
- Passmore, John (1989), „Enthusiasm, Fanaticism and David Hume“, u: Peter Jones (prir.), *The „Science of Man“ in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 85–107.
- Pavić, Milorad (1979), *Istorija srpske književnosti klasicizma i predromantizma: Klasicizam*, Beograd: Nolit.
- Pavur, Claude (1997), *Nietzsche As Humanist*, New York: Skira.
- Pearson, Keith (2006), „Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and

- Work“, u: Keith Pearson (prir.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, str. 1–21.
- Peitsch, Helmut (2002), „Is 'Kulturation' a Synonym for 'National Identity'“, *Studies in 20th-Century Literature* 26 (2): 445–459.
- Pejn, Tomas (1987), *Prava čoveka*, Beograd: „Filip Fišnjić“.
- Pejn, Tomas (2004a), „Zdrav razum“, u: Tomas Pejn, *Zdrav razum i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Pejn, Tomas (2004b), „Krize“, u: *Zdrav razum i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Pelikan, Jaroslav (2005), *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, East Rutherford: Penguin.
- Peri, Marvin (2000), *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd: Clio.
- Perrault, Charles (1692a), *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, томови 1–2, Paris: Coignard, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=laFDAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. novembra 2009).
- Perrault, Charles (1692b), *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, томови 3–4, Paris: Coignard, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=gKFDAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 3. novembra 2009).
- Perry, Douglas (1997), „The Institution of Criticism in the Eighteenth century“, u H. B. Nisbet & Claude Rawson (prir.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, tom 4: *The Eighteenth Century*, New York: Cambridge University Press.
- Peter, Klaus (1987), „Friedrich Schlegel und Adorno: Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute“, u: Ernst Behler & Jochen Hörisch (prir.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, str. 219–235.
- Petersen, Jens (1978), „Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien“, u: Manfred Funke (prir.), *Totalitarismus: Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Dusseldorf: Droste, str. 105–128.
- Petronijević, Branislav (1982), *Istorija novije filozofije*, Beograd: Nolit.
- Phillips, Henry (1997), *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, John (2005), *The Marquis de Sade: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Phillipson, Nicholas (1975), „Culture and Society in the Eighteenth-Century Province: The Case of Edinburgh and the Scottish Enlightenment“, u: Lawrence Stone (prir.), *The University in Society: Europe, Scotland, and the United States from the 16th to the 20th Century*, tom 2, Princeton: Princeton University Press, str. 407–448.
- Phillipson, Nicholas (1981), „The Scottish Enlightenment“, u: Roy Porter and Mikuláš Teich (prir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 19–40.
- Picht, Georg (1996), „What Is Enlightened Thinking?“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 368–381.
- Pikulik, Lothar (1992), *Frühromantik: Epoche–Werke–Wirkung*, München: Beck.
- Pilbeam, Pamela (1990), *The Middle Classes in Europe, 1789–1914: France, Germany, Italy and Russia*, London: Macmillan.
- Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert (1999a), „Nietzsche’s alleged Farewell: The premodern, modern, and postmodern Nietzsche“, u: Bernd Magnus & Kathleen Higgins (prir.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 252–278.
- Pippin, Robert (1999b), *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford: Blackwell.
- Pippin, Robert (2005), *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon (1983), *Država*, Beograd: BIGZ.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Plumwood, Val (1999), „Ecological Ethics from Rights to Recognition: Multiple Spheres of Justice for Humans, Animals and Nature“, u: Nicholas Low (prir.), *Global Ethics and Environment*, London: Routledge, str. 188–212.
- Pocock, John (1985a), „Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England“, u: Raffaele Ajello, Massimo Firpo, Luciano Guerri & Giuseppe Ricuperati (prir.), *L’età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, tom 1, Naples: Jovene, str. 523–562.
- Pocock, John (1985b), *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John (1989), „Enlightenment and Revolution: The Case of English-speaking North America“, *Transactions of the Seventh International Congress on the Enlightenment*, tom 1, Oxford: Voltaire Foundation, 249–261.
- Pocock, John (1997), „Gran Bretagna“, u: Vincenzo Ferrone & Daniel Roche (prir.), *L’Illuminismo. Dizionario storico*, Roma: Laterza, str. 478–497.
- Pocock, John (2002), „Some Europes in Their History“, u: Anthony Pagden, (prir.), *Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 55–71.
- Pocock, John (2004), *Barbarism and Religion*, tom 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pokok, Džon (2007), „Prosvetiteljstvo i protivprosvetiteljstvo, revolucija i kontrarevolucija: jedno evroskeptičko istraživanje“, *Treći program* 133–134 (I–II): 44–61.
- Poguntke, Thomas (1993), *Alternative Politics: The German Green Party*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pole, J. R. (1981), „Enlightenment and the Politics of American Nature“, u: Roy Porter & Mikuláš Teich (prir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 192–214.
- Pölit, Karl Heinrich Ludwig (1795), *Geschichte der Kultur der Menschheit, nach kritischen Principien*, Leipzig: bez imena izdavača, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=cjEqAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 13. jula 2010).
- Popkin, Jeremy (1989), „Pamphlet Journalism at the End of Old Regime“, *Eighteenth-Century Studies* 22 (3): 351–367.
- Popkin, Jeremy (1990), *Revolutionary News: The Press in France, 1789*, Durham: Duke University Press.
- Popkin, Jeremy (1998), „Robert Darnton’s Alternative (to the) Enlightenment“, u: Haydn Mason (prir.), *The Darnton Debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century*, Oxford: Voltaire Foundation, str. 105–128.
- Porter, Roy (1981), „The Enlightenment in England“, u: Roy Porter & Mikuláš Teich (prir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University

- Press, str. 1–18.
- Porter, Roy (2008), *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, London: Penguin Books.
- Porter, Roy (2001), *The Enlightenment*, Basingstoke: Macmillan.
- Porter, Roy & Mikuláš Teich (prir.) (1981), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Porter, Roy & Mikuláš Teich (prir.) (1988), *Romanticism in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Poster, Mark (1989), *Critical Theory and Poststructuralism: In Search of a Context*, Ithaca: Cornell University Press.
- Prac, Mario (1974), *Agonija romantizma*, Beograd: Nolit.
- Pranchere, Jean-Yves (2001a), „The Persistence of Maistrian Thought“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 290–325.
- Pranchere, Jean-Yves (2001b), „The Social Bond According to the Catholic Counter-Revolution: Maistre and Bonald“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 190–219.
- Pranchere, Jean-Yves (2001c), „Joseph de Maistre's Catholic Philosophy of Authority“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 131–152.
- Prauss, Gerold (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Press, Volker (1988), „Kaiser Joseph II. – Reformier oder Despot?“, u: Günter Vogler (prir.), *Europäische Herrscher. Ihre Rolle bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft vom 16. bis um 18. Jahrhundert*, Weimar: Böhlau, str. 275–299.
- Prokhovnik, Raia (1999), *Rational Woman: A Feminist Critique of Dualism*, Florence: Routledge.
- Prole, Dragan (2004), „Metakritika ili parodija?: aktuelnost Herderove kritike Kanta“, *Arhe* 1 (1): 177–193.
- Prole, Dragan (2013), „Romantičarska neposrednost“, *Theoria* 56 (1): 95–117.
- Promies, Wolfgang (1966), *Der Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie. Sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus*, München: Hanser.
- Psychopedis, Kosmas (2000), „New Social Thought: Questions of Theory and Critique“, u: Werner Bonefield & Kosmas Psychopedis (prir.), *Politics of Change: Globalisation, Ideology and Critique*, New York: Palgrave, str. 71–104.
- Puškin, Aleksandar Sergejevič (1967), „O poeziji klasičnoj i romantičarskoj“, u: Zoran Glušćević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Pütz, Peter (1991), *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Quong, Jonathan (2011), *Liberalism Without Perfection*, New York: Oxford University Press.
- Qvortrup, Mads (2003), *Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester: Manchester University Press.
- Raabe, Paul (1981), „Der Buchhändler im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland“, u: Giles Barber & Bernhard Fabian, *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens, tom 4, Hamburg: Hauswedell, str. 271–291.
- Radcliffe, James (2000). *Green Politics*, New York: Palgrave.

- Raeff, Marc (1973), „The Enlightenment in Russia and Russian Thought in the Enlightenment“, u: John Garrard (prir.), *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford: Clarendon, str. 25–47.
- Raeff, Marc (1988), „On the Heterogeneity of the Eighteenth Century in Russia“, u: Robert Bartlett, Anthony Cross & Karen Rasmussen (prir.), *Russia and the World of the Eighteenth Century*, Columbus: Slavica, str. 666–679.
- Rajchman, John (1985), *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Ramazanoglu, Caroline & Janet Holland (2002), *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, London: Sage.
- Randolph, Ralph (1973), *British Travelers Among the Southern Indians, 1660–1763*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Ransom, John (1997), *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*, Durham: Duke University Press.
- Rasch, Wolfdietrich (1979), „Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung“, u: Ernst Ribbat (prir.), *Romantik: ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Königstein: Athenäum, str. 7–22.
- Rasmussen, David (1998), „Paradigms of Public Reason: Reflections on Ethics and Democracy“, u: Richard Kearney (prir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge, str. 181–196.
- Rasmussen, Dennis (2007), *Contemporary Political Theory as an Anti-Enlightenment Project*, neobjavljeni rukopis, dostupno na internet adresi: http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rasmussen_PPW.pdf (pristupljeno 24. februara 2008).
- Rauch, Leo (2004), „Hegel, Spirit, and Politics“, u: Robert Solomon & Kathleen Higgins (prir.), *The Age of German idealism*, Routledge History of Philosophy, tom 6, London: Routledge, str. 254–289.
- Readings, Bill (1991), *Introducing Lyotard: Art and Politics*, Florence: Routledge.
- Reed, T. J. (1990), „Talking to Tyrants: Dialogues with Power in Eighteenth-Century Germany“, *Historical Journal* 33 (1): 63–79.
- Reedy, W. Jay (2001), „Maistre's Twin: Louis de Bonald and the Enlightenment“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 173–189.
- Regan, Tom (1999), „Mapping Human Rights“, u: Nicholas Low (prir.), *Global Ethics and Environment*, London: Routledge, str. 158–174.
- Reichelt, Helmut (2000), „Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism“, u: Werner Bonefield & Kosmas Psychopedis (prir.), *Politics of Change: Globalisation, Ideology and Critique*, New York: Palgrave, str. 105–145.
- Reid, Thomas (1983 [1785]), „Essays on the Intellectual Powers of Man“, u: Thomas Reid, *Philosophical Works*, William Hamilton (prir.), Hildesheim: Olms, str. 213–508, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=vIzFa-6qI5IC&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 12. decembra 2009).
- Reid, Thomas (1999 [1788]), *Essays on the Active Powers of Man*, Early Modern Philosophy, dostupno na internet adresi: <http://www.earlymoderntexts.com/react.html> (pristupljeno 3. avgusta 2008).
- Reill, Peter (2005), *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Ewing: University of California Press.
- Reinhold, Karl Leonhard (1791), *Über das Fundament des philosophischen Wissens: Nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungs vermögens*, Jena:

- Mauke, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=ceMAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 30. maja 2008).
- Reinhold, Karl Leonhard (1977), *Schriften zur Religionskritik und Aufklärung, 1782–1784*, Bremen: Jacobi Verlag.
- Reinhold, Karl Leonhard (1996 [1784]), „Thoughts on Enlightenment“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 65–77.
- Reiss, Hans (1955), *Political Thought of the German Romantics, 1793–1815*, Oxford: Blackwell.
- Richardson, Alan (2001), *British Romanticism and the Science of the Mind*, Port Chester: Cambridge University Press.
- Richter, Melvin (2003), „Towards a Lexicon of European Political and Legal Concepts: A Comparison of Begriffsgeschichte and the 'Cambridge school'“, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6 (2): 91–120.
- Rieff, Philip (1959), *Freud: The Mind of the Moralist*, New York: Viking.
- Riem, Andreas (1996 [1788]), „On Enlightenment: Is It and Could It Be Dangerous to the State, to Religion, or Dangerous in General? A Word to Be Heeded by Princes, Statesmen, and Clergy“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 168–188.
- Rieser, Herbert (1963), *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben: der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Vienna: Herder.
- Riker, Pol (2010), *O tumačenju: o gled o Frojdu*, Beograd: Službeni glasnik.
- Riley, Patrick (1978), *The Union of England and Scotland: a Study in Anglo-Scottish Politics of the Eighteenth Century*, Manchester: Manchester University Press.
- Ringer, F. K. (1969), *The decline of the German mandarins: The German academic community, 1890–1933*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ritter, Joachim (1989), *Hegel i Francuska revolucija*, Sarajevo: Logos.
- Rivière, Marc Serge (2003), „Philosophical Liberty, Sexual Licence: The Ambiguity of Voltaire's Libertinage“, u: Peter Cryle & Lisa O'Connell (prir.), *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century*, New York: Palgrave, str. 75–91.
- Roberts, David (1995), *Nothing But History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, Berkeley: University of California Press.
- Roberts, Tyler (1998), *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, Ewing: Princeton University Press.
- Robertson, John (1983), „The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition“, u: Istvan Hont & Michael Ignatieff (prir.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 152–157.
- Robertson, John (1996), „The Scottish Enlightenment“, *Rivista Storica Italiana* 108: 792–829.
- Robertson, John, (1997), „The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples“, *Historical Journal* 40: 667–697.
- Robertson, John (2000), „The Scottish Contribution to the Enlightenment“, u: Paul Wood (prir.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: University of Rochester Press, str. 37–62.

- Robertson, John (2005a), *The Case For The Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, John (2005b), „Women and Enlightenment: A Historiographical Conclusion“, u: Sarah Knott & Barbara Taylor (prir.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke: Palgrave, str. 692–704.
- Rocco, Christopher (1997), *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, Berkeley: University of California Press, dostupno na internet adresi: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft9p300997/> (pristupljeno 8. juna 2008).
- Roche, Daniel (1978), *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680–1789*, Paris: Mouton.
- Roche, Daniel (1988), *Les Rpublicains des Lettres. Gens du culture et Lumières na XVIIIe siècle*, Paris: Fayard.
- Rockmore, Tom (1997), *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley: University of California Press.
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Rols, Džon (2003), „Još jednom o ideji javnog uma“, u: Džon Rols, *Pravo naroda sa „Još jednom o ideji javnog uma“*, Beograd: Alexandria Press, str. 169–228.
- Rorty, Richard (1990), *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Rorty, Richard (1995), *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed.
- Rorti, Ričard (1995/1996), „Ljudska prava, racionalnost i sentimentalnost“, *Beogradski krug* 3–4/1–2: 41–58.
- Rorty, Richard (2000), „Response to Jürgen Habermas“, u: Robert Brandom (prir.), *Rorty and his critics*, Oxford: Blackwell, str. 56–64.
- Rorty, Richard (2001), „The Continuity between the Enlightenment and 'Postmodernism'“, u: Keith Baker & Peter Reill (prir.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford University Press, str. 19–36.
- Rorty, Richard (2003), „Being That Can Be Understood Is Language“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 21–29.
- Rorti, Ričard (2004), „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“, *Treći program* 123–124 (3–4): 139–158.
- Rorty, Richard (2007a), „Pragmatism as Romantic Polytheism“, u: Richard Rorty, *Philosophy As Cultural Politics*, Philosophical Papers, tom 4, New York: Cambridge University Press, str. 27–41.
- Rorty, Richard (2007b), „Pragmatism and Romanticism“, u: Richard Rorty, *Philosophy As Cultural Politics*, Philosophical Papers, tom 4, New York: Cambridge University Press, str. 105–119.
- Rorty, Richard & Gianni Vattimo (2005), *The Future of religion*, Santiago Zabala (prir.), New York: Columbia University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2006), *Democracy, Past and Future*, New York: Columbia University Press.
- Rose, Mark (1993), *Authors and Owners: The Invention of Copyright*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rosenau, Pauline (1991), *Post-Modernism & The Social Sciences: Insights, Inroads, & Intrusions*, Ewing: Princeton University Press.
- Ross, Trevor (1992), „Copyright and the Invention of Tradition“, *Eighteenth-Century Studies* 26: 1–27.
- Rousseau, George (1999), „No Sex Please, We're American: Erotophobia, Liberation,

- and Cultural History“, u: John Neubauer (prir.), *Cultural History After Foucault*, New York: Aldine de Gruyter, str. 3–36.
- Ruso, Žan Žak (1926), *Emil ili O vaspitanju*, knjiga 3–4, Beograd: Izdanje knjižarnice Rajkovića i Đukovića.
- Ruso, Žan Žak (1975), *Veroispovest savojskog vikara*, Beograd: BIGZ.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978), *Društveni ugovor*, u: Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga, str. 91–182.
- Rousseau, Jean-Jacques (1982 [1782]), *Ispovijesti*, dva toma, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Ruso, Žan-Žak (1984), *Sanjarije usamljenog šetača*, Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Ruso, Žan-Žak (1993), „Da li je obnova nauka i umetnosti doprinela popravljanju morala“, u: Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor / O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Rasprava o naukama i umetnostima*, Beograd: „Filip Višnjić“, str. 185–208.
- Rozanov, Vasily Vasilyevich (1990 [1899]), *Sumerki prosveshcheniya: Sbornik statei po voprosam obrazovanja*, Moskva: Pedagogika.
- Rundell, John (2004), „Imaginary Turns in Critical Theory: Imagining Subjects in Tension“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*, Leiden: Brill, str. 307–343.
- Rüppert, Wolfgang (1980), „Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert“, u: Rolf Grimminger (prir.), *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680 – 1789*, München: Hanser, str. 341–361.
- Russon, John (2004), *Reading Hegel's Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ruvarac, Dimitrije (1919), *Svetloj uspomeni Stevana pl. Stratimirovića, arhiepiskopa i mitropolita, najvećeg dobrotvora arhiepiskopsko-mitropolitsko-patrijaraške biblioteke u Sremskim Karlovcima (Istorija arhiepiskopsko-mitropolitsko-patrijaraške biblioteke u Sremskim Karlovcima)*, Sremski Karlovci: bez oznake izdavača.
- Sachse, Gustav Adolf & Eduard Droop (prir.) (2010 [1899]), *Der Montagsklub in Berlin, 1749–1899: Fest-und Gedenkschrift zu seiner 150sten Jahresfeier*, Whitefish: Kessinger.
- Sacks, Mark (1998), „The Subject, Normative Structure, and Externalism“, u: Anat Biletzki (prir.), *Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*, London: Routledge, str. 88–107.
- Sad, Markiz de (1989a), *Filozofija u budoaru*, Beograd: Rad.
- Sad, Markiz de (1989b), *Justina ili nevolje zbog vrline*, Beograd: Rad.
- Sahlins, Marshall (1995), *How „Natives“ Think, About Captain Cook for Example*, Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, London: Routledge.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus.
- Saine, Thomas (1988), *Black Bread—White Bread: German Intellectuals and the French Revolution*, Columbia: Camden House.
- Salaquarda, Jörg (1999), „Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition“, u: Bernd Magnus & Kathleen Higgins (prir.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 90–118.
- Sampson, Ronald (1956), *Progress in the Age of Reason*, London: Heinemann.
- Samuel, Richard (1925), *Die poetische Staatsund Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, Frankfurt am Main: Diesterweg, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Die_poetische_Staats_und_Geschichtsauffa.html?

- [id=LSkRAAAAMAAJ&redir_esc=y](#) (pristupljeno 12. marta 2009).
- Saner, Hans (1973), *The Sources of Kant's Political Thought: Its Origins and Development*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sartr, Žan-Pol (1983), *Kritika dijalektičkog uma*, dva toma, Beograd: Nolit.
- Sashegyi, Oszkár (1958), *Zensur and Geistesfreiheit unter Joseph II. Beitrag zur Kulturgeschichte der habsburgischen Länder*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Sassower, Raphael (1997), *Technoscientific Angst: Ethics and Responsibility*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saul, Nicholas (2002), „The Pursuit of the Subject: Literature as Critic and Perfecter of Philosophy 1790–1830“, u: Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 57–101.
- Savić, Mile (2006a), „Deklinacija prosvetiteljstva: od negativne kritike do popularnog pozitivizma“, *Theoria* 49 (3): 53–83.
- Savić, Mile (2006b), „Dijalektika prosvetiteljstva ili dijalektika prosvetiteljstva“, *Sociološki pregled* 40 (2): 165–187.
- Savić, Mile (2006c), „Prosvetiteljstvo: kriza i preobražaj pojma“, *Filozofija i društvo* 2 (30): 9–29.
- Savić, Mile (2010), *Nasleđe prosvetiteljstva*, Banja Luka: Art print.
- Schanze, Helmut (1976), *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel and Novalis*, Nuremberg: H. Carl.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1966), *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig: Reclam.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1986), *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb: Naprijed.
- Schieder, Theodor (2000), *Frederick the Great*, London: Longman.
- Schiller, Friedrich (1795–1796), „Über naive und sentimentalische Dichtung“, *Werke – Philosophische Schriften*, dostupno na internet adresi: <http://www.kuehnle-online.de/literatur/schiller/werke/phil/nsdichtung/> (pristupljeno 9. maja 2008).
- Schiller, Friedrich (1879), *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, Schillers Sämmtliche Werke, tom 4, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, str. 558–634, Projekt Gutenberg – DE, dostupno na internet adresi: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3355/> (pristupljeno 3. maja 2009).
- Šiler, Fridrih (1966 [1781]), *Razbojnici / Spletka i ljubav*, Sarajevo: Svjetlost.
- Schings, Hans-Jürgen (1977), *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Metzler.
- Šlegel, August Vilhelm (1967), „Predavanja iz dramaturgije“, u: Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod.
- Schlegel, Friedrich von (1849), *A Course of Lectures on Modern History: To which are Added, Historical Essays on the Beginning of Our History, and on Caesar and Alexander*, London: Bohn, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/A_Course_of_Lectures_on_Modern_History.html?id=III4Yr_E5NwC&redir_esc=y (pristupljeno 11. marta 2010).
- Schlegel, Friedrich von (1960 [1805–1806]), *Vorlesung über Universalgeschichte*, Jean-Jacques Anstett (prir.), Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, tom 14, Paderborn: F. Schöningh, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Kritische_Friedrich_Schlegel_Ausgabe_Bd.html?id=RxlcAAAAMAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 5. aprila 2010).
- Šlegel, Fridrih (1999a), „Fragmenti liceum“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World.

- Šlegel, Fridrih (1999b), „Polenov prah“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World.
- Šlegel, Fridrih (1999c), „Fragmenti Ateneum“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter.
- Šlegel, Fridrih (1999d), „Fragmenti ideje“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World.
- Šlegel, Fridrih (1999e), „Filozofske godine učenja“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter.
- Šlegel, Fridrih (1999f), „Ironija ljubavi“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World.
- Schleiermacher, Friedrich (1926 [1800]), *Schleiermacher's Soliloquies*, Chichago: The Open Court, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Schleiermacher_s_soliloquies.html?id=sT41AQA_AIAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 29. novembra 2011).
- Schleiermacher, Friedrich (1826/1967 [1806]), *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*, Richmond: Knox.
- Schleiermacher, Friedrich (1958), *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, New York: Harper & Row.
- Schleiermacher, Friedrich (1977), *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, Manfred Frank (prir.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Heinrich (1982), „'Aufgeklärte' Gesangbuch-Reform und ländliche Gemeinde. Zum Widerstand gegen die Einführung neuer Gesangsbücher im Herzogtum Oldenburg und in der Herrschaft Jever am Ende des 18. Jahrhunderts“, u: Ernst Hinrichs & Günter Wiegelmann (prir.), *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*, Wolfenbüttel: Heckners, str. 85–116.
- Schmidt, James (1989), „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft“, *Journal of the History of Ideas* 50 (2): 269–292.
- Schmidt, James (1992), „What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the *Berlinische Monatsschrift*“, *Journal of History of Philosophy* 30: 77–101.
- Schmidt, James (1996), „Introduction. What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 1–44.
- Schmidt, James (2000), „What Enlightenment project?“, *Political Theory* 28 (6): 734–757.
- Schmidt, James (2001), „Projects and Projections: A Response to C. Delacampagne“, *Political Theory* 29 (1): 86–90.
- Schmidt, James (2003), „Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the *Oxford English Dictionary*“, *Journal of the History of Ideas* 64 (3): 421–443.
- Schmidt, James & Thomas Wartenberg (1994), „Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self“, u: Michael Kelly (prir.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, str. 283–314.
- Schmitt, Carl (1925), *Politische Romantik*, Munich: Duncker & Humblot.
- Schnädelbach, Herbert (1992), „Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung'“, u: Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen*, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 231–250.
- Schneiders, Werner (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der*

- deutschen Aufklärung*, Freiburg: Alber.
- Schneiders, Werner (1990), *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg: Meiners.
- Schneiders, Werner (1997), *Das Zeitalter der Aufklärung*, Munich: Beck.
- Schneiders, Werner (prir.) (1993), *Aufklärung als Mission. La mission des Lumières. Akzeptanzprobleme und Kommunikationsdefizite*, Marburg: Hitzeroth.
- Schneiders, Werner (prir.) (1995), *Lexikon der Aufklärung*, Munich: Beck.
- Scholz, Heinrich (1916), „Einleitung“, u: Heinrich Scholz (prir.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther & Reichard, str. IX–CXXI, Internet Archive, dostupno na adresi: http://feb.archive.org/stream/diehauptschrifte00jaco/diehauptschrifte00jaco_djvu.txt (pristupljeno 3. maja 2010).
- Scholz, Oliver (2009), „Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung“, u: Klemme, Heiner (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 28–42.
- Schönemann, Bernd (1992), „Volk, Nation, Nationalismus, Masse: Frühe Neuzeit und 19. Jahrhundert“, u: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (prir.), *Gesichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tom 7, Stuttgart: Klett-Cotta, str. 281–380.
- Schott, Robin May (1996), „The Gender of Enlightenment“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 471–487.
- Schrift, Alan (1990), *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge.
- Schrift, Alan (1995), *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York: Routledge.
- Schulz, Ursula (1968), *Die Berlinische Monatsschrift (1783–1786). Eine Bibliographie*, Bremen: Bremer Volkshochschule.
- Schwartz, Paul (1925), *Der erste kulturkampf in Preussen um kirche und schule (1788–1798)*, Berlin: Weidmann, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?hl=sr&id=AjpLAAAAMAAJ&q=kulturkampf#search_anchor (pristupljeno 31. jula 2010).
- Scott, Hamish (1994), „Introduction: The problem of Enlightened Absolutism“, Hamish Scott (prir.), *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Basingstoke: Macmillan, str. 1–35.
- Scott, William (1900), *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, dostupno na internet adresi: http://www.forgottenbooks.org/readbook_text/Francis_Hutcheson_1000175866/265 (pristupljeno 3. maja 2009).
- Scott, William (1999), „Reading/Writing/Killing: Foucault, Cultural History and the French Revolution“, u: John Neubauer (prir.), *Cultural History After Foucault*, New York: Aldine de Gruyter, str. 133–159.
- Segeberg, Harro (1977), „Deutsche Literatur und Französische Revolution. Zum Verhältnis von Weimarer Klassik, Frühromantik und Spätaufklärung“, u: Carl Otto Conrady (prir.), *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik*, Stuttgart: Reclam, str. 243–266.
- Shapiro, Ian (2003), *Moral Foundations of Politics*, New Haven: Yale University Press.
- Sheehan, Jonathan (2003), „Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay“, *The American Historical Review* 108 (4): 1061–1080.

- Shelley, Percy Bysshe (1816a), „On Death“, Famous Poets and Poems, dostupno na internet adresi: http://famouspoetsandpoems.com/poets/percy_bysshe_shelley/poems/12298 (pristupljeno 12. decembra 2009).
- Shelley, Percy Bysshe (1816b), „Hymn to Intellectual Beauty“, Classic Literature, dostupno na internet adresi: <http://classiclitterature.about.com/library/bl-etexts/pshelley/bl-pshel-hymn2.htm> (pristupljeno 12. decembra 2009).
- Shelley, Percy Bysshe (1821), *Defence of Poetry*, Representative Poetry Online, dostupno na internet adresi: <http://rpo.library.utoronto.ca/content/defence-poetry-part-first-1821> (pristupljeno 12. februara 2010).
- Sher, Richard & Smitten, Jeffrey (prir.) (1990), *Scotland and America in the Age of the Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sher, Richard (1985), *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sher, Richard (2000), „Science and Medicine in the Scottish Enlightenment: The Lessons of Book History“, u: Paul Wood (prir.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: University of Rochester Press, str. 99–156.
- Sher, Richard (prir.) (1995), *Conjectural History and Anthropology in the Scottish Enlightenment*, Bristol: Thoemmes.
- Shklar, Judith (1969), *Men and Citizens: A study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegert, Reinhard & Holger Böning (1990–2001), *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, dva toma, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Siegert, Reinhart (1979), *Aufklärung und Volkslektüre. Exemplarisch dargestellt an Rudolf Zacharias Becker und seinem 'Noth- und Hilfsbüchlein. Mit einer Bibliographie zum Gesamtthema*, Frankfurt am Main: Buchhändler-Vereinigung.
- Silverman, Maxim (1999), *Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society*, London: Routledge.
- Sim, Stuart (2001), „Postmodernism and Philosophy“, u: Stuart Sim (prir.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, London: Routledge, str. 2–14.
- Simmel, Georg (1950), „Fundamental Problems of Sociology (Individual and Society)“, u: K. H. Wolff (prir.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: The Free Press, str. 1–84, Internet Archive, dostupno na adresi: http://archive.org/stream/sociologyofgeorg030082mbp/sociologyofgeorg030082mbp_djvu.txt (pristupljeno 12. novembra 2011).
- Simons, Jon (1995), *Foucault and the Political*, London: Routledge.
- Simons, Jon (2002), „Friedrich Nietzsche“, u: Jon Simons (prir.), *From Kant to Lévi-Strauss: The Background to Contemporary Critical Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 65–80.
- Singer, Peter (1999), „Ethics across the Species Boundary“, u: Nicholas Low (prir.), *Global Ethics and Environment*, London: Routledge, str. 146–157.
- Sioran, Emil (2001), „Žozef de Mestr. Esej o reakcionarnoj misli“, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 173–204.
- Skerlić, Jovan (1953 [1914]), *Istorija nove srpske književnosti*, Beograd: Rad.
- Skinner, Andrew (2003), „Economic theory“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 178–204.
- Skinner, Quentin (1999), *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University

- Press.
- Sklair, Leslie (1998), *Sociology of Progress*, Florence: Routledge.
- Sloterdijk, Peter (1988), *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Sloterdijk, Peter (1992), *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb: Globus.
- Smart, Barry (2002), „The Politics of Difference and the Problem of Justice“, u: Chris Rojek & Bryan Turner (prir.), *The Politics of Jean-François Lyotard*, London: Routledge, str. 43–62.
- Smith, Adam (1976a [1759]), *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael & A. L. Macfie (prir.), Oxford: Clarendon.
- Smith, Adam (1976b [1776]), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon.
- Smith, Nicholas (1997), *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London: Routledge.
- Snow, Dale (1987), „F. H. Jacobi and the Development of German Idealism“, *Journal of the History of Philosophy* 25 (3): 397–416.
- Solomon, Robert (1985), *In the spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert (1988), *Continental Philosophy since 1750. The Rise and Fall of the Self*, A History of Western Philosophy, tom 7, Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert (2003), *Living with Nietzsche: What the Great "Imoralist" has to Teach Us*, New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert (2004), „Hegel's Phenomenology of Spirit“, u: Robert Solomon & Kathleen Higgins (prir.), *The Age of German idealism*, Routledge History of Philosophy, tom 6, London: Routledge, str. 181–215.
- Solomon, Robert & Kathleen Higgins (2004), „Introduction“, u: Robert Solomon & Kathleen Higgins (prir.), *The Age of German idealism*, Routledge History of Philosophy, tom 6, London: Routledge, str. 1–4.
- Solzhenicin, Alexander (1974), „Slovo pri poluc'enii premii Zolotoe klis'e Sojuza italijanskih zurnalstov“, *Publicistika v treh tomah*, tom 1, Moskva 1995, str. 195–198.
- Solzhenicin, Alexander (1978), „Reč na Garvade“, *Publicistika v treh tomah*, tom 1, Moskva 1995, str. 309–328.
- Sommer, Andreas Urs (2006), „Nihilism and Skepticism in Nietzsche“, u: Keith Pearson (prir.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell, str. 250–269.
- Sommer, Manfred (1984), „Mündigkeit“, u: Joachim Ritter & Karlfried Gründer (prir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tom 6, Basel: Schwabe, str. 225–235.
- Sorgner, Stefan (2007), *Metaphysics Without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Sorkin, David (2002), „A Wise, Enlightened and Reliable Piety“: *The Religious Enlightenment in Central and Western Europe, 1689–1789*, Southampton: University of Southampton.
- Sorokin, Pitirim (1957), *Social and Cultural Dynamics*, Boston: Porter Sargent.
- Spalding, Johann Joachim (1749 [1748]), *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, Berlin: Weitzbrecht, elektronsko izdanje: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt. Digitalisierung von Drucken des 18. Jahrhunderts, dostupno na internet adresi: <http://vd18.de/de-ulbsa-vd18/content/titleinfo/12964834> (pristupljeno 13. maja 2012).
- Spanos, William (1992), *End of Education: Toward Posthumanism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Spencer, Lloyd (2001), „Postmodernism, Modernity, And The Tradition Of Dissent“, u: Stuart Sim (prir.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, London: Routledge, str. 158–169.
- Spinks, Lee (2003), *Friedrich Nietzsche*, London: Routledge.
- Spinoza, Baruh de (1957 [1670]), *Teološko-politički traktat*, Beograd: Kultura.
- Spittler, Gerd (1980), „Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Zur Entstehungsgeschichte bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (3): 574–604.
- Starobinski, Žan (1991), *Žan-Žak Ruso: prozirnost i prepreka: i sedam ogleda o Rusou*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Starobinski, Žan (2009a), „Otkrivanje slobode: 1770–1780“, u: Žan Starobinski, *Otkrivanje slobode: 1770–1780 / 1789: znamenja razuma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Starobinski, Žan (2009b), „1789: znamenja razuma“, u: *Otkrivanje slobode: 1770–1780 / 1789: znamenja razuma*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Stefanović, Mirjana (2009), *Leksikon srpskog prosvetiteljstva*, Beograd: Službeni glasnik.
- Steintrager, James (2004), *Cruel Delight: Enlightenment Culture and the Inhuman*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stern, Fritz Richard (1972), *The Failure of Illiberalism: Essays on the Political Culture of Modern Germany*, New York: Knopf.
- Sternhell, Zeev (2010), *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven: Yale University Press.
- Steuerman, Emilia (1992), „Habermas vs Lyotard: Modernity vs Postmodernity?“, u: Andrew Benjamin (prir.), *Judging Lyotard*, London: Routledge, str. 99–118.
- Steuerman, Emilia (1999), *Bounds of Reason: Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, London: Routledge.
- Stewart, Alexander (1994), „An Early Fragment on Evil“, u: M. A. Stewart & John Wright (prir.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 160–170.
- Stewart, Alexander (2003a), „Religion and rational theology“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 31–59.
- Stewart, Alexander (2003b), „Rational Religion and Common Sense“, u: Joseph Houston (prir.), *Thomas Reid: Context, Influence and Significance*, Edinburgh: Scottish Academic Press, str. 123–159.
- Stewart, Dugald (1829), *Outlines of Moral Philosophy*, Edinburgh: Cadell, Internet archive, dostupno na adresi: <http://ia600301.us.archive.org/13/items/outlinesofmoralp00stew/outlinesofmoralp00stew.pdf> (pristupljeno 11. decembra 2011).
- Stewart, Dugald (1854), *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Dugald Stewart: Collected Works, tom 3, William Hamilton (prir.), Edinburgh: Thomas Constable, Open Library, dostupno na internet adresi: <http://archive.org/stream/cu31924024496121#page/n7/mode/2up> (pristupljeno 15. decembra 2009).
- Stewart, Dugald (1982 [1793]), „Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D“, u: Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, W. P. D. Wightman & J. C. Bryce (prir.), Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith [1795], tom 3, Indianapolis: Liberty Fund, The Online Library of Liberty,

- dostupno na internet adresi:
http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=201&chapter=56054&layout=html&Itemid=27 (pristupljeno 3. januara 2012).
- Stjuart, A. M. (2008), „Škotsko prosvetiteljstvo“, u: Stjuart Braun (prir.), *Britanska filozofija i doba prosvetiteljstva*, Beograd: Plato, str. 293–325.
- Stewart, M. A. & James Moore (1993), „William Smith (1698–1741) and the Dissenters' Book Trade“, *Bulletin of the Presbyterian Historical Society of Ireland* 23: 20–27.
- Stieler, Kaspar (1968 [1691]), *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz*, München: Kösel.
- Stojanović, Dragan (1999), „Mislilac romantizma Fridrih Šlegel“, u: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter.
- Streisand, Joachim (prir.) (1969), *Die deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Stricklen, Charles (1971), „The Philosopher's Political Mission: The Creation of an Idea, 1750–1789“, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 86: 137–228.
- Strong, Tracy & Frank Andreas Sposito (1995), „Habermas's Significant Other“, u: Stephen White (prir.), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University press, str. 263–288.
- Sturma, Dieter (2005), „Politics and the New Mythology: The Turn to Late Romanticism“, u: Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 219–238.
- Stuurman, Siep (2000), „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative“, *History and Theory* 39 (2): 147–166.
- Subotić, Milan (2007), *Solženjicin: anđeo istorije*, Beograd: Logos.
- Subotić, Milan (2008), „Radanje ruske inteligencije iz duha Prosvetiteljstva: Aleksandar Radišev (I)“, *Filozofija i društvo* 3 (36): 293–312.
- Suderman, Jeffrey (2001), *Orthodoxy and Enlightenment*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Sullivan, Robert (1982), *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sykes, Stephen (1971), *Friedrich Schleiermacher*, London: Lutterworth Press.
- Szabo, Franz (1994), *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753–1780*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Šredinger, Ervin (2007), *Priroda i Grci*, Beograd: Fedon.
- Tackett, Timothy (2000), „Conspiracy Obsession in a Time of Revolution: French Elites and the Origins of the Terror, 1789 – 1792“, *The American Historical Review* 105 (3): 691–713.
- Taine, Hippolyte (1986), *Les Origines de la France contemporaine*, tom 1: *L'ancien régime*, Paris: Fayard, Les classiques des sciences sociales, dostupno na internet adresi:
http://classiques.uqac.ca/classiques/taine_hippolyte/origine_France_t1/taine_origine_t1_ancien.pdf (pristupljeno 3. februara 2008).
- Talmon, Jacob (1955), *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Secker and Warburg.
- Taylor, Charles (2003), „Rorty and Philosophy“, u: Charles Guignon & David R. Hiley (prir.), *Richard Rorty*, New York: Cambridge University Press, str. 158–180.
- Tejlor, Čarls (2008), *Izvori sopstva: stvaranje modernog identiteta*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Tejlor, Čarls (2011), *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus, Službeni glasnik.

- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u: Ludwig von Friedeburg & Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Thomas, Keith (1971), *Religion and the Decline of Magic*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Thomis, Malcolm (1970), *The Luddites: Machine-Breaking in Regency England*, Newton Abbot: David & Charles.
- Tice, Terrence (1967), „Introduction“, u: Friedrich Schleiermacher, *Christmas Eve: Dialogue on the Incarnation*, Richmond: Knox, str. 7–22.
- Tieftrunk, Johann Heinrich (1996), „On the Influence of Enlightenment on Revolutions“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 217–224.
- Tiryakian, Edward (2004), „Civilizational Analysis“, u: Saïd Amir Arjomand & Edward Tiryakian (prir.), *Rethinking Civilizational Analysis*, London: Sage, str. 30–47.
- Tobias, Saul (1999), „Philosophy in the Filigree of Power: The Limits of an Immanent Critique“, u: John Neubauer (prir.), *Cultural History After Foucault*, New York: Aldine de Gruyter, str. 221–228.
- Todorov, Cvetan (1994), *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd: Čolović.
- Todorov, Tzvetan (2002), *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*, Princeton: Princeton University Press.
- Toews, John (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tojnbi, Arnold (1970), *Istraživanje istorije*, dva toma, Beograd: Prosveta.
- Toland, John (1696), *Christianity Not Mysterious or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, London: Sam Buckley, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=fHhOAAAACAAJ&printsec=frontcover&vq=mysterious&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0 (pristupljeno 12. jula 2012).
- Tormey, Simon (2002), „Ludwig Wittgenstein“, u: Jon Simons (prir.), *From Kant to Lévi-Strauss: The Background to Contemporary Critical Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 197–212.
- Torrance, John (1978), „Social Class nad Bureaucratic Innovation: The Commissioners for Examining the Public Accounts, 1780–1787“, *Past and Present* 78: 56–81.
- Toussaint, François-Vincent (2011 [1748]), Paris: BiblioBazaar, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Les_Moeurs.html?id=2VdwygAACAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 14. jula 2012).
- Trachtenberg, Zev (1993), *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*, London: Routledge.
- Trevor-Roper, Hugh (1977), „The Scottish Enlightenment“, *Blackwood's Magazine* 322: 371–388.
- Trey, George (1998), *Solidarity and Difference: The Politics of Enlightenment in the Aftermath of Modernity*, Albany: State University of New York Press.
- Troeltsch, Ernst (1897), „Aufklärung“, u: Johann Herzog, Albert Hauck & Gustav Plitt (prir.), *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, tom 2, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, str. 225–241, dostupno na internet adresi: <http://ia700409.us.archive.org/30/items/realencyklopedi02herzuoft/realencyklopedi02h>

- [erzuoft.pdf](#) (pristupljeno 30. septembra 2010).
- Tu, Weiming (2002), „Beyond the Enlightenment Mentality“, u: Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (prir.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*, Maryknoll: Orbis, str. 19–29.
- Tully, James (2002), „The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives“, u: Anthony Pagden (prir.), *Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 331–357.
- Turco, Luigi (2003), „Moral Sense and the Foundations of Morals“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 136–156.
- Turgot, Anne Robert Jacques (1913 [1751]), „Plan de deux discours sur l’histoire universelle“, u: Gustave Schelle (prir.), *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, tom 1, Paris: Librairie Félix Alcan, str. 275–323, Gallica, dostupno na internet adresi: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k112907d/f685.image> (pristupljeno 3. novembra 2010).
- Turner, James (1988), „The Properties of Libertinism“, u: Robert MacCubbin (prir.), *„Tis Nature’s Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 75–87.
- Ultee, Maarten (1987), „The Republic of Letters: Learned Correspondence 1680–1720“, *The Seventeenth Century* 2: 95–112.
- Unger, Rudolf (1911), *Hamann und die Aufklärung*, Jena: Eugen Diederichs. Tom 1, Hathi Trust Digital Library, dostupno na internet adresi: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b4082293> (pristupljeno 11. februara 2011).
- Vallée, Gérard (prir.) (1988), *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy*, Lanham: University Press of America.
- Van der Linden, Harry (1988), *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett.
- Van Kley, Dale (1991), „New Wine in Old Wineskins: Continuity and Rupture in the Pamphlet Debate of the French Pre-revolution, 1787–89“, *French Historical Studies* 17 (2): 447–465.
- Vatimo, Dani (1991), *Kraj moderne*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Vaughan, Larry (1989), *Johann Georg Hamann: Metaphysics of Language and Vision of History*, New York: Peter Lang.
- Vež, Simona (1995), *Ukorenjivanje: uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, Beograd: BIGZ.
- Velkley, Richard (1999), *Freedom and the End of Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Velš, Wolfgang (2000), *Naša postmoderna moderna*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Venn, Couze (2000), *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, London: SAGE.
- Venturi, Franco (1971), *Utopia and Reform in the Enlightenment*, New York: Cambridge University Press.
- Venturi, Franco (1972), *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century*, Stuart Woolf (prir.), London: Longman.
- Venturi, Franco (1989), *The End of the Old Regime in Europe, 1768–1776: The First Crisis*, Princeton: Princeton University Press.
- Venturi, Franco (1991), *The End of the Old Regime in Europe, 1776–1789*, dva toma, Princeton: Princeton University Press.
- Verene, Donald Phillip (2007), *Hegel’s Absolute: An Introduction to Reading The Phenomenology of spirit*, Albany: State University of New York Press.

- Vico, Giambattista (1982), *Načela nove znanosti: o zajedničkoj prirodi nacija*, Zagreb: Naprijed.
- Vico, Giambattista (1988 [1710]), *On the most Ancient Wisdom of the Italians*, Ithaca: Cornell University Press.
- Vierhaus, Rudolf (prir.) (1982), *Mentalitäten und Lebensverhältnisse: Beispiele aus der Sozialgeschichte der Neuzeit: Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vierhaus, Rudolf (1984), *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vierhaus, Rudolph (1996), „Progress: Ideas, Skepticism, and Critique The Heritage of the Enlightenment“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 330–341.
- Vigotski, Lav (1983), *Mišljenje i govor*, Beograd: Nolit.
- Voegelin, Eric (1982), *From Enlightenment to Revolution*, Durham: Duke University Press.
- Vogel, Ursula (1999), „The Sceptical Enlightenment: Philosopher Travellers Look Back at Europe“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str.3–24.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1983), „Letter to Damilaville“, 19. mart 1766, u: Voltaire, *Correspondance in Oeuvres*, tom 8: 1765–1767, Paris: La Pléiade, str. 409–410.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1829 [1756, 1765], *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Oeuvres de Voltaire, tom 4, Paris: Werdet & Lequien, Les classiques des sciences sociales, dostupno na internet adresi: http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t4/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t4.pdf (pristupljeno 1. marta 2011).
- Volter, Feansoa Mari Arue (1973), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Volter, Feansoa Mari Arue (1982), *Kandid ili optimizam*, Beograd: Rad.
- Von Hendy, Andrew (2001), *Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Voss, Jürgen (1981), „Der gemeine Mann und die Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert“, u: Hans Mommsen & Winfried Schulze (prir.), *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, Stuttgart: Klett-Cotta, str. 208–233.
- Vovel, Mišel (2006), „Uvod“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvetćenosti*, Beograd: Clio.
- Vukadinović, Đorđe (1991), „Hegelova kritika prosvetiteljske ideje ostvarenja uma“, *Filozofski godišnjak* 4: 67–89.
- Vukadinović, Đorđe (1997), „Habermasova odbrana moderne“, *Filozofski godišnjak* 10: 198–238.
- Vyverberg, Henry (1958), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard: Harvard University Press.
- Wachler, Ludwig (2010 [1812/1816]), *Geschichte der historischen Forschung und Kunst: Seit der Wiederherstellung der litterarischen Cultur in Europa (1820)*, Whitefish: Kessinger.
- Wachterhauser, Brice (2002), „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“, u: Robert Dostal (prir.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York: Cambridge University Press, str. 53–78.
- Wade, Ira (1977), *The Structure and Form of the French Enlightenment*, dva toma,

- Princeton: Princeton University Press.
- Wagar, W. Warren (prir.), (1982), *The Secular Mind: The Transformation of Faith in Modern Europe: Essays Presented to Franklin L. Baumer*, New York: Homes and Meier.
- Walker, Patrick (1827 [1727]), *Biographia Presbyteriana*, tom 1, Edinburgh: D. Speare. Internet archive, dostupno na adresi: http://www.archive.org/stream/biographiapresby00walk/biographiapresby00walk_djvu.txt (pristupljeno 22. aprila 2011).
- Wangermann, Ernst (1969), *From Joseph II to the Jacobin Trials*, London: Oxford University Press.
- Wangermann, Ernst (1973), *The Austrian Achievement, 1700–1800*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Waquet, Françoise (1989), „Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique“, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 147: 473–502.
- Ward, Albert (1974), *Book Production, Fiction and the German Reading Public, 1740–1800*, Oxford: Clarendon.
- Weber, Max (1946), „The Social Psychology of the World Religions“, u: H. H. Gerth & C. Wright Mills (prir.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, str. 267–301, Internet Archive, dostupno na adresi: http://archive.org/stream/frommaxweberessa00webe/frommaxweberessa00webe_djvu.txt (pristupljeno 17. decembra 2007).
- Weber, Max (1949), „The Meaning of 'Ethical Neutrality'“, u: E. Shils & H. Finch (prir.), *The Methodology of the Social Science*, New York: Free Press, str. 1–47, Internet archive, dostupno na adresi: http://archive.org/stream/maxweberonmethod00webe/maxweberonmethod00webe_djvu.txt (pristupljeno 3. januara 2008).
- Weber, Maks (1976), *Privreda i društvo*, tom 1, Beograd: Prosveta.
- Weber, Maks (1987), „Racionalizam zapadne kulture“, u: Mihajlo Đurić (prir.), *Sociologija Maksa Webera*, Zagreb: Naprijed, str. 290–305.
- Weber, Max (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Weber, David (2005), *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven: Yale University Press.
- Wegele, Franz X. von (1885), *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Aufireten des Humanismus*, Munich: Oldenbourg, Internet Archive, dostupno na adresi: http://archive.org/stream/geschichtederde00wegegoog/geschichtederde00wegegoog_djvu.txt (pristupljeno 27. jula 2009).
- Weinsheimer, Joel (2003), „Meaningless Hermeneutics?“, u: Bruce Krajewski (prir.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Ewing: University of California Press, str. 158–166.
- Weishaupt, Johann Adam (1969 [1788]), *Über die Gründe und Gewißheit der Menschlichen Erkenntniß. Zur Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft*, Bruxelles: Culture et civilisation.
- Wellbury, David (1988), „Nietzsche – Art – Postmodernism: A Reply to Jürgen Habermas“, u: Thomas Harrison (prir.), *Nietzsche in Italy*, Stanford: Stanford University Press, str. 77–100.
- Welleck, René (1963), *Concepts of Criticism*, New Haven: Yale University Press.
- Wellmer, Albrecht (2004), „The Debate About Truth: Pragmatism without Regulative Ideas“, u: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson & John Rundell (prir.), *Critical Theory After Habermas: Encounters and Departures*, Leiden: Brill, str. 181–211.

- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo–Jedinstvo.
- Wessell, Leonard (1977), *G. E. Lessing's Theology: A Reinterpretation. A study in the Problematic Nature of the Enlightenment*, The Hague: Mouton.
- Whaley, Joachim (1981), „The Protestant Enlightenment in Germany“, u: Roy Porter & Mikuláš Teich (prir.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 106–117.
- White, Morton (1978), *The Philosophy of the American Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- White, Stephen (1991), *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University press.
- White, Stephen (1994), *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*, Thousand Oaks: Sage.
- White, Stephen (1995), „Reason, Modernity, and Democracy“, u: Stephen White (prir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University press, str. 3–16.
- Wickwar, William (1935), *Baron D'Holbach: A Prelude to the French Revolution*, London: G. Allen & Unwin, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Baron_D_Holbach.html?id=vh8L7z_6Ps4C&redir_esc=y (pristupljeno 7. maja 2012).
- Wilcox, John (1974), *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Williams, Alan (1979), *The Police of Paris, 1718–1789*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Williams, Caroline (2001), *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, London: Athlone.
- Williamson, Karina (1991), „The Counter-Enlightenment“, u: John Yolton, Pat Rogers, Roy Porter & Barbara Stafford (prir.), *The Companion to the Enlightenment*, Oxford: Blackwell, str. 109–109.
- Wilson, Edward (1999), *Consilience: The Unity of Knowledge*, Westminster: Knopf.
- Wilson, Kathleen (2003), „The Female Rake: Gender, Libertinism, and Enlightenment“, u: Peter Cryle & Lisa O'Connell (prir.), *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century*, New York: Palgrave, str. 95–111.
- Winter, Eduard (1962), *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus, 1740–1848*, Berlin: Rüttem & Loening.
- Wittmann, Reinhard (1973), „Der lesende Landmann. Zur Rezeption aufklärerischer Bemühungen durch die bäuerliche Bevölkerung im 18. Jahrhundert“, u: Dan Berindei (prir.), *Der Bauer Mittel- und Osteuropas im sozioökonomischen Wandel des 18. und 19. Jahrhunderts. Beiträge zu seiner Lage und deren Widerspiegelung in der zeitgenössischen Publizistik und Literatur*, Cologne: Böhlau, str. 142–196.
- Wokler, Robert (1997), „The Enlightenment Project and its Critics“, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 58: 13–30.
- Wokler, Robert (1998), „The Enlightenment Project as betrayed by Modernity“, *History of European Ideas* 24: 301–213.
- Wokler, Robert (1999), „Nation-state and the Primal Patricide of Modernity“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 161–183.
- Wokler, Robert (2003), „Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment“, u: Joseph Mali & Robert Wokler (prir.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Philadelphia: American Philosophical Association, str. 13–31.

- Wolff, Christian Freiherr von (1754), *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit*, Halle: Renger, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books?id=dEZMAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (pristupljeno 13. jula 2009).
- Wolin, Richard (2004), *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press.
- Wood, Allen (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen (2006b), „Kant's Philosophy of History“, u: Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, str. 243–262.
- Wood, David (2005), *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*, Albany: State University of New York Press.
- Wood, Gordon (1991), *The Radicalism of the American Revolution*, New York: Knopf.
- Wood, Gordon (2006a), *Revolutionary Characters: What Made the Founders Different*, East Rutherford: Penguin.
- Wood, Neal (2002b), *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*, New York: Palgrave.
- Wood, Paul (1990a), „Science and the Pursuit of Virtue in the Aberdeen Enlightenment“, u M. A. Stewart (prir.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, str. 127–149.
- Wood, Paul (1990b), „The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment“, *History of Science* 28 (1990): 89–123.
- Wood, Paul (1993), *The Aberdeen Enlightenment: The Arts Curriculum in the Eighteenth Century*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Wood, Paul (2002a), „Science, Philosophy and the Mind“, u: Roy Porter (prir.), *The Eighteenth Century*, The Cambridge History of Science, tom 4, Cambridge: Cambridge University Press, str. 908–935.
- Wood, Paul (2003), „Science in the Scottish Enlightenment“, u: Alexander Broadie (prir.), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, str. 94–116.
- Woodmansee, Martha (1984), „The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the 'Author'“, *Eighteenth-Century Studies* 17 (4): 425–448.
- Wordsworth, William & Samuel Taylor Coleridge (1798), *Lyrical Ballads, With A Few Other Poems*, London: J. & A. Arch, Gracechurch-Street.eBook, Gutenberg Project, 2011, dostupno na internet adresi: <http://www.gutenberg.org/files/9622/9622-h/9622-h.htm> (pristupljeno 13. januara 2012).
- Wordsworth, William (1802a), „Preface to the Lyrical Ballads“, Wordsworth and Coleridge, dostupno na internet adresi: <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/lbprose.html#preface> (pristupljeno 23. januara 2010).
- Wordsworth, William (1802b), *My Heart Leaps Up*, Bartleby.com, dostupno na internet adresi: <http://www.bartleby.com/106/286.html> (pristupljeno 3. jula 2009).
- Wordsworth, William (1884), *Ode. Intimations of Immortality from Recollections of early Childhood*, Boston: D. Lothrop and Company, Internet archive, dostupno na adresi: <http://archive.org/stream/odeintimationsof00word#page/n7/mode/2up> (pristupljeno 31. marta 2010).
- Wordsworth, William (1974), „Essay on Morals“, u: W. J. B. Owen & Jane Smyser

- (prir.), *The Prose Works of William Wordsworth*, tom 1, Oxford: Clarendon, str. 122–129.
- Wunder, Heide (1985), „Der Dumme und der schlaue Bauer“, u: Cord Meckseper & Elisabeth Schraut (prir.), *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, str. 34–52.
- Yolton, John, Roy Porter, Pat Rogers & Barbara Stafford (prir.) (1991), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford: Blackwell.
- Young, Robert (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge.
- Youngson, Alexander (1966), *The Making of Classical Edinburgh*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zafranski, Ridiger (2011), *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Novi Sad: Adresa.
- Zalewski, Marysia (2000), *Feminism after Postmodernism: Theorising Through Practice*, Florence: Routledge.
- Zessow, Karl-Heinz (1988), *Ländliche Lesekultur im 18. and 19. Jahrhundert. Das Kirchspiel Menslage und seine Lesegesellschaften*, tom I, Cloppenburg: Museumsdorf Cloppenburg.
- Zöllner, Günter (2009), „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, u: Klemme, Heiner (prir.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, str. 82–99.
- Zöllner, Johann Friedrich (1977 [1783]), „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“, u: Norbert Hinske (prir.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, str. 107–116, dostupno na internet adresi: http://books.google.rs/books/about/Was_ist_Aufkl%C3%A4rung.html?id=2qAEAAAYAAJ&redir_esc=y (pristupljeno 9. jula 2008).
- Zolo, Danilo (1999), „The Lords of Peace: From the Holy Alliance to the New International Criminal Tribunals“, u: Barry Holden (prir.), *Global Democracy: Key Debates*, Florence: Routledge, str. 73–86.
- Žižek, Slavoj (2003), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Žmegač, Viktor (1986), „Razvoj romantičarskog pokreta“, u: Viktor Žmegač (prir.), *Njemačka književnost*, Zagreb: SNL, str. 86–106.

Biografija autora

Predrag Krstić je diplomirao i magistrirao filozofiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Školske 1992/1993. godine angažovan je na poslovima istraživača-pripravnika na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Od 1993. godine zaposlen je kao profesor filozofije u mladenovačkoj i, potom, u Šestoj beogradskoj gimnaziji. Od 2006. godine do danas radi na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu. Polja njegovog interesovanja protežu se od moderne i savremene filozofske predaje, preko društvene, antropološke i teorije obrazovanja, do estetike, književne kritike i radikalne tekstualne prakse. Pored niza autorskih i uređivačkih priloga u domaćoj i stranoj stručnoj periodici, te sedam monografskih studija (*Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“, 2007; *Filozofska životinja: zoografski nagovor na filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2008; *Postapokaliptika: ničemu više filozofija, kao i dosad*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Albatros plus, 2009; *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*, Beograd: Službeni glasnik, 2010; *Asocijativni filozofski rečnik: preliminarni nacrt*, Banja Luka: Art print, 2011; *Pohvala naivnosti*, Kragujevac: Centar slobodarskih delatnosti, 2012; *O čemu govorimo kad govorimo o psovanju*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2013), autor je i dve knjige poezije (*Psihokosmografija pesme*, Beograd: Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, 1992; *Uknjiženje poezije*, Beograd: izdanje autora, 2005) i jednog romana (*Povedanje*, Beograd: Alexandria Press, 2006).

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а ПРЕДРАГ - КРСТИЋ

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

СПОР ОКО ПРОСВЕТИТЕЉСТВА: ИСТОРИЈА И
САВРЕМЕНОСТ ЈЕДНЕ КОМТРОВЕРЗЕ

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 11. СРЕБРУАР 2014

Предраг Крстић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора ПРЕДРАГ КРСТИЋ

Број уписа _____

Студијски програм ДОКТОРСКЕ СТУДИЈЕ ЕРИТОЗОСФИЈЕ

Наслов рада СПОР ОКО ПРЕСВЕТИТЕЉСТА: ИСТОРИЈА И САНКЦИЈАМА НЕКЕ КОНТРОВЕРЗЕ

Ментор ПРОФ. ДР ЈОВАН БАБИЋ

Потписани ПРЕДРАГ КРСТИЋ

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 11. ФЕБРУАР 2014

Предраг Крстић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

СПОР ОКО ПРОСВЕТИТЕЉСТВА: ИСТОРИЈА И
САВРЕМЕНОСТ ЈЕДНЕ КОНТРОВЕРЗЕ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 11. септембар 2014.

