

Predrag Krstić

Neželjeno roditeljstvo: romantizam i Kant

Apstrakt *Preko romantičarske recepcije Kanta, autor rada nastoji da prikaže odnos romantizma i prosvetiteljstva. U prvom delu rekonstruišu se društveni uslovi koji su kreirali čudnu putanju preobražaja delova Kantovog učenja u romantičarske tradicionalne. Drugi deo rada prati teorijsku preadaptaciju Kantove misli kod Fihtea i izričito odstupanje od nje kod Novalisa i Šlegela. Treći deo izlaže ključne momente romantičarske kritike prosvetiteljskog uma, a četvrti njene nejednoznačne praktičkopolitičke učinke. U zaključku se sugerše da romantizam iskušava i svedoči prekoračivanje granica iste one slobode za koju je Kant smatrao da je se biva dostojnim tek ukoliko se koristi zakonito i svrhovito.*

Ključne reči: *Kant, prosvetiteljstvo, romantizam, sloboda, racionalnost, Francuska revolucija*

88

U metafori poroda uobičajeno je da se romantizam vidi kao buntovno, ničim sputanoj slobodi sklono dete prosvetiteljstva. Romantičari nisu „deca-izdanci“, nisu unapred zamislive i manje ili više skladne izvedenice roditeljske „genetike“, kao kada kažemo da prosvetiteljski projekt ima utilitarizam i kontraktualizam kao svoju jednako legitimnu „liberalnu“ decu (Bufacchi 1999: 205–206). Oni pre spadaju u onu decu koju roditelji ne prepoznaju lako i ne priznaju rado, sumnjaju čak da su možda „nezakonita“, ako ne i „podmetnuta“. Romantizam je jedno takvo „problematično“ i, svakako, nestašno dete (Hit & Boreham 2003: 7, 11). Kao svi talentovani potomci, i on je manje biološka regeneracija a više istorijska mutacija roditelja.

Sticaj okolnosti

Utvrđivanje očinstva romantizma u svakom slučaju ne može da previdi Kantov (Kant) teorijski DNK. On se može detektovati u romantičarskom vezivanju njegovih ideja za „metafizički teror“ u filozofiji ili za epistemološko „paljenje fitilja“ romantičarske revolucije (Hit & Boreham 2003: 27, 50, 28–29). Manje paušalno bi se moglo reći da je, na Kantovom tragu i možda protiv njega, sa Fihteom (Fichte), Šelingom (Schelling) i Šilerom (Schiller) došlo do „romansiranja samstva“ (Solomon 1988: 44). Kantovim mladim i sve brojnijim sledbenicima je, prema ovoj već standardnoj interpretaciji, smetala pre svega izvesna „šizofrenost“ njegove filozofije koja je razdelila ljudski život u tri nepomirljiva odeljka: svet saznanja,

svet postupanja i svet osećanja i estetskog suđenja. Njihova odvojenost nije mogla biti prihvatljiva za mislioce čiji su ključni koncepti postali sinteza i jedinstvo. Kantova treća *Kritika* je, doduše, ukazivala na mogućnost okupljanja prethodno razdeljenih „stvarnosti“, pa su njegovi neposredni naslednici razvili njene nagoveštaje i pretvorili jednu tobož isparcelisanu filozofiju u jedinstveni „sistem“.¹

Moglo bi se reći i da postoji izvesna ironija u toj nesumnjivoj ne antagonizovanosti, nego upućenosti romantizma na Kantovu filozofiju, u činjenici da se „ocem-osnivačem romantizma“ smatra duboko racionalni, egzaktni Kant, koji je „mrzeo romantizam“ i gnušao se svakog oblika ekstravagancije, fantaziranja, svih vidova *Schwärmereia*, preterivanja, misticizma, neodređenosti, zbrke.² Isaija Berlin (Isaiah Berlin) krivca što se Kant može smatrati rodonačelnikom onog uzora nenaučnosti i rapsodičnosti koje je prezirao pronalazi u njegovoj moralnoj filozofiji. I sam „opijen“ idejom slobode, on je navodno bio opsednut unutrašnjim moralnim životom čoveka, u koji je instalirao urođenu slobodu kao odredbenu karakteristiku koja ga razlikuje od svega drugog u prirodi i pretpostavku njegovog moralnog postupanja. Pravila morala se više ne pronalaze nego prave, 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 spoljašnjih uslovljenosti, od heteronomije i determinizma koji bi mogli potrti slobodu i odgovornost, Kant je vrednosti preselio u „unutrašnjost“ (Berlin 2006: 81–86). Na taj način je, ispostaviće se, postavio osnovu za jedno etičko uverenje koje moral smatra aktivnošću (a ne više delotvornom primenom teorijskih saznanja koja su prethodno otkrila istinu te oblasti), a ideju autonomije rastegao 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, neporecivih principa, kraljeva, vlade, roditelja, svih autoriteta koji su prihvaćeni jednostavno zato što su autoriteti“ (Berlin

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

2 Berlin 2006: 81; Berlin 1973: 107.

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 istovetnih 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).³

Sloboda se odvezala od protokola samozakonodavstva i, u otklonu od svih zakona, zastupala svoje najneotuđivije lično pravo da postavi svet.

3 Berlin bi to nazvao nemačkim smislom slobode, nasuprot anglo-francuskom. Potonji dopušta svakom čoveku vlastito zaštićeno polje, mali ali nedodirljivi vakuum unutar kojeg može da čini šta želi. Sloboda je tu jedan temeljno „negativan koncept“: „neuplitanje“, individualna sloboda pojedinca čiju zaštitu od nedobrovoljnog upliva drugih pojedinaca valja ustanoviti i zajamčiti (Berlin 2002: 50–53). Nemcima 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 neopazuje sa „ekstremnim liberalizmom Kanta“, njegovim poštovanjem ljudske prirode i njenih svetih prava i, „u čudnoj i direktnoj liniji“, Fihtevim poistovećenjem slobode sa samopostavljanjem, sa nametanjem volje drugima, sa uklanjanjem prepreka željama i, konačno, sa rasipanjem svih materijalnih stvari pred pobjedničkom nacijom koja maršira ne bi li odgovorila na unutrašnji zahtev transcendentnog uma. 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; Berlin 1992: 200–259; uporediti Nisbet 1980: 268–269; Žmegač 1986: 86–90).

Prema Berlinu, politička situacija osamnaestog veka je kriva za to opasno nemačko investiranje u „metafizički“ proširen pojam slobode. Kada se živi u „žalosnim okolnostima“, teče ova sociopsihološka rekonstrukcija,⁴ malo je stvari koje uopšte mogu da se urade, pa je reakcija na takvu situaciju koja se često javlja u istoriji, „zaključavanje u privatni svet“ i, u teorijskoj advokaturi, ona „doktrina nedodirljivosti unutrašnjeg života“ u kojoj „misa o slobode“ postaje praktično neostvarljiv ali žučeni „ideal“. U 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, kao i rani hrišćani, propovedali svoje velike svetkovine. To je zapravo istina koja postaje posebno živa za Nemce osamnaestog veka“ (Berlin 2002: 54).⁵ Kao izdanak takvog okruženja uvek se javlja doktrina koja ispoveda da „zadovoljenje i umrtvljivanje želje izlaze na istu stvar“, ali je ovog puta to izuzetno sofisticirana

91

4 Upporediti Berlin 2006: 140–141; Izenberg 1992: 309.

5 Upporediti Berlin 2006: 44–80. Tu istinu naročito boji, svakako na presudan način kada je reč o odnosu prosvetiteljstva i romantizma, komšijskij etalon. Prosvetiteljstvo je bilo internacionalno po obimu i kosmopolitsko po pretenziji, ali je bilo „francusko“ i eventualno „englesko“ u recepciji još uvek relativno feudalne „Nemačke“ osamnaestog veka. Engleska i Francuska su imale sigurna kraljevstva, 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 spekulisali o značenju „univerzalne istorije“, a Nemci su bili zabrinuti za vlastitu. „Nemački odgovor“ onda zvuči sasvim razložno i očekivano: „mržnja prema intelektu i, povrh svega, snažna mržnja prema Francuskoj, perikama, svilenim čarapama, salonima, korupciji, generalima, carevima, svim velikim i sjajnim figurama ovog sveta koji su jednostavno inkarnacija bogatstva, pokvarenosti i davola. To je prirodna reakcija pobožnog i poniženog stanovništva. To je poseban oblik anti-kulture, antiintelektualizma i ksenofobije, kojem su Nemci u tom trenutku bili naročito skloni. To je provincijalizam koji su neki nemački mislioci negovali i obožavali u osamnaestom veku i protiv kojeg su se Gete i Šiler borili čitavog svog života“ (Berlin 2006: 52–53). Drugim rečima, 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).

doktrina unutrašnjeg „samstva“, koje više nije izloženo nikakvoj invaziji „drugog“ 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).

Rekonstrukcija začeca

92 Odgovarajući na primedbu da se, prema čuvenoj Jakobijevoj (Jacobi) formulaciji, bez pretpostavke stvari po sebi ne može pristupiti Kantovom svetonazoru, a da se ipak s njom ne može ostati unutar njega,⁶ Fihte, kao što je poznato, svojim *Wissenschaftslehre* smjera da upotpuni *Kritiku čistog uma*. „Drugim uvodom u učenje o nauci“ se, međutim, već izričito suprotstavlja Kantu, makar utoliko što smatra da postoji „intelektualni opažaj“ (Fichte 1971a: 469–488, 459). Fihte 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 podležuce samosvesti, one Kantove čiste apercepcije koja sada postaje neposredna, spontana svest kojom subjekt misli sebe (Kant 1968a: 131–132; Fichte 1971a: 463). Uprkos prerrefleksivnom 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 „Ja–Ne–Ja“ struktura empirijske samosvesti mora biti rezultat delatnosti koju je postulirao apsolutni subjekt koji sadrži svu stvarnost i koji se, na kraju krajeva, i ne sastoji ni u čemu drugom do u slobodnom samo(po)stavljaju, u nekoj vrsti neograničene emanacije čiste delatnosti, u posvemašnjoj „produktivnoj uobrazilji“ (Fichte 1971b: 215). Subjekt je tako objašnjen kao čista sloboda spontane delatnosti. Praktični i teorijski domeni filozofije, sistematski odvojeni 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.⁷

6 Uporediti Wood 2005: 32, 73; Rockmore 2007: 172; Henrich 2009: 76.

7 Šiler takvu filozofiju naziva „subjektivnim spinozizmom“, a Novalis (Novalis) nominuje Fihtea za članstvo u (po uzoru na izvršni organ vlasti završnog perioda Francuske revolucije izmišljenom) „direktorijumu“ 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 Ge-teov roman *Godine učenja Vilhelma Majstera*, paradigma *Bildungsromana* i umetničko-psihološke obrade individualnog razvoja, odrastanja samstva, „samoobrazovanja“:

Odnos prema Kantu i Fihteu vremenom postaje presudan za opredeljenje između prosvetiteljskog klasicizma i romantizma. Gete (Goethe) i Šiler su intenzivno izučavali Kanta⁸ – i obojica na kraju za račun njegovih kolebanja odbacila Fihteovo *Wissenschaftslehre* kao hipertrofiranu verziju zdravorazumske subjektivnosti. Fridrih Šlegel (Friedrich Schlegel), Novalis i drugi rani romantičari, naprotiv, Fihtea su zbog apsolutne suverenosti subjekta smatrali neupitnim filozofskim prvakom i na njegovom tragu formulisali vlastiti program filozofije umetnosti, koji Fihte nije stigao da napiše. Istovremeno, međutim, tim potezom oni odbacuju Fihteovo rešenje problema zasnivanja apsolutne subjektivnosti u refleksiji i proširuju, radikalizuju i redefinišu Šilerovo „estetsko iskustvo“. Osnov subjektivnosti može se samo pesnički opaziti: samo umetnički diskurs (re)prezentuje izgubljeni temelj subjektivnosti u fenomenalnom svetu, pa i on samo kao samosvesnu, eksperimentalnu, ironičnu, samorelativizujuću konstrukciju. Taj gest je Novalis prvo nazvao *fichtisiren*, a kasnije *romantisiren* (Novalis 1967: 77). Njime se, međutim, konačno napuštaju i Kant i Fihte, čitava nemačka „sistemska“ škola mišljenja, a nova, romantička misao sada sebi dozvoljava jedino, Novalisovim opet rečima, „sistematičnost bez sistema“ fragmenata (Saul 2002: 70–71).

93

Intuitivno stvaralaštvo smenjuje racionalno rezonovanje teorije saznanja, a intelektualni opažaj 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.⁹ Kantovo oprezno priznanje subjektivnih izvora saznanja je dramatično zaoštreno: aprioristički eksperimenti i domišljanja fantazije 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 1967: 69). Posao je filozofije završen kada je

„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“ (Saul 2002: 65).

⁸ Za Geteov pristup dvojici filozofskih velikana videti Molnár 1996. Gete je 1794. nominovao Fihtea na univerzitetu u Jeni, ali je većina njegovih kopija Fihteovih dela ostala neodrezena (Molnár 1993: 19). Ako je suditi po čestom pominjanju *Selbstthätigkeit* u *Ästhetische Erziehung* (Schiller 1879: šesto, sedmo, jedanaesto, četrnaesto, dvadeseto, dvadeset drugo, dvadeset treće, dvadeset peto i dvadeset sedmo pismo), Šiler je Fihtea čitao pažljivije od Getea.

⁹ Novalis 1967: 61; uporediti Frank 1989: 7–24; Bowie 1997: 65–89.

njeno zakonodavstvo pripremilo svet za uticaj ideja. Zadatak je sada pesništva, koje je ključ i za filozofiju, da ostvari te ideje.¹⁰

„Tamo gde filozofija prestaje, poezija mora da počne“ (Šlegel 1999d: 111, fragment 48). Tekstovi romantičara trebalo je da u jednom inkarniranom „apsolutnom pesništvu“ ostvare i projekt filozofije ili da, kao *Symphilosophie* ili *Sympoesie*, prožete jedno drugim predstavljaju samo jedinstvo umetnosti, nauke i filozofije.¹¹ U tom smislu pesništvo je postalo kult a, u jednom osetljivom i na doduše veoma samosvojan način podražavajućem odnosu prema mitologiji i religiji, kult pesništva je počeo da utelovljuje epohalni nemački postrevolucionarni odgovor na francusku religiju razuma, odnosno kriptopolitički odgovor na Revoluciju.¹²

Odrastanje

94

Epoha, naime, 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 1999c: 54, fragment 216),¹³ a u drugom priznaje da su to „ipak samo tendencije, bez temeljne izvedbe“ (Šlegel 1999e: 124, fragment II 662). U svakom slučaju, čini se da Francuska revolucija u toj trijadi predstavlja onaj trenutak „prelaska prosvetiteljske teorije u praksu“ koji, ne bez izvesnog rivalstva, obeležavaju Fihteove refleksije u filozofskom a *Wilhelm Meisters Lehrjahre* u književnom diskursu, preuzimajući i nastavljajući Kantovu potragu za subjektom kao ključem samorazumevanja čovečanstva – u epohi Revolucije (Saul 2002: 65, 57–58).

Ontogenetskom evolucijom tumačeći istorijsku filogenezu, moglo bi se čak onda ispostaviti da ranoromantička deca prosvetiteljstva afirmišu vlastitu generacijsku nedozrelost 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 (Coleridge) i Sauti (Southey) u Engleskoj,

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

11 Šlegel 1999a: 20, fragment 115; Šlegel 1999b: 23, fragment 20; Šlegel 1999d: 109, fragment 32; Šlegel 1999d: 107, fragment 12; Šlegel 1999d: 122, fragment 156.

12 Uporediti Šlegel 1999d: 109, fragment 34; Šlegel 1999d: 116, fragment 96.

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

Šatobrijan (Chateaubriand) i Konstan (Constant) u Francuskoj, Šlajermaher (Schleiermacher), braća Šlegel, Novalis, Tik (Tieck), Vakenroder (Wackenroder) i Helderlin (Hölderlin) u Nemačkoj. U vreme izbijanja Francuske revolucije oni su bili u kasnim „adolescentnim“ godinama, što će reći i usred borbi za porodičnu, seksualnu, profesionalnu i intelektualnu nezavisnost. Spočetka možda i ravnodušni ili umereno neprijateljski raspoloženi prema njoj, vremenom će postati njene vatrene pristalice. Odatle proističu tumačenja da je mlađa generacija nemačkih umetnika i mislilaca, uspostavljajući analogiju između ličnog iskustva i događanja svetske istorije, stala uz Revoluciju s prevashodno psiholoških razloga. 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, 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).¹⁴

95

Pobuna romantizma može biti, kao i kada je reč o prosvetiteljstvu protiv kojeg ustaje, metafizička ili socijalna, bunt protiv odnosa u društvu ili uopšte protiv čovekovog položaja u svetu, kao što može imati karakter utopijske ili konzervativne revolucije. 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 neravnopravnom sukobu sa onom težinom autoriteta i tradicije koji je koncentrisan u savremenim institucijama koje su represivne već stoga što normiraju.¹⁵ Novost je samo da se u takve institucije sada smešta i prosvetiteljstvo: njegov intelektualistički oslobodilački poziv ili poziv na privođenje razumu prelazi na stranu porobljivača, sameren jednom totalnom voljom za totalnom samoafirmacijom.

14 Uporediti Samuel 1925: 66; Toews 1980: 63; za ograničeni domet „generacijskih tumačenja“: Izenberg 1992: 52–53; Gillis 1974: 8–9.

15 Videti Berlin 2006: 144–145; Janjion 1976: 228–229.

Njtn (Newton) i Lok (Locke), sveci (ranog) prosvetiteljstva, međaši moderne nauke čija su se postignuća smatrala nesumnjivim jemstvom opravdanosti vere u društveni progres, optužuju se sada za nastojanje da u kavez utamniče slobodni duh i iscrpu sav život iz njega. „Umetnost je drvo života, / nauka je drvo / smrti“ (Blake 1826–1827: stihovi 100–102), piše Viljem Blejk (William Blake) u svojim zabeleškama uz *Laaokon*, pre svega protiv dvojice slavni zemljaka, ali i protiv francuskih „rezonera“, protiv režima uređenog i urednog sveta uopšte. 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. 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 tako um prosvetitelja po prvi put suočiti sa svojom kliničkom slikom, prema 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 delovanje individualizovanih monada bez istinskog odnosa i zajedništva, na slepo operisanje funkcionalnih šrafova aparature pravno organizovanog građanskog društva. Pred furioznim naletom hipertrofirane intelektualnosti prosvetiteljstva stradali su kreativni i osećajni potencijali čoveka, čulnost, spontanost i svaka individualnost.¹⁶ Kao što je sve transcendentno iščezlo

16 „Individualnost“ sada nastupa nasuprot „individualizmu“, kao nekoj vrsti „ideologije“ pojedinaca, koji se mogu svesti i unifikovati s obzirom na podrazumevane univerzalne aspiracije (videti Simmel 1950: 78, 80–82; Meinecke 1957: 425; uporediti Lukes 1973: 17–22). Time su nemački romantičari načinili odlučujuću i „paradoksalan“ korak od ideje suverene lične individualnosti – od onog pojma individue pod kojim je Fridrih Šlegel podrazumevao „neprekidno postajanje u nedovršenom svetu“ (Schlegel 1964: 42; uporediti Nassar 2013: 98 i dalje) – do njenog proširenja i preobražaja u ideju nad-individualne, kolektivne, nacionalne ili državne „ličnosti“ (Izenberg 1992: 5–6).

pod tiranijom prirodnonaučnog logosa, tako je i individualna sloboda utrula ispod opštosti zakona. Hladni, isprazni, formalni, apstraktni, avetinjski razum prosvetiteljstva, taj, rečima Franca Šuberta (Franz Schubert), „ružni kostur bez mesa i krvi“ (prema Peri 2000: 240), izlazi na zao glas, kao uzurpator složenosti i dubine ljudskog iskustva. Samosvojnost nesvodive ličnosti pretpostavlja se autonomiji uma, a analitičkoj racionalnosti prosvetiteljstva suprotstavljaju se nepatvorene emocije i imaginacija. 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.

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, „običan život“. Čvrsta namera je, makar isprva, bila da se svet „poetizuje“, a ne politizuje. „Poetizovanje“ sveta se drugačije kaže „romantizovanje“.¹⁷ Slaveći poeziju kao „izraz imaginacije“, Šeli (Shelley 1821: §342) promovise pesnike u „nepriзнate zakonodavce sveta“. 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 ekonomе do umetnika“ (Šlegel 1999d: 112, fragment 54). Ili, ako ni od toga nema vajde, makar da čuva i zastupa čovečnost u svetu koji joj nije naklonjen, da „poveže strahću i znanjem čitavo carstvo ljudskog društva, onako kako se ono rasprostire duž čitave zemlje i svog vremena“, kao što u svom Predgovoru *Lirskim baladama* kaže Vordsvort (Wordsworth 1802).

Ali postojao je i jedan drugačiji i ofanzivniji politički ekvivalent „antiracionalističkog“ intelektualnog senzibiliteta, koji je najavio Šilerov prvi komad, *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

17 „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 1967: 77).

koje ne pošteđuju 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 dvoji ovacijama je previđan za volju golog bunta. Dve decenije kasnije, 1792, vođe Francuske revolucije postupaju kao i publika na predstavi i, skupa sa Džoržom Vašingtonom (George Washington) i Pestalocijem (Pestalozzi), na zasedanju Narodne skupštine proglašavaju Šilera počasnim građaninom Francuske.¹⁸

Činovi i učinci

98

Prema uobičajenom psihopolitičkom objašnjenju, „motivacija“ romantizma se obično pronalazila u izneveravanju prethodno investiranih nada u jedno regenerisano, slobodno i harmonično čovečanstvo. Posle početne euforije sledi razočarenje projektom koji se mogao izopačiti u jakobinsku isključivost, razuzdanost sankilota, teror, masovna pogubljenja, regicid i objavu revolucionarnog rata. A onda je, 1799. godine, državnim udarom na scenu stupio i Napoleon i svojom imperijalnom politikom većini ranih romantičara poslužio kao dokaz konačnog stečaja prosvetiteljske vizije uređenja društva.¹⁹ U tom smislu romantizam ne samo da ne bi bio logički nastavak politike prosvetiteljstva drugim sredstvima, pa čak ni njegovo potiskivanje za račun drugačije politike, već bi signalizirao raskid sa svakom politikom.

Vazda politička arbitraža filozofskog učinka to nije propustila da osudi kao pobačaj. 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 zaokupljenosti političkom revolucijom u kulturnu sferu (Brinkmann 1974: 172). Izmešten, sadržaj romantičkog dela postaje „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). To objašnjenje romantičkog odbega od revolucionarnog cilja u umetnost zbog nezadovoljstva nasiljem

18 Karthaus 1989: 211; Alt 2009: 12–15; Hit & Boreham 2003: 44.

19 Bilo je, međutim, neke perverzne privlačnosti ili neprijatnog srodstva Napoleoneve sudbine i slike čoveka koju su sami romantičari zagovarali: on je bio „pustolov, 'kreator' istorije i arhetip genija“, otelotvorenje istorijske promene i simbol „romantičarskih ideala 'titanskog', 'prometejskog' dostignuća pojedinca i nacija“ (Hit & Boreham 2003: 49–63; uporediti Berlin 2002: 66–67; Berlin 2006: 99–111).

Revolucije nije, međutim, već ni „personalno“ ubedljivo. Sa izuzetkom Avgusta Šlegela (August Schlegel), rani romantičari su ne samo pozdravili Francusku revoluciju kao osvit novog doba, oduševljavali se krahom *ancien régimea* i radovali se najavi epohe bez privilegija, tlačenja i nepravde, nego su, poput Novalisa, Šelinga, Šlajermahera i Fridriha Šlegela, 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 simpatizeri i posle revolucionarnih masakara, egzekucije kralja ili čak i vladavine terora (Beiser 1992: 228–267).

Od kantovske inspiracije do neprepoznavanja udaljena, diskontinuirana, „militantna“ i vizija binarnog suprotstavljanja nemačkog romantizma s kraja osamnaestog veka, kao samosvesne reakcije, antiteze i konačnog „napada na prosvetiteljstvo“ (Solomon 1988: 12), međutim, sledeća dva veka je bila u toj meri uvrežena da je postala opšte mesto. Racionalizmu, individualizmu i liberalizmu prosvetiteljstva, prema ovom zavodljivom pojednostavljenju, jednoznačno se suprotstavio antiracionalizam, komunitarizam i konzervativizam romantizma. Prelazak sa prosvetiteljstva na romantizam obeležen je onda raskidima: raskidom sa instancom uma za račun umetničke mašte; 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.²⁰ 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 romantizma sa prosvetiteljstvom.²¹

99

Tek negde 1798. godine romantičari su počeli naglašeno kritički da se osvrću na Revoluciju – i to ne (toliko) 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

20 Kao primer takvih interpretacija „političkog romantizma“ uzimaju se Schmitt 1925: 79–84; Droz 1966: 19–49; Reiss 1955: 3. Uporediti, takođe, Heine 1976: 30–31; Kaiser 1999; na pažljiviji način i Zafranski 2011: 126–141.

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

romantičari bili „odaniji liberalnim i progresivnim idealima nego mnogi *Aufklärer*“, koji su se i u poslednjoj deceniji osamnaestog veka još uvek držali svoje vere u prosvetenu monarhiju i suprotstavljali idejama Revolucije.²² U svakom slučaju, ako su se neko vreme neki romantičari i udaljili od radikalne politike, kao što upozorava Izenberg (Izenberg 1992: 13–14), oni nikada nisu prestali da pripisuju sebi i svojim tvorevinama istorijsku misiju.²³ Depolitizacija za račun imaginacije, ako je ikada zaista i bilo i ako je iz nekih samorazumljivih razloga loše da je bude, svakako nije mogla da ostane bez političkih odjeka.²⁴

100

Načelno važi da je pokret vremenom postajao sve konzervativniji, sve više kolektivistički i antiracionalistički nastrojen, ali se pri takvoj oceni pre svega ima u vidu *Spätromantik*.²⁵ Razočarana projektovanjem budućnosti, nestašna deca se vremena zaista smiruju u izmaštanim svetovima prošlosti, posle zabludelog stranstvanja nalazeći sebi biološke roditelje: „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 kod Jene 1806. i okupirao nemačke zemlje, optimizam i kosmopolitizam, dotad karakteristični za najbolje izdanke književne i filozofske produkcije Nemaca, napadno su preinačeni 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 1971c). Sa Šubertom, Klajstom (Kleist) i Hofmanom (Hoffmann), zamisao estetskog čula kao rešenja podeljenosti kantovskog suverenog subjekta odlazi u prošlost, a umesto uma koji metodično saznaje nastupa interesovanje za njegova abnormalna

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

23 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.

24 Uporediti Berlin 2006: 134–135; Von Henty 2001: 30; Izenberg 1992: 96–106, 135–137.

25 Romantizam se obično deli u tri razdoblja: rana ili jenska romantika, od 1797. do 1802; visoka, kasnija, mlađa ili hajdelberška romantika, do 1815, karakteristična po tome što se odvijala pod stranom okupacijom ili dominacijom; i kasna, pozna romantika, do 1830. godine, koja nastupa sa restauracijom (Kluckhohn 1953: 8–9; Kostić 1987: 90–103).

i patološka stanja i neortodoksne načine saznanja.²⁶ U neposrednije političkom smislu, poetizovani svet je na kraju svoju pobunu zaista utopio u idealizovanje istorije, glorifikaciju duše naroda, evociranje drevnih običaja, predanja, zazivanje rodnog tla, 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 vremena primitivizma, varvarstva, praznoverja i mitologije.

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 izvesno ne važi.²⁷ U Berlinu 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 oponirali 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*. Ostvarenje te namere, međutim, nije moglo da ne transformiše i samo prosvetiteljstvo (Beiser 1996: 318–319).

101

Nasuprot novijim insistiranjima Manfreda Franka (Manfred Frank),²⁸ Bejzer rani romantizam sagledava kao prevashodno estetički pokret za

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

27 Rani romantizam se proteže ili do 1802. godine, kada nastaju sukobi među njegovim pripadnicima, ili do smrti njegovog najznačajnijeg pesnika, Novalisa, 1801. godine. Novalis umire ubrzo posle svog 29. rođendana, u Vajsenfelcu. 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).

28 Moglo bi se reći da je zahvaljujući savremenim istraživanjima Franka rehabilitovan doprinos romantizma filozofiji. Frank smatra da se ogrešujemo o njega ukoliko ga shvatimo samo kao književni pokret. Zajedničku karakteristiku mišljenja ranih romantičara on 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 transcendentalnom idealizmu i da na taj način redefiniše ciljeve i metode same filozofije: „Skepticizam ranog nemačkog romantizma se usmerio upravo protiv programa apsolutnog utemeljenja [Kanta, Jakobija, Rajnholda, Fihteja]. Prema romantičarima, naše saznanje je smešteno u infinitivnu progresiju i nema čvrsto, apsolutno utemeljenje“ (Frank 2004: 33–34). To insistiranje

preporod nemačke umetnosti i oslobađanje od stega jalovog i izveštačenog klasicizma osamnaestog veka. To zaista objašnjava značaj koji su romantičari pridavali umetnosti i bezostatno, mada ne jednoznačno, investiranje u njen emancipatorski društveni potencijal.²⁹ Nju su, međutim, smatrali ne samo načinom oživljenja Nemačke nego i sredstvom ostvarenja ideala prosvetiteljstva koji, reklo bi se, ne zamenjuje nego dopunjuje Francusku revoluciju. Zapravo slično Kantu (Kant 1968c: 84), entuzijastički usvajajući republikanske ideje Revolucije, njeni romantički nemački posmatrači su odbili njenu praksu i nisu postali revolucionari: nisu verovali ni u izvodljivost ni u poželjnost prevrata u rodnoj zemlji. Poučeni francuskim iskustvom i zabrinuti zbog mogućnosti nepovratnog bezvlašća, insistirali su na postepenim, evolutivnim promenama – i tek tu, čini se, 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 uticaj i ubrzalo napredak prosvetćenosti. Neuporedivo više od prosvetitelja, romantičari su stoga isticali važnost estetskog *Bildunga* za društvene i političke reforme. Oni su zapravo preuzeli Šilerovu 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.³⁰ 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 prosvetćenosti: obrazovanje javnosti, usavršavanje i razvoj njenih moralnih, intelektualnih i estetičkih moći. Romantičari su, moglo bi se štaviše zaključiti, u tom pogledu bili „*Aufkläreri* poslednje decenije osamnaestog veka“, prosvetitelji

Franka na korenu romantizma u „antifundacionalizmu“ i neophodnosti da se tek pomoću njega odredi odnos romantičara prema savremeniciima oštro ga suprotstavlja pokušajima „ukorenjivanja“ romantizma u ovoj ili onoj (volji 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 2004: 56).

29 Videti, na primer, Schleiermacher 1958; Novalis 2008.

30 Videti Schiller 1879. Prema Lavdžoju (Lovejoy), 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 „duhovne situacije vremena“ i misije modernih pesnika (videti Lovejoy 1960b; Lovejoy 1960a: 203; Schiller 1795–1796).

postrevolucionarnog doba, koji su se od ranije generacije razlikovali samo po razočarenju u prosveteni apsolutizam (Beiser 1996: 322).

Verom u umetnost, ukratko, romantičari su odgovorili na krizu samog prosvetiteljstva: *Bildung* mora da se prepusti stvaralačkoj moći umetnosti, a ne više razornoj snazi čistog uma. U skladu sa Kantovom kritikom koja određuje granice uma, i rani romantičari su bili skloni da ograniče njegovu ulogu na „negativni“ zadatak borbe protiv predrasuda, dogmatizma i sujeverja. Za ostalo su delegirali imaginaciju. Takav je program, međutim, 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? Stav ranih romantičara prema umu, izbor ili neizbor strane u toj ambivalenciji, (p)ostaje odlučujući za procenu njihovog odnosa prema prosvetćenosti i, naročito, Kantu: ako su smerali da umetnošću zamene um, onda su zaista prestupili preko granica prosvetiteljstva; 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 njihovi tekstovi postaju 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 (Beiser 1996: 326–327).

103

Opomena i presuda

„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 1968b: 146–147).³¹

Ovo Kantovo upozorenje – upućeno doduše ranije Jakobiju i Mendelsonu (Mendelssohn) i njihovim sledbenicima u kontroverzi oko panteizma – za romantizam, ako ga i uzima u obzir, svakako više ne predstavlja obavezujući nalog. Sloboda više nije jedino umom zajamčena, pa se i poziv na njeno korišćenje „zakonito“ i „svrhovito s obzirom na najveće dobro sveta“, pre može videti kao njena apriorna opstrukcija. Umesto određivanja uslova i

31 Uporediti Kant 1968b: 144; Neiman 1994: 7.

granica, presudno postaje praktično pitanje mogućnosti njenog neposrednog instaliranja i manifestovanja. Sloboda se ispitivala, probala, kušala, testirale se njene granice kroz čitav osamnaesti vek. „Eksperimentisanje“ njome počelo je galantnim svetkovinama a završilo se devizom „Sloboda ili smrt“ na ratnim trobojkama i uspostavljanjem „vladavine slobode“. Na kraju tog „kretanja slobode [koja se] ubrzava, rasprskava i širi u tragičnom varničanju“, oštro i nametljivo je postavljen „zahtev za neograničenom slobodom“ (Starobinski 2009: 17–18). Nasleđujući (i) u tom pogledu roditeljski narativ prosvetiteljstva, dovršavajući njegove nedorečenosti, krivotvoreći ga ili osporavajući, romantičko potomstvo je taj zahtev tragički ostvarivalo i agonijski svedočilo.

Literatura

104

- Alt, Peter-André (2009), *Schiller and Politics: Perspectives of an Aesthetic Enlightenment*, Utrecht: Reeks Burgerhartlezingen Werkgroep 18e Eeuw.
- Baumeister, Andrea (1999), „Kant: The Arch-Enlightener“, u Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 50–65.
- Beiser, Frederick (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press.
- 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 (2005), „The Enlightenment and Idealism“, u Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Berlin, Isaiah (1973), „The Counter-Enlightenment“, u Philip Wiener (prir.), *Dictionary of the History of Ideas*, tom 2, New York: Scribner, str. 100–112.
- Berlin, Isaiah (2002), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, Beograd: Nolit.
- Berlin, Isaija (2006), *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik.
- Blake, William (1926–1827), „Laocoön“, *Wikisource*, dostupno na internet adresi: [http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_\(Blake\)](http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_(Blake)) (pristupljeno 12. maja 2011).
- Bohrer, Karl Heinz (1983), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bowie, Andrew (1997), *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*, London: Routledge.
- Bräutigam, Bernd (1986), *Leben wie im Roman: Untersuchungen zum ästhetischen Imperativ im Frühwerk Friedrich Schlegels (1794–1800)*, Paderborn: Schöningh.
- 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.

- Bufacchi, Vittorio (1999), „The Enlightenment, Contractualism and the Moral Polity“, u Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 204–224.
- Christensen, Jerome (2000), *Romanticism at the End of History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Droz, Jacques (1966), *Le romantisme allemand et l'etat: resistance et collaboration dans l'Allemagne napoleonnienne*, Paris: Payot.
- 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 gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer“, *Fichtes Werke*, tom I, Berlin: Walter de Gruyter, str. 83–328.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971c [1808]), „Reden an die deutsche Nation“, *Fichtes Werke*, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter, str. 257–516.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2004), *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York: State University of New York Press.
- 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.
- 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.
- Heine, Heinrich (1976 [1835]), *Romantische Schule: Kritische Ausgabe*, Stuttgart: Reclam.
- Helderlin, Fridrih (1969), *Odabrana dela*, Beograd: Nolit.
- Henrich, Dieter (2009), *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hit, Dankan & Džudi Boreham (2003), *Romantizam za početnike*, Beograd: Hinaki.
- Hofman, E. T. A. (2005 [1815]), *Đavolji eliksir*, Beograd: Okean.
- Izenberg, Gerald (1992), *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787–1802*, Ewing: Princeton University Press.
- Janjion, Marija (1976), *Romantizam. Revolucija. Marksizam*, Beograd: Nolit.
- Kaiser, David (1999), *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, West Nyack: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1968a [1781]), *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, tom 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968b [1786]), „Was heisst: sich im Denken orientiren?“, *Kants gesammelten Schriften*, tom 8, Berlin: Walter de Gruyter, str. 133–147.
- Kant, Immanuel (1968c [1798]), *Der Streit der Facultäten*, Kants gesammelten Schriften, tom 7, Berlin: Walter de Gruyter.
- Karthus, Ulrich (1989), „Schiller und die Französische Revolution“, *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 32: 210–239.
- Kluckhohn, Paul (1953), *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen: Niemeyer.

- 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.
- Lovejoy, Arthur (1960a), „The Meaning of ‘Romantic’ in Early-German Romanticism“, u Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 183–206.
- Lovejoy, Arthur (1960b), „Schiller and the Genesis of German Romanticism“, u Arthur Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books, str. 207–227.
- Lukes, Steven (1973), *Individualism*, New York: Harper & Row.
- McGann, J. J. (1983), *The Romantic Ideology: A Critical Investigation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mederer, Wolfgang (1987), *Romantik als Aufklärung der Aufklärung?*, New York: Lang.
- Meinecke, Friedrich (1957), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Friedrich Meinecke: Werke, tom 1, Munich: R. Oldenbourg.
- 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 Böhlaus 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.
- Nassar, Dalia (2013), *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, Chicago: University of Chicago Press.
- Neiman, Susan (1994), *The Unity of Reason: Rereading Kant*, New York: Oxford University Press.
- Nisbet, Robert (1980), *History of the Idea of Progress*, London: Heinemann.
- Novalis (1967), „Fragmenti“, u Zoran Gluščević (prir.), *Romantizam*, Cetinje: Obod, str. 61–77.
- Novalis (1983 [1800]), *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.
- Peri, Marvin (2000), *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd: Clio.
- Pikulik, Lothar (1992), *Frühromantik: Epoche–Werke–Wirkung*, München: Beck.
- Rasch, Wolfdieterich (1979), „Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung“, u Ernst Ribbat (prir.), *Romantik: ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Königstein: Athenäum, str. 7–22.
- Reiss, Hans (1955), *Political Thought of the German Romantics, 1793–1815*, Oxford: Blackwell.
- Rockmore, Tom (2007), *Kant and Idealism*, New Haven: Yale University Press.
- 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).
- Saul, Nicholas (2002), „The Pursuit of the Subject: Literature as Critic and Perfector of Philosophy 1790–1830“, u Nicholas Saul (prir.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, West Nyack: Cambridge University Press, str. 57–101.

- Schanze, Helmut (1976), *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel and Novalis*, Nuremberg: H. Carl.
- 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 [1801]), *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.
- Schlegel, Friedrich von (1964 [1800-1801]), *Jenaer Vorlesungen zur Transzendentalphilosophie*, u: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, tom 12, München: F. Schöningh.
- Šlegel, Fridrih (1999a), „Fragmenti Liceum“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World, str. 5–22.
- Šlegel, Fridrih (1999b), „Polenov prah“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World, str. 23.
- Šlegel, Fridrih (1999c), „Fragmenti Ateneum“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter, str. 24–105.
- Šlegel, Fridrih (1999d), „Fragmenti Ideje“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World str 106–122.
- Šlegel, Fridrih (1999e), „Filozofske godine učenja“, u Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi: (izbor iz dela)*, Beograd: Zepter str. 123–141.
- Schleiermacher, Friedrich (1958 [1799]), *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, New York: Harper & Row.
- Schmitt, Carl (1925), *Politische Romantik*, Munich: Duncker & Humblot.
- 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.
- 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).
- 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.
- 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.
- Starobinski, Žan (2009), „Otkrivanje slobode: 1770–1780“, u Žan Starobinski, *Otkrivanje slobode: 1770–1780 / 1789: znamenja razuma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 5–198.
- Toews, John (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Hendy, Andrew (2001), *Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wood, Allen (2005), *Kant*, Malden: Blackwell.
- Wordsworth, William (1802), „Preface to the Lyrical Ballads“, dostupno na internet adresi: <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/lbprose.html#preface> (pristupljeno 23. januara 2010).

Zafranski, Ridiger (2011), *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Novi Sad: Adresa.
Žmegač, Viktor (1986), „Razvoj romantičarskog pokreta“, u: Viktor Žmegač
(prir.), *Njemačka književnost*, Zagreb: SNL, str. 86–106.

Predrag Krstić

Unwanted Parenthood: Romanticism and Kant

Summary

Over the Romantic reception of Kant, the author attempts to show a relationship between the Romanticism and the Enlightenment. First part of the paper reconstructs the social conditions that created the strange path of transformation of parts of Kant's teachings in the romantic motifs. The second part follows the theoretical precomposition of Kant's thought in Fichte and expressly deviation from it in Novalis and Schlegel. Third section presents the key moments of the Romantic critique of the Enlightenment mind, and fourth its ambiguous practical-political effects. In conclusion, it is suggested that Romanticism tested and testified the transcending of limits of the very freedom for which Kant believed that man becomes worthy of only if it is used in a lawful and purposeful manner.

Keywords: Romanticism, Enlightenment, Kant, freedom, rationality, French Revolution