

SVETLOST SLOBODE U VEKU PROSVETITELJSTVA (2): ENGLESKA I FRANCUSKA*

Sažetak: Iako je filozofija (baš kao i ceo pokret) prosvetiteljstva rođena u Nizozemskoj i Engleskoj u kasnom 17. i ranom 18. veku, postojali su značajni problemi u definisanju slobode. Do sredine 18. veka, pod uticajem „nacionalnog merkantilizma“ (Maks Veber), sloboda se poimala u sve više kolektivističkim crtama, doprinoseći stvaranju političke opcije nacionalnog liberalizma. Zbog toga su u drugoj polovini 18. veka ove dve zemlje progresivno gubile značaj za pokret prosvetiteljstva, da bi na njegovo vodeće mesto došle dve nove zemlje, koje su otvarale novu političku opciju demokratskog liberalizma: Sjedinjene Američke Države i Francuska. Ipak, individualna sloboda se tokom svog filozofskog i insitucionalnog uspona u doba prosvetiteljstva suočavala ne samo sa jednom, nego sa dve opasnosti: s jedne strane, od opasnosti nestajanja u nacionalnoj slobodi, i, s druge strane, od opasnosti postajanja neobuzdanom i (samo)destruktivnom. (Nacionalni) liberalizam koji je stasavao u Engleskoj u 18. veku postao je svedokom prve opasnosti, dok je druga opasnost nastala pod okriljem Francuske revolucije. Francuzi su prvi u modernoj epohi shvatili da je svetlost slobode prejaka da bi se bez znatnih mera opreza koristila u izgradnji liberalnog civilnog društva. Zato je određeno umeravanje moralo da bude preduzeto. Ideja čovečnosti, tj. prava čoveka, na kraju je pronađena kao najbolja za rešavanje zadatka očuvanja individualne slobode, bez žrtvovanja socijalnih veza među slobodnim individuama.

Ključne reči: sloboda, prosvetiteljstvo, liberalizam, nacionalizam, Francuska.

Opisujući poslednju, desetu epohu ljudske istorije, koja je trebalo da započne u nekoj neodređenoj budućnosti, Antoan Nikolas de Karitat, markiz Kondorse (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de *Condorcet*), u svom testamentalnom *Nacrtu o istorij-*

* Rad je započet u okviru projekta „Prosvetčenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), a završen u okviru projekta „Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (br. 179049). Oba projekta finansijski je podržalo Ministarstvo za nauku i tehnološki razvoj, odnosno Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

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

I zaista, istorija prosvetiteljstva u 18. veku istorija je njegovog zamiranja u Nizozemskoj i Engleskoj i njegovog buđenja u Francuskoj i Americi. Ostane li se u okvirima kategorijalnog aparata Džonatana Irvinga Izraela (Jonathan Irving Israel), može se prihvatiti njegov zaključak da su se teška ekonomska kriza i politički potresi neminovno odrazili i na duhovni život Nizozemaca, omogućavajući najkasnije do sredine 18. veka potiskivanje „radikalnog prosvetiteljstva“ i trijumf „umerenog prosvetiteljstva“ (upor. Israel, 2006: 372 i dalje). U Engleskoj (pa i celoj Velikoj Britaniji) situacija je bila slična, iako englesko društvo – barem do Američke revolucije – nije prolazilo kroz ni izbliza tako težak period kao nizozemsko. Međutim, da bi se na adekvatan način shvatila ova suštinska promena do koje je došlo u veku prosvetiteljstva, potrebno je da se

prevaziđu ograničenja Izraelovih pojmova radikalnog prosvetiteljstva, umerenog prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, time što će se pažnja pokloniti rastućim protivrečnostima liberalizma u 18. veku,¹ iz kojih je na kraju ovog veka došlo do razdvajanja ne samo demokratskog od nacionalnog liberalizma, nego i modernog (berkovskog) konzervativizma i romantizma od liberalizma uopšte. Dok prosvetiteljstvo obuhvata mnogo opštije filozofsko usmerenje, koje je usmereno ka istraživanju prirode uopšte i ka mogućnostima i ograničenjima ljudskog razuma, prosvetljenog svetlom slobode, liberalizam je ograničen na političku filozofiju i odnosi se na napore da se, polazeći od odgovarajućih prosvetiteljskih zaključaka o mogućnostima razuma da ostvari i optimira slobodu, ista ta sloboda diferencira, institucionalizuje i osigura u ljudskom društvu. Zato između radikalnog prosvetiteljstva, umerenog prosvetiteljstva i protivprosvetiteljstva, na jednoj strani, i svih onih struja u okviru osamnaestovekovnog liberalizma iz kojih su se na kraju izdvojili demokratski liberalizam, nacionalni liberalizam, moderni konzervativizam i romantika, na drugoj strani, može postojati izvesna podudarnost, dok o poistovećenju nema govora. To smo mogli najbolje da primetimo već na sedamnaestovekovnim primerima Spinoze (Baruch de Spinoza) i Loka (John Locke): deizam drugog bio je nesumnjivo *udaljeniji* od radikalnog pola prosvetiteljstva nego panteizam prvog, čije se republikansko političko učenje *upravo zbog toga* pokazivalo kao plauzibilno ne samo za onu struju u okviru liberalizma koja će na kraju poroditi demokratski liberalizam, nego i za struje koje će dovesti do nacionalnog liberalizma i, pogotovo, romantike.

1. Prosvetiteljstvo i liberalizam

Motornu snagu diferenciranja liberalizma u 18. veku predstavljala je u svakom slučaju transformacija sklonosti ka teoriji državnog rezona. Dok je najveći broj zagovornika prosvetiteljskog apsolutizma i republikanizma bio spreman da na ovaj ili onaj način prihvati i modifikuje renesansno nasleđe državnog rezona, liberali

¹ Naziv „liberalizam“ ovde se uzima samo uslovno, s obzirom da je do samoosvešćenja i odgovarajuće samoidentifikacije zagovornika ove političke opcije došlo tek u 19. veku (upor. Vierhaus, 1997: 742–743).

su po tom pitanju bili zdvojni i njihove nesuglasice su do kraja 18. veka – pod presudnim uticajem Francuske revolucije – zaista dovele do razdvajanja demokratskog od nacionalnog liberalizma, kao i do odvajanja modernog konzervativizma i romantizma od liberalnog stabla. Naravno, Makijavelijevo (Niccolò Machiavelli) preporučivanje vladareve beskrupuloznosti u ophođenju prema podanicima (tj. prema vlastitom narodu) nije moglo biti atraktivno ni za prosvetćene apsolutiste 18. veka, a kamoli za onovremene republikance i liberale. Primera radi, jedan od najuticajnijih liberala 18. veka, Adam Smit (Adam Smith), o Makijaveliju je s indignacijom pisao kao „ne baš čovek[u] najvišeg morala čak i u njegovo vreme“ (Smit, 2008: 197). Međutim, iz Makijavelijevih hladnih opisa nemorala i nepravde u politici Smit i njegovi istomišljenici mogli su da zaključče da *nejednakosti* u moći, kao i *poroci* moćnika, združeni sa hladnom racionalnošću, mogu dati dobre rezultate *na nacionalnom nivou*, pa čak i kod samih podvlašćenih pripadnika naroda probuditi poverenje. Tradiciju državnog rezona na kraju će demokratski liberalizam – kao što se iz već citiranog Kondorseovog spisa vidi – potpuno odbaciti, bezostatno vezujući individualnu slobodu za vrednosti jednakosti i mira, dok će joj se nacionalni liberalizam tokom 19. veka otvarati sve više, uvek naglašavajući borbu za *nacionalnu slobodu*, koja vodi preko *nacionalnog bogatstva*, utemeljenog ne samo u *agresivnoj spoljnoj politici* nego i u *klasnoj vladavini* i (razblaženoj i modifikovanoj, ali ipak rehabilitovanoj) *tradicionalnoj religiji*, kao glavnim stubovima društvenog poretka.

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

stavljala sekularno usmerenje njegove celokupne teorije.² No, kako god da je u krajnoj liniji bilo osnovno usmerenje Lokove teorije, ona je predstavljala najveću duhovnu inspiraciju Tomasu Džefersonu (Thomas Jefferson) za pisanje Deklaracije nezavisnosti i za postuliranje tri osnovna prava svakog čoveka: prava na život, prava na slobodu i prava na potragu za srećom. Kao i drugi očevi osnivači, koji su na američkom tlu stvorili sekularnu republiku, zasnovanu na ljudskim pravima i potpuno odvojenu od crkve, lišenu religiozne legitimacije i sa punom verskom tolerancijom, ni Džeferson nije otišao predaleko od deističkih nazora o religiji, koje su imali Lok i njihovi drugi engleski (kao i francuski) uzori. Iako su ga njegovi politički protivnici (sa dosta osnova) oštro napadali kao „ateistu“, on je prihvatao da se o „uzvišenim doktrinama filantropije i deizma kojima nas je podučio Isus iz Nazareta [...] svi slažemo“ (cit. prema: Chinard, 1957: 522). Tomas Pejn (Thomas Paine) je bio nešto radikalniji, ali ni on nije bio voljan da prekorači granicu skepticizma i ateizma.³ A kada je 1785. prvu verziju rukopisa njegovog *Doba razuma* pročitao Bendžamin Frenklin (Benjamin Franklin), preporučio mu je da je brže-bolje spali kako ne bi sebi navukao nevolje na vrat. Povodom Pejnovih napada na religiju, mnogo konzervativniji Frenklin⁴ je mogao samo lapidarno da primeti: „Ako su ljudi tako pokvareni *sa religijom*, kakvi bi bili *bez nje*“ (cit. prema: Ford, 1915: 167). Zbog toga se može zaključiti da je u američkim kolonijama, u kojima je do 1776, pod vrlo jasnim britanskim uticajem, dominiralo umereno prosvetiteljstvo, revolucija dovela do radikali-

² Po mišljenjima nekih kritičara, Lok je i na sreću gledao iz perspektive *homo oeconomicus*-a, ali nije želeo da bude do kraja utilitaran (poput Hobza) i zato je, opredeljenjem za teološki nabijeni pojam „istinske sreće“, završio na poziciji sličnoj Paskalovoj (Blaise Pascal) opkladi u večno blaženstvo (upor. Euchner, 1979: 113 i dalje; o Paskalovoj „neophodnosti opklade“ upor. Paskal, 1980: 1: 103–104).

³ „Sumnja je pratilac sitnih duša i propast za sva dobra društva. Što se mene tiče potpuno i kako mi savest nalaže verujem da je volja Svevišnjeg da postoji raznovrsnost verskih shvatanja među nama, i to pruža više mogućnosti da se iskaže naša hrišćanska dobrotā“ (Pejn, 2004: 50).

⁴ No, kako se vidi iz Frenklinove autobiografije, i on je stajao na deističkim pozicijama, iako je hrišćanskoj religiji davao više koncesija nego Džeferson ili Pejn (upor. Franklin, 1901: 116 i dalje). U jednom pismu napisanom mesec i po dana pred smrt, Frenklin je čak izneo sumnju u Hristovu božansku prirodu, ali je odmah šaljivo dometnuo da misli „kako je sada nepotrebno baviti se time pošto uskoro očekujem priliku da spoznam istinu sa manje muke“ (Franklin, 1961: 378).

zacije prosvetiteljstva (upor. May, 1978: 153 i dalje), ali da to još samo po sebi nije predodredilo nikakav politički ishod revolucije. Jer, za ishod revolucije mnogo je bitniji bio ishod sukoba pojedinih pravaca u okviru liberalizma, baš kao i sudara liberalnih ideje sa idejama republikanskog „makijavelističkog momenta“, koji je vršio povratni uticaj i na sam američki liberalizam i o kojem je vrlo proslavljeni pisao Džon Grevil Agard Pokok (John Greville Agard Pocock) (upor.: Pocock, 2003; Pocock, 1981). Makijavelistička tradicija republikanskog diskursa o vrlinama i slobodi nije apostrofirala samo potrebu borbe protiv moralno destruktivnih uticaja hrišćanstva i brojnih poroka (među kojima je istaknuto mesto imala trgovina), nego je zagovarala državni rezon, koji je u osamnaestovekovnoj Americi najveći eho proizveo upravo kod najistaknutijeg federaliste (sa snažnim monarhističkim sklonostima) Aleksandera Hamiltona (Alexander Hamilton) (upor. o tome detaljnije: Pocock, 2003: 528 i dalje).⁵ Zato značaj Američke revolucije ne leži u tome što je naprosto započela dugotrajan proces političke realizacije programa (do tada mahom ilegalnog, *underground*) radikalnog prosvetiteljstva (ili, što je za Izraela sinonim, programa moderne); njen je značaj, pre, u tome što je – u ustavotvornoj fazi revolucije 1787–1791. – našla snage da se odupre izazovima (kako republikanskih, tako i liberalnih) inoviranja državnog rezona i omogućiti najoptimalniji politički kompromis „prosvetiteljskog koncepta slobode – onog koji su ustavopisci razumeli i prigrlili – [...] sa klasičnom vizijom ograničene republikanske vlade“ (Bederman, 2008: 227).

Individualne slobode, koje vrhune u slobodi potrage za srećom i koje su zaštićene jakim ustavnim garancijama, ostale su najvažnijom tekovinom Američke revolucije. Međutim, kako je sloboda počela da se prepliće sa srećom to su počele da labave njihove veze sa razumom. Tokom 18. veka formiraće se postepeno shvatanje prema kojem „bezobzornost spram sreće postaje obeležje same istine, podaničko poklonjenje njenom apsolutizmu“, i koje će u 19. veku biti radikalizovano u animozitet spram razuma, čijim se spoznajama počinje pridavati karakter „asketskog ideala“ i odricanja od sreće (Blumenberg, 2004: 334). No, problem je bio i u samoj sreći,

⁵ U tom kontekstu postaje razumljiva i Hamiltonova oštra kritika tradicije vezivanja republikanizma i pacifizma posredstvom „duha trgovine“, koja se mogla naći u *Federalistu* br. 6 (upor. Hamilton, 1981: 208 i dalje).

koja se, osim na radikalno individualistički način, koji je Džeferson imao pred očima kada je pisao tekst Deklaracije nezavisnosti (i koji su dobrim delom imali i kasniji antiracionalistički zagovornici sreće), mogla shvatiti na kolektivistički način. To je upravo bio slučaj u Engleskoj u 18. veku, u vreme uspona onoga što je Maks Veber (Max Weber) nazvao „nacionalnim merkantilizmom“ (Veber, 1976: 431). Ideologija svakog pa i nacionalnog merkantilizma ležala je u jačanju apsolutizma centralne vlasti, u učvršćenju države kao ekonomske celine i u korišćenju nacionalnog bogatstva kao instrumenta politike moće (*Machtpolitik*) (Kohn, 1962: 193). Specifičnost engleskog nacionalnog merkantilizma ležala je u tome što je, nastavši nakon propasti „staleško-monopolističkog merkantilizma“ koji su sprovodili Stjuarti u 17. veku, u uslovima uobličjenja prvog pravog „nacionalnog tržišta“ na svetu,⁶ omogućio srećni brak autoritarnog i korumpiranog Parlamenta i najbogatijih preduzetnika, koji su se u prethodnom periodu uzdigli bez, pa i nasuprot kraljevskim monopskim privilegijama.

Pri tom je spoljna trgovina bila u samom fokusu merkantilističkog diskursa. Bogati londonski trgovac Sir Džošua Čajld (Sir Joshua Child) – poznat po beskompromisnom zagovaranju prinudnog iseljavanja paupera u engleske kolonije – u svojoj *Raspravi o trgovini* (1669) jezgrovito je sažeo moto staleško-monopolističkog merkantilizma: „Svaka trgovina je neka vrsta vođenja rata“ (cit. prema: Bauer i Matis, 1989: 260). Nacionalni merkantilizam taj stav nije promenio, nego ga je samo ublažio. Danijel Defo (Daniel Defoe) je u kompedijumu za mlade trgovce iz 1726. već mogao da ponosno tvrdi da se engleska nacija postaje dominantna u svetu ne više na osnovu ratova, osvajanja i nametanja svoje vlasti, nego isključivo na osnovu svog bogatstva i trgovine. Nova dominacija svetom povlačila je za sobom i uzdizanje novog društvenog sloja koji bi trebalo da zagospodari i samom Engleskom. Pošto „bogatstvo nacije [...] bez sumnje u najvećoj meri leži u delu naroda koji trguje“, taj deo je po Defou već u narednim godinama trebalo da iz svojih redova iznedri „najuzvišeniju rasu džentlmena odgojenih na trgovini koju je Engleska ikada imala“ (Defoe, 2004). Ono što je

⁶ Iako je i Nizozemska imala nacionalno tržište, ono je, u poređenju sa velikim i već skoro uravnoteženim engleskim nacionalnim tržištem, i dalje ostalo pretežno „provincijalno“ (Braudel, 1990b: 322).

Defo prećutao, a što se odnosilo na moralne konsekvence zagovaranja uspona nove „rase“ trgovaca-džentlmena, najjasnije je objasio Nizozemac Bernar Mandevil (Bernard Mandeville), koji je emigrirao u Englesku i tu objavio svoja glavna dela – pre svega *Basnu o pčelama* (prvo izdanje 1714) i *Slobodne misli o religiji, crkvi i nacionalnoj sreći* (prvo izdanje 1720). Iz Nizozemske Mandevil je poneo republikanizam, koji je podrazumevao kako odbojnost prema hobjizanskom kontraktualizmu, tako i spinozističku, ali i makijavelističku sklonost ka pojimanju i pojedinca i države u kategorijam sile i golog samoodržanja (upor. Israel, 2001: 625). Zato je Mandevilova koncepcija imala makijavelističku orijentaciju koja se razlikovala od onog „makijavelističkog momenta“ koji je Pokok rekonstruisao u Engleskoj i Americi tog doba i koja je mnogo otvorenije mogla da slavi savez poroka i „nacionalne sreće“ unutar sve prodornijeg nacionalnog merkantilizma (koji se već graničio sa pravim ekspanzionističkim imperijalizmom).⁷ „Nacionalna sreća sastoji se od bogatstva i moći, slave i svetske veličine; sastoji se u tome da se iznutra živi u udobnosti, izobilju i sjaju, a da se spolja izaziva strah, dodvorištvo i poštovanje“ (Mandeville, 1957: 2: 106). Međutim, da bi uopšte bio moguć ovaj „unutrašnji“ život „u udobnosti, izobilju i sjaju“, morale su po Mandevilu postojati oštre klasne nejednakosti, koji su se nužno reflektovale i na nejednakosti u prosvetećenosti: „Da bi se društvo učinilo srećnim, a narod bezopasnim pod najokrutnijim okolonostima potrebno je da veliki broj među njima živi u neznanju i bedi“ (Mandeville, 1957: 1: 179). Ipak, najveći Mandevilov dug Makijaveliju ležao je u otvorenom zagovaranju koristi koje vladajuće klase imaju od amoralnosti ili, još preciznije, od poroka. Mandevila pri tom nisu interesovala ubistva i prevare koje su sa manje ili više spretnosti preduzimali moćnici, a koje je Makijaveli slavio kao vrhunce političkog umeća (u vremenima dubokog moralnog posrnuća). Doba prosvetećenosti je taj diskurs učinilo neatraktivnim. Porok na koji je Mandevil ograničio svoju apologiju bila je zato isključivo želja za sticanjem materijalnog bogatstva (luksuza pogotovo) – koja se sada pokazivala kao itekako kompatibilna sa

⁷ Isaja Berlin je buđenje interesovanja za te aspekte Makijavelijeveg učenja pripisao Vikou i modernim „realističkim“ misliocima (upor. Berlin, 1983: 91), propustivši da uspostavi vezu između makijavelizma te provenijencije i liberalizma u Engleskoj u 18. veku.

velikim nacionalnim postignućima, pa čak i sa imperijalnom hegemonijom – i zato je mogao da se upusti u poduhvat odbrane paradoksa da su privatni poroci javne vrline.⁸

Iako je Defoova i Mandevilova namera bila da polaskaju svojim zemljacima i stvore novi obrazac patriotizma, primeren novonastajućem dobu nacionalnog merkantilizma, njihovo slavljenje trgovine i poroka bilo je isuviše radikalno za pretežno konzervativni ukus vladajućih slojeva u ondašnjim teritorijalnim državama poput Engleske (upor. Braudel, 1990a: 540).⁹ A ovi su itekako nastojali da razlikuju trgovinu kao motor stvaranja nacionalnog bogatstva, na osnovu kojeg se uspostavljaju novi obrasci (unutrašnjopolitičke i spoljnopolitičke) dominacije, od trgovine koja svojim podsticanjem luksuza, socijalne mobilnosti te, naposljetku, *potrage za srećom svakog pojedinca* potkopava moralne stubove vladajućeg poretka. To je, uostalom, bila omiljena tema ne samo konzervativnih krugova, nego i iskrenih republikanaca. Ona je takođe bila rasprostranjena i u samoj poslovnoj eliti Engleske. Bogati bankar i trgovac Ričard Kantijon (Richard Cantillon) je u svojoj *Opštoj raspravi o prirodi trgovine* (napisanoj 1730, a posthumno objavljenoj 1755) spremno prihvatao merkantilistički postulat prioriteta trgovine sa inostranstvom za svaku državu zbog njenog lavovskog doprinosa uvećanju nacionalnog bogatstva. Međutim, on je odmah istakao moralne opasnosti tog (iznudenog) uzdizanja trgovine. „Bogatstvo koje jedna država stječe trgovinom, radom i štednjom neprimjetno je baca u raskoš. Države koje se uzdižu trgovinom sigurno će zatim opasti“, jer će ih raskoš njenih građana naposljetku uništiti. Kada se okrenu svojoj sopstvenoj sreći građani će zaboraviti na svoje dužnosti prema državi i onda će biti samo pitanje vremena kada će cela država propasti. Obrnuto, država će biti „moćna u mjeri u kojoj to obilje [novca koji je u njoj u opticaju] traje“, a za to će biti potrebno da se uvedu određena „pravila“ (Cantillon, 1982: 122) – ili, drugim rečima, država će se morati pobrinuti da građani ostanu verni „asketskoj etici“ i odupru

⁸ Mandevila je Karl Marks (Karl Marx) citirao u *Kapitalu*, nazivajući ga „poštenim čovekom i bistrom glavom“, koja je ispravno opisala kako se od privatnih poroka dolazi do nacionalne sreće, ali nije shvatila „sam mehanizam procesa akumulacije“ koja ceo sistem eksploatacije uopšte stavlja u pogon (Marx, 1979: 544).

⁹ Taj ukus stajao je svakako još uvek pod uticajem duge hrišćanske tradicije moralnog žigosanja trgovine, sticanja novca i njegovog trošenja na „luksuz“ (upor. i Weber, 1989: 42 i dalje).

se pošasti individualizma i hedoinizma. Odjek ovog načina razmišljanja prisutan je i u lucidnim zapažanjima koje je Dejvid Hjum (David Hume) zabeležio u spisu „O karakterima nacija“ (1748). U tom spisu Hjum je Nizozemsku proglasio državom kojom dominiraju trgovci, da bi Englezima uputio najveći zamislivi kompliment – da su tako slobodni i samosvojni ljudi da „imaju manje nacionalnog karaktera od bilo kog drugog naroda na svetu, osim ako ga ne vidimo u toj posebnosti“ (Hjum, 2008a: 162). Četiri godine kasnije, u spisu „O trgovini“ Hjum je došao do zaključka o nepomirljivoj suprotnosti državne moći i sreće podanika (koje stvara trgovina i luksuz): „Jedan od ovih zahteva nikada ne može biti zadovoljen osim nauštrb drugog. Isto kao što ambicija suverena mora da zahvati u luksuz pojedinaca, tako i luksuz pojedinaca mora da umiri snagu i obuzda ambicije suverena“ (Hjum, 2008b: 171–172).

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

Podnošljivost ove cene dolazila je otuda što je Smit, baš kao i Hjum, sledio Mandevila, ocenjujući da je ovaj u suštini ispravno shvatio pokretačku snagu sebičnosti ljudi (Smit, 2008: 281 i dalje), ali odbijajući da dalje upotrebljava moralno neprihvatljiv pojam poroka i zamenjujući ga vrednosno neutralnim pojmom interesa (Hiršman, 1999: 41–42).¹⁰ Iz te postavke sledila je čuvena teorija o „nevidljivoj ruci tržišta“,¹¹ koja je zapravo zamenila božansko providenje i koja je relativizovala sva ona zla koja je Smit pošteno zapazio i evidentirao u društvu u kojem je živio i za koja je možda verovao da će nestati onog momenta kada se u globalnim razmerama uspostavi slobodna trgovina i podela rada.¹² Smitova metafizika interesa koji se u svetskim razmerama, ali i u svakoj naciji ponaosob, skladno nadopunjuju ako se dozvoli neometano delovanje tržišnih (*qua* noootkrivenih prirodnih) zakona, dajući u krajnjem rezultatu *nacionalno bogatstvo, a samim tim i nacionalnu moć, slavu i slobodu*, pokazivala se kao pravi osamnaestovekovni sekularni naslednik Spinozinog panteističkog sistema, u kojem se sve što se dešavalo još uvek dešavalo nužnošću „slobode Božje volje“. Jedino što „nevidljivoj ruci tržišta“ nije polazilo za rukom bilo je da u politiku prevede prestabiliranu harmoniju ekonomskih interesa: interesi jedne klase (onih koji ne poseduju ništa) morali su da ustuknu pred interesima

¹⁰ Ambivalentnost prema Mandvilovoj teoriji najviše je došla do izražaja u Hjumovom spisu *Istraživanje o principima morala* (1751). Iako ga nigde nije direktno pomenuo Hjum je nesumnjivo na njega mislio kada je napisao: „Oni koji dokazuju, ili nastoje da dokažu, da te sklonosti [ka zadovoljstvima i ugodnostima života, odnosno ka luksuzu] pre teže da unaprede industriju, civilizovanost i umetnosti iznova regulišu naše *moralne*, kao i *političke* sentimente, i prikazuju kao prihvatljivo i nevino ono što je ranije bilo prihvaćeno kao pogubno i sramotno“ (Hume, 1983: 9). Istakavši tako revolucionarnost Mandvilovog stanovišta, Hjum je propustio da se na jasan i nedvosmislen način odredi prema njemu (birajući, poput Smita, neutralniji diskurs interesa).

¹¹ „Kad radije podržava domaću nego stranu radinost, pojedinac hoće samo svoju vlastitu sigurnost, a kad tom radinošću upravlja tako, da njezin proizvod bude od najveće vrijednosti, on hoće samo svoj vlastiti dobitak. Njega u tom, kao i u mnogim drugim slučajevima, vodi jedna nevidljiva ruka, da promiče cilj društva. Kad on slijedi svoj vlastiti interes, on često promiče interes društva djelotvornije nego kad stvarno nastoji da ga promiče“ (Smith, 1952: 1: 407).

¹² To učenje je već u 17. veku, u njegovim osnovnim crtama, zastupao poslanik Parlamenta i moralni filozof Džozef Li (Joseph Lee): „Neporeciv je princip da svako čini ono što mu je najkorisnije zahvaljujući prirodnom svetlu i razumu. [...] Prosperitet pojedinca doprinosi opštem prosperitetu“ (cit. prema: Bauer i Matis, 1989: 409).

druge klase (posednika),¹³ jer je zapravo samo imovina omogućavala *privilegiju* da se razume „nevidljiva ruka tržišta“ i da se njene zakonitosti pretvaraju u društvene norme. Ako je u antičkoj političkoj teoriji postojao stav da „onaj ko živi životom radnika ili teta ne može da neguje vrlinu“ i sam tim ne treba da uživa pravo građanstva u slobodarskom *polisu* (Aristotel, 1975: 61), u političkoj teoriji nacionalnog liberalizma, kako je nagoveštena u delu Adama Smita, „onaj ko živi životom radnika ili teta“ pravo građanstva u nacionalnoj državi ne može da dobije zato što nema imovinu, kao jedini pravi priključak za istinsko razumevanje „nevidljive ruke tržišta“.

Značajan pomak u političkom segmentu učenja o neograničenoj slobodi trgovine učinio je Tomas Pejn. Kao i Smit, i Pejn je verovao da je društvo univerzalno i da je upravo potpuno emancipovana trgovina ono što omogućava njegovu univerzalnost (Pejn, 1987: 209). U drugom delu *Prava čoveka* (1792) Pejn je čak pisao da „zakoni poslovanja i trgovine“ spadaju u „velike društvene zakone [koji] su prirodni zakoni“ i koji se naprosto „poštuju i slede zato što je interes svih strana da se to čini“ – osim ako vlasti to ne pokvare svojim poslovično lošim intervencijama (Pejn, 1987: 202). Međutim, iz ovih socijalnih i ekonomskih premisa Pejn, za razliku od Smita, nije izvukao nikakve autoritarne političke zaključke. Upravo suprotno, vlada koja je po njemu odgovarala jednom takvom univerzalnom društvu morala je biti ustavno regulisana i demokratizovana, što znači i klasno neutralna, a kao takva ona je nužno morala biti posvećena stvaranju međunarodnog saveza sa ciljem uspostavljanja univerzalnog mira.

Uprkos ovim usavršavanjima, klasično učenje o slobodi trgovine – koje je doživelo krah već u drugoj polovini 19. veka, kada je razvoj međunarodnog kapitalizma demantovao i same njene osnovne pretpostavke o nepokretljivosti kapitala i rada izvan nacionalnih granica (upor. Mises, 2006: 118) – pokazalo se kao utopija. Štaviše, u novoj istorijskoj realnosti, ono je vrlo brzo razobličeno kao auto-destruktivna simplifikacija, nemoćna da se emancipuje od „antiracionalističke tradicije“ osamnaestovekovnog liberalizma. Redukujući složena ljudska društva, skupa sa pojedincima i njihovim ličnim

¹³ „Građanska vlada, ukoliko je osnovana za zaštitu vlasništva, zapravo je osnovana za odbranu bogatih protiv siromaha ili onih, koji imaju neko vlasništvo protiv onih, koji nemaju uopće ništa“ (Smith, 1952: 2: 212).

sudbinama, na „sporednu datost“ tržišnog (*qua* kapitalističkog) sistema, ono je počelo da funkcioniše kao „samorazarajući mehanizam“, bez kojeg ta društva i njihovi članovi sasvim izvesno ne mogu da funkcionišu, ali za koje moraju da počnu da stvaraju sve više sve kompleksnijih „zaštitničkih protivdejtava“ (Polanji, 2003: 84). Zato je alternativa zagovaranju neograničene slobode trgovine u službi nacionalnog bogatstva (koje je aksiomatski najefikasniji promotor sreće pojedinaca) ležala u tome da se trgovina i nacionalno bogatstvo relativizuju i da se pokrene preispitivanje njihove stvarne funkcionalnosti sa stanovišta neke više vrednosti na kojoj bi ljudska društva trebalo da počivaju. Te više vrednosti mogle su biti prepoznate u individualnoj slobodi i sreći pojedinaca i postati centralnim motivom demokratskog liberalizma. Međutim, kako je manifestovao Pejnov oponent Edmund Berk (Edmund Burke) u *Razmišljanjima o revoluciji u Francuskoj* (1790), te više vrednosti mogle su biti i sasvim konzervativne i kao takve kliziti ne samo ka nacionalnom liberalizmu, nego i dalje, ka autentičnom konzervativizmu. Nepromenljivost „ugovora“ svih generacija jedne nacije, identifikacija tradicionalnog morala sa „fizičkim poretom stvari“, stroga hijerarhija „viših“ i „nižih“ priroda u svakoj naciji, te slepa vera u „Providenje“ koje jednim ljudima daje autoritet da drugim ljudima nameću svoja mišljenja (upor. Berk, 2001: 116–117)¹⁴ predstavljali su arsenal političkih stavova kojim će se u narednom periodu pobijati tekovine prosvetiteljstva i kojim će „antiracionalistička tradicija“ osamnaestovekovnog liberalizma naposljetku dezavuisati sebe samu.

Spor Berka i Pejna u poslednjoj dekadi 18. veka pokazao se značajnim ne samo za diferenciranje liberalizma od modernog konzervativizma, nego i za razdor unutar samog liberalizma: demokratski liberalizam, kojem je Pejn (skupa sa Džefersonom, Medisonom, Bentamom [Jeremy Bentham] itd.) udarao temelje, nije više mogao biti identifikovan sa nacionalnim liberalizmom, koji se pojavljivao na sredokračić između njih. U tekstu posvećenom političkoj filozofiji Dejvida Hjuma Fridrih fon Hajek (Friedrich von Hayek) je izneo

¹⁴ Berk je bio oštar kritičar engleskih deista, smatrajući ih kvariteljima morala ništa manjim od egalitariste Rusoa. Verovao je u providenje i smatrao ga je nadređenim razumu s obzirom da je deo Božjeg plana za spas istinskih vernika. Zbog toga je napade na tradicionalno hrišćanstvo i hijerarhijski društveni poredak smatrao delovima jednog te istog podriivanja „progresivne civilizacije“ (upor. Harris, 2004: 308).

neka zapažanja koje je propustio da bliže razmotri iako su bila vrlo informativna za ovu temu: konstatovao je, s jedne strane, da se engleski liberalizam u 18. veku često doživljava kao „antiracionalistička tradicija“ koja se distancirala od racionalizma sedamaestovekovnih liberala i čiji su ključni mislioci bili Bernar Mandevil, Dejvid Hjum i Edmund Berk (upor. Hajek, 2002: 36 i dalje), dok se dalji napredak engleskog liberalizma u *pravnoj teoriji* – pre svega u teorijama Džeremi Bentama i Džona Ostina (John Austin) – ostvarivao u znaku obnove racionalizma (Hajek, 2002b: 37). Na drugom mestu, Hajek je ovaj svoj sud postavio u širi kontekst sukoba između konstruktivističkih i evolucionističkih racionalista – Mandevila, Hjuma i „velikog proroka Edmunda Berka“ – uzdigavši potonje zbog njihovog okretanja običajnom (umesto prirodnom) pravu, istorijski samoniklom poretku i, uopšte, spontano uobličanim institucijama (upor. Hajek, 2002a: 30 i dalje), koje čine srž tradicije (engleske) nacije. Hajekova dihotomija je filozofsko-istorijski validna i sadrži vredne uvide (pogotovo u pogledu racionalnosti uvida u ograničenja razuma), ali pati od krajnje nategnutog suprotstavljanja konstrukcije i evolucije. Nacije su, naime, skupa sa njihovim institucijama, verovanjima i običajima, konstrukcije *par excellence* (upor. Anderson, 1998), koje – iako nastaju u dužem vremenskom periodu i u „saradnji“ mnogih, najčešće anonimnih autora – same po sebi ne moraju biti ništa vrednije, istinitije ili pravednije nego konstrukcije nastale *ad hoc*. Odbijajući to da uvidi, Hajek je došao na Hegelove (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) pozicije konzervativne kritike (demokratskog) liberalizma zbog atomizma, apstraktnosti i nesenzitivnosti za istorijsko zrenje – koje jedino nacija može da obezbedi u svom viševekovnom životu (upor. Hegel, 1951: 403 i dalje; Hajek, 2002a: 40). Hajekova odlična zapažanja o rasapu unutar ranog liberalizma važna su upravo zbog rekonstruisanja duge tradicije otvaranja liberalizma za konzervativnu argumentaciju, kao i zbog razumevanja mnogo kompleksnijih veza između ranog liberalizma i prosvetiteljstva nego što se to obično pretpostavlja. Jer, baš kao i prosvetiteljstvo, i liberalizam je u drugoj polovini 17. veka rođen kao čedo racionalizma, da bi u 18. veku njihove veze popustile, stvarajući sve veće napetosti koje su nakon 1789, pod uticajem događaja u Francuskoj, dovele do konačnog rasepa među demokratskim i nacionalnim liberalima. Zbog toga će se u nastavku članka

pažnja obratiti doprinosu Francuske radikalnoj promeni duhovnog prostora Evrope (i Amerike) u drugoj polovini 18. veka.

2. Svetlo čovečnosti u čovečijem razumu

Od svih evropskih država, najkomplicovanija duhovna situacija vladala je nesumnjivo u Francuskoj, koja je u 18. vek ušla sa neuporedivo većim deficitima u slobodama nego Nizozemska i Engleska (pa čak i same američke kolonije), ali i sa mnogo rasprostranjenijom krizom u sferi religije, politike, pa i morala. Tokom 18. veka procenat pismenosti u Francuskoj stabilno se povećao (između 1680. i 1780. pismenost se popela sa 29 na 47%), što je dovelo i do porasta publikovanih knjiga, među kojima je udeo onih sa religioznom tematikom rapidno opadao: od 50% krajem 17. veka, na 30%, u dvadesetim godinama 18. veka do svega 10% u osamdesetim (Hesse, 2004: 369).¹⁵ Kardinal De Bernis (François-Joachim de Pierres, *Cardinal de Bernis*) je u svojim memoarima zapisao da se već do 1720. u Francuskoj nije smatralo dobrim odgojem verovati u jevanđelja, a Dejvid Hjum (David Hume) je, nešto manje od pola veka kasnije, prilikom posete Francuskoj, primetio da se ova zemlja sasvim razlikuje od Engleske po „skoro univerzalnom preziru prema svim religijama, koje dele oba pola i svi slojevi ljudi“ (cit. prema: Gay, 1966: 339 i 342).¹⁶ Najveća opasnost koju je za sobom povlačilo sve intenzivnije opadanje religioznosti u Francuskoj – a koja u Nizozemskoj i Engleskoj, pa ni u američkim kolonijama nije postojala zbog njihovih političkih uređenja – bila je prateća kriza legitimiteta apsolutne vlasti monarha, koji je i dalje vladao „po milosti Božjoj“. Zato je u Francuskoj religiozno pitanje bilo ujedno i mnogo radikalnije i politički mnogo kontroverznije nego u Engle-

¹⁵ Od dvadesetih godina ilegalno tržište knjigama u Francuskoj počelo je, inače, da cveta, tako da se do kraja 18. veka ustalilo pravilo da je državna zabrana bila najbolji način za podizanje tiraža knjige (Hesse, 2004: 374).

¹⁶ *Dijaloge o prirodnoj religiji* Hjum nije smeo za života da objavi u Velikoj Britaniji (a na taj korak se nije odvažio ni Adam Smit (Adam Smith), kojem je Hjum zaveštao da to učini nakon njegove smrti). Spis je na kraju ugledao svetlo dana 1779, tri godine po Hjumovoj smrti, zaslugom njegovog nećaka, bez oznake izdavača. Pri tom u knjizi Hjum skeptičke stavove nije iznosio sa stanovišta protivnika hrišćanstva, nego sa stanovišta „postojanog, verujućeg hrišćanina“, koji je tolerantan prema „teistima“ svih provenijencija (Hjum, 1994: 144 i 142).

skoj (pa i u, i dalje republikanski uređenoj, Nizozemskoj, kao i u američkim kolonijama). Takvo stanje stavilo je prosvetitelje u Francuskoj pred dvostruki problem. S jedne strane, kako je pokazao još Aleksis de Tokvil (Alexis de Tocqueville), oni su sve više podlegali iskušenju da se potpuno okrenu od postojeće, loše realnosti, u kojoj nisu držali nikakve poluge vlasti, i da grade, „malo-pomalo, jedno imaginarno društvo, u kojem je sve izgledalo jednostavno i usklađeno, jednoobrazno, pravično i u skladu sa razumom“ (Tokvil, 1994: 151; upor. i Fire, 1990: 46–47). S druge strane, pak, što su bili otuđeniji od sveta u kojem su živeli i za koji su pisali i govorili, to su bili skloniji radikalnim rezovima u svakom pogledu, ne sluteći kakvu spiralu nasilja njihove zamisli mogu da pokrenu.

Već je Monteskje (Charles de Montesquieu) – kako svedoče njegove privatne zabeleške – pokazao senzibilnost za tradiciju republikanizma kada je hvalio pagansku veru starih, a aktuelno tlačenje hrišćanstva (i islama) povezao sa „na sve strane [a ne samo na Orijentu, kao što je tvrdio u *Duhu zakona*] rasprostranjenim despotizmom“ (Montesquieu, 2000: 264). Međutim, Monteskje nije bio voljan da pozdravi radikalne mere ni u politici ni u religiji. Otvoreno zagovarajući sklad razuma i vere (Montesquieu, 2000: 329), on se našao pozvanim da brani hrišćanstvo od Bejlovih (Pierre Bayle) napada i zalaže se za očuvanje religioznih veza koje jedno društvo drže na okupu (Monteskje, 1989: 2: 136 i 140).¹⁷ I mladi deista Volter (François-Marie Arouet, Voltaire) u *Filozofskim pismima* (1734) je verovao da misterije hrišćanske religije prosvećeni filozofi moraju da poštuju, pošto im je „itekako poznato da su predmeti uma i vere različite prirode“ (Volter, 1992: 57). S druge strane, već u *Značajnim istraživanjima milorda Bolingbroka* (1736) Volter je propagirao odbacivanje hrišćanstva u korist prirodne religije, koja je trebalo da bude redukovana na dve zapovesti: „*obožavaj boga i budi pošten čovjek!*“ (Volter, 1960: 92). Ipak, ocenjujući ovaj, konačni cilj kao preradikalan u datom momentu, Volter je pledirao za vraćanje hrišćanskih crkava u njihove okvire i prosvećivanje „laika“, koji će sami onda moći da sprečavaju sveštenike da stvaraju zlo (Volter,

¹⁷ Zanimljivo je da je Bejl bio među prvima koji je smatrao da ateizam ne vodi moralnom propadanju i da sa Bogom ne nestaju i vrline (što je bila suština teološkog argumenta, koji su preuzeli i „moralni deisti“). U tome se Bejl pozivao na Spinozu, koji je već bio ozloglašen kao „ateista“, ali koji je bio poznat i po svojoj ličnoj skromnosti, poštenju i čestitosti (Kondylis, 1986: 386).

1960: 94). Prosvećivanje naroda i moralno prevaspitanje su tražili i La Metri (Julien Offray de La Mettrie) i Holbah (Paul-Henri Thiry, Baron d'*Holbach*), ali su u isto vreme kao zabludu označili i samo verovanje u Boga (kao i u besmrtnost duše). Slažući se sa Volterom u stavu da će vladari lakše vladati narodom ako crkva bude obuzdana (Voltaire, 1960: 93; La Mettrie, 1987: 73–74; Holbah, 1963: 10–11), La Metri i Holbah su učinili upitnim krajnji rezultat prosvjećivanja: prirodnoj religiji, koju su zagovarali „moralni deisti“, oni su alternativu pronašli u – ateizmu.

Ako je mladi deista Didro (Denis Diderot) u prvom tomu *Enciklopedije* (1751) još ostavljao mogućnost da providenje upotrebljava tirane kako bi njima kažnjavalo „narode i vladare koji vrijeđaju boga – jedni uzurpirajući vlast, a drugi pripisujući čovjeku suviše one najviše vlasti koju je stvoritelj sâm zadržao nad stvorenjima“ (Diderot, 1984b: 73), takvu zabludu on kasnije više sebi neće dozvoliti. Prihvatajući ateistička shvatanja i odbacujući ne samo objavu i njenu političku (zlo)upotrebu, Didro će osporiti i model vrhovne vlasti „stvoritelja“, koji preuzimaju apsolutistički vladari u vlastitoj vladavini. U pismu kneginji Daškovoj od 3. aprila 1771. on će izložiti u tom smislu karakterističnu logiku: „Ako bi se ljudi na neki način osmjelili da napadnu religiju, koja se smatra najmoćnijom i i najpoštovanijom pregradom, njima će biti nemoguće da su zaustave. Od trenutka kada su bacili prijeteeće poglede na cara nebeskog oni se neće zaustaviti da ih uprave i na cara zemaljskog. Čelično uže koje veže i guši čovječanstvo sastoji se od dva dijela. Jedan od njih ne može se održati, ako padne drugi“ (Didro, 1958: 171). Naposletku, Didro će zagovarati odbacivanje svih aktuelnih autoriteta – Boga, vladara i sveštenika – kao nerazumnih i međusobno neusaglasivih i u ime sreće pojedinaca će tražiti da se prizna važenje isključivo prirodnih zakona (Diderot, 1984a: 65). No, uprkos svem racionalizmu tog rešenja, upravo će zahtev za rušenjem svih postojećih autoriteta otvoriti Pandorinu kutiju dubokih političkih, religioznih, ali i moralnih lomova, kojih su se „moralni deisti“ užasavali, koje su Didro i njegovi ateistički istomišljenici zazivali, ne uspevaajući ni da naslute šta bi se iz toga sve moglo izroditi, i koji će Francusku početi da potresaju samo pet godina nakon Didroove smrti.

Francuska revolucija je, baš kao i Američka, nastala na intelektualnom talasu prožimanja slobode sa srećom. Međutim, potraga

za srećom u francuskoj verziji nije imala ni deističke amortizere (kao u demokratskom liberalizmu koji se pomaljao u SAD), ni nacionalne stege (kao u nacionalnom liberalizmu koji se pomaljao u Engleskoj), nego je išla ruku pod ruku sa radikalnim ateizmom. Ideju sa kojom se Pjer Bejl poigravao – da svet neće biti moralan dok politička organizacija društava ne postane konsekvantno ateistička – La Metri je radikalizovao već u spisu *Čovek mašina* (1747): „Svet neće biti srećan sve dok ne bude ateistički“ (La Mettrie, 1994: 58). U spisu *O sreći. Anti-Seneka* (1748) La Metri je priznavao, doduše, da su pojmovi dobra i zla sami po sebi indiferentni s obzirom na sreću, ali je isticao ulogu društva u vaspitavanju čoveka i moralnom obuzdavanju njegovih poroka (dobri primeri i saveti, nagrade, pohvale itd.), kao i ulogu čoveka u sopstvenom „oplemenjivanju“ (La Mettrie, 1996: 140).¹⁸ I Holbah je takođe smatrao da čovek ne može biti srećan bez vrline i zalagao se za to da vrline i razum (odnosno mudrost) budu jedine buktinje koje će osvetljavati potragu za srećom svakog pojedinca (Holbah, 1950: 499). A samo srećni pojedinci su društvo mogli da načine srećnim: „Društvo uživa svu sreću za koju je sposobno, čim se većina njegovih članova uredno hrani, oblači i uredne stanove ima, jednom reči čim može, ne radeći preterano, zadovoljiti potrebe koje mu je priroda učinila nužnim. Mašta je njihova zadovoljna čim su uvereni da im nikakva sila na svetu ne može oteti plodove rada njihova, čim su uvereni da rade za sebe same“ (Holbah, 1950: 227).

Dok su Didro, La Metri i Holbah bili u dovoljnoj meri baštenici racionalističke etičke tradicije, prihvatajući jedan u biti univerzalni eudajmonistički moral, koji je trebalo da ima individualističke crte, ali koji ne bi bio u stanju da digne društvo u vazduh (upor. Kondylis, 1986; 509), Helvecijus (Claude Adrien *Helvétius*) je već – u svojoj knjizi *O duhu* (1758) koja je javno spaljena i zbog koje je morao da napusti Francusku – zagovarao jedno radikalnije shvatanje „probitačnog morala“, čiji bi jedini pokretači bili „ugoda i neugoda“, a jedina osnova „osjećaj samoljublja“ (Helvétius, 1978: 183). Takvo shvatanje je već snažno uzdrmavalo čak i one tradicionalne etičke postulate koji nisu bili neposredno vezani za hrišćanske

¹⁸ S tog stanovišta, La Metri je odbacivao prirodno pravo (baš kao i urođene ideje) zato što pretpostavljaju odgovarajuće zadate moralne sadržaje koje pojedinac dobija od prirode, umesto da se sam za njih izbori (La Mettrie, 1996: 140).

dogme i apsolutističke monarhije, nagoveštavajući buduće pozive za „prevrednovanjem svih vrednosti“. Prvi od njih došao je u spisima markiza de Sada (Donatien Alphonse François, Marquis *de Sade*). U *Filozofiji u budoaru* (1791) on je zagovarao bezbožnu prirodu, koja se pokreće po zakonima utemeljenim na nerazvrgljivoj vezi između težnje za moći i seksualnog nagona, koja nije podvrgnuta nikakvom moralu (osim nekom novom, zasnovanom isključivo na „osećaju samoljublja“), koja perspektivno vodi „totalnom uništenju ljudske rase“, ali koja, u međuvremenu, dok do konačne katastrofe ne dođe, favorizuje nasilnike – u rasponu od „ambicioznih suverena“ (koji beskrupulozno uništavaju svakoga ko se nađe na putu realizacije njihovih „grandioznih namera“) do malih, „libertinski“ egoističnih građana (koji se čvrsto drže pravila: „gledaj sebe, voli sebe, bez obzira na čiju to štetu išlo“) (De Sade, 1966: 230, 238 i 253). Pošto se na ovoj poziciji – koja u isto vreme i dezavuiše društvo (s obzirom da mu jedini smisao ostaje u tome da privliegovanim „libertinima“ omogućava puninu života u skladu sa „prirodnim zakonima“) i odvrća od povratka prirodi – urušava čitav prosvetiteljski projekt, očigledno je da je sa de Sadom francusko prosvetiteljstvo stiglo do tačke na kojoj je moralo da se opredeli ili za povratak na neku od ranijih pozicija, uključujući tu i onu starorežimsku, ili za korak dalje, u pravcu romantičarskog republikanizma – putem kojim je već ranije bio krenuo Žan-Žak Ruso (Jean-Jacques Rousseau) i kojim su u de Sadovo vreme koračali jakobinci.¹⁹

Vrhunski je paradoks jakobinske faze Francuske revolucije bio taj što je religiozni fanatizam bio suzbijan antireligioznim fanatizmom, a svi izdanci starorežimskog apsolutističkog suvereniteta iskorenjivani uz pomoć novog, *narodnog* i ništa manje apsolutističkog suvereniteta. Na vrhuncu nasilne akcije širenja kulta Razuma (kojem će slediti i nešto blaži kult Vrhovnog bića) jakobinci su se zaklinjali da samo izvršavaju filozofsko nasleđe koje su im zaveštali i Ruso i prosvetitelji i da novonastajući amalgam terora, verske netrpeljivosti i kvazireligioznog nacionalizma, zapravo predstavlja

¹⁹ Kao Rusoovi učenici, jakobinci su se grozili materijalističkog ateizma. Robespier (Maximilien Robespierre) je, primera radi, toliko mrzeo Helvecijusa da je dao da se razbije njegovo poprsje u Jakobinskom klubu, a odgovor na krizu religije tražio je u uvođenju, nove republikanske religije, koja bi bila usmerena ka obožavanju Vrhovnog bića, koja bi dodatno učvršćivala građanske vrline i koja bi i dalje baštinila dogmu o besmrtnosti duše (upor. Soboul, 1966: 309; upor. i Vovelle, 1989: 100 i dalje).

logičnu završnicu veka prosvetiteljstva. Jedan član Konventa je početkom 1794. zaključio: „Prosvetljeni buktinjom Filozofije, duboko se zgražajući nad tiranijom i sujeverjem, oni [borci protiv fanatizma] svoj tamjan pale samo na oltaru Otadžbine i svu svoju ljubav poklanjaju suverenitetu naroda“ (cit. prema: Vovelle, 1989: 102). Tamjan i oltar su opstali uprkos svim progonima sujeverja, iracionalnu ljubav prema Bogu zamenila je podjednako iracionalna ljubav prema Otadžbini, a od transfera suvereniteta iz ruku kralja u ruke naroda profitirali su samo oni koji su, na tragu Rusoa, bili najmoćniji u pretenzijama da tumače mistične sadržaje opšte volje, shvaćene kao ultimativni razum. Zbog toga ne čudi što je državni rezon uspeo da opstane i u revolucionarnim okolnostima. Već prilikom suđenja „građaninu Luju Kapetu“, njegovo pogubljenje je zahtevano upravo u ime državnog rezona i uz posuđivanje monarhističkih argumenata (Michelet, 248). Taj makijavelizam bio je uostalom veoma indikativan u pogledu onoga što će doći nakon kraljevog pogubljenja. U svom prvom obraćanju Konventu, Sen-Žist (Louis Antoine Léon de *Saint-Just*) je 13. novembra 1792. upozorio poslanike da će duh suđenja Luju ujedno biti i duh utemeljenja republike (Sen-Žist, 1987: 176). To je bilo zaista proročansko upozorenje, pošto je Sen-Žistov (i, uopšte, jakobinski) „duh“ zaista odneo pobedu u Konventu i iznudio kako smrtnu presudu kralju, tako i uspostavljanje jedne republike koja je perpetuirala stari državni rezon. Portretišući kralja, Sen-Žist mu je odao priznanje na gvozdenoj logici koju je nemoguće osporiti: kao starorežimski vladar, on „je sve što je činio, činio da bi sačuvao ono što mu je bilo povereno“ (Sen-Žist, 1987: 173). A da bi to sačuvao, on je nužno bio upućen na zločine. „*Nemoguće je vladati, a ostati nevin: verovati u tako nešto je suviše očigledna ludost*“ (Sen-Žist, 1987: 174). Međutim, isti „duh“ je vladao i samim jakobincima: i njima je bilo nemoguće da vladaju, a da ostanu nevini jer su se smatrali obaveznim da „sačuvaju ono što im je bilo povereno“ – ovoga puta, slobodu i razum. I upravo taj eksperiment preplitanja slobode i razuma, koji je u Francuskoj započeo u periodu 1789–1791, u narednom je periodu bio, ponajviše (iako ne isključivo) zaslugom jakobinaca, okončan na jedno duže vreme, ostavljajući za sobom opštu konfuziju u kojoj su neprikosnovene bile jedino pretenzije na državni rezon. Makijavelijevo nasleđe državnog rezona – revolucijom zaodeno u ruho deifikovanog narodnog suvereniteta – bilo je jedino što je pove-

zivalo zagovornike terora vrline sa zagovornicima gaženja svake vrline u ime nacionalne moći, slave i slobode.

Uzme li se u obzir konstatacija Ernsta Kasirera (Ernst Cassirer) da je politička filozofija – skupa sa estetikom – u 18. veku počela da preuzima od metafizike zadatak teodocije,²⁰ onda postaje jasno da je upravo Francuska, u kojoj je politička, religiozna i moralna kriza bila najpoodmaklija, bila predodređena za najrevolucionarnije lomove, u kojima će se isprobavati najradikalniji *politički* odgovori na tu sveobuhvatnu krizu. Ako su na početku 18. veka Nizozemska i Engleska isjavali najjače svetlo slobode, označavajući početak epohe prosvetiteljstva, krajem veka Francuska je zasjala neuporedivo jače – jače čak i od Amerike – sublimirajući u političkom zahtevu za slobodom (koja kulminira u zahtevu za srećom) nastojanje da okonča ne samo političku, već i religioznu i moralnu krizu. Takvo svetlo pokazalo se, međutim, kao prejako i vrlo je brzo počelo da proizvodi pogubne posledice, koje će u celoj Evropi do početka 19. veka stvoriti potpuni haos. Desilo se zapravo nešto slično onome što je Platon opisao u *Fedonu*: u Francuskoj revoluciji sloboda je, združena prvo sa srećom, a zatim i sa vrlinom, doživela tako zaslepljujuću eksploziju da je postalo nužno da ljudi okrenu svoje oči ka nekoj „vodi“ kako bi ih zaštitili od prejake svetlosti. Suočen sa komplikovanim zadatkom da slobodu spasi od nje same, da joj pronade meru i formu, da je adekvatno ideološki uobliči, (politički) razum se morao dati u potragu za spasnosnom „vodom“.

I upravo tog posla poduhvatio se Kondorse u *Nacrtu o istorijskoj slici ljudskog duha*, pomenutom na početku ovog dela rada. Na kraju svojih zapisa Kondorse je konačnu prosvetiteljsku utopiju predstavio kao „Elizijum koji je stvorio razum i kojeg su blagosloвила najčišća zadovoljstva znana ljubavi prema čovečanstvu“ (Condorcet, 1961: 239). Spis na žalost nije uspeo da dovrši pošto je u martu 1794, kao progonjeni žirondinski poslanik Konventa, na vest da se sprema pretres stana gospođe Verne u ulici Servandoni u Parizu, u kojem se krio, krenuo u potragu za novim skrovištem, bio uhapšen i umro vrlo brzo nakon hapšenja. Ipak, njegova vizija

²⁰ „Na mesto tog poniranja u suštinu apsoluta dolazi sada potpuno razvijanje tvoračkih i uobličujućih energija koje Ja nosi u sebi samom. Samo se polazeći od njih može priželjkivati imanentno rešenje – jedino rešenje koje duh ne goni naprosto preko njegovih sopstvenih granica“ (Kasirer, 2003: 194).

razuma kojeg obasjava svetlost slobode ublažena refleksijom u „vodi“ ljubavi prema čovečanstvu, tj. sama čovečnost (koja će biti racionalizovana u *prava čoveka*), uspjela je da ga nadživi.

Tom vizijom nadahnuo se Viktor Igo (Victor Hugo) kada je, u romanu *Devedeset treća* (1874), pokušao da se osvrne na kaos Francuske revolucije i da u njemu pronađe nekakvu tekovinu, koja je ostala neokaljana i na koji bi se netom osnovana Treća republika mogla nadovezati, okončavajući napokon destruktivne revolucionarne cikluse. Opisujući neverovatnu odluku okorelog rojaliste i kontrarevolucionara – da, usred pobune u Vandeji, ne pobezne pred neprijateljem u sigurnost, već da spasi tri siromašna deteta i padne u ruke revolucionara koji su tražili njegovu smrt – Igo je stvorio čvrstu tačku sa koje je mogao da se odredi spram celokupnog revolucionarnog događanja: „Čovek koji je svetlošću božanskog dela obasjao ponore građanskih ratova nije čudovište! Nosilac mača preobrazio se u lučonošu. Pakleni sotona postao je nebesni Lucifer“ (Igo, 1955: 319–320). „Božansko delo“ duboko konzervativnog neprijatelja revolucije, o kojem je pisao Igo, zapravo i nije imalo nikakve veze sa Bogom (pogotovo ne sa onim hrišćanskim). Ispod ideoloških i religijskih koprena, ono se ukazivalo zapravo kao čista čovečnost, koja je iznenadno i duboko obuzela brutalnog, ogorčenog i nesalomivog starca, nateravši ga da pokaže respekt prema životima male, nevine dece koja još nisu bila dovoljno sazrela da bi znala za svetonazorne sporove koji su rastrzali Francusku i koja su postala važnija od svih velikih političkih ciljeva za koje se krv lila u potocima. I upravo je u toj čovečnosti utopljeni i zaštićeni razum – prvo palog anđela na rojalističkoj strani, a onda i jednog jakobinca – doživeo ono konačno prosvetljenje koje je čitaocima, tim ljudima novog vremena, moglo da pomogne da na novi način shvate i sve „ponore građanskih ratova“ i da se iz njih spasu, stvarajući poredak *ostvarljive, bezopasne* slobode. Jer, u svetu u kojem su svi oni živeli više nije bilo pomoći od oslanjanja ni na božansku svetlost, ni na prirodnu svetlost, ali ni na sažihuću svetlost potpuno nesputane slobode – izgradnju modernog sveta mogao je da osvetli samo refleks blještave slobode na umirujućoj površini okeana bezbožne i neprirodne čovečnosti.

Primljeno: 7. mart 2011.

Prihvaćeno: 10. jun 2011.

Literatura

- Anderson, Benedikt (1998): *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato
- Aristotel (1975): *Politika*, Beograd: BIGZ
- Bauer, Leonhard i Matis, Herbert (1989): *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgeseellschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Bederman, David J. (2008): *The Classical Foundations of the American Constitution. Prevailing Wisdom*, Cambridge itd.: Cambridge University Press
- Berk, Edmund (2001): *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj*, Beograd: Filip Višnjić
- Berlin, Isaja (1983): „Makijavelijeva originalnost (2)“, *Delo*, 29 (4): 74–112
- Blumenberg, Hans (2004): *Legitimnost novog veka*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Braudel Fernand (1990a): *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Handel*, München: Kindler Verlag
- Braudel Fernand (1990b): *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Aufbruch zur Weltwirtschaft*, München: Kindler Verlag
- Cantillon, Richard (1982): *Opća rasprava o prirodi trgovine*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost
- Chinard, Gilbert (1957): *Thomas Jefferson: Apostle of Americanism*, Ann Arbor: University of Michigan
- Condorcet (1961): „The Perfectability of Man [From *Sketch for a Historical Picture of the Human Mind*, 1794]“, u: Brinton, Crane (ur.): *The Portable Age of Reason Reader*, New York: The Viking Press, 220–239
- De Sade, the Marquis (1966): „Philosophy in the Bedroom (1791)“, u: *Justine, Philosophy in the Bedroom, Eugénie de Franval and other writings*, New York: Grove Press Inc.
- Defoe, Daniel (2004): *The Complete English Tradesman* (internet) Gutenberg Ebook, dostupno na: <http://www.gutenberg.org/files/14444/14444-h/14444-h.htm> (pristupljeno 30.12.2010)
- Diderot, Denis (1984a): „Dodatak Bougainvilleovu putovanju 1772.“, *Kulturni radnik*, 37 (5): 57–68
- Diderot, Denis (1984b): „Politički autoritet [iz *Enciklopedije*]“, *Kulturni radnik*, 37 (5): 69–76
- Didro, Deni (1958): *O religiji*, Sarajevo: Svjetlost
- Fire, Fransoa (1990): *O Francuskoj revoluciji*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Ford, Paul (1915): *The Many-Sided Franklin*, New York: Century Co.

- Franklin, Bendžamin (1901): *Život Bendžamina Franklina*, Beograd: Srpska književna zadruga
- Franklin, Benjamin (1961): „To Ezra Stiles (Philadelphia, March 9. 1790)“, u: Brinton, Crane (ur.): op. cit., 377–378
- Gay, Peter (1966): *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf
- Hajek, Fridrih fon (2002a): *Pravo, zakonodavstvo i sloboda. Novi pogled na liberalne principe pravde i političke ekonomije*, Beogradi Podgorica: Službeni list SRJ i CID
- Hajek, Fridrih fon (2002b): *Studije iz filozofije, ekonomije i politike*, Beograd: Paideia
- Hamilton, Aleksander (1981): „No. 6 [Opasnost od razdora između država u konfederaciji]“, u: Hamilton, Aleksander, Medison, Džejms i Džej, Džon: *Federalistički spisi*, Beograd: Radnička štampa
- Harris Ian (2004): „Rousseau and Burke“, u: Brown, Stuart C. (ur.): *Routledge History of Philosophy. Vol. V: British Philosophy in the Age of Enlightenment*, London i New York: Routledge, 293–313
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrich (1951): *Filozofija povjesti*, Zagreb: Kultura
- Helvétius, Claude-Adrien (1978): *O duhu*, Zagreb: Naprijed
- Hesse, Carla (2004): „Print Culture in the Enlightenment“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): op. cit., 366–380
- Hiršman, Albert O. (1999): *Strasti i interesi. Politički argumenti u prilog kapitalizma pre njegove pobjede*, Beograd: Filip Višnjić
- Hjum Dejvid (2006a): „O karakterima nacija“, u: *Politički eseji*, Beograd: Službeni glasnik
- Hjum Dejvid (2006b): „O trgovini“, u: ibid.
- Hjum, Dejvid (1983): *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Hjum, Dejvid (1994): *Dijalozi o prirodnoj religiji*, Novi Sad: Matica srpska i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Holbah Pol (1950): *Sistem prirode ili o zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd: Prosveta
- Holbah, P. (1963): *Razgoličeno hrišćanstvo ili ispitivanje načela i posljedica hrišćanske religije*, Beograd: Rad
- Hume, David (1983): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Hume, David (1988): *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed
- Igo, Viktor (1955): *1793. Vandeja se buni*, Beograd: Rad
- Kasirer, Ernst (2003): *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija

- Kondylis, Panajotis (1986): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München: Deutscher Taschenbuch
- Konstan, Benžamen (2000): *Principi politike i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- La Mettrie, Julien Offray de (1987): *Philosophie und Politik (1751)*, Nürnberg: LSR-Verlag
- La Mettrie, Julien Offray de (1994): *Man a Machine*, Indianapolis: Hackett
- La Mettrie, Julien Offray de (1996): „Anti-Seneca or the Sovereign Good“, u: *Man Machine and Other Writtings*, Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge
- Locke, John (1978a): *Dve rasprave o vladi*, knj. 2, Beograd: Mladost
- Locke, John (1978b): „Pismo o toleranciji“, u: *ibid.*
- Locke, John (1994): *An Essay Concerning Human Understanding*, Amherst, New York: Prometheus Books
- Mandeville, Bernard (1957): *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, knj. 1–2, Oxford: Oxford University Press
- Marx, Karl (1979): *Kapital. Kritika političke ekonomije*, Beograd: Prosveta i BIGZ
- May, Henry F. (1978): *Enlightenment in America*, Oxford itd.: Oxford University Press
- Michelet, Jules (bez godine izdanja): *Geschichte der Französischen Revolution. Band 6: Prozess und Hinrichtung Ludwigs XVI.*, Wien itd.: Gutenberg-Verlag Christensen & Co.
- Mik, Ronald (1981): *Smit, Marks i posle njih*, Beograd: IIC SSO Srbije
- Mises, Ludwig von (2006): *Liberalismus*, Sankt Augustin: Akademia Verlag
- Molnar, Aleksandar (2001): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 2: Klasične revolucije: Nizozemska – Engleska – SAD*, Beograd: Samizdat B92
- Monteskie (1989): *O duhu zakona*, knj. 1–2, Beograd: Filip Višnjić
- Montesquieu (2000): *Meine Gedanken. Aufzeichnungen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Murdoch, Alexander (2004): „A Crucible for Change: Enlightenment in Britain“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *op. cit.*, 104–116
- Paskal, Blez (1980): *Misli*, knj. 1–2, Beograd: BIGZ
- Pejn, Tomas (1987): *Prava čoveka*, Beograd: Filip Višnjić
- Pejn, Tomas (2004): „Zdrav razum“, u: *Zdrav razum i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Pocock, John Greville Agard (1981): „The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology“, *Journal of Modern History*, 53 (1): 49–72

- Pocock, John Greville Agard (2003): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton i Woodstock: Princeton University Press
- Polanji, Karl (2003): *Velika transformacija. Politička i ekonomska ishodišta našeg vremena*, Beograd: Filip Višnjić
- Sen-Žist, Luj-Atoan (1987): „Govor o suđenju Luju XVI“, u: *Republikanske ustanove*, Beograd: Filip Višnjić
- Smit, Adam (2008): *Teorija moralnih osećanja*, Podgorica: CID
- Smith, Adam (1952): *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda*, knj. 1–2, Beograd: Kultura
- Tokvil, Aleksis de (1994): *Stari režim i revolucija*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Veber, Maks (1976): *Privreda i društvo*, knj. 2, Beograd: Prosveta
- Vierhaus, Rudolf (1997): „Liberalismus“, u: Brunner Otto, Conze Werner i Koselleck Reinhart (ur.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Knj. 3, Stuttgart: Klett-Cotta, 741–785
- Voltaire (1901): *The Age of Louis XIV*, u: *The Works of Voltaire. Contemporary Version*, knj. 23, Paris itd.: E. R. Dumont
- Volter (1897): *Istorija Karla XII*, Beograd: Srpska književna zadruga
- Volter (1960): „Značajno istraživanje Milorda Bolingbroka ili Grob fanatizma“, u: *U ime savjesti i razuma*, Sarajevo: Svjetlost
- Volter (1982): *Kandid*, Beograd: Rad
- Vovelle, Michel (1989): *Revolucija protiv crkve. Od Razuma do Najvišeg bića*, Zagreb: Beograd i Zagreb: IC Komunist i Grafički zavod Hrvatske
- Weber, Max (1989): *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo: Veselin Masleša i Svjetlost
- Yeo, Richard (2004): „Encyclopaedism and Enlightenment“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): op. cit., 350–365

Aleksandar Molnar

THE LIGHT OF FREEDOM IN THE AGE
OF ENLIGHTENMENT (2): ENGLAND AND FRANCE

Summary

Although the philosophy (as well as the whole movement) of Enlightenment was born in the Netherlands and England in the late 17th and early 18th century, there were considerable problems in defying the freedom. By the mid 18th century, under the influence of „national mercantilism“ (Max Weber), the freedom was perceived in more and more collective terms, giving birth to the political option of national liberalism. That is why in the second half of 18th century this two countries have been progressively losing importance for the movement of Enlightenment and two new countries emerged at its leading position, striving for democratic liberalism: United States of America and France. However, individual freedom faced not one, but two dangers during its philosophical and institutional development in the Age of Enlightenment: on the one hand, the danger of vanishing in the national freedom, and, on the other hand, the danger of becoming unbound and (self)destructive. The emerging (national) liberalism in England in the 18th century witnessed the first danger, while the second danger appeared in the wake of the French revolution. The French were the first in the Modern epoch to realise that the light of freedom is too powerful to be used without considerable precautions in the establishment of liberal civil society. Therefore, some moderation had to be taken into consideration. The idea of humanity, i.e. human rights, was at the end found as most helpful in solving the task of preserving individual freedom, without sacrificing social bonds between free individuals.

Key words: freedom, enlightenment, liberalism, nationalism, England, France