

## **Predrag Krstić**

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd  
krstic@instifdt.bg.ac.rs

### **Povijest versus historizam: slučaj prosvjetiteljstva**

#### **Sažetak**

Članak nastoji relativizirati poslovičnu primjedbu historizma prosvjetiteljstvu za njegovu nepovijesnost. U prvome se dijelu unutar same škole filozofske historijske hermeneutike pronalazi napor za rehabilitiranjem prosvjetiteljske filozofije povijesti pred napadima romantizma i pravedno procijene njeni dometi, da bi se potom čitavom historizmu suprotstavila protufilozofska tradicija znanosti povijesti. Na primjeru razumijevanja povijesti čovječanstva Kanta i Herdera, u drugom dijelu rada izlažu se njihove rivalske koncepcije s namjerom testiranja opravdanosti zamjerke za manjak historijske svijesti prosvjetiteljstva i ukaže na korektiv koji »univerzalnoj povijesti« upućuje »kulturalna povijest«. Zaključuje se da je uvriježeni refren o nepovijesnosti prosvjetiteljstva prije zgodna akademska poštalicica za svrstavanje u uredne rubrike povijesnofilozofskih usmjerenja nego što se može tekstualno dokumentirati i razložno braniti.

#### **Ključne riječi**

prosvjetiteljstvo, romantizam, historizam, povijesna znanost, napredak, *Humanität*, univerzalna povijest, kulturalna povijest

#### **Uvod: (auto)historizacija**

Pojava »historijskog pristupa« ili »moderne historijske svijesti«, ovisno o kriterijima, može se smjestiti u različite momente zapadne tradicije mišljenja, budući da se još najmanje od renesanse kod nemalog broja pisaca nalaze ukazivanja da se ljudske institucije, zakoni, običaji i jezik mijenjaju tokom vremena. Uzima se ipak da je do osamnaestog stoljeća »povijest« shvaćana kao skladište svih onih mogućnosti koje pojavljivanjem predstavljaju nešto nadpovijesno i unaprijed zadano. Francuska revolucija, međutim, pokazala je da povijest može biti i scena odigravanja nečeg novog i »rezultat artikulacije« s obzirom na otvorenu budućnost. Taj novi osjećaj povijesne »stvarnosti« stimulirao je ljudsku djelatnost, a »svijet« je zauzvrat, vjeruje se, postao povijestan. Potonji uvid, na kojem se inzistiralo uvijek reagirajući na filozofiju glavnog toka – Descartesovu ili Kantovu, univerzalizam prosvjetiteljstva ili paradigmu prirodnih znanosti – do kraja devetnaestog stoljeća, kroz likove Vica, romantičara, Hegela i Diltheya, preorijentirao razumijevanje povijesti i, kao obavezujuća ako ne uvijek i formatirana »protutradicija«, ušao je u opću obrazovanost moderne.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>

David Roberts, *Nothing But History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*,

University of California Press, Berkeley 1995., str. 22–23.

Povijesno gledajući, dakle, »historistička primjedba« upućuje se kako samorazumijevanju (do)osamnaestostoljetne povijesti filozofije tako i filozofije povijesti. Namjera je rada pokazati ne samo da suvremenost odveć paušalno preuzima tu protutradiciju i podrazumijeva njene nalaze nego i da na taj način selektivno prekraja vlastitu povijest. Naime, prije svega bi valjalo primijetiti da uopće nije čitav historizam, odnosno svi protagonisti koji se ubrajaju u njegove zastupnike, zauzimao tako odbojan stav prema prosvjetiteljstvu, istovremeno na toj odbojnosti profilirajući vlastito stanovište. Ta je figura nesumnjivo bila djelotvorna u posljednjem desetljeću osamnaestog i dobrim dijelom devetnaestog stoljeća, kao svojevrsna romantičarska mantra koju je onda, kao preglednu i samorazumljivu lozinku, u skladu s duhom vremena, naslijedio školski historizam druge polovine dvadesetog stoljeća. Ali u njegovoj prvoj polovini, čini se, prije bi se moglo reći da je bilo upravo obrnuto, da su se, naprimjer, novokantovci trsili istaknuti povijesni karakter prosvjetiteljstva, otvoreno se suprotstavljajući od romantizma baštinjenom i tada već nekritički uvriježenom mišljenju da je ono nepovijesno.

Tko misli povijesno?

»Uobičajeno mišljenje da je osamnaesto stoljeće bilo specifično ‘nepovijesno’ stoljeće ni samo nije shvaćanje koje je povijesno zasnovano: ono je, naprotiv, borbeni poklič i krilatica koju je Romantika stvorila kako bi se u njenom znaku borila protiv filozofije prosvjetiteljstva. Međutim, ako se bliže promatra tijek toga pohoda, odmah proizlazi da je samo prosvjetiteljstvo bilo to koje je za nj iskovalo oružje. Svijet povijesnog obrazovanja, koji se od strane Romantike poziva protiv prosvjetiteljstva i u čije se ime osporavaju njegove intelektualne pretpostavke, otkriven je tek na osnovu djelotvornosti tih pretpostavki, na osnovu ideja i ideala prosvjetiteljstva.«<sup>2</sup>

Napadno nastojeći vratiti pravo prosvjetiteljstvu zbog ogrešenja koje mu je romantizam priuštilo, Cassirer objavljuje ovu procjenu još 1932. godine. Prema njoj, romantika je upala u nevolju za koju optužuje protivnika kada prosvjetiteljstvu upućuje zamjerku u ime povijesti.<sup>3</sup> Osjetljiva za ono povijesno najudaljenije ostala je »povijesno slijepa« za »neposredni prethodni naraštaj, za naraštaj svojih vlastitih očeva«. Prosvjetiteljstvo nije mjerila njegovim metrom, a na njegovu sliku povijesnog svijeta samo se polemički osvrta, nerijetko je prethodno pretvorivši u karikaturu. Bilo je potrebno steći »pravu distancu prema osamnaestom stoljeću«, da dođe epoha koja će biti zasićena romantikom, da bi došlo do »izravnjanja« i da bi, zaključuje Cassirer, »blagodat povijesnog razmatranja« mogla poslužiti i razumijevanju osamnaestog stoljeća: »Dilthey je bio jedan od prvih koji je u svom članku ‘Osamnaesto stoljeće i povijesni svijet’ tu blagodat u punoj mjeri pružio epohi prosvjetiteljstva.«<sup>4</sup>

Diltheyev prekretnički članak na koji se poziva Cassirerovo smještanje »osvajanja povijesnog svijeta« u doba prosvjedenosti, napisan je tri desetljeća ranije, 1901., i zaista je ovoj tezi već dao klasičan izraz. Tamo se priznaje da je ono prosvjetiteljstvo osamnaestog stoljeća kojem je zamjerano da je nepovijesno »proizvelo novu koncepciju povijesti, koju su u sjajnim povijesnim remek djelima izveli Voltaire, Friedrich Veliki, Hume, Robertson i Gibbon«, raširivši svjetlo »solidarnosti i progresa ljudskog roda nad narodima i dobima«, te da je tako po prvi put univerzalna povijest stekla »racionalnu sponu« s empirijskim promatranjem, odnosno »povezala sve događaje u smislu uzroka i posljedice i nadmoćno odbacila svaku transcendenciju date stvarnosti kroz onosvjetovne ideje«, svojom nepristranom primjenom »povijesne« kritike ne štedeći pritom »ni najsvetije oltare prošlosti«, a svojom »metodom usporedbe« obuhvaćajući »sve stupnjeve čovječanstva.«<sup>5</sup> Poslije te pohvale povijesne misli prosvjetiteljstva odmah s početka eseja, smatrajući valjda da je nepravda što je smatrana nepovijesnom na oćigledan način ispravljena, Dilthey ipak

prelazi na njenu povijesnu obradu i karakterističnu zamjerku koja bi ovog puta htjela biti jednako oštra i otvorena, ali odmjerena:

»Ali stav ovog stoljeća prema životu već je sadržao unutar sebe granice povijesnog prosvjetiteljstva. Ti veseli i samouvjereni progresivni ljudi prosvijećenosti vidjeli su u svojoj prošlosti samo stupnjeve koji vode do vlastitih visina. Ovaj pogled ih je ispunio bogolikom drskošću prema metodskim znanostima prethodnih stoljeća, najneskromnijom sviješću o vlastitim zaslugama i sretnim suverenitetom novog duha...«<sup>6</sup>

Donald Kelley, međutim, smatra da ni te 1901. godine vezivanje svijesti o povijesti za prosvjetiteljstvo nije bilo novo već je, štoviše, imalo vlastitu dvo-

2

Ernst Kasirer, *Filozofija prosvjetiteljstva*, Guttenbergova galaksija, Beograd 2003., str. 247.

3

Ovo zapažanje će kasnije izdašno razviti Gadamer, naglašavajući doduše više aficiranost romantičarskog razumijevanja povijesti otklonom od prosvjetiteljstva, odnosno inzistirajući da je i samorazumijevanje historizma određeno mjerilima modernog prosvjetiteljstva. Naime, romantizam i prosvjetiteljstvo dijele »osnovnu povijesnofilozofsku shemu« nadiženja mita putem logosa. Pod pretpostavkom napredujućeg »rašćaranja« svijeta, ta shema treba predstavljati zakon hoda povijesti samog duha. Prosvjetiteljstvo to pozdravlja, romantizam vrednuje negativno i nastoji revitalizirati ono drevno, ali upravo stoga »stoji na njegovom tlu« i shemu »uzima kao nešto samo po sebi razumljivo«. Preuzimajući na sebe dovršenje prosvjetiteljstva, konačno oslobađajući duh od dogmatske pristranosti, objektivno spoznajući povijesni svijet na način moderne prirodne znanosti, romantičarsko preokretanje mjerila vrijednosti prosvjetiteljstva ovjekovječuje njegovu pretpostavku o apstraktnoj suprotstavljenosti mita i uma i uvire u prosvjetiteljstvo upravo razvijajući se kao povijesna znanost koja uvlači sve u »struju historizma« (Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1978, str. 302–307).

4

E. Kasirer, *Filozofija prosvjetiteljstva*, str. 248–249; usporediti Michael Maurer, »Historiographie und historisches Denken«, u: Horst Albert Glaser (ur.), *Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820. Epoche im Überblick*, John Benjamins, Philadelphia 2001., str. 337–367.

5

Wilhelm Dilthey, »Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt«, u: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. 3, Teubner, Stuttgart 1962., str. 210–268, citirane sintagme sa str. 210. Dilthey detektira i antičke i srednjovjekovne korijene na koje se oslanja osamnaestostoljetni »povijesni svet«: Polybiusa i Augustinusa, »dinamička« gledišta Machiavellija i Guicciardinija, znanost renesansnog humanizma i njemački protestantizam,

ulogu akademija i univerziteta u napredovanju »škole povijesti« i, prije svih, pojam ujedinjene »kulture« ili civilizacije. Potonji će postati polazna točka »nove historiografije« prosvijećenosti (*neue Geschichtsschreibung*), koja je započela radovima Voltairea, Montesquieua i Turgota, a zaključila se s britanskim znanstvenicima i njemačkim »göttingenskim povjesničarima« (videti Luigi Marino, *Præceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.; Hans Erich Bödeker, Georg Iggers, Jonathan Knudsen & Peter Hanns Reill (ur.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.; Karl Hammer & Jürgen Voss, *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, Röhrscheid, Bonn 1976.; Joachim Streisand (ur.), *Die deutsche Geschichtswissenschaft vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Reichseinigung von oben*, Akademie-Verlag, Berlin 1969.; Jonathan Knudsen, *Justus Moser and the German Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.; Joist Grolle, *Landesgeschichte in der Zeit der deutschen Spätaufklärung. Ludwig Timotheus Spittler (1752–1810)*, Musterschmidt, Göttingen 1963.). U svakom slučaju, blagodareći ovim korekcijama, ispostavilo se da je »doba razuma«, pored svega ostalog, bilo i »doba povijesti«. To u većoj ili manjoj mjeri na počecima svojih izlaganja, koja se kasnije ipak obično raspliću u smjeru prosvjetiteljskog ogrešenja o razumijevanje složenosti povijesti, moraju istaknuti i klasične studije osamnaestog stoljeća toga doba (Paul Hazard, *The European Mind, 1680–1715*, The World Publishing, Cleveland 1963.; Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven 1932.; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, dva sveska, Knopf, New York 1966.–1969.; usporediti Peter Gay, »Carl Becker's Heavenly City«, u: Peter Gay, *The Party of Humanity: Studies in the French Enlightenment*, Knopf, New York 1964., str. 188–210).

6

W. Dilthey, »Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt«, str. 211.

stoljetnu povijest i ljetopise i (auto)refleksije.<sup>7</sup> Zastupnici prosvjetiteljstva, naime, nikada nisu bili nesvjesni uloge povijesti. Friedrich Nicolai više od stoljeća prije Diltheya piše: »Prosvjetiteljstvo bez temelja, povijesno prosvjetiteljstvo bez dokumenata, uopće nije prosvjetiteljstvo.«<sup>8</sup> Kelley sagledava prosvjetiteljstvo upravo u svjetlu njegovog »povijesnog poduhvata« i ustaje protiv Diltheyeve i Cassirerove, Meineckeove također, koncentracije na kontekst filozofije, na »javne ideale, a ne na intelektualne i akademske prakse prosvjetiteljskih intelektualaca«, na »planinske vrhove«, na radove velikih mislitelja i narativnih povjesničara, a ne na »kamenje, prljavštinu, zemljište iz kojih su te planine izrasle«, ne na pozitivna postignuća povijesne erudicije i kritike.<sup>9</sup> Takvom se orijentacijom previđa lingvistička, književna i na mnogo načina čak antifilozofska nastrojnost historizma göttingenske historijske škole i onog proromantizma koji ne mora nužno završiti u »nadovezivanju historijske škole na romantičarsku hermeneutiku.«<sup>10</sup> Nevolja je tog nadovezivanja što takvim ulančavanjem »historizam« prestaje biti atribut znanosti i postaje – filozofska doktrina.

»U svakom slučaju, u posljednja dva stoljeća i historizam je, poput hegelovskog gledišta na povijest, bio filozofiziran – pretvoren u generalizirajuću doktrinu umjesto individualizirajuću formu istraživanja – a rezultat je bio i povijesno i filozofsko pogrešno razumijevanje.«<sup>11</sup>

Umjesto toga, misli Kelley, historizam treba shvatiti »ne kao koncept, već kao stav, ne kao teoriju, već kao znanstvenu praksu, ne kao sistem objašnjenja, već kao način tumačenja« i nikako ne kao »dio napora da se povijest pretvori u filozofsku doktrinu, već da se transformira (ili proširi) u utemeljujuću disciplinu kojoj će i sama filozofija biti predmet.«<sup>12</sup> Znanost povijesti sada upućuje primjedbu historizmu, u ime historiografije prosvjetiteljstva, ali i filozofiji prosvjetiteljstva i filozofiji općenito.

Ako je osamnaesto stoljeće bilo doba povijesti, kao i doba filozofije, te se dvije discipline, glasi rekonstrukcija, nisu toliko nadopunjavale koliko su bile rivali u svojim pretenzijama na status »znanosti« i na jedinstveni uvid u pitanja čovjeka. Filozofska hegemonija progovarala je kroz Kantov autonomni i kritički um koji je naložio »Usudi se misliti«, odnosno »koristi svoj odrasli razum i, prema još jednom Horacijevom motu koji su ponavljali raniji njemački eklektički filozofi, 'Nikada se ne vezuj previše za zapovijedi ijednog gospodara'«. <sup>13</sup> Onovremena i bezvremena poruka Kantovog prosvjetiteljstva, nastavlja Kelley povijesnu egzegezu teksta i namjera, bila je da je čovječanstvo isuviše dugo živjelo pod očinskim i religioznim autoritetom, pa je vrijeme da odraste i vjeruje vlastitoj prosvijećenoj refleksiji. U tom se sklopu i povijest može smatrati filozofskom – »univerzalnom«, »obrazloženom«, »a priori« i čak »promišljenom« – te razumije kao izraz uma i temelj jedne ideje moralnog i političkog napretka. Povjesničari su međutim već onda, u plimi kantovstva, izbjegavali ili odbijali povezivanje s filozofijom, naročito sa »filozofijama povijesti« koje nisu pokazivale gotovo nikakvu ambiciju empirijskog istraživanja. Prema Ciceronovoj izreci, koju su protiv filozofije povijesti prosvjetiteljstva ponavljali Melanchthon i Bolingbroke, nije filozofija, nego povijest razlikovala dijete od prosvijećene odrasle osobe.<sup>14</sup>

### **Kakva povijest, koji napredak i kojeg čovječanstva: Kant i/ili Herder**

Bilo bi uputno testirati ispravnost nalaza filozofske povijesne hermeneutike i, s druge strane, povjesničara, škola povijesti i historiografije, upravo u pogledu povijesnosti mišljenja osamnaestog stoljeća na nekim reprezentativnim

primjerima. S drugog polazišta i s drugim, filozofskim (i književnim) zaledem, do sličnog uvida kao Kelley došao je još i rodonačelnik romantizma, Friedrich von Schlegel. On u Parizu 1805./1806. godine drži predavanja o univerzalnoj povijesti čovječanstva, od njegovih »prirodnih i pjesničkih prapočetaka« do »vremena filozofije«,<sup>15</sup> i odmah na početku – zaključuje:

»Ako se ne zaustavi na pukom nabranju imena, datuma, izvanjskih činjenica, ako zahvaća duh velikih vremena, velikih ljudi i velikih događaja i izlaže ga, povijest je sama sobom istinska filozofija...«<sup>16</sup>

Herderove *Ideje za filozofiju povijesti čovječanstva* tada su već predstavljale uzor jedne takve forme povijesnog izlaganja, koja je dominirala osamnaestim i dobrim dijelom devetnaestog stoljeća.<sup>17</sup> Oslobođajući se onog bezočnog »etnocentrizma« koji je mučio europske »univerzalne« povijesti, Herder zaista značajno odstupa od poslovičnih »naïveties« prosvjetiteljskih filozofa

7

Naprimjer, Ludwig Wachler, *Geschichte der historischen Forschung und Kuns. Seit der Wiederherstellung der literarischen Cultur in Europa (1820)*, Whitefish, Kessinger 2010. [1812/1816]; Franz X. von Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus*, Oldenbourg, München 1885.; vidjeti, Horst Walter Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991.; Hans-Jürgen Pandel, *Historik und Didaktik als Problem der Distribution historiographisch erzeugten Wissens in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Spätaufklärung zum Frühhistorismus (1765–1830)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1990.

8

Prema H. W. Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, str. 159.

9

Donald Kelley, *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, Yale University Press, New Haven 2003., str. 3; usporediti Konrad Jarausch, »The Institutionalization of History in Eighteenth-Century Germany«, u: Hans Erich Bödeker et al. (ur.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986., str. 26; Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus, Werke*, sv. 3, R. Oldenbourg Verlag, München 1965., str. 237.

10

Usporediti H.-G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 228–229.

11

D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 4. Da Hegel možda i nije najzgodniji primjer, kako na prvi pogled izgleda, usporediti Frederick Beiser, »Hegel's Historicism«, u: Frederick Beiser (ur.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., str. 270–300.

12

D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 5; Donald Kelley, *Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven 1998., str. 265–269. Ovoj dedoktrinaciji, makar na pola puta do odbacivanja disciplinarnog termina 'historizam', prethodila je njegova pluralizacija: zalažući se prije za »historizme« nego za »historizam«, Maria Janion ukazuje na nesamjerivu raslojenost spoznajnih interesa idiografskog i nomotetičkog, racionalističkog i iracionalističkog, Hegelovog i Marxovog historizma... (Marija Janjion, *Romantizam. Revolucija. Marksizam*, Nolit, Beograd 1976., str. 134–135).

13

D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 7; usporediti Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, *Kants gesammelten Schriften*, sv. 8, Walter de Gruyter, Berlin 1968.[1784.], str. 35–36; Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1994., str. 46–49.

14

Vidjeti »epitaf« u Donald Kelley (ur.) (1991), *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment*, Yale University Press, New Haven 1991.

15

Friedrich von Schlegel, *Vorlesung über Universalgeschichte*, Jean-Jacques Anstett (priř.), *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, sv. 14, F. Schöningh, München 1960.[1805.–1806.], str. 28.

16

Friedrich von Schlegel, *A Course of Lectures on Modern History: To which are Added, Historical Essays on the Beginning of Our History, and on Caesar and Alexander*, Bohn, London 1849.[1805.–1806.], str. 1.

17

D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 15.

povijesti«. <sup>18</sup> On odbacuje njihov optimizam u pogledu društvenog progressa i podrija samopouzdanje koje ga je osnivalo. Nije sva prošlost bila mračna, niti je sva sadašnjost svijetla. Umjesto teorije neizbježnog linearnog napretka, Herder radije iznova oprezno promišlja »identifikaciju ideje razvoja sa idejom moralnog progressa«, <sup>19</sup> odnosno odnos uma i spoznaje, s jedne, i sreće čovječanstva s druge strane:

»Što je više uma među ljudima, to ljudi više moraju od svog djetinjstva učiti opažati da postoji ljepša veličina od nečovječne veličine tiranina i da je bolje, ako je i teže, izgraditi zemlju nego upustošiti je, osnovati grad nego uništiti ga« (Herder 1784–1791: 413). <sup>20</sup>

To upozorenje predstavlja i dobru sliku onog općeg cilja koji ljudi svojim životom na zemlji trebaju postići i koji Herder smješta u sadržaj riječi *Humanität*. <sup>21</sup> Na pojmu *Humanität* se, naime, prikazuje i Herderova načelna srodnost s idealom prosvjetiteljstva i ona razlika za koju se čini da se ne tiče samo naglaska nego postaje strukturalna: naglašavanje da se ne smije jedna kultura prosuđivati kriterijima druge, da je svaki narod (po)vezan i određen vlastitim jezikom i kulturnom tradicijom, te se mora sagledati i procijeniti vlastitim mjerilom, da različite civilizacije napreduju na različite načine, streme različitim ciljevima, predstavljaju različite načine života, a da njihova povijesna interpretacija može biti samo relativno objektivna i zahtijeva pristup razumijevanja »iznutra«, čin »uživljavanja« i sagledavanje njihovim očima. Sve su kulturne cjeline, čini se, nesvodivo drugačije i jednako »prirodne«, što kod Herdera znači »vrijedne«, punopravne. U pogledu ovog »relativizma« ili »objektivnog pluralizma«, koji se divi svakoj autentičnoj kulturi zbog nje same i iz nje same, ne priznajući racionalističku pretpostavku o istinitosti samo onoga što je univerzalno, nepromjenljivo i logički izvedeno, čini se da Herder ne prestaje toliko bivati »istinskim djetetom prosvjetiteljstva« koliko se suprotstavlja nečemu mnogo općenitijem čega prosvjetiteljstvo možda i nije karakteristični predstavnik: upravo čitavoj onoj doprosvjetiteljskoj platonovskoj tradiciji mišljenja Zapada. <sup>22</sup> Herder ne bi toliko htio analizirati koliko razumjeti određene oblike povijesnog života, određene uvijek jedinstvene izraze jedne inače beskrajno složene organizacije čovječanstva. Tako je i sam *Humanität* na kraju izložen pluralizaciji i ima mnogo svojih jedinstvenih i samosvojnih slika. Može se učiniti da šarolikost tih slika jedinstvo čovječanstva prenapreže do raspada, ali samo onima koji su uvjereni da se ono potvrđuje u jednoobraznosti. Kod Herdera je, naprotiv, *Humanität*, kao i kretanje prema njemu, jedan ali raznoobličan. <sup>23</sup> Tek možda dovođenje u pitanje vizije napretka čovječanstva kao cjeline, čini se, značajno odvaja od dobrog dijela prosvjetitelja. <sup>24</sup>

Moglo bi se reći da je Herder svojom vizijom »partikularne povijesti« a »univerzalnog čovječanstva«, u sve tri svoje povijesne studije – *Još jedna filozofija povijesti za obrazovanje čovječanstva*, *Ideje za filozofiju povijesti čovječanstva*, *Pisma za unapređenje humaniteta* – uputio najozbiljniji izazov apriornim teorijama povijesti »filozofa«, bilo da je riječ o njihovoj korekciji ili pobijanju. <sup>25</sup> U *Noch eine Philosophie der Geschichte*, hotimičnoj alternativni tada popularnim djelima Voltaira i Robertsona koje je smatrao nekritičkim i naivno »racionalističkim«, osporio je da kritička filozofija predstavlja jedini način razumijevanja povijesti i ljudskog svijeta općenito. Moguće je otkrivati principe u zabilježenoj povijesti umjesto da joj se nameću i osloniti se na akumulaciju »puke erudicije« koju proizvode konvencionalna sredstva povijesne znanosti.

Četvrt stoljeća kasnije Herder je, slijedeći raniju Hamannovu »metakritiku« Kanta, specifičnije filozofski ili »antifilozofski« formulirao svoja gledišta

u *Metakritici Kritike čistog uma*, protiveći se brisanju i upotrebi tradicije u svrhu filozofskog »pročišćenja«. I kao što za Hamanna nije toliko pitanje što je um već što je jezik,<sup>26</sup> za Herdera, slično, centralno pitanje nije »Što je prosvijećenost«, već »Što je čovječanstvo«, a ključne discipline koje odgova-

18

Leslie Sklair, *Sociology of Progress*, Routledge–Taylor & Francis, New York–Florence 1998., str. 26.

19

Frederick Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1965., str. 113.

20

Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784.–1791.], <http://www.cluberzengel.de/download/ebooks/pdf/Herder,%20Johann%20Gottfried%20-%20Ideen%20zur%20Philosophie%20der%20Geschichte%20der%20Menschheit.pdf>.

21

»To je notorno nejasan termin, kod Herdera i u *Aufklärungu* uopće«, zapaža Berlin, »koji konotira harmonični razvoj svih besmrtnih duša prema univerzalno važećim ciljevima: razumu, slobodi, toleranciji, uzajamnoj ljubavi i poštovanju između pojedinaca i društava, isto kao i prema fizičkom i duhovnom zdravlju, prefinjenoj percepciji, dominaciji nad Zemljom, harmoničnoj realizaciji svega što je Bog usadio u svoje najplemenitije djelo napravivši ga po svome liku. To je karakteristična sveobuhvatna, opća i optimistička formula weimarskog humanizma, koju je Herder zaista usvojio, naročito u svojim kasnijim djelima, ali se ne čini da je koristio (jer nema preciznu konotaciju) kao univerzalni kriterij objašnjenja ili vrednovanja« (Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (ur.), Pimlico, London 2000., str. 218). Moglo bi se, međutim, reći da ga je upotrebljavao u dva opća operativna značenja: *Humanität* je kod Herdera i norma djelovanja, ideal moralnog razvoja, i konstrukcija povijesne perspektive, svjetsko-povijesni proces (vidjeti F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, str. 417–418; Wolfgang Förster, »Johann Gottfried Herder: Weltgeschichte und Humanität«, u: Hans Bödeker et al. (ur.), *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986., str. 363–387, naročito str. 371; Gerald Edelman, *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven 2004., str. 220–221).

22

Unatoč nerijetkim ispreplićućim kvalifikacijama da je intuitivni empatičar, rasist, relativist ili parohijalni nacionalist, u Herderovim

spisima najbolje se očituje ta, zapravo prosvjetiteljska, reklo bi se, mješavina empirijskog realizma, imaginativnog uvida i osjetljivosti za jedinstveno i nesumjerljivo (usporediti Frederick Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, McGill–Queen's University Press, Montreal 2003., str. 4–8, 36–37, 55–57; 11–12; I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, str. 204–206, 185–188).

23

»To što je povijest čovječanstva jedinstvena još uvijek ne znači da je u njoj na djelu uniformnost, tj. jednolično ponavljanje ili odražavanje istog principa. Premda promoviranje *jednog ideala za cjelokupni ljudski rod* na prvi pogled djeluje kao jednoobrazan princip, humanost se ostvaruje posredstvom konkretnih vidova obrazovanja pojedinca i povijesne evolucije pojedinih naroda. A oni su sve drugo samo ne jednoobrazni. Uzmemo li u obzir činjenicu postojanja različitih kultura, jezika i tradicija, obrazovanje ka humanosti nećemo poistovjetiti s rigidnim, monotonim procesom čiji se jednoličan tok uvijek uporno ponavlja. Put ka humanosti vodi kroz različite, međusobno neusporedive klimatske pejzaže i duhovne atmosfere« (Dragan Prole, *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 2013., str. 81).

24

I tamo gdje je, očito pod utjecajem Francuske revolucije, bio najbliži prihvaćanju prosvjetiteljske vjere u svijetlu budućnost, u *Pismu za unapređenje humaniteta*, u jednom »pismu« pisanom u vrijeme terora u Parizu, 1793. godine, Herder se pita nije li (i njegova) ideja moralnog progresa ljudskog roda išta više od utopije i zaključuje pismo jednim krajnje netipičnim ciničnim odgovorom koji opravdanje ustanovljene iluzije usavršivosti nalazi u zaštiti od moralne degeneracije: »Dozvolite mi da s Lessingom smatram čitav san o sve većem savršenstvu našeg roda jednom spasonosnom prevarom. Ljudi moraju ciljati na nešto više, ukoliko ne žele potonuti niže« (Johann Gottfried Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Herders Werke, sv. 13, Gustav Hempel, Berlin 1793.–1797., <http://gutenberg.spiegel.de/buch/6443/>, pismo 24). Moralni ideal *Humanität*, prema ovome, ostaje samo ideal. Ali oličeni. Upravo je Kant za Herdera bio »učitelj *Humaniteta*«, prije svega stoga što se u privatnom životu pridržavao istih onih strogih moralnih propisa koje je zastupao u svojoj filozofiji (usporediti Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der*

raju na to pitanje su antropologija i studije jezika, a ne teologija, metafizika ili epistemologija. Herder, naime, odbacuje Kantovo stanovište apsolutnog prostora i vremena, a priori spoznaje, apstraktnog uma i generaliziranog iskustva i, shodno, njegovo zanemarivanje onog povijesno udaljenog i kulturno različitog. Kantova greška sastoji se u izoliranju uma od drugih sposobnosti, u bavljenu ne riječima, već praznim i bezdušnim kategorijama. Svjetlost je beskrajno uzvisivana, ali su životni nagon i strast nerazmjerno oslabljeni, pa je i s rastom ideje univerzalne ljubavi za čovječanstvo, narode, neprijatelje, do iščezavanja umanjena toplina prirodne ljubavi prema očevima, majkama, braći i prijateljima.<sup>27</sup>

Nasuprot tom »formalnom« pristupu, Herder želi »genetički« pratiti nastanak i razvoj pojmova, uvjeren da »ljudski duh misli sa svijetom«, a da um to iskušava jedino u povijesti.<sup>28</sup> Povijest čovječanstva se doduše smješta u kozmički proces i slijedi smisleni tok, a njen cilj i njena stvarnost i ovdje se sastoje u specifično shvaćenom »rastu«, ali će ljudski rod ispuniti svoj zadatak dostizanja sveobuhvatne moralne zajednice tek kada sve civilizacije budu u potpunosti razvile svoje mogućnosti, pa se u međuvremenu, a možda i za sva vremena, moramo zadovoljiti moralnim idealom *Humanitāta* koji poziva svakog pojedinca i svaku naciju da slijede vlastiti put u beskrajnom kretanju povijesti sveta. Na takvim pretpostavkama, Herder će od 1784. godine graditi vlastitu zrelu filozofiju povijesti – koja je naišla na očekivano oštre kritike.<sup>29</sup>

Herderove *Ideje za filozofiju povijesti čovječanstva* izazvale su sarkastični Kantov prikaz. Prema Kantu, Herder promašuje temu – jer promašuje disciplinu: on, doduše domišljato, pronalazi analogije i misli u njima umjesto da logički precizno određuje pojmove i razlikuje i dokazuje načela, kako dolikuje »filozofiji povijesti čovečanstva«. <sup>30</sup> Iz te greške slijedi i ona koja je naročito vrijedala Kanta: Herderova analogija biološkog rasta organskih bića i kulturnog razvoja ljudskih bića. Umjesto da prihvati ono poštovanje osobe i njenog autonomnog napora samoizgradnje koje mu osigurava dostojanstvo utoliko što ga čini dostojnim, nešto što je kod Kanta neodvojivo od aksioma da »[n]e postoji ni najmanja sličnost između stupnjevito razvoja u istom čovjeku koji se uvijek uspinje ka savršenijoj organizaciji u drugom životu i skale koja se može zamisliti između potpuno različitih vrsta i pojedinaca u carstvu prirode«, <sup>31</sup> Herder »čitav napredak u kulturi« svodi na »priopćavanje i slučajno bujanje izvorne tradicije kojoj čovjek treba pripisati svo svoje približavanje mudrosti«. <sup>32</sup> Čovjek i ljudsko društvo kod Kanta su jedini privilegirani za »uzvisivanje«, nema sumnje, zbog povlaštenosti za um.

Kada Kant u »Ideji za jednu opću povijest sa stanovišta svjetskog građanstva« iz 1784. godine svoju temu određuje kao »opravdanje prirode – ili bolje promisli«, <sup>33</sup> na prvi pogled čini se da on čovjeka u manjoj mjeri nego Herder smatra tvorcem, a ne primateljem, vlastite kulture, morala i društva. I po cijenu reinstaliranja već kod Vica i Herdera minimizirane ili mutirane uloge promisli on, međutim, u izvjesno većoj mjeri čini nešto što mu se činilo neusporedivo značajnije: odbija nerukovođen postupan razvoj čovječnosti iz nekakve sveprožimajuće stvaralačke »sile« prirode. <sup>34</sup> Kant promisao uvodi naglašeno »antinaturalistički« i, reklo bi se, uvijek nekako u nedostatku boljeg rešenja, u nemogućnosti da se pretpostavi ikakva »razumna vlastita svrha« ljudi i njihovih igara kroz povijest. On štoviše filozofe savjetuje da potraže neku »prirodnu svrhu u besmislenom toku ljudske stvarnosti; svrhu koja bi omogućila da stvorenja koja postupaju bez vlastitog plana ipak imaju povijest prema određenom planu prirode«. <sup>35</sup> Pod uvjetom te lukave teleologije, ostvarenje namisli prirode otkriva se kao »građansko društvo kojim će upravljati



pravo«, pa i ono kao jedan zadatak koji je »najteži i posljednji koji će ljudska vrsta riješiti« ili ni neće riješiti.<sup>36</sup> Svejedno, regulativna ideja pravednog građanskog poretka postoji da bi omogućila jednu odozgo strukturiranu povijest ili jedan, ovdje, nezanesenjački »hilijazam«:

*Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, Sämtliche Werke, sv. 5, Weidmannsche Verlag, Berlin 1877.–1910.[1774.], str. 475–586; I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, str. 187–201, 231–239; F. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, str. 137–138; da su sumnje u napredak postojale i unutar samog prosvjetiljskog bloka vidjeti François-Marie Arouet de Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Oeuvres de Voltaire, sv. 4, Werdet & Lequien, Paris 1829.[1756., 1765.], str. 338, François-Marie Arouet de Voltaire, »Letter to Damilaville«, 19. ožujka 1766., u: Voltaire, *Correspondance in Oeuvres*, sv. 8: 1765.–1767., La Pléiade, Paris 1983., str. 409–410; Feansoa Mari Arue Volter, *Kandid ili optimizam*, Rad, Beograd 1982., str. 118; Giambattista Vico, *Načela nove znanosti. O zajedničkoj prirodi nacija*, Naprijed, Zagreb 1982., str. 132; Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Miller & Cadell, London 1768., str. 346–347; Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Harvard 1958.; Lester Crocker, »Recent Interpretations of the French Enlightenment«, *Journal of World History*, 8, 1964, str. 426–456; G. Edelman, *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, str. 206, 226; Piter Gej, »Prosvetiteljstvo u istoriji političke teorije«, *Treći program Radio Beograda* 133–134 (1–2/2007), str. 29–43, naročito str. 34–37.

25

»[N]itko u našoj tradiciji nije mislio radikalnije o potrebi posredovanja partikularnog i univerzalnog, pluralizma i monizma, kao što nitko drugi nije proizveo tako čudesno ambiciozan pokušaj da to učini« (Damon Linker, »The Reluctant Pluralism of J. G. Herder«, *Review of Politics*, 62 (2/2000), str. 267–294, citat sa str. 293). John McCarthy smatra da je taj pokušaj zasnovan na jednom »dvojnomoj fokusu«: i na tradicionalnom univerzalnom konceptu *humanitas* i na pojmu *Bildung*, shvaćenom ovdje kao jedinstveni »organski« razvoj. To je omogućilo Herderu da osigura kontinuitet povijesti unatoč naglasku na onome što prosvjetitelji uglavnom, sa značajnim izuzetkom makar Montesquieua (Šarl Monteskie, *O Duhu zakona*, dva sveska, »Filip Višnjić«, Beograd 1989.[1748.]), nisu posebno naglašavali: nacionalno u svakoj kulturnoj tradiciji, koje proizlazi iz jedinstvenog sklopa geografskih, klimatskih i jezičnih determinanti, intrinzične vrijednosti svake epohe kulturne povijesti i svakog kulturnog nasljeđa koje predstavljaju jedinstvene doprinose

razvoju čovječanstva kao cjeline (usporediti John McCarthy, »Criticism and Experience: Philosophy and Literature in the German Enlightenment«, u: Nicholas Saul (ur.), *Philosophy and German Literature, 1700–1990*, Cambridge University Press, West Nyack 2002., str. 13–56, naročito str. 46–49; Dankan Hit & Džudi Boreham, *Romantizam za početnike*, Hinaki, Beograd 2003., str. 33–36).

26

Hamann piše Jacobiju 1784. godine: »nije toliko pitanje što je um, koliko što je jezik? Sumnjam da se upravo tu može pronaći osnova svih paralogizama i antinomija koje su pripisane umu: to dolazi od riječi koje se smatraju pojmovima, a pojmovi samim stvarima« (Johann Georg Hamann, *Briefwechsel, 1783–1785*, sv. 5, Arthur Henkel (ur.), Insel, Frankfurt am Main 1965., str. 264–265). U siječnju iste godine već je bila napisana, ali zbog nezadovoljstva autora učinkom nije izdana za njegova života, Hamannova najrazvijenija »jezična« kritika Kanta, *Metakritika purizma uma* (Johann Georg Hamann, »Metacritique on the Purism of Reason«, u: James Schmidt (ur.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley 1996.[1784.], str. 154–167).

27

J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, str. 538; usporediti i str. 524, 481 i 577 istog djela.

28

Johann Gottfried Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, bez oznake izdavača, Frankfurt und Leipzig 1799., str. 121.

29

Pravda će biti zadovoljena tek znatno kasnije, kada bude priznato da je svojim naglašavanjem konkretnog povijesnog iskustva ona omogućila zasnivanje studija povijesti, a svojim novim idealom »obrazovanja za čovjeka« pripremila tlo na kojem će se u devetnaestom stoljeću razviti povijesne duhovne znanosti (D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 7–8; H.-G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 35, 230–233).

30

Immanuel Kant, »Recensionen zu J. G. Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*«, *Kants gesammelten Schriften*, sv. 8, Walter de Gruyter, Berlin 1968.[1785.], str. 45–66, citat sa str. 45.

31

Ibid., str. 53.



»Povijest ljudske vrste može se u cjelini promatrati kao izvršenje jednog skrivenog plana prirode da ostvari savršeni ustav države... kao jedino stanje u kojem će svi njeni uložiti u čovječanstvo biti isplaćeni.«<sup>37</sup>

Ni kod Kanta više nema, ili čak ima manje nego kod Herdera, nadahnutih Turgotovih ili Condorcetovih vizija napretka.<sup>38</sup> Štoviše, on afirmira upravo antagonističke elemente i ne skriva averziju prema ideji da su ljudska sreća i moralno savršenstvo nužni ishod povijesti čovječanstva.<sup>39</sup> Ali i čovječanstvo i povijest ostaju u singularu. Za tako nešto, činilo se Kantu, nekakav, koliko god ublažen, sekulariziran i u nedogled smješten obrazac prirodne (pred)određenosti svrhe čovječanstva i povijesni plan ostvarenja mogu biti djelatni, kao i u drugim teorijama napretka.<sup>40</sup> Za razliku od Fichtea i kasnijih njemačkih mislitelja kojima otvara prostor, individualna autonomija i sloboda pritom ostaju odredbeni orijentiri liberalne i kozmopolitske građanske države kakvu Kant smješta na kraj povijesti.<sup>41</sup> Uspon koji počinje s primitivnim barbarstvom i, putem »nedruštvene društvenosti«, napuštanja »brutalne« slobode u potrazi za »mirom i sigurnošću u zakonitom poretku«, preko moćnih civilizacija Grčke i Rima vodi do moderne zapadne civilizacije kao njegove najviše točke, nastaviti će se, produktivno rastrzan sukobima i revolucijama, sve dok se ne pojavi veliki »Savez naroda« (*Völkerbund*).<sup>42</sup> Njegova vizija postaje osnova Kantovog *Vječnog mira*, projekta ujedinjenja svih naroda u jedno najviše tijelo koje će onemogućiti međudržavne ratove, a perspektiva progresa, koliko god oprezno, uvjetno i kolebljivo plasirana i korištena kao granična alatka mišljenja, u tim poznim djelima ipak ponekad dobiva i supstancijalniji sadržaj i »francusku« obradu:

»Usudio bih se pretpostaviti poimanje da ljudski rod, budući da u pogledu kulture kao svoje prirodne svrhe neprestano napreduje, i u pogledu moralne svrhe svog opstanka napreduje k boljem, a da je to napredovanje dođe do sada bilo *prekidano*, ali nikada *zaustavljeno*.«<sup>43</sup>

### Zaključak: univerzalna i/ili kulturna povijest

Ali perspektiva možda ne toliko ili ne samo progresa koliko cjeline čovječanstva i njegove povijesti u to doba nepovratno se već i leksički promijenila. U njemačkom svijetu kasnog osamnaestog stoljeća »moralna svrha« čovjekovog opstanka uvelike se iz svog sjedišta u kantovskom umu premješta na »duh«, a odatle i na »kulturu«, a »povijest kulture« (*Kulturgeschichte*) pojavljuje se uskoro kao žanr ili čak disciplina.<sup>44</sup> Za razliku od »uma« ili »duha«, »kultura« sugerira bogatstvo i raznovrsnost, kontekste i kontingencije ljudskog iskustva u mijeni vremena, kao i šire okruženje (*Umwelt*), efekte vanjskih »utjecaja« (*Einflüsse*), te značaj »lokalnog uma« (*Lokalvernunft*) i »stranih« – »barbarskih«, »egzotičnih«, »mitskih«, svedeno – oblika društva i mišljenja, koji nisu ne samo istovjetni nego možda ni usporedivi s modelom moderne zapadne racionalnosti.

Moglo bi se reći da okret od univerzalne ka kulturnoj povijesti predstavlja okret od velikog božjeg plana k ljudskoj samokreaciji, odnosno od teodiceje k antropologiji. Promijenjena pretpostavka mijenja i smjer pitanja: umjesto da prosvijećena univerzalna povijest riješi zagonetku čovječanstva, kulturna povijest sada pruža odgovor na pitanje ne samo što je čovječanstvo nego i što je (bila) prosvijećenost.<sup>45</sup> Sada se ohološću smatra prosuđivanje povijesti eternaliziranim metrom razuma: takav, kao i svaki drugi način mišljenja, stavlja se pred sud o vlastitoj situiranosti, uvjetovanosti, posebnosti, prolaznosti i, konačno – izuzetnosti (*Sonderweg*).<sup>46</sup> Raznovrsnost sada sudi univerzalnim

vrijednostima, a ne više univerzalne vrijednosti ljudskoj raznovrsnosti. Vjeru u svevremeni um prosvjetitelja pretekla je zakašnjela metafizika. Kulturno je uvjetovana i svaka objava bezuvjetnog.

Ta paušalna osuda prosvjeteljskog (ne)razumijevanja povijesti otad pa do danas tvrdokorno ostaje na snazi: njegova historiografija boluje od narcizma,

32

Ibid., str. 63.

33

Immanuel Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, *Kants gesammelte Schriften*, sv. 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968.[1784.], str. 17–31, citat na str. 30.

34

Usporediti F. Barnard, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, str. 64, 110–111.

35

I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, str. 22.

36

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

37

Ibid., str. 27.

38

Prema znamenitoj Condorcetovoj slici, u post-apokaliptičkom pejzažu pomirene povijesti, traje trijumfalna svetkovina razuma i slobode koji se još samo kao opomene prisjećaju svojih neprijatelja: »Doći će vrijeme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju ni jednog drugog gospodara do svoj razum, vrijeme kada će tirani i robovi, svećenici i njihovi licemjerni instrumenti postojati jedino u povijesnim djelima i na pozornici, kojima ćemo se zanimati samo kako bismo sažalijevali njihove žrtve i njihove poslušnike, ne bi li se održali u stanju budnosti govoreći o njihovim pretjerivanjima i snagom razuma prepoznali i uništili prvo sjeme praznovjerja i tiranije, ukoliko se ikada usudi da se ponovo pojavi« (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un*

*tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris 1970./2005.[1793.–1794.], str. 198.

39

Usporediti nenadmašeno Cassirerovo »mapiranje« Kantovog razumijevanja povijesti i napretka: Ernst Kasirer, *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., str. 225–234, 404–406; također Allen Wood, »Kant's Philosophy of History«, u: Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Yale University Press, New Haven 2006., str. 243–262.

40

Usporediti Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Heinemann, London 1980., str. 352; L. Sklair, *Sociology of Progress*, str. viii. Riječ je o »izvornoj ovisnosti« ideje napretka o kršćanstvu koja modernu (za)misao napreda čini dvoznačnom – »po svom porijeklu je kršćanska, a po tradiciji antikiršćanska« – i prepoznaje kao sekulariziranu eshatologiju (Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb 1990., str. 91). Blumenberg, međutim, s razlogom upozorava da, unatoč zavodljivoj trivijalnosti formule ovisnosti ideje napretka o kršćanskoj eshatologiji, postoje neke razlike koje sprečavaju svako »prelaženje« jedne u drugu: »Jedna formalna, ali upravo zato očigledna razlika, leži u činjenici da eshatologija govori o događaju koji upada u povijest, a koji joj je čak transcendentan i heterogen, dok ideja napretka prenosi jednu strukturu, prisutnu u svakoj sadašnjosti, na budućnost svojstvenu povijesti« (Hans Blumenberg, *Legitimitnost novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 2004., str. 29). Drugačije rečeno, impuls napretka u sekularnoj teoriji dolazi iznutra: ideja promisli karakteristična za eshatološko gledište na povijest iščekava s vjerom u progres prosvjetitelja, čak i ako ime ostaje. Ljudski rod konačno, na svoju sreću ili žalost, stvara vlastitu sudbinu.

41

Usporediti Herta Nagl-Docekal, »Why Kant's Reflections on History Still Have Relevance«, u: Peter Koslowski (ur.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Springer Berlin 2005., str. 172–186; Matthias Lutz-Bachmann, »History and Subjectivity – The Relevance of a Philosophical Concept of History in the Kantian Tradition«, u: Peter Koslowski (ur.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Springer,

temporalnog i etno-centrizma i kulturnog imperijalizma. Ona vidi, ali ne uspijeva razumjeti strane, od nje različite kulture ili epohe, budući da joj ne polazi za rukom suspenzija svoje pretpostavke i prenošenje na stajalište internog razumijevanja, suđenja u pojmovima, vrijednostima i idealima samih aktera. Umjesto toga, ona prosuđuje o prošlosti i drugim kulturama u svjetlosti vlastite, kao da su vrijednosti njenog vremena univerzalne, vječne i kao da predstavljaju kraj svjetske povijesti.<sup>47</sup> Čovječnost se sada valja unaprijediti upravo obrnutim, induktivnim putem, lokalnim nesvodivim posvećenostima koje se samo kao takve eventualno upisuju u sliku cjelokupnog čovječanstva koje uživa razlike bez dominacije.

Ako ova promjena *Zeitgeista* i predstavlja uvjerljivo opravdanje za podizanje historističke optužnice protiv prosvjetiteljstva, ona međutim još nipošto nije automatski i pravedan povijesni sud o njegovoj krivnji. Nemir se, štoviše, uočava upravo tamo gdje prosvjetiteljstvo iskušava vlastitu granicu. Sigurno se, naime, može reći da »kulturrelativistička« kritika univerzalizma postoji i u okrilju samog prosvjetiteljstva.<sup>48</sup> Štoviše, čini se izvjesnim da se u njime obilježenoj osamnaestostoljetnoj misli po prvi put i javlja »programsko« usmjeravanje povijesnog ispitivanja na »drugo« ili na »druge« u odnosu na zapadnu civilizaciju.

Montesquieuova *Perzijska pisma* i Diderotov *Dodatak Bougainvilleovom putovanju* i danas se čitaju kao pionirske, duhovite i istinske packe umišljanju Europejaca da su norme njihove kulture općenito opravdane ili poželjne, a naročito da se mogu smatrati mjerodavnim za druge.<sup>49</sup> Te »heterologije«<sup>50</sup> upravo se okreću protiv svake parohijalne filozofije koja bi htjela ograničiti spoznaju na eurocentričku kulturu i otvaraju horizont onog tuđeg i egzotičnog. Pobuđena dodatno otkrićem »Novog svijeta« i, još i više, njegovom pojmovnom konstrukcijom i adaptacijom, »centrifugalna radoznalost« prosvjetiteljstva je, moglo bi se čak reći, udružila snage s vještinom kritike i hermeneutike da bi proširila i produbila osjećaj Zapada za udaljena vremena i prostore.

Taj osjećaj je, doduše, još uvijek oblikovan »primitivističkom« predrasudom i retorikom »alteriteta«, a još ne i onim izazovom koji strana društva i epohe (i) danas upućuju našem identitetu, izazovom »da se upozna čovječnost njihovog načina života, uz očuvanje sposobnosti da se živi vlastiti«. <sup>51</sup> Ali očekivanje da bi ili da je moglo biti drugačije u jednom obično polemičkom kontekstu u kojem se on pojavljuje vjerojatno je pretjerano i u bitnom smislu, u smislu artikulacije epohalnih pitanja, anakrono. U svakom slučaju, čini se da je prostor i za takvu tematizaciju prije otvoren nego zatvoren uvidima – rekonstrukcijama ili vizijama, svedjedno – u druge predjele i druga vremena koje su prosvjetitelji ostvarili, sve i da su, a u odgovornijim momentima svakako nisu, iz narcisoidnih razloga ili zbog heurističkih ograničenja favorizirali vlastito okruženje i vlastitu suvremenost. Refren o ahistoričnosti prosvjetiteljstva, iako ne sasvim nezasnovan i intuitivno zavodljiv, nesretno je već i formuliran te se tako pokazuje prije kao zgodna akademska poštapalica za svrstavanje u uredne rubrike povijesnofilozofskih usmjerenja nego što se, mimo neuhvatljivih aršina duha određenih elaboracija i neizrečenih uvjerenja, može tekstualno dokumentirati i, bilo imajući u vidu empirijska istraživanja ili tada uostalom s Voltaireom nastalu »filozofiju povijesti«, razložno braniti.

Berlin 2005., str. 212–222; za kontekstualizaciju pitanja povijesti i domete njene postavke u prosvjetiteljskoj i/ili transcendentnoj filozofiji vidjeti Rüdiger Bubner, *The Innovations of Idealism*, Cambridge University Press, New York 2003., str. 105–181.

42

I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, str. 24.

43

Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis«, *Kants gesammelten Schriften*, sv. 8, Walter de Gruyter, Berlin 1968.[1793.], str. 275–313, citat na str. 308–309.

44

Pölitz u svojoj »kritičkoj« povijesti čovječanstva tada tvrdi da »kulturna povijest potvrđuje a posteriori ono što u pokušava ustanoviti a priori na temelju ispravne spoznaje ljudskih moći i sposobnosti« (Karl Heinrich Ludwig Pölitz, *Geschichte der Kultur der Menschheit, nach kritischen Principien*, bez imena izdavača, Leipzig 1795., str. 76).

45

D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 21–22.

46

Taj je termin uvijek nekako vezivan za suprotstavljavanje jedne specifične perspektive univerzalističkim idejama prosvjetiteljstva negdje između 1770. i 1830. godine. U različitim njemačkim varijacijama, argumentacija se koncentrirala na odbacivanje ili prevladavanje prosvjetiteljstva, čije se porijeklo onda pronalazi u inozemstvu, u Francuskoj i Britaniji, te se zaključuje da stoga tamo i pripada, a nikako ne izražava posebni genij jednog drugačijeg mentaliteta i onu autentično njemačku tradiciju koja bi morala počivati na drugim temeljima (za rekonstrukciju i dekonstrukciju ideje *Sonderweg*a vidjeti Stefan Berger, »The German Tradition of Historiography, 1800–1995«, u: Mary Fulbrook (ur.), *German History since 1800*, Arnold, London 1997., str. 477–492, naročito str. 487–491; također Karin Friedrich, »Cultural and Intellectual Trends«, u: Mary Fulbrook (ur.), *German History since 1800*, Arnold, London 1997., str. 88–105; Daniel Fulda, »Literary Criticism and Historical Science: The Textuality of History in the Age of Goethe – and Beyond«, u: Peter Koslowski (ur.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Springer, Berlin 2005., str. 112–133; Maike

Oergel, *Culture and Identity, Historicity in German Literature and Thought 1770–1815*, Walter de Gruyter, Berlin 2006.).

47

Za uvjerljivo empirijsko osporavanje ovakvog tipskog viđenja prosvjetiteljstva i ukazivanje da »razlika« i »diverzitet« postoje čak i u njegovom perspektivističkom univerzalizmu i eurocentrizmu, vidjeti Ursula Vogel, »The Sceptical Enlightenment: Philosopher Travellers Look Back at Europe«, u: Norman Geras (ur.), *Enlightenment and Modernity*, Palgrave, New York 1999., str. 3–24.

48

Vidjeti Peter Hulme, »The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment«, u: Peter Hulme & Ludmilla Jordanova (ur.), *The Enlightenment and Its Shadows*, Routledge, London 1990., str. 16–34; Jonathan Israel, »Enlightenment! Which Enlightenment?«, *Journal of the History of Ideas* 67 (3/2006), str. 523–545.

49

Šarl Monteskje, *Persijska pisma*, Utopija, Beograd 2004.[1721.]; Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, u: Denis Diderot, *Oeuvres complètes*, sv. 2, Garnier, Paris 1875.–1877.[1772.], str. 193–250. Ovome bi se mogle dodati makar još i brojne »medukulturne« reference i sprdnje kod Voltairea (Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*; Fransoa Mari Arue Volter, *Filozofski rečnik*, Matica srpska, Novi Sad 1973.; Aleksandar Jovičević, *Amabedova pisma od Voltera*, CID, Podgorica 1999.) i bezbrojne druge različitih autora u *Enciklopediji*.

50

Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.

51

Vidjeti George Boas, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.; Arthur Lovejoy & George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.; D. Kelley, *Fortunes of History*, str. 12–13; Charles Taylor, »Gadamer on the Human Sciences«, u: Robert J. Dostal (ur.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, New York 2002., str. 126–142.

**Predrag Krstić**

**History versus Historicism:  
The Case of the Enlightenment**

**Abstract**

*This paper seeks to relativize the proverbial remark that historicism addressed to the Enlightenment for its unhistoricity. The first part finds the effort to rehabilitate the Enlightenment philosophy of history before the attacks of Romanticism and fair assessment of its achievements within the very school of philosophical historical hermeneutics, to be followed by opposing the entire Historicism a counter-philosophical tradition of the science of history. In the examples of Kant's and Herder's understanding of the history of mankind, the second part of the paper exhibits their rival concepts, in order to test the validity of criticism for the lack of historical consciousness of the Enlightenment and indicate the corrective that "cultural history" suggests to "universal history". It is concluded that ingrained refrain about ahistorical Enlightenment is rather convenient academic buzzword for its inclusion in neat columns of historico-philosophical orientations than it can be textually documented and reasonably defended.*

**Key words**

Enlightenment, Romanticism, historicism, historical science, progress, *Humanität*, universal history, cultural history